

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

IVANA DE OLIVEIRA GOMES E SILVA

DE AWAETE A ASURINI: HISTÓRIAS DO CONTATO
(1971-1991)

BELÉM-PA
2009

IVANA DE OLIVEIRA GOMES E SILVA

**DE AWAETE A ASURINI: HISTÓRIAS DO CONTATO
(1971-1991)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Universidade Federal do Pará (UFPA), como requisito necessário à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

ORIENTADOR: PROFESSOR DR. RAYMUNDO HERALDO MAUÉS

**BELÉM-PA
2009**

Ivana de Oliveira Gomes e Silva

De *Awaete* a Asurini: histórias do contato
(1971-1991)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), Área de concentração Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Universidade Federal do Pará (UFPA), como requisito necessário à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em 06 de novembro de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués (UFPA - Orientador)

Prof. Dr. Roque de Barros Laraia (UNB - Examinador Externo)

Prof^a. Dr^a. Carmem Isabel Rodrigues (UFPA - Examinadora Interna)

Prof^a. Dr^a. Maria Angélica Motta-Maués (UFPA - Examinadora Suplente)

DEDICO:

A todos que vivem buscando ser “Gente Verdadeira”.

AGRADEÇO:

À minha família, pelo sacrifício de cada um, para a realização desse trabalho:
ao Pretinho, por sustentar o apoio e a fé nos momentos de descrença e crise, só por amor;
aos meus filhos: Vini, Tiano e León, pelo amor incondicional que nos uniu o tempo todo;
à minha mãe pelo apoio e presença nesse “exílio”;
à tia Isa e a prima Bela, pela generosa acolhida em seu espaço;
aos amigos e amigas, de vários lugares, pelo carinho, tolerância e apoio nessa travessia.
À Edith Chevalier e Mayi (em memória), pela vivência entre os Awaete, com toda a delicadeza e firmeza na defesa da vida e da dignidade.

OBRIGADA:

Ao professor Heraldo e professora Angélica, por acolherem os alunos como eles são: gente.
Aos colegas da Antropologia 2007, pela amizade que nos ajudou a viver esse período,
Ao professor Flávio, pelas contribuições ao longo da construção desse texto,
Aos professores do PPGCS, principalmente aqueles e aquelas que acolhem a nós alunos, com
nossas dúvidas e receios, na aventura de tentar compreender, interpretar a realidade,
À Rosângela e ao Paulo, por toda a humanidade que envolve seus fazeres técnicos,
À Sandra Perdigão, face humana voltada para os bolsistas da FAPESPA, instituição que
viabilizou a elaboração desse trabalho.

GOMES E SILVA, Ivana de Oliveira. 107 p. **De Awaete a Asurini**: histórias do contato (1971-1991). Dissertação (Mestrado em Antropologia); Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS); Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA), 2009.

Resumo: As histórias do contato entre os povos indígenas e a sociedade nacional revelam as práticas totalitárias em curso desde o século XVI no Brasil. O contato interétnico empreendido pelo Estado brasileiro em direção ao povo Awaete/Asurini do Xingu se deu em um contexto que priorizava a ocupação e a exploração econômica da região do Médio Xingu por meio de grandes projetos, arquitetados durante o período da ditadura militar no país. O contato representava uma forma de controlar os povos indígenas por meio das ações do Estado. As histórias do contato são analisadas a partir do referencial teórico da Antropologia Estrutural e da Análise do Discurso e revela a persistência do colonialismo entre os anos de 1971 e 1991, após o advento da Constituição cidadã de 1988, que formalmente reconhece os direitos e a autonomia dos povos indígenas no Brasil. As práticas de etnocentrismo como negação radical da alteridade permanecem na atualidade, inclusive no interior dos discursos de multiculturalismo.

Abstract: The history of contact between indigenous people and national society shows the totalitarian practices undertaken since the sixteenth century in Brazil. The interethnic contact undertaken by the Brazilian State toward the people Awaete/Asurini do Xingu was made in a context that prioritized the occupation and economic exploitation of the region of the Middle Xingu through major projects, during the period of military dictatorship in the country. The contact was a way to control indigenous peoples through the actions of the state. The stories of contact are analyzed from the theoretical reference of Structural Anthropology and Analysis of Speech and reveal the persistence of colonialism between the years 1971 and 1991, after the advent of the Citizen Constitution (1988), which formally recognizes the rights and autonomy of indigenous people in Brazil. The practice of ethnocentrism as a radical negation of alterity remains until the present, even within the discourse of multiculturalism.

Palavras-Chave: Histórias do contato interétnico, colonialismo, fronteiras, etnocentrismo.

Key Words: Interethnic contact histories, colonialism, boundaries, ethnocentrism.

Índice de Quadros, Mapas e Figuras

Figura 1 – Localização dos grupos indígenas no interflúvio Xingu-Tocantins – Meados do Século XX	26
Mapa 1 – Território <i>Awaete</i> /Asurini do Xingu nos últimos 50 anos	29
Figura 2 – Terras Indígenas do Médio Xingu	38

Abreviaturas utilizadas

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

AD – Análise do Discurso

ADRA – Administração Regional de Altamira

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CONAGE – Coordenação Nacional de Geólogos

FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

MAIC – Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio

PI – Posto Indígena

PIN – Programa de Integração Nacional

PPGCS – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

SUER – Superintendência Executiva Regional

SUDAM – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

TI – Terra Indígena

UFPA – Universidade Federal do Pará

Sumário

INTRODUÇÃO	11
A dimensão ética do fazer antropológico	15
Acerca dos procedimentos teórico-metodológicos	19
CAPÍTULO I. No começo, os Awaete	24
Os Awaete ou Asurini do Xingu	24
Ser Awaete	31
As trilhas da pesquisa	34
Notações sobre o contato	37
Por que estudar as histórias do contato?	42
A ocupação do Xingu/Altamira e os Awaete	47
Notícias dos primeiros contatos pelos Awaete	52
CAPÍTULO II. As histórias do contato	58
Aproximações	58
Entrando no campo arquivístico	61
O discurso e os invólucros institucionais	77
Dissonâncias no arquivo	81
Mais do mesmo ou atualizações do significado da conquista	97
CAPÍTULO III. Discursos, eventos e práticas	91
A concórdia totalitária pela eliminação das diferenças	96
Terror e morte como estratégias de dominação	99
Recuperando alguns conceitos	102
CONCLUSÕES	114
REFERÊNCIAS	
Fontes Manuscritas	
Fontes Eletrônicas	
Bibliografia Citada	
Anexos	

Introdução

“A fronteira, a frente de expansão da sociedade nacional sobre territórios ocupados por povos indígenas, é um cenário altamente conflitivo de humanidades que não forjam no seu encontro o Homem e o humano idílicos da tradição filosófica e das aspirações dos humanistas. A fronteira é, sobretudo, no que se refere aos diferentes grupos dos chamados civilizados que se situam ‘do lado de cá’, um cenário de intolerância, ambição e morte.” (MARTINS, 1997: 11)

As relações estabelecidas entre as populações nativas das Américas e os colonizadores europeus é um tema debatido por muitos pensadores desde o século XVI, quando esse contato foi iniciado. Cronistas, viajantes, naturalistas, funcionários, registraram suas impressões ao descreverem os novos dados acerca dos povos encontrados. Saint-Hilaire, Claude d’Abeville, André Thevet, Hans Staden, Martius, autores aqui alinhados sem uma preocupação cronológica, apenas para destacar homens que com visões diferentes, contribuem ainda hoje para o conhecimento de aspectos desse passado.

Atualmente as relações interétnicas continuam a ser estudadas. As mudanças e as permanências concernentes a essa relação são aspectos da realidade latino-americana que ainda carecem de um maior esclarecimento, mais ainda quando, no caso do Brasil, há notícias de povos nativos que se mantêm ainda na atualidade sem estabelecer contatos com a sociedade majoritária. As imagens recentemente veiculadas de um povo indígena atacando uma aeronave que sobrevoa sua aldeia no estado do Acre mostram, assim como as imagens no documentário sobre os Panará¹, que o contato é evitado de forma dramática por alguns povos. É possível pensar que o impulso de auto-sobrevivência foi acionado com precisão nessas fugas e evitações do contato. De um modo geral, os prejuízos que advém das relações interétnicas com os euro-descendentes são terríveis para as populações nativas.

Qual teria sido o “primeiro contato” entre os eurodescendentes e os *Awaete*? Pelos relatos obtidos por Coudreau² desde o século XIX havia notícias de embates entre estes últimos e os ditos civilizados, que acorriam ao Médio e Alto Xingu na busca pelas drogas do sertão.

Pela via dos interesses da produção do lucro, seja a borracha no século XIX ou a colonização intensiva viabilizada pelos grandes projetos de exploração dos recursos naturais da região Amazônica e do Xingu, os contatos, conflitos e a desagregação de vários povos

¹ Cf. ARNT, Ricardo. *Panará: a volta dos índios gigantes*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1998.

² Henri Coudreau (1859-1899), explorador francês que navegou ao longo do rio Xingu no período de trinta de maio a vinte e oito de outubro do ano de 1896.

nativos, foram se sobrepondo até a efetivação da “institucionalização totalizadora” ou o “governo dos índios”, pelos interesses e ação do Estado nacional. As políticas indigenistas do Estado Republicano surgem com as operações de atração e se consolidam com a criação dos Postos, espaço administrativo que passa a ocupar o território dos povos indígenas, *modus operandi* acionado pelo Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/STN) a partir de 1910. Entendo o interesse assimilacionista em relação aos povos nativos como uma das faces da negação das diferenças inaugurada pelos “descobridores”.

A consciência aguda da negação da diferença - que teve como experiência mais traumática a tentativa de “purificar” uma raça e que se fez o pano de fundo da produção teórica dos filósofos de Frankfurt - Adorno, Horkheimer, Habermas, entre outros - que se preocuparam em denunciar as patologias sociais responsáveis pela negação do outro em sua infinita diversidade, conduz as reflexões que colaboram para a formação da sensibilidade e dos valores da tolerância, solidariedade, respeito pelo outro, posturas científicas e criativas que possam modificar práticas sociais fundadas no totalitarismo e no etnocentrismo.

A Antropologia e a etnografia representam na modernidade, forças da ciência voltadas para os estudos dos diferentes povos. Etimologicamente *etnografia* deriva do grego, (*ἔθνος*, *ethno* - nação, povo e *γράφειν*, *graphein* - escrever) e é considerada, por excelência, o método a ser utilizado pela antropologia na coleta de dados. Baseia-se no contato inter-subjetivo entre o antropólogo e seu objeto de estudo, seja ele uma tribo indígena ou qualquer outro grupo social sob qual o recorte analítico seja feito. De acordo com a definição do dicionário Aurélio, significa “ a parte dos estudos antropológicos que corresponde à fase de elaboração dos dados obtidos em pesquisa de campo”, ou ainda, “o estudo descritivo de um ou de vários aspectos sociais ou culturais de um povo ou grupo social”. No fazer etnográfico O objetivo é combinar uma análise detalhada de situações observadas, seus significados no dia-a-dia de interação social, bem como analisar também o contexto social maior em que estas situações estão inseridas. A análise da interação face a face é uma das formas de procedimento que podemos escolher para realizar esta tarefa, embora não seja a única. Queremos ser específicos sem sermos abstratos, sermos empíricos sem sermos positivistas, enfim, sermos rigorosos.

Bronislaw Malinowski é considerado o fundador da moderna etnografia, ao cunhar a partir da metodologia utilizada por ele mesmo nas ilhas Trobriand, uma superação da antropologia de gabinete, prescrevendo e realizando um trabalho cuidadoso de observação, análise e interpretação da cultura. Malinowski considerava necessário que a etnografia entendida como ciência, apresentasse uma reflexão sobre o método utilizado na coleta e

análise dos dados, tal como ele apresenta na introdução do clássico *Argonautas do Pacífico Ocidental*, publicado pela primeira vez em 1922. Criticava as generalizações amplas divorciadas do relato das condições sob as quais foram feitas as observações e coletadas as informações, ou seja, o contexto concreto que conduziu às conclusões do pesquisador.

De acordo com Marcus e Clifford (1998), o trabalho no campo etnográfico tem sido representado tanto como o ‘laboratório’ científico da antropologia, quanto como um ritual de passagem.

Lévi-Strauss (1996) defendeu que a idéia de que a etnografia consiste na observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade e visando à reconstituição, tão fiel quanto seja possível, da vida destes. Para o autor a etnografia é parte da tríade etnografia-etnologia-antropologia. A partir dos dados obtidos pela etnografia, a etnologia representa um primeiro passo em direção a uma síntese, que seria a busca inicial por conclusões mais extensas, de ordem geográfica, histórica ou sistemática. Seria então a etnografia um passo inicial prolongado pela etnologia. A antropologia se configura como a segunda e última parte da síntese. Baseada nas contribuições acumuladas pela etnografia e pela etnologia, a antropologia objetivaria a um amplo e profundo conhecimento do homem em toda a sua extensão histórica e geográfica, possibilitando o acesso a conclusões ou verdades universais sobre o ser humano. Etnografia, etnologia e antropologia são três momentos ou estágios de uma mesma pesquisa para o autor francês.

Na década de 80, o debate teórico na Antropologia ganhou novas dimensões. As diferentes formas de conceber a etnografia foram atualizadas no que se convencionou designar como Antropologia Pós-Moderna. Muitas críticas a todas as escolas surgiram, questionando o método e as concepções antropológicas. No geral, este debate privilegiou algumas idéias, e a primeira delas é que *a realidade é sempre interpretada*, de acordo com Geertz (1989), ou seja, vista sob uma perspectiva subjetiva do autor, portanto a antropologia seria uma interpretação de interpretações. Da crítica das retóricas de autoridade clássicas, fortemente influenciada pelos estudos de Foucault, surgem metaetnografias, ou seja, a análise antropológica da própria produção etnográfica. Contribuiu muito para esta discussão a formação de antropólogos nos países que então eram analisados apenas pelos grandes centros antropológicos. Geertz (1989) afirmou que os relatos etnográficos escritos pelos antropólogos são ficções, não por serem falsos, mas no sentido de que são construídos, feitos, modelados (*fictio*). Decorrente desta reflexão ganha espaço a idéia do antropólogo como autor e da etnografia como texto. (Clifford e Marcus, 1991). Intrínseca a esta discussão está a questão do compromisso ético do antropólogo autor, que ganha dimensões maiores a partir de então. A

etnografia deixa de ser apenas método orientador do processo de pesquisa e passa a ser o produto resultante do trabalho de campo.

A análise dos estilos narrativos da escrita etnográfica no âmbito da antropologia clássica conduziu a novos experimentos que objetivam superar os limites deixados pelas convenções textuais tradicionais. Marcus (1991) denomina como *Etnografias realistas* as monografias clássicas. A pretensão de totalidade nesta escrita é criticada, e consistia na forma pela qual os autores buscavam representar a realidade de todo um mundo ou de uma determinada forma de vida. Escritas seguindo um modelo de uma *etnografia total*, por meio de descrições completas de outras sociedades, dispoño de forma seqüencial os complexos culturais, como a geografia, economia, organização social e parentesco, política e religião. Estas descrições partiam da exegese do discurso do nativo, buscando evidenciar as competências lingüísticas do pesquisador, sem recorrer demasiadamente a intérpretes. As declarações dos indivíduos passavam a ser equacionadas em um denominador comum pelo etnógrafo, que procedia a generalizações expositivas, criando *sujeitos totais*. Esta crítica é feita por Clifford (1991) e por Crapanzano (1991: 114-15), a alguns autores da antropologia após realizarem a análise de vários escritos destes que são considerados referência para a disciplina, procederam críticas, como, por exemplo, ao apontar na obra de Clifford Geertz acerca da briga de galos, a ocorrência do tipo de narrativa generalizante, criadora de sujeitos totais.

A través de las bromas, de los títulos, de los subtítulos y de las simples declaraciones, el ‘antropólogo’ y sus ‘balineses’, podemos verlo, se hallan separados con abismal distancia. En la primera parte de *Deep Play* Geertz y su esposa se nos presentan como personas de lo más convencional. Los balineses, empero, no lo hacen. Aparecen sometidos a la generalización expositiva. Si observamos la frase que empieza ‘los balineses siempre hacen...’, bien podemos pensar en que, más que un informe acerca de un viaje, de una experiencia de campo, se pretende, nada menos, el estudio de todo un carácter nacional. ‘Solo como pueden hacerlo los balineses’, es otra frase digna de mención; y la que expresa: ‘la profunda identificación psicológica de los balineses con sus gallos’; o ‘los balineses nunca hacen cosa alguna de manera simple, pues siempre buscan las formas más complicadas’. Y también: los balineses siempre se desvían del punto central de un conflicto’. ***Así, pues, los balineses nos son presentados, más que a través de una descripción, de una interpretación, a través de una teorización de la que parte Geertz merced su propia autopresentación.*** (CRAPANZANO, 1991: 114-15. Os grifos são meus)

O trabalho de campo envolve métodos e procedimentos nos quais temos que ser

radicalmente indutivos³ para a seleção do que deve ser importante para a pesquisa. As categorias ou temas que escolhermos para observar não são necessariamente escolhidos previamente; na maioria das vezes esta escolha se dá a partir do desenvolvimento do trabalho de campo, seja o campo empírico, bibliográfico ou documental.

Os significados e as perspectivas que buscamos em etnografia, são, muitas vezes, inconscientes para as pessoas que os possuem, exemplo disso é a análise estrutural dos mitos realizada por Lévi-Strauss (1996). A tarefa do etnógrafo seria no dizer de Geertz (1997: 88) um esforço “para captar conceitos que, para outras pessoas, são de experiência-próxima, e fazê-lo de uma forma tão eficaz que nos permita estabelecer uma conexão esclarecedora com os conceitos de experiência-distante criados por teóricos para captar os elementos mais gerais da vida social, é, sem dúvida, uma tarefa tão delicada, (...)”

Estabelecer conexões entre estrutura e evento, analisar e interpretar, considerar a dialética existente nestas relações que envolvem a Antropologia e a História, me parece ser este um grande desafio a ser enfrentado na escrita etnográfica.

A dimensão ética no fazer antropológico

No caso da presente pesquisa que explora e analisa qualitativamente o conteúdo de documentos do órgão indigenista oficial, quais seriam os limites para a revelação dos sujeitos envolvidos em práticas que necessitam ser denunciadas e discutidas? Para tentar esclarecer essas questões recorri à leitura de textos como, por exemplo, o artigo de Roque Laraia (1994) *Ética e Antropologia: algumas questões*. O referido artigo inicia com um relato de uma denúncia encaminhada por Franz Boas contra o governo norte-americano, em 1919, por estar utilizando quatro antropólogos como espiões na América Central. As conseqüências políticas para o denunciante não tardaram e vieram da parte do Conselho da Associação Americana de Antropologia, desmentindo, ameaçando de expulsão da Associação e pressionando pela renúncia de Boas do Conselho Nacional de Pesquisa. A denúncia e a indignação de Boas constituíram um dos primeiros momentos de discussão pública em relação aos procedimentos antropológicos e a questão ética. Somente cinquenta anos depois a Associação agiu com a coerência cobrada por Boas em 1919, denunciando o fato de que antropólogos norte-americanos estavam sendo utilizados em programas intervencionistas no governo da

³ Indução no sentido lógico, Cf. Dicionário Aurélio (1988), “operação mental que consiste em estabelecer uma verdade universal ou uma proposição geral com base no conhecimento de certo número de dados singulares ou de proposições de menor generalidade”.

Tailândia.

A defesa feita por Boas (1919), de que o principal compromisso do cientista é com a verdade, trouxe à tona as memórias de Laraia (1994), acerca de um código de ética de que tomou conhecimento em 1960, quando começou a fazer pesquisas em Antropologia Social. O código, cuja origem oral ou escrita o autor não conseguiu precisar, pode ser resumido em três pontos: 1) o antropólogo não pode se envolver sexualmente com seus informantes; 2) o antropólogo deve respeitar seus informantes e defender seus interesses, agindo como mediador na relação entre estes e a sociedade nacional e 3) o antropólogo tem um compromisso com a verdade científica. Adiante, no artigo em foco, Roque Laraia considera o fato de que diante das mudanças ocorridas no cenário mundial e nacional, a antropologia também mudou bastante, ampliou seus campos de atuação e o código costumeiro não parece ser suficiente para atender as necessidades atuais. Citando Joseph G. Jorgesen (1971: 4), Laraia trabalha com a idéia de que as questões éticas relacionadas aos antropólogos surgem das relações destes “com o povo que eles estudam, suas relações profissionais com os outros antropólogos, suas relações com os governos das nações onde realizam suas pesquisas e as suas relações com seus próprios governos”.

A ênfase é colocada na relação do antropólogo com os seus informantes, na defesa do direito à privacidade de sua personalidade, ao consentimento e a confidencialidade. Precisamos considerar que no concernente ao direito à privacidade, as informações que obtemos podem se tornar perigosas para os informantes, se disponibilizadas a pessoas ou instituições especificamente relacionadas ao tema investigado. É importante ter o consentimento da comunidade onde realiza a pesquisa, respeitando os limites de abrangência da pesquisa consentidos pela comunidade. É lembrado que nossa profissão é diferente do trabalho de um advogado, de um padre ou de um médico, que dispõem de leis que disciplinam suas relações com seus ‘clientes’, enquanto nós lidamos com a confiança e com um acordo de honra e de discrição.

Um ponto importante destacado por Laraia (1994) refere-se ao fato de que *as verdades obtidas durante a pesquisa podem prejudicar nossos informantes*, mas por outro lado, as fraudes nos dados são inaceitáveis em nossos trabalhos. As imagens estereotipadas que se têm de grupos étnicos, sejam negativas ou positivas precisam ser esclarecidas com responsabilidade pelos antropólogos. O compromisso com a verdade e com a ciência permanece como um valor a ser cultivado na nossa *práxis*.

No complexo cenário das novas atribuições dos antropólogos se colocam trabalhos em grandes projetos, elaboração de relatórios de impacto ambiental sobre o meio ambiente,

laudos periciais em disputas territoriais, entre outras possibilidades. A possibilidade de interferir na vida de milhares de pessoas, ou de envolver grandes interesses econômicos, ou ainda de afetarem seriamente o meio ambiente, coloca uma carga de responsabilidade e preocupação adicional no ofício de antropólogo. Conforme nos lembra Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2007) no artigo *O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas*, o mercado de trabalho para antropólogos no Brasil cresceu de forma significativa, pois além das ONG's diversas, alguns órgãos públicos realizam concursos para contratar antropólogos, além dos trabalhos de assessoria realizados em empresas e órgãos públicos. Neste ensaio, o autor empreende um exercício para caracterizar o ofício do antropólogo e enfatiza uma característica, qual seja a capacidade de interpretar evidências simbólicas. O esforço em dar sentido a práticas e situações sociais concretas a partir da revelação deste tipo de evidência, que se diferencia das evidências materiais, e que é configurada como

“[...] uma dimensão do empírico que não é material, mas simbólica (...) trata-se de experiência igualmente empírica e tão concreta quanto a material, sendo passível de apreensão com a mesma objetividade das evidências materiais, mas **à qual o antropólogo só pode ter acesso por meio das representações, visões do mundo ou da ideologia (na acepção dumontiana) da sociedade estudada**” (p.10, os grifos são meus).

Considerando que no sistema de idéias e valores próprios da disciplina, o fazer antropológico, é tradicionalmente marcado pela observação participante, característica do trabalho de campo⁴, de outro lado, o “campo de papel” na Antropologia contemporânea passou a constituir um *locus* tão legítimo quanto o campo empírico. Obras como *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, de Florestan Fernandes (1976)⁵ que reconstituiu o universo social dos Tupinambá a partir dos relatos dos viajantes, analisando os rituais de guerra daquele povo e demonstrando a organicidade da guerra na relação com os demais elementos constitutivos daquela sociedade, na qual destaca a dimensão simbólica da guerra, é uma mostra do potencial etnográfico de uma pesquisa eminentemente documental. A obra *Negara*⁶ na qual Geertz (1991) analisa as construções simbólicas efetuadas num lugar determinado e que se viram condicionadas por uma série de circunstâncias históricas, incluindo razões políticas, econômicas, entre outras, que marcaram o processo dos acontecimentos de Bali durante o século XIX e, especialmente, o Negara, o Estado-teatro

⁴ Sobre o assunto é possível conferir em: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

⁵ Conferir: FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1976.

⁶ Conferir em: GEERTZ, C. *Negara: O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa: Difel, 1991.

balinês, demonstram a pertinência tanto da pesquisa no “campo de papel” quanto a importância da dimensão simbólica buscada no fazer antropológico: “Antes de tudo mais, o Estado balinês era uma representação da forma que a realidade estava organizada” (1991:156).

A natureza de minha pesquisa é predominantemente documental, e busca analisar relações entre o Estado nacional brasileiro (representado pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI) e o povo indígena *Awaete*. Posto que o ofício do antropólogo tenha como característica o esclarecimento de evidências simbólicas, a análise documental empreendida na pesquisa possui o *status* de pesquisa etnográfica realizada em um campo de documentos e memórias.

O trabalho do antropólogo, para Geertz (2001) é revelar as singularidades dos povos diversos, investigar a estrutura e o alcance da experiência humana, na perspectiva de uma antropologia descritiva, interpretativa, hermenêutica, criativa. Nas suas palavras se define como um etnógrafo que escreve sobre etnografia. No desenvolvimento da antropologia “interpretativa” que, em diálogo com a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, marcou indelevelmente os rumos da disciplina a partir dos anos 70, desencadeou direta ou indiretamente o fortalecimento da chamada “antropologia pós-moderna”.

O problema do etnocentrismo na antropologia é tratado na análise dos argumentos apresentados por Lévi-Strauss, em uma conferência proferida na UNESCO, demonstrando como os antropólogos justificam seus próprios valores. Para Lévi-Strauss, o etnocentrismo, apesar de ter legitimado muitos crimes ao longo da história, não é de todo ruim, é um valor adaptativo de uma cultura, uma forma de mantê-la na sua integridade. Não é puramente ofensivo exaltar seu estilo de vida. O etnocentrismo garantiria a diferença e não a desigualdade, desde que não levado ao extremo, na forma de racismo, como na barbárie ocorrida, por exemplo, durante a Segunda Guerra Mundial, no holocausto.

Segundo Geertz, na antropologia o problema do etnocentrismo ocorre por impedir o ângulo através do qual o pesquisador deve se situar em relação ao mundo, pois para o autor a capacidade de apreender e compreender o outro, no pesquisador, é maior que a compreensão de si e de seu próprio mundo. Assim, os enigmas suscitados pela diversidade cultural surgem nos limites das próprias pessoas e não na fronteira entre as sociedades.

O plano de fundo do presente trabalho é o etnocentrismo e as formas por ele assumidas no indigenismo no Brasil, a partir da pesquisa envolvendo as histórias do contato e o povo *Awaete*, considerando três versões discursivas distintas envolvendo a relação alteridade e etnocentrismo (Duschatzky & Skliar, 2000). A primeira forma é aquela que

considera o outro como “fonte de todo mal”; a segunda é o “outro como sujeito pleno de um grupo cultural”, e a terceira “o outro como alguém a tolerar”.

A coexistência das várias versões discursivas é um dos aspectos destacados na presente pesquisa, considerando que na história do Brasil já passamos por épocas em que preponderava o mito do bom selvagem, imagem criada a partir dos escritos de Rousseau; noutros tempos as representações dos nativos por Jean de Léry e Thevet; as pesquisas do naturalista Buffon e as teses de degeneração das raças e misturas raciais defendidas por Nina Rodrigues; ou o jargão da democracia racial alavancado pela obra *Casa grande e senzala* de Gilberto Freyre. Na tarefa de desconstruir esses mitos e revelar a persistência do preconceito, autores como Florestan Fernandes na obra *O negro no mundo dos brancos*, trazem para a discussão acerca das desigualdades existentes no Brasil contemporâneo, questões como a reatualização do preconceito.

Acerca dos Procedimentos Teórico-metodológicos

Nos ensaios que compõem a presente dissertação, analiso as relações interétnicas entre o povo *Awaete* e a sociedade nacional, de forma específica, as relações entre os *Awaete* e o Estado, desde o início dos contatos até vinte anos depois (1971-1991). O povo indígena *Awaete* habita a calha do rio Xingu e têm sua presença documentada por viajantes desde o século XIX. A perspectiva adotada no presente estudo busca captar os conflitos aí constituídos, considerando a relação de dominação e de resistência forjada neste compelido encontro de culturas.

Na dissertação, algumas questões centrais são destacadas por nortear a construção das partes e do todo: Como a relação entre Estado e indígenas é referida pelos agentes sociais envolvidos? Quais as “intervenções” executadas nos padrões tradicionais da cultura e de que forma foram justificadas no decorrer dos primeiros anos de contato? Havia divergências entre os diversos agentes atuantes no decorrer do período? Em que aspectos divergiam? Quais interesses, receios e expectativas dos diversos agentes são verificáveis a partir da análise dos documentos da época? Como o discurso institucional, do órgão estatal responsável pela proteção e assistência aos povos indígenas, se converte em instrumento gerador de opressão e dependência a partir das práticas engendradas, conforme apontam os registros documentais? Que importância é dada à questão da autonomia dos povos indígenas, a partir da análise dos registros relacionados ao contato dos *Awaete*?

O objetivo maior deste estudo é o de analisar as diversas concepções e práticas

indigenistas⁷ a que o povo indígena *Awaete* foi submetido a partir do contato com a sociedade nacional, no período compreendido entre 1971 até 1991. O período se justifica por contemplar desde a fase inicial do contato até três anos pós-Constituição de 1988 e do “fim da tutela”. É uma investigação que pode se mostrar como uma reflexão sobre a memória do contato, uma vez que os documentos são depoimentos que contam a história do contato, a partir do olhar dos não-*Awaete*, acerca dessa “guerra” chamada de “pacificação”⁸. Outros objetivos se agregam à este e podem figurar como objetivos específicos, uma vez que são elementos necessários para o alcance do objetivo geral, são:

1- Compreender a história do contato do povo indígena *Awaete* com a sociedade brasileira;

2- Verificar os possíveis desdobramentos das várias concepções e práticas indigenistas identificadas no período de duas décadas (1971-1991), na comunidade da aldeia *Koatinemo*, a partir de análise qualitativa do discurso contido nos documentos do acervo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI);

3- Identificar na bibliografia relacionada ao tema a possível origem histórica dos padrões de relacionamento entre Estado e povos indígenas no Brasil, a partir daqueles padrões verificados na análise dos documentos da FUNAI em relação aos *Awaete*.

4. Analisar nos documentos as mudanças e permanências na relação entre Estado e povos indígenas a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988 e do “fim da tutela”.

Os estudos antropológicos referentes ao povo indígena *Awaete*, tiveram como foco a organização social, a cosmologia, a estética (MÜLLER 1990), a cultura material (RIBEIRO, 1982; SILVA, 2002), de forma que as repercussões do contato e da prática dos agentes sociais indigenistas com o povo indígena *Awaete*, não configuraram um objeto de estudo sistemático, embora tenham sido tratados por estas autoras em uma contextualização geral. A dissertação investiga as questões decorrentes do contato efetivo conduzido pela FUNAI, a partir da análise dos documentos referentes às atividades junto ao povo indígena *Awaete* no período compreendido entre os anos de 1971 a 1991.

Busco compreender como os *Awaete* lidam com os processos de mudança decorrentes

⁷ Entendo indigenismo a partir da noção adotada por Souza Lima (1995: 14-5), que considera indigenismo o conjunto de idéias relativas a inserção dos povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, que enfatizam a formulação dos métodos para o tratamento destes povos. Política indigenista designa as medidas práticas formuladas pelos diversos poderes do estado, que incidem diretamente ou não sobre os povos indígenas.

⁸ Conferir na obra de SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

do contato e quais são as estratégias que vem sendo por eles utilizadas nas suas relações interétnicas passa, também, pelo entendimento dos diferentes contextos históricos e, conseqüentemente, das diferentes ações institucionais, conjunturas políticas, econômicas e sociais que estiveram subjacentes aos processos de interação dos *Awaete* com a sociedade envolvente, desde o contato e que contribuiram na definição da sua trajetória histórica particular e situação atual. A relevância desta investigação remete a possibilidade de esclarecer alguns aspectos das relações entre uma sociedade, que após seculares contatos interétnicos conflituosos com as populações circunvizinhas, se vê a mercê dos funcionários da FUNAI, representantes da sociedade brasileira. A investigação pretende identificar as diversas representações⁹ acionadas no contato e as formas como foram concretizadas na relação com o povo indígena *Awaete*. A representação supõe um sistema de significações que tornam o mundo inteligível e que é produzida no seio de relações de poder, que determinam quem tem a prerrogativa de representar a quem, além da prerrogativa de descrever os diferentes grupos culturais, enquanto dispositivo de construção de sujeitos e regimes de verdade (Foucault, 1990).

A análise da “sujeição” do povo *Awaete* aos representantes da sociedade brasileira pretende ser exemplar ao permitir alargar as possibilidades de compreensão de processos semelhantes que ocorreram com outros povos indígenas da região do Médio Xingu contatados no mesmo período, a partir da década de 60 do século passado, como por exemplo, os povos indígenas Arara, Kararaô (Kayapó), Parakanã e Arawete. A submissão e dependência de vários povos indígenas em relação ao órgão estatal na atualidade ainda é um fato inegável,

⁹ O conceito de representação foi destacado e trabalhado por Émile Durkheim e Marcel Mauss como uma forma de analisar a realidade coletiva, pois expressava os conhecimentos, as crenças e sentimentos do grupo social. Durkheim (1987: 26) afirma que “o que as representações coletivas traduzem é a maneira pela qual o grupo se enxerga a si mesmo nas relações com os objetos que o afetam. Ora, o grupo está constituído de maneira diferente do indivíduo, e as coisas que o afetam são de outra natureza. Representações que não exprimem nem os mesmos sujeitos, nem os mesmos objetos, não poderiam depender das mesmas causas”. É preciso, então, considerar a natureza social e não a individual e atentar para o fato de que o mundo todo é feito de representações. Em sua concepção clássica, o mundo é feito de representações, sendo elas que permitem entender o comportamento dos grupos sociais, como eles se pensam e quais são as suas relações com os objetos que os envolvem. O pensar, juntamente com o agir, como trabalhado por Mauss (1979), dão suporte ao conceito de representações sociais tratado na dissertação. No texto *A expressão obrigatória dos sentimentos*, Mauss analisa o ritual oral dos cultos funerários australianos. Recupera a análise de Durkheim e discute os ritos e o luto, como expressão de emoções coletivas. Para ele “não só o choro, mas toda uma série de expressões orais de sentimentos não são fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não-espontâneas e da mais perfeita obrigação”. (Mauss, 1979: 147) Novamente se institui a diferenciação entre representação individual e coletiva, enfatizando-se a importância do social. Mauss não nega o sentimento individual, mas destaca o que é social e simbólico, traduzindo representações coletivas. Cf. DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. 13 ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987. Ver também: MAUSS, M. “A expressão obrigatória dos sentimentos”. IN: OLIVEIRA, R.(org). *Mauss: antropologia*. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, 1979.

cujas causas precisam ser esclarecidas.

Problematizar alguns aspectos da história regional no tocante aos povos indígenas é algo necessário, mais ainda quando se aceleram as discussões em torno da iminência da efetivação do projeto da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, que afetará de forma dramática a vida destas populações no Médio Xingu.

No primeiro capítulo apresento o povo *Awaete*, retomando as informações dos primeiros contatos e aspectos de sua cultura por meio de uma recensão bibliográfica. Desde os registros dos viajantes no século XVIII, até alcançar os anos 70 do século XX foi possível reunir fragmentos da história dos *Awaete* em diferentes encontros interétnicos: conflitos com regionais; combates com os Kayapó e Arawete, fugas, mortes e roubo de mulheres e crianças.

Após a apresentação inicial dos *Awaete* e de explicitar o “lugar de onde falo”, apresento na seqüência dois momentos distintos que passo a descrever.

No segundo capítulo que trata das histórias do contato, a metodologia é o alvo das reflexões iniciais e a seguir passo a trabalhar com a análise dos documentos coligidos durante a pesquisa. O uso de instrumentos da análise estrutural, inspirada nos princípios metodológicos de Lévi_Strauss, que são por ele aplicados aos mitos, embora aqui limitada pela condição de aprendiz desta autora, marca o início do processo de interpretação dos “depoimentos” encontrados na documentação.

Em seguida, refinando a análise, recorro a alguns princípios da Análise do Discurso (AD), considerando que a AD permite tratar de processos de significação que se instalam tanto na linguagem verbal como na não-verbal. Considero importante esclarecer a relação do trabalho com o domínio da AD, ao esclarecer que não estou aplicando a metodologia da AD, o que faço é considerar alguns de seus princípios na reflexão e interpretação dos conteúdos encontrados nos documentos.

No terceiro capítulo realizo uma análise ampliada das histórias do contato, no qual os discursos, eventos e práticas, são analisados no contexto do indigenismo no Brasil e da América Latina, atentando, além disso, para os aspectos legais e ideológicos relacionados às políticas indigenistas definidas pelo Estado. Empreendo também uma reflexão acerca da Antropologia no Brasil, enquanto uma força atuante na defesa dos Direitos Humanos, tendo nessa luta uma forma possível de garantir que a legislação atual assegure efetivamente o direito à diferença, tal como a letra da lei garante formalmente aos povos indígenas e a outros grupos definidos como “minorias”.

Considerar a Antropologia como instrumento que nos pode auxiliar no controle de nosso etnocentrismo, é também uma assertiva válida na inspiração para a construção deste texto.

1 No começo, os Awaete

Os *Awaete* ou Asurini do Xingu

Awaete/Asurini do Xingu é uma etnia indígena classificada como integrante do tronco lingüístico Tupi-Guarani. Atualmente habitam uma aldeia localizada na margem direita do rio Xingu (4°02'56''S, 52°34'55''W).

Awaete é a autodenominação dos Asurini do Xingu, que significa “gente verdadeira” ou, simplesmente, “gente de verdade”.

O etnônimo Asurini tem sua origem na língua Juruna, (*asonéri* = vermelho), referindo ao uso abundante do urucum observado na pintura corporal dos *Awaete*/Asurini (Müller, 1995)¹⁰. Este “apelido”, atribuído por outro povo, desde o século passado, vem sendo utilizado para designar diferentes grupos Tupi da região entre os rios Xingu e Tocantins. O termo começou a ser empregado para denominar o povo *Awaete* na década de 1950, pelos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)¹¹, durante os trabalhos de “pacificação”.

“Pacificação” é uma das estratégias adotadas pelo Estado republicano para o governo dos povos nativos, desde a criação no ano de 1910, do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN). A “pacificação” pressupunha os conflitos pré-existentes entre os povos nativos e os colonizadores que adentravam o território nacional; geralmente consistia em uma expedição, cujo objetivo era estabelecer relações “pacíficas” com os nativos, mediante a oferta de brindes e a ajuda de intérpretes. Antonio Carlos de Souza Lima (1995:60)¹², em sua análise das relações entre o Estado e os povos nativos, lembra que era necessário “atrair” com presentes em abundância, gerando assim uma dívida e uma suposta imagem de esplendor e riqueza; “pacificar”, demonstrando capacidade técnica de resistir aos embates guerreiros, mostrando-se tecnologicamente superior, dando tiros para o alto, como a dizer “matá-los-emos se o quisermos, mas desejamo-los vivos,

¹⁰ A antropóloga Regina Muller atua junto aos *Awaete*/Asurini como pesquisadora desde os anos 1970. A principal referência bibliográfica consultada na presente dissertação é o resultado de sua tese, transformada em livro. Conferir em: MÜLLER, Regina A. P. *Os Asurini do Xingu: História e arte*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

¹¹ A criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), no ano de 1910, ocorreu após uma série de denúncias em nível nacional e internacional sobre a agressividade das relações entre brancos e índios, com conseqüências altamente negativas para esses últimos. As práticas adotadas pelo SPI evitaram momentaneamente a continuidade do extermínio indígena e asseguraram a ocupação de largas faixas do território, dito nacional, por frentes de expansão.

¹² Cf. LIMA, Antonio Carlos de Sousa. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

porque somos benévolos, porque nos . propomos irmãos” (Souza Lima, 1995) Destaca ainda um relatório do SPI, do início do século passado, no qual durante a “pacificação” dos Kaingang de São Paulo, Vanuíre, mulher Kaingang vinda do Paraná, teve papel fundamental ao atuar junto aos “pacificadores” entoando cantos de paz. Consoante aos objetivos de dominação veiculados por tais estratégias repletas de ambigüidades, Souza Lima destaca o desígnio perseguido pelas ações do Estado, por meio do exercício do “poder tutelar”:

“Dito de outro modo, trata-se de ‘sedentarizar’ povos ‘errantes’, vencendo-lhes – a partir de ações sobre suas ações e não da violência – sua resistência em se fixarem em lugares definidos pela administração, ou de capturar para esta rede de aparelhos de gestão governamental outros povos (...) O exercício do ‘poder tutelar’ implica em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá.”(1995:74)

Assim, os *Awaete*, habitantes da calha do Xingu, ao passarem por tais processos ficaram denominados “Asurini”¹³. Na região do Rio Tocantins, outro povo, também foi assim nominado. Os Asurini do Tocantins são conhecidos também por Asurini do Trocará (nome da Terra Indígena), e por *Akuáwa*-Asurini. Esta última denominação foi empregada pelo etnólogo Roque Laraia¹⁴ na década de 1960, em razão deste pesquisador ter identificado o termo *Akuáwa* como a autodenominação daquele povo.

O processo de exploração colonial desencadeado na foz do rio Xingu, a partir do século XVII, exerceu grande influência na vida dos povos indígenas ali existentes. Várias foram as situações de contato então estabelecidas, principalmente se considerarmos a diversidade cultural dos povos que viram suas terras invadidas e os inúmeros massacres ali ocorridos. As fugas representaram uma estratégia de sobrevivência adotada pelos povos da região, de modo que o impacto da expansão colonial levou muitas sociedades indígenas a abandonarem suas terras, migrando para lugares distantes das frentes de expansão.

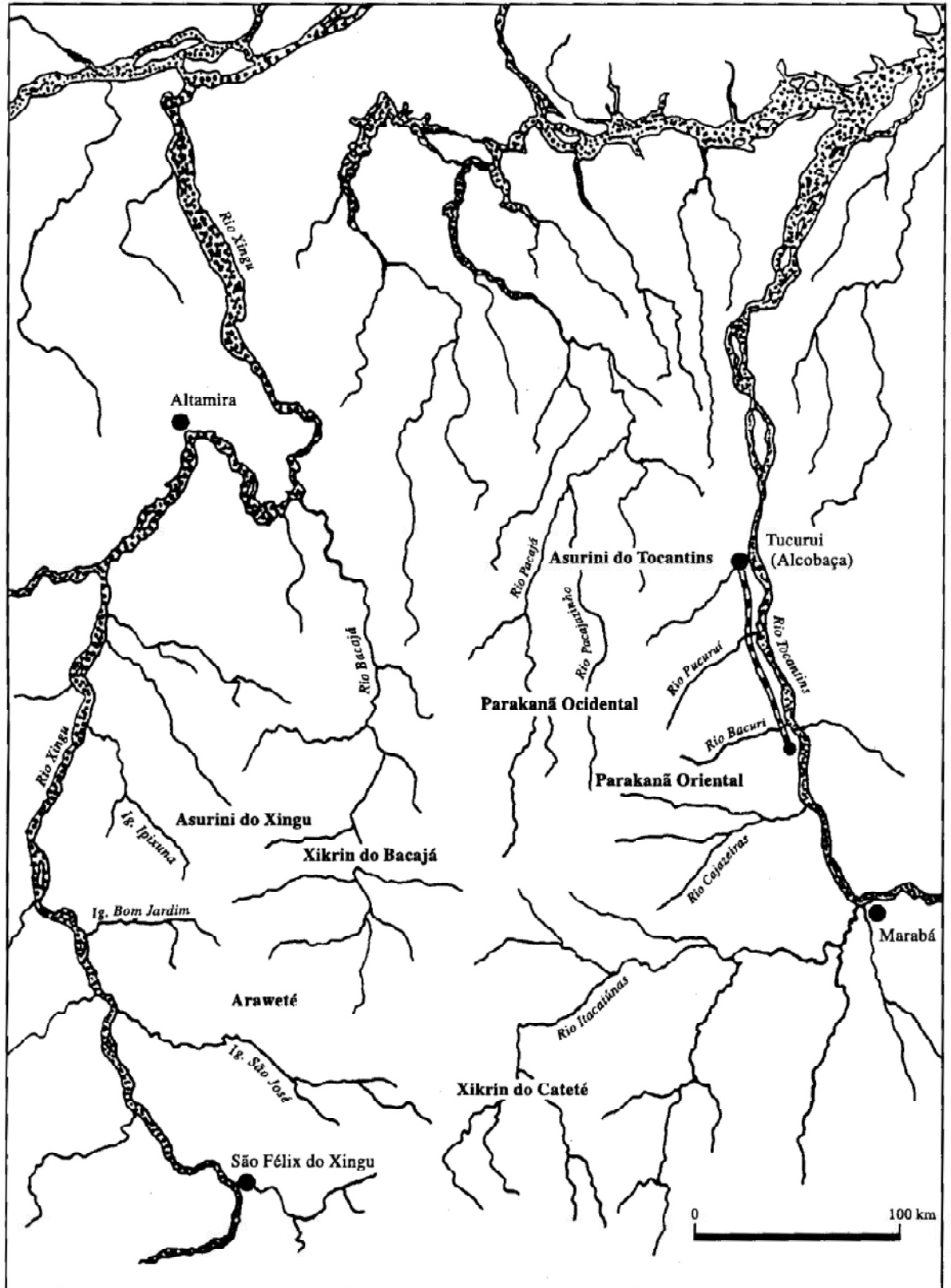
Para melhor compreender o avizinhamo dos povos indígenas na região do interflúvio Xingu-Tocantins, a figura 1 abaixo, explicita a proximidade verificada de acordo com informações de meados do século XX. Tal disposição geográfica sofrerá alterações a partir das disputas ocorridas entre os diversos povos, posteriormente formalizados a partir das definições territoriais empreendidas nos anos subseqüentes ao contato permanente daqueles

¹³ A grafia do etnônimo adotado pela FUNAI para designar os *Awaete* apresenta variações: Asurini é como os antropólogos convencionam citá-los; nos documentos da FUNAI é comum encontrar a forma Assurini, Asurini ou no plural, Asurinis ou Assurinis. Optei por referir-me ao povo como *Awaete* quando não estiver reproduzindo textos de outras fontes.

¹⁴ Cf. LARAIA, Roque de Barros. & DaMATTa, Roberto. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

povos indígenas com a sociedade nacional, o que poderá ser verificado na figura 2 (p.26).

FIGURA 1
LOCALIZAÇÃO DOS GRUPOS INDÍGENAS DO INTERFLÚVIO XINGU-TOCANTINS EM
MEADOS DO SÉCULO XX



Fonte: Arquivo da FUNAI – ADRA.

As primeiras informações sobre o povo *Awaete* remontam ao século passado, no entanto, o contato efetivo ocorreu somente em 1971. Patrocinado pelos interesses expansionistas dos governos militares e de grandes empresas mineradoras, primeiramente, o contato foi feito pelos padres Anton e Karl Lukesch¹⁵ e, posteriormente assumido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a partir da frente de atração liderada por Antônio Cotrim Soares¹⁶.

Conforme a bibliografia, a partir dos registros do viajante Coudreau¹⁷, o povo *Awaete* teria ocupado historicamente um território localizado entre a margem esquerda do rio Bacajá e a margem direita do rio Xingu, na confluência dos dois rios e às margens do igarapé Bom Jardim.

“Quem viaja ao Xingu paraense quase só escuta falar de tribos indígenas, dos *açurinis*, dos *penas*, dos *jurunas*, dos *axipaias*, dos *araras*, dos *curinaias*, dos *araras bravos*, dos *carajás*, dos *caruriás* ou *mundurucus*. Dizem dos *açurinis* que habitam exclusivamente a margem direita, das proximidades do Piranhaquara à Praia Grande. Seriam os mesmos índios que se conhecem no Rio Tocantins pelo nome de “*Veados*”. O grosso desta tribo estaria, ao que parece, no Rio Bacajá Grande, a partir de um dia ou dois da “Volta” do baixo Xingu, mas sempre nas florestas centrais e nunca nas margens. Os *açurinis*, mansos e civilizados no Tocantins onde são conhecidos pelo nome de *veados*, não são ferozes senão no Xingu, onde fazem anualmente diversos ataques e, coisa curiosa, com um sucesso constante e até mesmo crescente. Este ano [1896] eles atacaram em dois pontos: em janeiro passado foi na Serra do Paçai de Cima, onde crivaram com onze flechas um seringueiro que todavia não morreu; e em junho, foi na Praia Grande. Ali foram atacados dois seringueiros. Um escapou; o outro, ferido, morreu tentando salvar-se a nado. – E é em razão de todas essas histórias tranquilizadoras que vim para esta viagem no Xingu munido de uma formidável “artilharia”: nove rifles e dois fuzis de caça.” (COUDREAU, 1977 [1896]: 37)

O relato de Coudreau e suas considerações acerca da “artilharia” que carrega consigo diante das histórias sobre a belicosidade dos *Awaete*, de forma especial, traz à luz a

¹⁵ Padres diocesanos, membros da Diocese de Graz, Áustria, sendo o padre Anton Lukesh, etnólogo (Informações obtidas junto ao Bispo da Prelazia do Xingu, Dom Erwin Krätler, em março de 2008).

¹⁶ Funcionário da FUNAI que liderou uma das frentes de atração e que assumiu os contatos com os *Awaete* em 1971. Em 20/05/1972 abandonou a FUNAI para não ser um “coveiro de índios”. Conferir em: PACHECO DE OLIVEIRA, João. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006:235. Também disponível em: http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/CoLET13_Vias02WEB.pdf

¹⁷ Conferir em: COUDREAU, Henri. *Viagem ao Xingu*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1997. (Reconquista do Brasil, v. 49).

representação, ainda vigente, relacionada aos povos indígenas,¹⁸ tidos como ‘selvagens’ que precisa(va)m ser combatidos. O contexto da escrita da *Viagem ao Xingu* é o primeiro ciclo da borracha, quando a região do Médio Xingu passou a ser ocupada por populações de seringalistas e coletores do látex. A obra de Coudreau (1977), testemunha essa dinâmica:

“Altamira, vilarejo em formação na saída da Estrada Pública de Tucuruí-Ambé, consta apenas de três casas na margem ocidental (esquerda) do Xingu, rodeadas por extensos terrenos cultivados, que a cada ano mais se espalham para o interior. Altamira e suas roças são uma criação de Gaioso, que aí mantinha boa parte de seus escravos, senão mesmo a maioria (...) o povoado já pode conter, na época em que se envia a borracha para a capital e de lá chegam as mercadorias, com uma permanência de cerca de duzentas pessoas, que se instalam (...) na ‘futura’ povoação.”(1977: 25)

A partir dos relatos dos *Awaete* coletados por Müller (1990), a autora reconstituiu os deslocamentos, que ocorreram desde as margens do Rio Bacajá, partindo para as cabeceiras dos igarapés Ipiaçava, Piranhaquara e Ipixuna, área central entre os rios Xingu e Bacajá. O motivo desta movimentação se deveu ao fato de serem pressionados pelos “brancos”¹⁹ e pelos povos indígenas seus inimigos (Mapa 1).

O local de ocupação mais antigo teria sido a região às margens do Bacajá, de onde teriam se deslocado devido às pressões dos extrativistas regionais e em função dos ataques das populações indígenas Kayapó. Teriam, então, ocupado a região dos igarapés Piranhaquara e Ipiaçava, estabelecendo ali, desde a década de 1940, várias aldeias e onde, novamente, foram perseguidos. deslocando-se, desta vez, para a região do igarapé Ipixuna. Lá permaneceram até serem expulsos pelos Araweté, que se estabeleceram naquela região por volta da década de 1960, empurrados, por sua vez, pelos povos indígenas Kayapó e Parakanã.

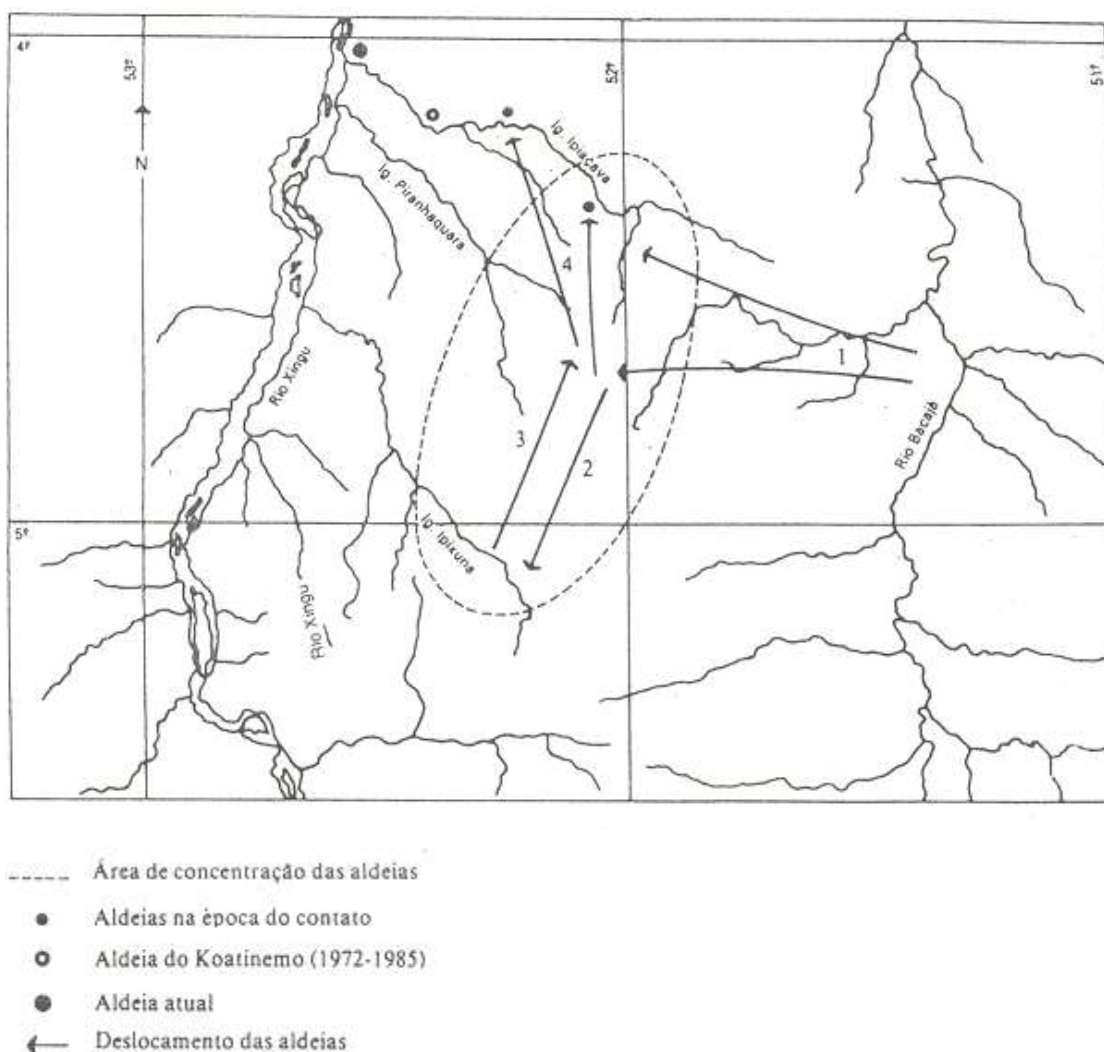
Deslocando-se novamente em direção ao igarapé Ipiaçava, e posteriormente em direção às margens do Rio Xingu, encurralados entre seus inimigos Arawete (*Ararawa*) e Kayapó, e cercados por duas frentes de atração, finalmente os *Awaete* estabeleceram o contato permanente com os “brancos” em 1971.

¹⁸ Desde os primeiros contatos com os colonizadores europeus, os grupos étnicos do continente americano foram denominados genericamente de “índios”, termo que demonstra o possível equívoco dos europeus que julgavam ter alcançado as Índias. O uso do termo ‘índio’ tornou a palavra sinônimo de pessoa de origem indígena, nativo. De acordo com Luciano (2006: 30), “[n]ão existe nenhum povo, tribo ou clã com a denominação de ‘índio’. Na verdade cada ‘índio’ pertence a um povo, a uma etnia identificada por uma denominação própria (...).Mas também muitos povos recebem nomes vindos de outros povos, como se fosse um apelido (...)” Conferir em: LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, também disponível em: http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/CoLET12_Vias01WEB.pdf

¹⁹ A categoria ‘branco’ não se refere à cor da pele ou a qualquer aspecto fenotípico, mas à sociedade majoritária demográfica e politicamente, à qual os povos indígenas no Brasil têm estado submetidos.

No meio de um cerco de “guerra e paz”, a aproximação com o grupo que se mostrava menos ameaçador, foi a saída encontrada pelos *Awaete*.

MAPA 1
TERRITÓRIO *AWAETE*/ASURINI DO XINGU NOS ÚLTIMOS 50 ANOS



Fonte: Muller, Regina A. P. *Os Asurini do Xingu: História e arte*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

A fronteira, tal como o mapa e os deslocamentos dos *Awaete* ilustram, é o ponto em que os territórios se redefinem continuamente, pelas diversas disputas, conflitos, acordos, por diferentes povos no decorrer da história. De acordo com José de Souza Martins²⁰ é o lugar

²⁰ Cf. MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1997.

privilegiado para se pesquisar como as sociedades se organizam, desorganizam ou se reproduzem na liminaridade dessas situações, nas quais ocorre a disputa pela definição da linha que separa a natureza da cultura, o homem do animal, e quem é ou não humano (Martins, 1997:12) É o lugar em que a visibilidade do Outro, daquele que não se confunde conosco é forjada. “Fronteira” adquire aqui o significado atribuído por Martins, assim definido:

“A fronteira, a frente de expansão da sociedade nacional sobre territórios ocupados por povos indígenas, é um cenário altamente conflitivo de humanidades que não forjam no seu encontro o Homem e o humano idílicos da tradição filosófica e das aspirações dos humanistas. A fronteira é, sobretudo, no que se refere aos diferentes grupos dos chamados civilizados que se situam ‘do lado de cá’, um cenário de intolerância, ambição e morte.” (MARTINS, 1997: 11)

Awaete significa ‘gente verdadeira’, resume a concepção de humanidade de um povo; *Awa*, na língua *Awaete*, significa uma “gente genérica”, sem nenhum traço especial, pronome indefinido, comparável a expressão “índio” cunhada para designar genericamente os povos nativos. O termo *Asurini*, para o universo *Awaete*, é uma expressão alienígena usada pelos estrangeiros para os definirem. Aquele que é o Outro e as formas como ele é concebido, representado, enfrentado por outra etnia é um dos pontos centrais da fronteira, fronteira do humano.

Percorrer os caminhos e descaminhos dessa fronteira, para além da noção de fronteira geográfica, é parte do desafio engendrado nessa dissertação. Seguir as pegadas deixadas em documentos elaborados pelos indigenistas do Estado e reconstituir as representações que definiram os *Awaete* nas “histórias do contato”, é uma forma de analisar o contexto mais amplo da fronteira e praticar uma Antropologia que toma como referência a concepção hermenêutica, sobre a qual se funda a antropologia interpretativa, a qual critica radicalmente o cientificismo iluminista dos séculos XIX e XX e propõe outra configuração para elementos como indivíduo, história e subjetividade,

“começa a se impor na disciplina na medida em que logra contaminá-la de elementos conceituais solidários de uma categoria oposta à ordem, i.e, de uma determinada ordem que se caracteriza por domesticar eficazmente esses elementos, a saber, a subjetividade, o indivíduo e a história [...] Isso significa dizer que a Antropologia interpretativa, implementada pelo paradigma hermenêutico, enquanto crítica sistemática às ‘antropologias tradicionais’, estaria atualizando, do ponto de vista da matriz disciplinar, a categoria da

desordem – aqui sim como o verdadeiro impensado da disciplina.”
(CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988: 93)²¹

Ser *Awaete*

O estilo de vida dos *Awaete* é característico dos povos tupi guarani, de acordo com os estudos de Laraia²², que a partir das pesquisas junto a três povos dessa família, pôde sistematizar várias características e padrões importantes. A primeira característica que destaco é a predominância da agricultura como principal atividade de subsistência: a mandioca representa o elemento básico da dieta alimentar dos *Awaete*. Em suas roças cultivam várias espécies de mandioca, que é consumida de diferentes formas, sendo a farinha o principal produto. Esta é fabricada de três maneiras tradicionais: 1) *ui'eté*: ralando-se a mandioca na raiz de paxiuba (*pat(s)i iwa*), a massa é espremida com as mãos e colocada num cocho para secar; depois de seca é pilada e são feitos bolos, que são colocados posteriormente para defumar, após estes serem pilados novamente e peneirados, a farinha é torrada na forma de barro (*d(z)apé*); 2) *maniakapyaka*: feita da massa que se deposita no fundo das grandes panelas, onde é colocado o caldo espremido; depois de seca ao sol e pilada, é torrada; 3) *maniakui*: feita com mandioca colocada na água por alguns dias, seca ao sol, pilada e finalmente torrada. Come-se também o beiju e vários tipos de mingau preparados com o caldo da mandioca doce (*maniakawa*) ou engrossados com mandioca brava (*maniaka*), colocada de molho e pilada, depois de seca ao sol (*maniapywa*).

Os *Awaete* cultivam também o milho (*awati*) que constitui um alimento muito importante, pois, para além do fato de ser um alimento consumido o ano todo, é também parte da refeição ritual de diversas cerimônias, como, por exemplo, o *Turé*, a festa das flautas, que tem início no início da colheita do milho (Müller, 1990:74) Há restrições a serem obedecidas no plantio e as espigas verdes ou secas são a base do preparo de vários tipos de mingaus. Outras espécies cultivadas tradicionalmente pelos *Awaete* são o cará, batata-doce, tabaco, algodão, urucum, amendoim, fava, melancia, banana. De acordo com a divisão sexual do trabalho, cabe aos homens o preparo do solo (broca, derrubada, queimada e coivara) e às mulheres o cultivo e a colheita. Os homens de um grupo doméstico mantêm entre si relações de cooperação, abrindo suas roças próximas umas das outras. Na derrubada, são convidados todos os homens da aldeia, a quem é servido um mingau. A produção pertence às mulheres

²¹ Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988.

²² Cf. LARAIA, Roque de Barros. *Tupi, Índios do Brasil Atual*. São Paulo, FFLCH-USP, 1987.

que, transformando-a em alimento realizam a partilha junto aos demais grupos domésticos de acordo com as regras de parentesco (Muller, 1990) O preparo dos mingaus constitui uma atividade importante, fonte de sociação (Simmel, 1983)²³, repleta de significados,

“[o] preparo dos mingaus servidos nos rituais segue uma dinâmica própria: as *uirasimbé*, cantadoras que acompanham o xamã, em geral suas esposas, devem providenciá-lo através do patrocinador do ritual. É raro se preparar este mingau com o produto da própria roça, isto é, a do xamã. Umam preparam, outros fornecem. Todos se alimentam.” (Müller, 1990:76)

O processamento dos alimentos no contexto do ritual, remete a uma segunda característica importante dos povos tupi-guarani: a religiosidade. Conforme Laraia indica no artigo *As religiões indígenas: o caso tupi-guarani*²⁴, as religiões denominadas xamanísticas decorrem do uso do termo *xamã*, originário do povo tungu (Sibéria), que designa o especialista religioso, o qual através do estado de transe, entra em contato com seres sobrenaturais. As lideranças religiosas tupi-guarani partilham este perfil e são denominadas pelo termo *pai'é*, expressão que é grafada na língua portuguesa como pajé (Laraia, 2005:8)

Entre os *Awaete*, os rituais xamanísticos, conhecidos como “pajelança”, realizam-se com muita frequência, mobilizando todo grupo. A maioria dos homens participa como pajé nestes rituais, auxiliados pelos assistentes e pelas cantadoras, encarregadas também de preparar o mingau ritual. A “pajelança” compreende dois tipos de rituais: o *maraká* (canto e dança) e o *petymwo* (massagem e defumações), executados para invocar os espíritos com os quais os xamãs entram em contato, assim como para tirar a causa da doença do corpo do paciente e lhe transmitir o “remédio” (*muynga*) que recebem, então, através do estado de transe (rituais terapêuticos). Nesses rituais, o “xamã” passa também para o paciente e as crianças da aldeia o *ynga*, algo como “força vital”, traduzido pelos *Awaete* como “coração”, isto é, o que bate, o que tem vida (Müller, 1990:170)

O *maraká* é realizado também como o ritual propiciatório para espíritos identificados como animais da floresta, como porco-do-mato (*tazaho*) e veado (*arapoá*). Os xamãs entram em contato com espíritos que se enquadram em categorias de seres que podem ser chamados de “espíritos guardiões”, subdivididos em espécies que compreendem indivíduos identificados por nomes próprios. Esses seres, que reproduzem o mundo dos humanos, habitam certas regiões do cosmo. Eles são intermediários entre os xamãs e outra categoria de seres não

²³ Cf. SIMMEL, Georg. *Formalismo sociológico e a Teoria do Conflito*. In: FILHO, Evaristo de Moraes (Org.). *Georg Simmel – Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas nº. 34. São Paulo: Editora Ática, 1983.

²⁴ Cf. LARAIA, Roque de Barros. *As religiões indígenas: o caso tupi-guarani*. Revista USP, São Paulo, n.67, p. 6-13, setembro/novembro 2005.

identificados individualmente e que não entram em contato direto com os xamãs, podendo ser chamados de “categoria única”. Os espíritos guardiões fazem mediação entre os xamãs e as categorias únicas, e os xamãs entre os espíritos e os homens. De acordo com a hierarquia existente entre seres que povoam o cosmo *Awaete*, os humanos estão subordinados às criaturas classificadas como categorias únicas e que ficam num plano superior, assim como as *anhynga*, que ficam num plano inferior e que convivem com os *Awaete*, podendo prejudicá-los, pois representam forças negativas, como a alma dos mortos. Como os xamãs, os espíritos guardiões são intermediários entre homens e as categorias únicas e auxiliam seus colegas humanos a combaterem os males dos *anhynga*. Para tornar-se familiar aos espíritos e participar de seu mundo, o xamã *Awaete* passa por uma iniciação, isto é, um treinamento para obter e controlar, através do exercício da dança e da aspiração da fumaça do tabaco, o estado de transe, interpretado como “morte” (*manu*) do pajé, pelos ataques do espírito. Para suportar estes ataques, o pajé manipula substâncias (*ka'a*) que entram em seu corpo. O treinamento do xamã consiste em “tomá-las” do espírito em questão. Deve aprender também a manejar certos instrumentos, como apitos, que fazem o som dos espíritos e têm procedência sobrenatural (Müller, 1990) A semelhança com os rituais de iniciação xamanística observados entre outros povos tupi-guarani por Laraia (2005, p. 8)²⁵ é bastante significativa:

“Entre os assurinís, do Rio Tocantins, constatamos a existência de um ritual denominado *opetimo* (literalmente: comer fumo) que tem como objetivo identificar, entre os jovens, aqueles que têm o potencial de se transformar em um *pai'é*. Entre cantos e danças, os candidatos fumam um grande charuto de tabaco, engolindo a fumaça. Os que se sentem mal, ou seja, têm ânsia de vômitos, são descartados. Os que desmaiam são os escolhidos. “*Omano*”, grita o *pai'é* oficiante do ritual, ou seja: “ele morreu”. É “morrendo” que se faz a viagem para o outro mundo, o que torna possível o contato com os antepassados.

A maior parte do trabalho dos xamãs consiste em efetuar curas através do controle dos espíritos que provocam as doenças e, até mesmo, a morte.”

Os *Awaete* fazem uma interpretação da doença como o resultado da ação dos espíritos frente à transgressão de prescrições relacionadas ao sobrenatural, por exemplo, o ato de falar o nome dos espíritos *Karowara* próximo aos rios e igarapés, ou ter contato com *anhynga*. A doença também pode ser entendida como manifestação da predisposição de um indivíduo a se tornar xamã. Do ponto de vista da medicina ocidental, os casos tratados pelos xamãs são de gripe, malária, tuberculose etc. Além dos rituais realizados para a saúde dos habitantes da aldeia, os xamãs executam rituais propiciatórios para garantir a subsistência, como o *Tazaho*

²⁵ Cf. LARAIA, Roque de Barros. “As religiões indígenas: o caso tupi-guarani.” In: *Revista USP*, nº 67. São Paulo, setembro/novembro 2005.

(porco-do-mato) para atrair e localizar, na mata, os bandos desse animal. Outro ritual propiciatório, realizado em conjunto com o do porco-do-mato, é o do *Arapoá* (veado) que lembra o mito no qual se conta a doação por esse animal dos produtos da roça à mulher, numa época em que o *Awaete* não os conheciam.

Aos rituais terapêuticos e propiciatórios somam-se ainda os dedicados aos recém-nascidos e os rituais xamanísticos do *Turé* (complexo cerimonial das flautas), nos quais se invoca espíritos como *Tau* e *Kawara* (Müller, 1990) O xamã *Awaete* é a figura central no desempenho da vida social do grupo. Seu livre trânsito pelos diversos domínios do cosmo lhe permite o controle de forças que asseguram a resistência da sociedade. A partir do contato e suas conseqüências depopulativas, ter-se-ia desenvolvido de maneira exacerbada a tendência de enfatizar-se o xamanismo, latente entre os *Awaete* e recorrente entre os demais grupos tupi-guarani. Tal fato suscitou inúmeras situações de tensão entre os *Awaete* e os funcionários da FUNAI, que “criminalizaram” a religiosidade *Awaete* no início do contato.

As trilhas da pesquisa

O título da presente dissertação *De Awaete a Asurini do Xingu– Histórias do contato (1971-1991)* evoca a forma heterônoma com que a sociedade nacional se comporta na relação com este povo particular e com os povos indígenas em geral, desde os tempos da colonização portuguesa até a atualidade. As denominações dos povos têm sido feitas sempre a partir da forma que os não-indígenas os vêem e classificam. Dificilmente a autodenominação de um povo é considerada como a forma correta de referi-los.

O estudo das relações entre o Estado e os povos nativos é um campo ainda pouco explorado das pesquisas antropológicas no Brasil (Souza Lima, 1995:12). Faz-se campo de análise profícuo ao potencializar e viabilizar o conhecimento dos processos históricos de expansão das forças econômicas, bem como dos conseqüentes conflitos e políticas forjados na fronteira. Para elaborar o presente estudo não parti de uma idéia inspirada em textos de etnologia. O critério para a escolha do povo indígena, cujo contato analiso, levou em conta a familiaridade existente a partir de minha experiência como educadora entre os *Awaete*, nos anos 1991-1993. Ao experienciar as vivências da “fronteira”, pude perceber várias dimensões existentes nesse encontro de culturas, dentre elas a barbárie, ocultada ou não nas relações aí estabelecidas. Barbárie, aqui é compreendida definindo uma manifestação de violência exacerbada, discordando do uso preconceituoso atribuído por alguns evolucionistas que

utilizam a expressão para caracterizar sociedades “primitivas”.

O contato do povo indígena *Awaete* com a sociedade brasileira e suas implicações, (os dilemas vividos, os conflitos e as tensões), é, portanto, o tema desta dissertação. O objeto central de análise da presente dissertação dá continuidade aos estudos acerca da construção da identidade social no contexto da *fricção interétnica* entre as sociedades indígenas do Brasil e a sociedade nacional. Cardoso de Oliveira é um dos autores de maior destaque e o iniciador destes estudos no Brasil, originados na década de 60 do século passado. Na obra *O índio e o mundo dos brancos: Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna* (1972)²⁶, Cardoso de Oliveira realiza uma série de pesquisas, que, de acordo com Melatti (1984)²⁷, no artigo *A Antropologia no Brasil: um roteiro* está inserida dentre os estudos de mudança social, de mudança cultural ou de aculturação, iniciados nos anos 30 e que tiveram em Herbert Baldus²⁸, um dos primeiros a ensaiar e incentivar a produção voltada para o contato interétnico entre povos indígenas e “brancos”.

Cardoso de Oliveira em sua análise sociológica busca articular o estudo de duas sociedades: a indígena e a não-indígena, considerando o conflito, aspecto que não costumava ser considerado nos estudos que focalizavam preferencialmente o presente etnológico. O conflito entre as duas culturas é tratado por Cardoso de Oliveira (1988) com o uso do conceito, proposto por ele, de *fricção interétnica*, que trata dos contatos entre os povos indígenas e a sociedade nacional marcados pelos aspectos competitivos e conflituosos. Seus estudos acerca da persistência da identidade indígena mesmo após o afastamento da aldeia, no caso do povo Terena, que passou a habitar os centros urbanos no estado do Mato Grosso, também auxiliam na reflexão acerca das diversas formas de resistência viabilizadas pelos povos indígenas no Brasil. Por essas contribuições, para a realização deste estudo sua obra constitui um dos importantes referenciais teóricos. Por outro lado, a obra *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil* de Antonio Carlos de Souza Lima (1995) constitui uma referência importante para as análises históricas e teóricas. Sua etnografia do nascente Estado Republicano e do “Governo dos Índios” lança luzes importantes na presente análise do contato. No tangente aos estudos etnográficos dos *Awaete*,

²⁶ Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos: Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

²⁷ Cf. MELATTI, Júlio Cezar. “A Antropologia no Brasil: um roteiro”. In: *O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, Vol. 3, São Paulo: Cortez e ANPOCS, 1990. pp. 123-211.

²⁸ Antropólogo teuto-brasileiro, que exerceu importante papel na constituição da pesquisa e do conhecimento antropológico no Brasil. Conferir em: SAMPAIO-SILVA, Orlando. *O antropólogo Herbert Baldus*. Rev. Antropol. [online]. 2000, Vol. 43, no. 2 [cited 2007-11-18], pp. 23-79. Available from: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000200004&lng=en&nrm=iso. ISSN 0034-7701. Acesso em 15/12/2007.

são referências importantes as obras de Regina Müller (1984-85; 1990), além da pesquisa realizada por Berta Ribeiro (1982) e os recentes estudos realizados pela pesquisadora Fabíola Silva (2002²⁹).

Com o objetivo de discutir aspectos da relação entre o Estado e o povo *Awaete*, que permitam identificar as representações subjacentes aos discursos e práticas indigenistas, trabalho na análise de textos oficiais, buscando nos diversos relatórios as permanências e as mudanças que revelem a estrutura do indigenismo praticado entre os anos de 1971 e 1991.

“Indigenismo” é entendido aqui de acordo com o conceito elaborado por Souza Lima (1995, p. 14), como “um conjunto de idéias e ideais relativos a inserção de povos indígenas em Estados nacionais”; e Política Indigenista, como “quaisquer medidas tomadas pelo Estado através de decisões em diferentes níveis, que direta ou indiretamente afetem os povos indígenas”, não se devendo supor que do primeiro decorra a segunda.

As histórias do contato são analisadas, inicialmente, incorporando idéias do referencial teórico da Antropologia Estrutural e da Análise do Discurso, não aqui tomadas em termos absolutos, mas como possibilidade para uma análise preliminar, que permite investigar a persistência do colonialismo entre os anos de 1971 e 1991. Parte do período analisado é posterior ao advento da Constituição cidadã de 1988, que formalmente reconhece os direitos e a autonomia dos povos indígenas no Brasil. A seguir discuto os dilemas e tensões existentes entre os avanços legais e a realidade opressiva dos interesses da sociedade majoritária contra os direitos dos povos indígenas a partir dessas histórias.

Durante a permanência entre os *Awaete*, a reificação do etnônimo atribuído por terceiros causava estranhamento, por ser perceptível um mal estar, um certo deslocamento na relação do povo com sua própria identidade, pela dificuldade de se reconhecer a partir da visão do outro. De forma oposta, me chamou a atenção o fato de os Kayapó, povo com o qual convivi anteriormente, nos discursos proferidos em sua língua materna, sempre se auto-referirem como os *Mebengokre*, “Gente do Olho d’água”, remetendo a identidade aos mitos de origem. Quando se auto-referiam como Kayapó, diante dos não-indígenas em português, o faziam com a intenção de criar um efeito performático que remeteria seus interlocutores às imagens de Kayapó estigmatizadas: os guerreiros impiedosos aos quais se deveria temer. Neste caso, o uso das duas denominações em espaços diferenciados produz efeitos diversos, reforçando ou manipulando a identidade, seja pelos fundamentos míticos ao se proclamarem

²⁹ Cf. SILVA, Fabíola. “A interpretação dos Asurini do Xingu dos achados arqueológicos encontrados na aldeia Kwatinemu” In: *Horizontes Antropológicos*. Vol. 8, nº 18, Dez. 2002: pp.175-187.

Mebengokre no espaço da aldeia, ou com o uso da imagem cultivada pelos regionais, como o povo Kayapó que imprime um “respeito”, muito mais calcado no medo e no estereótipo do que por qualquer reconhecimento do direito à diferença. Impor-se pelo medo, nesse caso, é uma estratégia para enfrentar a carga negativa evocada pela presença entre os regionais. Entre os *Awaete*, o fardo da hetero-denominação se mostrou muito impregnado, de forma que ao se auto-referirem como Asurini, pude perceber quão estranho era o uso de um termo alienígena para falar de si, pois que “Asurini” aparecia na fala dos *Awaete*, como o uso da terceira pessoa para a auto-referência. O processo que conduziu os *Awaete* a assumirem-se como Asurini, abrindo mão do uso da autodenominação autêntica está relacionado ao contato, que é o objeto deste estudo.

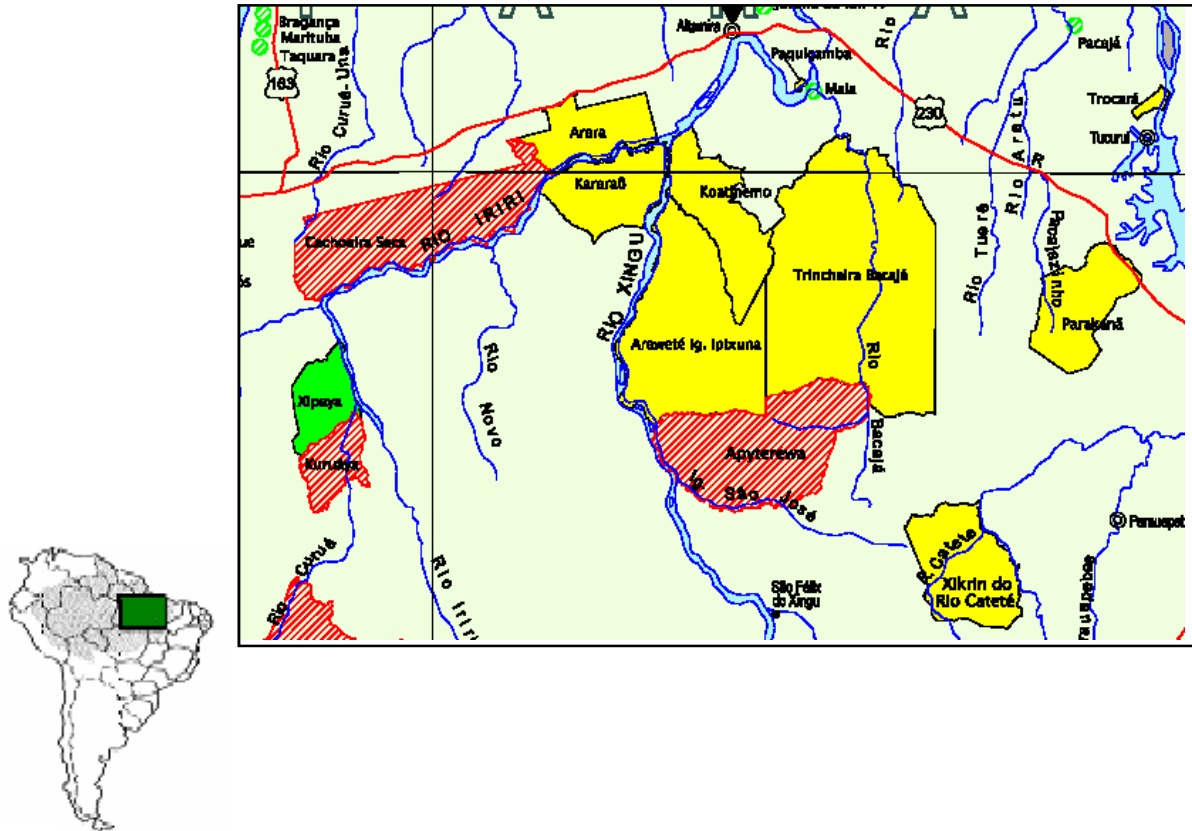
Notações sobre o contato

Na época do contato, a população *Awaete* estava distribuída em duas aldeias localizadas às margens do igarapé Ipiaçava. A partir de 1972, no entanto, ela passou a ocupar uma única aldeia, denominada *Koatinemo* (“cheiro de quati”), que foi instalada abaixo da localização anterior, na margem direita do mesmo igarapé, onde permaneceu até 1985, quando foi transferida para o local em que se encontra hoje.

Atualmente a aldeia está localizada à margem direita do Xingu, o que intensificou o contato com os viajantes, pescadores e ribeirinhos que vivem nas imediações. As mudanças de local realizadas após 1971 são tratadas nos relatórios analisados, como resultado das aspirações dos *Awaete*, embora tenham sido conduzidas pela FUNAI.

Para melhor compreender o contexto no qual estão inseridos os *Awaete* é necessário identificar as terras indígenas e os povos indígenas na calha do Rio Xingu. Na figura 1 os contornos formais da fronteira geográfica atual são apresentados. Ao longo do Xingu, várias famílias de ribeirinhos habitam parte do território indígena, contudo, os registros de conflitos com esses moradores são poucos.

Durante minha vivência com os *Awaete*, pude testemunhar por várias ocasiões a chegada de algumas famílias ribeirinhas que acorriam ao Posto em busca de ajuda, geralmente em casos de doenças ou para consertar algum instrumento como, por exemplo, motores de barcos. Nunca presenciei qualquer hostilidade por parte dos *Awaete* nesses casos. Havia conversas de que nas casas de alguns desses moradores, a cachaça por eles consumida poderia ser oferecida aos *Awaete*, prática considerada ruim pela maioria naquela época.



Fonte: FUNAI. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/> Acessado em: 18/04/2007

A Terra Indígena (TI) *Koatinemo* está localizada na margem direita do Médio Rio Xingu, entre os igarapés Ipiçava e Piranhaquara, nos municípios de Altamira e Senador José Porfírio, Estado do Pará. Aos *Awaete* foram destinados 387.834 hectares de floresta amazônica, registrada oficialmente no ano de 1999. Parte do antigo território dos *Awaete*, conforme suas narrativas é atualmente constituinte das Terras Indígenas de outros povos, seus antigos inimigos (Kayapó da TI Trincheira Bacajá e Arawete da TI Arawete do Igarapé Ipixuna).

Nos primeiros anos pós-contato, o povo que vinha sofrendo perdas no contingente populacional devido aos confrontos com as populações inimigas, viu-se diante de inimigos ainda mais devastadores, quais sejam as doenças transmitidas pelos “brancos”. Estima-se que nos anos 30, a população *Awaete* totalizava aproximadamente 150 indivíduos, porém, na década de 1970, quando ela foi oficialmente contatada esse número teria se reduzido em aproximadamente 40%, devido às epidemias de gripe e malária, à tuberculose e às precárias

condições de assistência médica³⁰. No início da década de 1980, a situação era ainda mais alarmante, sendo que havia apenas 52 indivíduos, em 1982³¹.

Além da incidência das doenças infecto-contagiosas transmitidas pelos “brancos”, a baixa taxa de natalidade entre a população também contribuiu para uma situação demográfica assustadora. Esses fatos podem ser parcialmente explicados em função dos mecanismos de controle exercidos pelos *Awaete* desde antes do contato que, por sua vez, estão relacionados a fatores históricos (ataques de grupos inimigos) e culturais (regras de casamento, filiação e xamanismo) (Müller, 1990). O casamento poliândrico geracional (uma mulher casada com um homem mais novo e outro mais velho), modelo preferencial assumido pelos *Awaete* à época do contato, agravava a crise demográfica, pois que, em virtude de um período de guerras e fugas acentuado, ocorrido na década de 1960, não havia a geração de maridos novos, responsáveis pela procriação. O retardamento da maternidade entre os Asurini, segundo Ribeiro (1982), privilegiava a mulher jovem, que era estimulada a conservar o frescor da juventude, livre dos encargos inerentes à maternidade, para melhor servir a uma camada masculina mais idosa, onde se incluíam os pajés, que requisitavam as jovens como assistentes nos rituais. Portanto, o ideal de que o homem exercesse a função procriativa na sua fase juvenil e a mulher na fase madura, contribuiu em parte para a contenção demográfica, a qual se somou os traumas advindos das guerras e do contato (morte de uma parcela significativa da população). Decorrem desse ideal e do mal-estar causado pelo contato, o uso de métodos anticoncepcionais como as práticas de aborto entre os *Awaete*.

Finalmente, havia problemas com a situação econômica e a disponibilidade dos grupos domésticos para sustentarem a família nos primeiros meses de vida, além da tendência de uma família não exceder o número de dois filhos, fato que, de acordo com Laraia (1987)³², perfaz uma tradição partilhada por outros povos Tupi, como os *Akwawa* Asurini e os Suruí, por ele estudados.

Durante esse período crítico, várias iniciativas foram tomadas na tentativa de revitalizar o povo Asurini, como o ocorrido com a vinda para a aldeia *Koatinemo* das religiosas católicas Irmãs de Jesus de Charles Foucault, que foram convidadas para atuarem entre os *Awaete* pelo trabalho respeitável por elas desenvolvido entre o povo

³⁰ Para compreender adequadamente o decréscimo populacional, consultar: ARNAUD, E. “Mudanças entre os Grupos Indígenas Tupi da Região do Tocantins-Xingu (Bacia Amazônica)”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. 84, 1983. (Antropologia). Também em RIBEIRO, Berta G. “A Oleira e a Tecelã: O Papel da Mulher na Sociedade indígena Asurini”. In: *Revista de Antropologia*, 25, FFLCH/USP, 1982, pp. 25-61, Müller (1996) op.cit. e ainda em: SILVA, Fabíola. “A interpretação dos Asurini do Xingu dos achados arqueológicos encontrados na aldeia Kwatinemu” In: *Horizontes Antropológicos*. Vol. 8, nº 18, Dez. 2002: pp.175-187.

³¹ Cf. Müller, 1996; Ribeiro, 1982, anteriormente citadas.

³² Cf. LARAIA, Roque de Barros. *Tupi, Índios do Brasil Atual*. São Paulo, FFLCH-USP, 1987.

Tapirapé no Mato Grosso, desde os anos de 1960. As religiosas desenvolveram em aproximadamente vinte anos (1982-2000) junto aos *Awaete*, atividades de apoio nos tratamentos de saúde, acompanhando intensamente cada caso e sustentando o princípio da “inculturação” missionária, que consistia na defesa da cultura originária e na inserção no dia-a-dia do povo indígena, inaugurando um novo estilo missionário, que visava superar o etnocentrismo e o colonialismo das antigas missões católicas (Pacheco de Oliveira & Freire, 2006)³³. O ingresso das Irmãzinhas em Koatinemo é relatado por Müller³⁴, em um *site* que informa aspectos históricos e contemporâneos da vida dos *Awaete*:

“Na década de 1980, por recomendação da antropóloga Berta Ribeiro - que estivera entre os Asurini em 1981 -, o Secretariado Nacional do Cimi (Conselho Indigenista Missionário) conseguiu autorização do então presidente da Funai, Cel. Paulo Leal, para que duas missionárias do grupo Irmãzinhas de Jesus viessem se estabelecer entre os Asurini do Xingu. Elas desembarcaram na aldeia em meados de 1982, trazendo na bagagem uma longa e bem-sucedida experiência de apoio à recuperação dos Tapirapé, também um povo Tupi, que vive nas proximidades do Rio Araguaia (MT) e que passou por um processo semelhante de depopulação após o contato. As missionárias não quiseram assumir formalmente nenhuma atividade de assistência, em substituição às obrigações da Funai. Na época, não se formalizou entre elas e a Funai nenhum tipo de convênio, ficando explícito que se tratava de “uma ação paralela, de orientação e conhecimento dos problemas do grupo em seu processo de recuperação.”(Müller, 2002)

Minha inserção junto aos *Awaete* como educadora, nos anos de 1991-1993, foi mediada pelas Irmãzinhas Mayi e Edith Chevalier, missionárias do CIMI, em atendimento a uma antiga reivindicação daquele povo. Vários fatores contribuíram para que minha prática pedagógica desse um salto qualitativo em relação à experiência com os Kayapó: as Irmãzinhas dedicavam-se ao conhecimento da língua Asurini e trabalhamos juntas para a socialização da forma escrita na escola. No decorrer desse período, construímos um dicionário Asurini- Português, com a participação ativa da turma de mulheres na escola, tanto na pesquisa junto à comunidade, bem como nas ilustrações constantes no dicionário, reproduzindo no papel a arte Asurini de pinturas corporais e em cerâmica (*vide anexos*).

A partir do final dos anos 1980, com o crescente número de nascimentos na aldeia e uma melhor expectativa de vida entre os *Awaete*, a situação demográfica começou a se reverter; em setembro de 2007, de acordo com o censo realizado pela FUNAI, apresentava um

³³ Cf. PACHECO DE OLIVEIRA, João. & FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, também disponível em: http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/CoLET13_Vias02WEB.pdf

³⁴ Cf. Müller, 2002. Disponível em:< <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/asurini-do-xingu>> Acessado em 02/06/2007.

número de 130 indivíduos, incluindo crianças e adultos. Atualmente quase todas as mulheres casadas têm filhos e o número de filhos por família nuclear aumentou significativamente, havendo famílias com até oito filhos. A explicação para essa mudança no padrão familiar é pensada a partir do acompanhamento mais cuidadoso dos problemas de saúde e pela melhoria da situação econômica do povo, além do fato de não mais temerem as invasões da aldeia por povos inimigos.

O aumento da população infantil com alteração na composição do grupo familiar (aumento do número de filhos), decréscimo nas faixas de idade de jovens e adultos, o desaparecimento de vários xamãs e líderes de grupos, e, os casamentos interétnicos (com índios Parakanã, Arara e Kayapó de Kararaô) resultaram em novos padrões de relacionamentos, novos comportamentos sociais e rearranjos na participação em rituais e na liderança das demais atividades internas e externas ao grupo. A convivência com missionários religiosos e a intensificação do convívio com os “brancos” da cidade de Altamira influenciou mudanças de comportamento³⁵, subordinada à falta de alternativas econômicas que os pudessem livrar da dependência destes e de funcionários da Funai, junto aos quais buscam suprir necessidades criadas com o contato (Müller: 2000)

Um outro fator importante para as alterações percebidas, foi a mudança da aldeia para as margens do rio Xingu, o que favoreceu os contatos dos *Awaete* com os ribeirinhos e pescadores, e trouxe à tona questões como o direito de pesca em águas do território indígena, além do fato de alguns pescadores servirem de intermediários aos exploradores de madeira da região que têm invadido a TI. As relações que antes eram amistosas e pouco frequentes passaram a ser conflituosas. As relações de casamento com índios de outros grupos também adquirem essa feição, pois que resultaram em situações desastrosas, tais como suspeita de assassinatos e processos de expulsão traumáticos. Esse último é o caso de um jovem Arara, que expulso de sua aldeia diante de ameaças de morte, foi trazido ao convívio dos *Awaete* pela FUNAI e desposou duas mulheres *Awaete* com as quais teve quatro filhos. Em função de vários conflitos ocorreu sua segunda expulsão, que deixou para a comunidade um grupo de mulheres e crianças em situação de penúria, pois só com as mulheres (fazia parte ainda do grupo a mãe de uma delas) e as crianças, a alimentação proveniente da caça, da pesca e da

³⁵ A partir da presença de alguns missionários evangélicos, na época um casal, pude acompanhar situações em que no ato da troca ou do recebimento de alguns presentes (bens industrializados), os *Awaete* ouviam pregações que iam contra alguns aspectos de sua cultura tradicional. Questões como o uso do fumo, a nudez das mulheres, a poliandria, eram mostradas como incorretas e prejudiciais. A troca ou recebimento de favores ou bens implicava em abandonar o estilo de vida tradicional. Esta prática atritava com a presença e com a prática das missionárias do CIMI, que tinham por princípio a defesa da cultura *Awaete*. Além dessas práticas havia o aliciamento dos *Awaete* para o consumo de bebidas alcoólicas, estimulado por pescadores que rondavam áreas próximas à aldeia e também pelo exemplo de alguns funcionários da FUNAI.

agricultura reduziu sensivelmente, mesmo com a partilha de alimentos característica dos *Awaete*. A falta do pai, do marido jovem, dos braços para auxiliar no sustento, representa um transtorno permanente.

Por outro lado, há mais de uma década, os *Awaete* passaram a organizar, com o incentivo das Irmãzinhas de Jesus e o apoio de algumas chefias do Posto Indígena, expedições para expulsar invasores e apreender o produto da pesca de “brancos” em seu território. As reivindicações à sociedade nacional, o enfrentamento de inimigos locais, as alianças e os atritos com índios de outras etnias passaram a fazer parte da experiência social *Awaete*, que se expressa também nos rituais, que reelaboram conteúdos da cosmologia na qual está previsto o convívio amistoso e agressivo com seres diferentes (Müller: 2000)

O avanço ininterrupto das frentes de expansão (pesca, extração de madeira, garimpo, projetos de hidrelétricas, invasão do território) tem colaborado para que se mantenham estrategicamente as tensões e os estereótipos que ‘afastam’ os povos indígenas da condição de portadores de direitos garantidos pela legislação brasileira diante da população regional.

Assim, apesar das dificuldades enfrentadas com relação às populações inimigas e uma crescente depopulação que perdurou até os primeiros anos da década de 1980, os *Awaete* conseguem sobreviver e vem afirmando e atualizando seu modo de vida e visão de mundo. A atividade ceramista praticada pelas mulheres e os constantes rituais xamanísticos denominados *Maraká*, praticados pelos pajés, constituem um discurso não-verbal da resistência cultural *Awaete*, como indica Müller (1994), atualizando a relação dialética entre dominação e resistência na fronteira de culturas, visões de mundo e definições do Outro, que são “o osso e a carne”, por assim dizer, das histórias do contato (Martins, 1997)

Por que estudar as histórias do contato?

Uma imagem significativa nas memórias de minha chegada nas aldeias Kayapó e *Awaete*, foi marcada pelo contraste, o impacto das duas paisagens, uma Jê e a outra Tupi-Guarani e pelas imagens acerca das relações estabelecidas com o Estado, ligadas à questão da autonomia dos povos indígenas. No caso dos Kayapó da aldeia *Kikretum* (“Casa Velha”), em 1990, a primeira imagem impressionante é a própria vista da aldeia pela janela do pequeno monomotor que nos levou da cidade de Tucumã (PA) até lá: um imponente círculo formado pelas casas tendo a casa dos guerreiros destacada ao centro. A segunda imagem, igualmente forte, foi aquela do momento da descida da aeronave, quando fui examinada atentamente por dezenas de homens, mulheres e crianças adornados pelas cores azul, vermelho e branco das

miçangas somados ao preto e ao vermelho do jenipapo e urucum na pele avermelhada, contrastando vivamente e dando uma expressão ainda mais forte aos rostos desafiadores e curiosos. Ali a estrutura administrativa local da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), constituída de farmácia, sala de rádio e residência de funcionários, parecia se ocultar na aldeia anterior (*Kikretum*), uma tapera na qual construções cercadas pelas ruínas da aldeia abandonada ficavam às margens do círculo da nova aldeia, *Djudjektuktire* (“Grande Arco Preto”).

Na chegada, em fevereiro de 1990, na aldeia *Koatinemo*, no segundo dia de viagem à montante do rio Xingu, tendo Altamira como local de partida, a imagem que se descortina no desembarque é bastante diversa. Após a subida íngreme e escorregadia de um barranco, avisto em primeiro plano a estrutura administrativa da FUNAI, o Posto, uma construção ampla em madeira e palha de babaçu, ladeada pelo prédio da farmácia e enfermaria coberta por telhas de amianto e paredes de madeira pintadas de branco, tendo a frente um galpão destinado à produção de farinha de mandioca nos padrões regionais. Ao fundo as casas dos *Awaete*, construídas ao estilo regional, de pequeno ou médio porte, com teto de palha e paredes de barro e/ou palha de babaçu, formam uma linha paralela ao Posto. A curiosidade dos *Awaete* durante a minha chegada foi manifestada com sorrisos, olhares e um esforço dos mais jovens para cumprimentar-me em português.

Este olhar inicial nas duas paisagens tão diversas me instigou desde então, não apenas como um primeiro olhar que constata as diferenças existentes entre os Jê e os Tupi, fartamente descritas pela produção antropológica no Brasil³⁶. O foco diz respeito a um incômodo posterior, que se manteve desde então, e que se deve ao fato de eu ter testemunhado relações inquietantes estabelecidas entre os povos indígenas e os agentes do Estado, representados pelos funcionários da FUNAI. Em *Kikretum* a FUNAI aparecia como uma prestadora de serviços que atendia as demandas de saúde e mediava as relações entre os Kayapó e a sociedade nacional quando necessário. Na aldeia *Koatinemo* a relação de poder exercida pelos agentes da FUNAI em relação ao povo *Awaete* se mostrava assimétrica, a chefia do Posto de então tratava os *Awaete* como seus subordinados. Em que pese a necessidade de considerar as diferentes estratégias, de enfrentamento direto ou resistência discreta e contínua, o mal-estar diante do autoritarismo visível contra os *Awaete* marcou muito o período de minha vivência com eles.

Ora, a quebra do isolamento e o estabelecimento da comunicação entre os diversos

³⁶ Para uma interessante discussão acerca do assunto, conferir: RODRIGUES, Carmem Izabel. *Entre os Jê e os Tupi: a especificidade Jê/Tupi e a etnologia brasileira*. Brasília: UNB, 1995. (Dissertação de Mestrado).

povos fomentaram várias iniciativas dos indígenas em criar movimentos e organizações, principalmente durante a Assembléia Constituinte nos anos 80, os movimentos indígenas, apoiados por organizações não-indígenas, como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Coordenação Nacional de Geólogos (CONAGE), realizaram uma firme campanha pela garantia dos direitos dos povos indígenas e pela eliminação do princípio integracionista que vigorava até então. A idéia de que “ser índio” representava uma condição temporária, que se esgotaria com a assimilação ou integração ao ‘ser brasileiro’, fora suprimida no texto constitucional, e, ao conferir aos indígenas a possibilidade de se auto-representarem perante a lei, sob o “abrigo” do Ministério Público, tal fato foi considerado por alguns o “fim da tutela” do Estado, realizada legalmente até então, pela FUNAI. Esses fatos recentes de então, me inquietavam diante da situação que eu encontrava em *Koatinemo*.

Como pude constatar, o fim da tutela se deu no plano formal, documental, legal, ainda que de forma ambígua, e na prática continuou a se manifestar, com diferentes níveis de gravidade. O descompasso entre o prescrito e o realizado é característico das relações no espaço liminar da fronteira, conforme Martins ressalta,

“(...) o essencial, o aspecto trágico da fronteira, que se expressa na mortal conflitividade que a caracteriza, no genocida desencontro de etnias e no radical conflito de classes sociais, contrapostas não apenas pela divergência de seus interesses econômicos, mas, sobretudo pelo abismo histórico que as separa. (...) [o povo indígena] subjugado por formas de poder e de justiça que se pautam por códigos e interesses completamente distanciados de sua realidade aparentemente simples, que mesclam diabolicamente o poder pessoal do latifundiário e as formas puramente rituais de justiça institucional.” (Martins, 1997:15-6)

A tutela do Estado em relação aos povos indígenas, de acordo com Cardoso de Oliveira³⁷, deveria ser um instrumento estratégico na defesa dos interesses destes, desde que incluída na prática dessa tutela, que significaria proteção e assistência, o conceito de autonomia. Isso implicaria,

“[o] reconhecimento por parte do Estado, da necessidade de ouvir contínua e sistematicamente as aspirações dos grupos indígenas submetidos à sua proteção. O estatuto da tutela deveria ser aplicado minimizando ao máximo a intervenção no interior da vida tribal, sobretudo sem impor parâmetros e o estilo de vida nacional sob o eufemismo de 'civilizá-los'(...) a tutela significa assegurar essa autonomia ou autodeterminação (...)” (Cardoso de Oliveira, 1988:45)

³⁷ Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A crise do indigenismo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

As diferentes possibilidades de tutela identificáveis na citação de Cardoso de Oliveira, dizem respeito ao que denomino aqui de: “tutela-proteção” e “tutela-negação”. A primeira, considerando pressupostos como a Constituição de 1988; a segunda, ancorada nos pressupostos etnocêntricos e assimilacionistas, que tomam a relativa incapacidade civil, presente no texto do Código Civil de 1916, por incapacidade total, consoante os contornos assumidos pelo “poder tutelar” anteriormente referidos.

Vinte anos após a escrita desse texto por Cardoso de Oliveira (1988), a proteção e a assistência do Estado aos povos indígenas ainda deixa muito a desejar, conforme as sucessivas denúncias de morte por falta de atendimento médico, como por exemplo, em matéria veiculada pela Rede Record Pará, por ocasião do “dia do Índio”³⁸, na qual uma criança Tiriyó, doente na aldeia há duas semanas, ao ser levada para a cidade de Macapá em avião da Força Aérea Brasileira (FAB), morreu diante do atendimento tardio. Por outro lado a tutela continua a significar a existência de práticas de dominação, geradoras de dependência e portadoras de abusos, que violam os direitos garantidos aos povos indígenas pela legislação³⁹ vigente no país.

Em um contexto em que o movimento indígena⁴⁰ no Brasil se apresenta avançando na construção de sua autonomia, qual a importância de discutir o tema, das histórias do contato, hoje? Penso que a justificativa de buscar esclarecer o passado como uma forma de alcançar a compreensão de aspectos da realidade presente, inicialmente, constituiria uma justificativa plausível.

Há que se considerar que esse tipo de acontecimento, gerador de mudanças de grandes proporções, como foi para o povo *Awaete* o estabelecimento de contato permanente com a sociedade nacional, deixa marcas que podem se relacionar simultaneamente ao presente, ao passado e ao futuro, e que poderão ser identificadas após um estudo desta ordem. Há ainda outros fatores que merecem ser destacados relacionados ao povo *Awaete* de forma específica,

³⁸ Matéria que fez parte de uma série de reportagens que tratou de questões indígenas no período imediatamente anterior e posterior ao 19 de abril de 2008.

³⁹ A legislação aqui referida diz respeito ao texto da Constituição de 1988, ao Código Civil aprovado em 2001, que não se refere mais à tutela e suprime a designação *silvícola* ao se referir aos povos indígenas, e a ratificação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), pelo Congresso Nacional em 2002. Para uma discussão mais aprofundada do assunto conferir em: ARAÚJO, Ana Valéria et alii. *Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, também disponível em: http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/CoLET14_Vias03WEB.pdf

⁴⁰ O movimento indígena aqui referido é aquele definido por Luciano como o “conjunto de estratégias e ações que as comunidades e organizações indígenas desenvolvem na defesa de seus direitos e interesses coletivos.” (2006:58) Para uma discussão mais ampla conferir em: LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, também disponível em: http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/CoLET12_Vias01WEB.pdf

como por exemplo, para além do evento do contato permanente com a sociedade nacional desde 1971, esse povo tem sua sobrevivência constantemente ameaçada pelas frentes de expansão⁴¹, desde o século XIX, conforme se verifica pelos registros dos viajantes.

A partir desses fatos, penso que a história dos contatos dos *Awaete* com a sociedade nacional é uma história de combates contínuos, mesmo recentemente, quando o contato se estabelece de forma “pacífica”.

Voltando ao texto do viajante, referido anteriormente, percebe-se que Coudreau (1977), ao comentar a artilharia que carrega consigo na expedição, explicita o pensamento político europeu do período colonial, que ao confrontar-se com aqueles que seriam chamados desde então de “selvagens”, a partir do descobrimento da América, os definia, pela escrita dos cronistas do século XVI, como “[g]ente sem fé, sem lei, sem rei”. De acordo também com o que escreve Pierre Clastres⁴², para os europeus daquela época os homens aqui encontrados no “estado da natureza” ainda não haviam alcançado o “estado de sociedade”(Clastres, 2004: 160) Tal postura facilitava pelo etnocentrismo a justificação dos massacres e a expropriação dos bens dos povos indígenas.

A relevância de destacar este aspecto, de uma classificação do nativo como um primitivo, selvagem, não constitui o foco principal do projeto, mas possibilita uma análise preliminar da “transfiguração da guerra”⁴³ na história dos *Awaete* relacionada ao contato. Dos confrontos armados para os confrontos “pacíficos” após o contato, mudaram os meios, mas a premissa evolucionista que fundamentou o dispositivo legal que considerou os povos indígenas como “relativamente incapazes” para justificar o poder tutelar, parece ainda na atualidade ter como fim a assimilação ou a integração dos povos indígenas à “nação

⁴¹ Frente de expansão é entendida neste contexto como os vários deslocamentos de populações de diversas regiões do país, com fins de exploração econômica dos recursos naturais da região amazônica, oficialmente considerada área despovoada e desprotegida. De acordo com Roberto DaMatta, frentes de expansão, franjas pioneiras ou fronteiras de expansão, “(...) essas pontas de lança de nossa sociedade que, deixando os centros mais populosos, buscam e ganham os sertões, ali iniciando novos ciclos econômicos, os quais acabam por formar novos arruados, aldeias, povoados, vilas e cidades – centros que finalmente dão um novo conteúdo humano aos espaços vazios do nosso imenso mapa.” (LARAIA & DaMATTa, 1978: 21) Como sugere Darcy Ribeiro (1970), as frentes de expansão constituem as “fronteiras da civilização”. Ela expressa aqui a concepção de ocupação do espaço tendo como referência as populações indígenas. Sobre o assunto conferir: MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1997.

⁴² Cf. CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naifi, 2004.

⁴³ Por transfiguração da guerra, refiro à transformação da violência explícita contra os *Awaete*/Asurini do Xingu, em violência simbólica, que são as diversas formas “invisíveis” de constrangimentos apoiadas em crenças e preconceitos, praticadas após o contato no ano de 1971. Correspondem ao contexto de “proteção” decorrente do indigenismo, que Souza Lima denomina “um grande cerco de paz”, a partir da assertiva de Foucault (1979 *apud* LIMA, *idem.*) que sugere pensar o poder “(...) em termos de combate de confronto e de guerra (...) guerra prolongada por outros meios.” (1995: 44) Conferir em: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

brasileira”, inserindo-os “num sistema nacional de controle social gestado a partir do centro do poder” (Souza Lima, 1995)

A ocupação do Xingu/Altamira e os *Awaete*

Tratada como fonte de riquezas que deveriam ser exploradas e como território a ser defendido contra invasões de outros países, a Amazônia teve sua economia direcionada aos interesses da metrópole – Portugal –, destino das riquezas extraídas, desde a exploração inicial das chamadas drogas do sertão, que serviam de base para os produtos farmacêuticos da Europa e especiarias como a salsaparrilha, a castanha, o cravo, a baunilha, o cacau nativo e outras espécies de plantas aromáticas utilizadas como tempero e para a conservação dos alimentos.

A ocupação do rio Xingu e de seus afluentes está relacionada com o processo de busca de árvores de seringueiras (*Hevea brasiliensis*), atividade que fez parte da economia de ciclos que marcou a exploração da Amazônia até o início do século XX⁴⁴ e que foi crucial para os destinos de muitos povos indígenas.

O trabalho de extração do látex era árduo, a população regional era pequena e a procura internacional pela borracha mobilizou nordestinos para o interior da floresta Amazônica, gerando inúmeros conflitos entre estes e as populações indígenas na busca pela borracha, que representava uma empreitada lucrativa. Nas áreas onde eram localizadas árvores de seringueiras se fazia uma ocupação que visava extrair tudo o que fosse possível das áreas mais longínquas até o seu esgotamento. É assustador perceber que esta lógica de explorar à exaustão a natureza, permanece atualizada na região do Xingu e na Amazônia como um todo; bastando acessar os relatórios ambientais e os grandes projetos em curso para se obter a confirmação desta permanência.

Os povoados constituídos no ciclo da borracha serviam como entrepostos de recolhimento de látex e de fornecimento de provisões para os trabalhadores. Neste contexto surgiu a cidade de Altamira.

Data de 1752 o recebimento pela Rainha de Portugal dos primeiros relatórios enviados pelo jesuíta detalhando o que encontrara além da curva do rio, dos povos indígenas contactados e dos detalhes para a instalação da missão na confluência do Xingu com o igarapé Pannels, onde havia salsaparrilha. Construíra uma pequena capela e nomeara o local de acordo

⁴⁴ Para aprofundar este assunto, conferir em: NOVAES, Fernando. *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial (séculos XVI – XVIII)*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

com a denominação que os indígenas davam ao local, *Tacuana* ou *Tavacuara*. Com a expulsão dos Jesuítas pelo Marquês de Pombal, a Sociedade de Jesus foi forçada a deixar o Brasil e a missão no Xingu foi abandonada.

A estrada que ligava Porto Vitória a Alta Mira⁴⁵, em 1841, era então apenas uma picada, aberta sob as ordens do vereador do Município de Senador José Porfírio, (local também conhecido por Souzel), major Leocádio de Souza, que aproveitara o atalho estreito aberto pela expedição jesuíta liderada pelo padre austríaco Roque Hunderpfund, que por volta do ano de 1750, recebera a missão de avançar além das corredeiras da grande curva do rio Xingu, até então o ponto final das incursões dos europeus⁴⁶. A estrada era vista por Leocádio como uma possibilidade lucrativa de comunicar o Alto e o Baixo Xingu.

O Príncipe Adalberto da Prússia⁴⁷ (2002 [1841]) percorreu cerca de quatrocentos quilômetros desde a foz do rio Xingu até a cachoeira do Piranhaquara, obstáculo natural que deteve sua expedição no ano de 1841. Em seu relato da viagem o príncipe menciona ter visto as ruínas da missão abandonada de Tacuana. A violência contra as populações indígenas durante o período de extração de borracha foi registrada pelo príncipe Adalberto da Prússia, reforçando o fato de que no final do século XIX ocorreu uma rápida e trágica ocupação da região, propiciada, sobretudo, pelo primeiro ciclo da borracha.

No ano de 1868 dois religiosos, freis capuchinhos italianos, Ludovico Mazzarino e Carmelo Mazzarino, aportaram na localidade de Vitória, situada na confluência do rio Xingu com o rio Tucuruí e com a ajuda de indígenas, supostamente dos povos Chipaia e Arara, reabriram o caminho na mata. Esta proto-estrada fazia o contorno da volta grande do Xingu e suas cachoeiras, atualmente tida como o local-chave para a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

O percurso compreendido ligava Vitória ao ponto conhecido como Forte Ambé, embocadura do igarapé do mesmo nome, que marcava o ponto final da grande curva do rio Xingu. Coudreau (1977 [1896]) descreve Forte Ambé como entreposto bem organizado, com armazém que vendia mantimentos aos moradores do Alto Xingu e recebia as mercadorias que seriam remetidas para Vitória e de lá seguiam para serem comercializadas. Do Forte Ambé

⁴⁵ Alta Mira era a forma como o local era grafado naquele período.

⁴⁶ O livro de FIGUEIREDO, Vânia M. N. *Altamira, latitude esperança*. Belém: Ed. Falangola Ltda, 1976, apresenta uma compilação que auxilia na reconstituição da história do município de Altamira. Posterior a esta publicação temos: CASTRO, E. M. R.; ALONSO, Sara. *Processo de transformação e representações no rural - urbano em Altamira*. In: COMOVA - FASE. (Org.). *O Rural e o Urbano na Amazônia: Diferentes Olhares em Perspectiva*. Belém: Universitária - UFPA, 2006, CASTRO, E. M. R. (Org.). *Cidades na Floresta*. São Paulo/Belém: Annablume/NAEA-UFPA, 2008.

⁴⁷ Cf. ADALBERTO, Heinrich Wilhelm, príncipe da Prússia. *Brasil: Amazonas - Xingu*. Belo Horizonte: Itatiaia: 1977. (Viagem realizada em 1841).

fazia-se a travessia por canoa para o povoado de Alta Mira, que segundo Henri Coudreau (1977), dispunha de três casas e alguns tapiris, comportando cerca de duzentos habitantes.

Em 1889, sob o efeito da abolição da escravidão no país, a construção da estrada foi paralisada, sendo retomada somente no ano de 1891, pelo então Intendente de Souzel, Coronel José Porfírio de Miranda Júnior, que comprara todas as terras daquelas imediações que eram de propriedade de seu tio, Agrário Cavalcante, se estabelecendo como líder daquela região. A partir deste período o tráfego de embarcações para o Alto Xingu se intensificou, a produção e escoamento de borracha aumentou significativamente e no ano de 1911 foi criado o município de Altamira.

Após o declínio da exploração da borracha, as atividades econômicas na região ficaram reduzidas a atividades como agricultura e atividades extrativistas de pequeno porte, como a caça de animais silvestres para retirada e venda das peles. O impacto desta decadência foi registrado pelo etnólogo Curt Nimuendaju⁴⁸ (1982 [1914/1939]), que descreve Altamira relacionando dois períodos em que esteve na cidade :

“Altamira, que, quando conheci, há 25 anos atrás [1914], era a bem dizer um *covil de bandidos*, está agora [1939] escorrendo *descência burguesa*. Na antiga Rua dos Tocos, onde habitava a escória das prostitutas e de noite estavam os tiros sem ninguém perguntar quem foi e em quem atirou, grupos de moças de braço dado passeiam agora a noite, no escuro, porque a luz elétrica, “às vezes” não funciona. (...) Há 25 anos atrás existiam no Xingu, de Altamira para cima, alguns milhares de habitantes e *donos de seringais*, “coronéis” poderosos dos quais alguns dispunham de centenas de “cabras” armados e que, na consciência do seu poder e certeza da sua imunidade – porque, naquele tempo, havia dinheiro, ou julgava-se que houvesse, apesar de já haver começado a crise da borracha – , cometiam violências e mortes comparados às quais os ataques dos Kayapó são brincadeiras.

Hoje a população está reduzida a algumas centenas de pessoas que vivem da *extração de castanhas e borracha*. Os antigos mandões morreram, com exceção de 2 ou 3 e estes já não fazem mal nem a uma mosca. Não que estejam moralmente regenerados. Ainda hoje se embriagam com a narração de suas façanhas antigas, mas a pobreza os tornou tão miseráveis, tão mesquinhos e covardes que me foi difícil reconhecê-los.(...) As condições de vida no Alto Xingu são simplesmente absurdas: o estado sanitário é mau. Castanha e borracha já não compensam a extração em condições tão difíceis. Comercialmente toda a zona pode-se considerar falida.” (1982: 226-8)

As observações de Nimuendaju trazem à tona alguns pontos que merecem ser discutidos: a) os ataques violentos e mortes comandadas por proprietários de seringais, bem como os tiroteios na cidade de Altamira eram fatos que caracterizavam a região; b) não obstante a riqueza que circulava na região no auge da exploração da borracha, as condições

⁴⁸ Cf. NIMUENDAJU, Curt. *Textos Indigenistas*. São Paulo: Ed. Loyola, 1982.

estruturais da região eram precárias e apenas ficaram mais evidentes no cenário decadente; c) as narrativas de violência cometidas no apogeu da borracha, eram motivo de orgulho para os seus patrocinadores no período da decadência; d) as mortes causadas por ataques dos povos indígenas apresentam um *status* diferenciado, mesmo quando superadas em crueldade pelas mortes cometidas pelos *cabras* dos coronéis do extrativismo.

Após esse período, a ocupação da região amazônica representou um aspecto importante na política dos governos militares, após o golpe de 1964. As ações de ocupação foram priorizadas a partir de 1966, com a criação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), agência fomentadora de grandes projetos de exploração dos recursos naturais e de investimentos do capital nacional e internacional. A Altamira dos anos 60 passa a sentir a migração dirigida pelos projetos do governo militar: gentes de todas as regiões do país começam a fazer parte da população do Médio Xingu e Transamazônica.

Com a implementação do Programa de Integração Nacional (PIN), pelo Decreto-Lei nº 1106, de 16 de julho de 1970, que projetou a construção de vastas malhas rodoviárias para consolidar a ocupação do território amazônico, no ano de 1972 foi inaugurada a rodovia Transamazônica, sob forte apelação da propaganda do governo do General Médici, tais como o jargão “Amazônia: terra sem homens para homens sem terra”. As populações nativas, povos indígenas, ribeirinhos, migrantes remanescentes do período de exploração da borracha, desconsiderados e ignorados pelo governo, continuaram entregues a própria sorte, tendo que construir, pela organização, movimentos de resistência frente às dificuldades, enquanto aos investidores foi fornecido o aval necessário para a apropriação de vastas áreas de terra, assim como poderosos incentivos fiscais.

A rodovia Transamazônica cortou o território de 29 povos indígenas, de acordo com informações prestadas pelo então Ministro do Interior Costa Cavalcante, citado por Ianni⁴⁹ (1979). Na ocasião do anúncio de criação do PIN pelo presidente Médici, o órgão indigenista foi citado como parceiro e naquele ano foi firmado um convênio entre a SUDAM e FUNAI para garantir a pacificação⁵⁰ de aproximadamente trinta povos indígenas, conforme citado por Baines (1990)⁵¹.

⁴⁹ Cf. IANNI, Octávio. *Ditadura e agricultura: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia 1964-1968*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

⁵⁰ “Pacificação” é um termo utilizado para designar o sucesso da “atração” dos grupos indígenas pelas frentes, compostas por indigenistas. De acordo com as análises realizadas por Souza Lima (1995), a pacificação é o prolongamento de uma guerra.

⁵¹ Cf. BAINES, Stephen Grant. “É a FUNAI que sabe”: a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1990.

Neste cenário, em setembro de 1972, com a inauguração da rodovia Transamazônica, oficializou-se uma nova etapa da ocupação da região do Xingu. Com a promoção do deslocamento de migrantes de todas as partes do país, sob a promessa do progresso pela via da exploração dos recursos naturais da região, iniciou-se a construção de um grande projeto de colonização que afetou de forma dramática os povos indígenas da região. A atração⁵² e a pacificação ou a “rendição”, do povo *Awaete*, ocorreu em meio a esses acontecimentos. Os povos indígenas além de serem considerados um obstáculo efetivo ao crescimento econômico da região norte do Brasil, eram também o maior “problema ambiental” para as grandes obras de engenharia levadas a cabo na Amazônia (Viveiros de Castro & Andrade, 1988: 8)⁵³ e, por esse motivo, estavam fadadas ou à assimilação pela sociedade nacional ou à extinção. A meta declarada da política indigenista oficial era integrar as sociedades indígenas à sociedade nacional, política esta justificada pela própria reflexão antropológica da época:

“De certo modo a antropologia tomava os objetivos políticos do Estado, sua ação declarada, por um processo objetivo e fazia desta ação algo intocável pela reflexão antropológica. A prática indigenista do SPI (e mais tarde da FUNAI) foi, durante anos, justificada pela teoria antropológica. Resultaram daí duas coisas importantes: o “ceticismo” dos antropólogos nos anos 50/60 (que não viam outras alternativas para as sociedades indígenas que a “assimilação ou extinção”) e a emergência do objeto da chamada “teoria da fricção”: o índio genérico, definido no e pelo processo de assimilação. E daí também resultou o mascaramento da impotência (prática) da Antropologia pelas razões (teóricas) do fazer antropológico: a neutralidade e o ponto de vista “não-envolvido”, de “fora”. Esta objetividade, que não valorizava nenhum dos pólos do “contato”, só poderia deixar às diferentes agências ou agentes da “sociedade nacional” (SPI, Missões, coletores de castanha, etc.) o campo livre para a interferência. Pois à Antropologia não restava senão observar: não ‘tomava partido’.” (Azanha & Novaes, 1982)⁵⁴

Um exemplo desse posicionamento é notado na trajetória de Darcy Ribeiro, que atuou como antropólogo e ideólogo da política indigenista e estabeleceu uma gradação, comparando dados elaborados a partir de dados do SPI de 1900 e 1951 (Ribeiro, 1979:230) concebeu assim princípios de uma política indigenista, postulando a “integração dos índios à comunhão nacional” e prevendo “graus de integração”, dentro de uma classificação dos índios como

⁵² “Atração” é o designativo de ações que provocam os primeiros contatos dos povos indígenas com os agentes indigenistas. Na realidade é um grande cerco, no qual pela oferta de bugigangas industrializadas deixadas como ofertas pacíficas, se estabelece a comunicação entre os povos indígenas e os membros da frente de atração.

⁵³ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; ANDRADE, Lúcia. “*Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as Sociedades Indígenas*”. In: SANTOS, Leinad; ANDRADE, Lúcia. (orgs.) *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988.

⁵⁴ Cf. AZANHA, Gilberto; NOVAES, Sylvia C. *O CTI e a antropologia ou o antropólogo como agente*. Texto apresentado na reunião da ANPOCS – GT Política Indigenista – Teresópolis, RJ, 1982, disponível em: <http://www.trabalhoindigenista.org.br/papers.asp> Acessado em 04/03/2007.

“isolados”, em “contato intermitente”, “contato permanente”, e, finalmente “integrados”. Estes graus de integração formularam-se com base em concepções tradicionais no manejo da política indigenista. Ribeiro elaborou a classificação com base em um gradiente evolutivo que serviu de fundamento para a formulação da Lei 6001 de 1973, o Estatuto do Índio. A assimilação parecia então ser algo inevitável, os povos indígenas estariam fadados a serem “trabalhadores nacionais” a partir da ação “protetora” do Estado ou seriam exterminados pelo avanço dos projetos de ocupação/exploração dos territórios por eles ocupados.

Notícias dos primeiros contatos pelos *Awaete*

A partir dos dados coletados pela antropóloga Berta Ribeiro, na aldeia *Koatinemo*, no período de março e abril de 1981⁵⁵, podemos reconstituir parte dos contatos dos *Awaete*/Asurini do Xingu, destacando o aspecto da hostilidade na relação com os demais povos indígenas e com os “brancos”, em períodos anteriores a 1971.

Os dados são resultado de depoimentos de Takamuin, homem adulto de aproximadamente 30 anos de idade na época da pesquisa⁵⁶, que informou a Ribeiro (1982) os locais e as causas das mortes de 70 indivíduos *Awaete*, da primeira geração ascendente em linha direta e alguns parentes colaterais do grupo em 1981. Os dados são referentes a pais, cônjuges, irmãos e filhos dos *Awaete* de então.

Dos 70 mortos informados por Takamuin, 42 *Awaete* ou, 60% das mortes, foram causadas por doenças transmitidas pelo “branco” (malária, gripe, febre). De morte natural, supostamente por velhice, apenas quatro indígenas ou 0,5% do total. De complicações com o parto (morte muito temida pelos *Awaete*), apenas dois casos, 0,25% do total. Nos conflitos com outros povos indígenas 20 *Awaete* (quase 30%), ressaltando que estes grupos atacaram os *Awaete*, expulsos que foram para àquele território a partir da pressão da sociedade nacional.

O altíssimo número de mortes decorrentes da atração (fatal), do contato, em parte pode ser esclarecido pela não-imunização imediata, apesar de ser fato notório que o contágio era quase simultâneo ao contato e as mortes eram conseqüência quase certa. O objetivo do Estado era “pacificar” os povos indígenas que habitavam as áreas destinadas à colonização. A política devastadora foi a causa alegada por Antonio Cotrim, responsável pelos primeiros

⁵⁵ Cf. RIBEIRO, Berta. “A oleira e a tecelã: o papel social da mulher na sociedade Asurini”: In: *Revista de Antropologia*, 25, FFLCH/USP, 1982, pp. 25-61.

⁵⁶ Considero a idade aproximada de Takamuin a partir da lista de habitantes da aldeia *Koatinemo* elaborada por Müller (1990:292)

contatos da FUNAI com os *Awaete*, ao pedir demissão para não ser um “coveiro de índios” (Pacheco de Oliveira & Freire, 2006: 235).

As mortes causadas por ataques de “brancos”, são as registrados no Xingu (beiradão)⁵⁷, homicídios praticados por moradores, possivelmente em represália aos roubos de ferramentas ou de roças, cometidos pelos *Awaete*. Os relatos de mortes com castração, esquartejamento e abandono dos corpos para o pasto de abutres, são ocorrências registradas pelos ataques dos “brancos”. Os inimigos Kayapó ou Araweté não agiam com tais requintes de crueldade, de acordo com depoimentos de Takamuin, informante de Ribeiro (1982).

Os dados demonstram a diferença da concepção de guerra para os povos indígenas e para os “brancos”, no caso das mortes produzidas pelos “brancos”. No primeiro caso há combates e mortes, até certo ponto em condições de igualdade (tecnologia, armas); no segundo há uma exacerbação da violência, além das diferenças entre as armas: arcos, flechas, bordunas, lanças, de um lado, e armas de fogo, facões e machados, de outro.

De acordo com Simmel, ao escrever acerca do antagonismo como elemento da socialização (forma pura de interação), “[s]e há, todavia, qualquer consideração, qualquer limite a violência, aí já existe um fator socializante, mesmo que somente enquanto qualificação da violência.” (1983: 132)⁵⁸ Aplicada, ainda que de forma preliminar, à história das guerras que envolvem os *Awaete* do Xingu, a teoria de Simmel (1983), se mostra pertinente, pois nas informações coletadas por Ribeiro (1982). aos inimigos indígenas bastava o combate e a derrota, a captura ou morte de seus inimigos; a redefinição dos territórios a partir dos combates. Ao inimigo “branco” não bastava matar, precisava manifestar o desejo de exterminar, no ato de despedaçar seus cadáveres. Para Simmel, o conflito tem uma importância sociológica e vem a ser uma fonte de regulação que possui várias propriedades como: o conflito concede ao indivíduo o sentimento de não se deixar esmagar completamente em uma relação social; o conflito traz à tona as divergências internas (mascaradas, dissimuladas); o conflito reforça e cria a identidade social. Não há indício de nenhum fator socializante na guerra empreendida entre os “brancos” contra os *Awaete*. Tento esclarecer melhor este raciocínio citando Carlos Fausto, ao comentar os relatos coletados por Michael

⁵⁷ Designação utilizada na região de Altamira para indicar os habitantes das margens do Rio Xingu.

⁵⁸ Georg Simmel (1983), afirma que a configuração social não é dada apenas por elementos convergentes desta sociedade, mas também por elementos dissociativos, e é esta tensão que vai moldar as estruturas sociais. O conflito é algo inerente às relações sociais e contribui para o estabelecimento dessas relações mesmas. Esse era o paradigma que norteava Georg Simmel, sociólogo alemão considerado um dos mais importantes teóricos do conflito. Conferir em: SIMMEL, Georg. *Formalismo sociológico e a Teoria do Conflito*. In: FILHO, Evaristo de Moraes (Org.). *Georg Simmel – Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas nº. 34. São Paulo: Editora Ática, 1983.

Taussig (1993)⁵⁹, acerca dos massacres cometidos pelos colonizadores contra os povos indígenas pelos colonizadores, na região do Rio Putumayo, na Amazônia colombiana, durante o ciclo da borracha.

“É um encontro de dois atores separados por universos culturais muito distintos onde não há regra moral comum para se seguir ou se violar – a violência (...) se estabelece no espaço intercalar do encontro etnocida, que se alimenta, como diz Taussig, da destruição do sentido. (...) [e]ntre o cativo e o matador Tupinambá não existe este hiato: a tortura e o festim canibal “fazem sentido” para ambos (...)”(1988: 192)⁶⁰

A teoria da guerra entre povos indígenas apresentada por Fernandes (1976)⁶¹ que reconstitui o universo social dos Tupinambá a partir dos relatos dos viajantes, analisando os rituais de guerra daquele povo e demonstrando a organicidade da guerra na relação com os demais elementos constitutivos daquela sociedade, destaca a dimensão simbólica da guerra, traduzida, por exemplo, em insígnias tatuadas na pele dos guerreiros. Esta simbologia também se faz presente na cultura Asurini (Müller: 1990) e coloca a questão do sentido diferenciado da guerra entre os povos indígenas em relação aos colonizadores eurodescendentes.

Pierre Clastres (2004), ressalta o fato de que a guerra, mais do que uma negação de relação social é ela mesma um dispositivo sociológico fundamental de manutenção da autonomia dos grupos locais indígenas, se confirma, considerando as causas apontadas para estes combates relatados pelos *Awaete*. Ao não se configurar a guerra como negação da relação social e por haverem nestas guerras limites à violência (Simmel, 1983), penso que é possível chegar a “conclusão preliminar”, das diferenças existentes nas guerras entre povos indígenas, nas quais não há o objetivo do extermínio total do inimigo, e entre as guerras empreendidas pelos “brancos” contra os povos indígenas, na qual há a exacerbação da violência e o desejo de destruição visceral do inimigo, ao lado da ambição pela tomada do território e das riquezas aí contidas, demonstrando a negação radical do “outro”. Nimuendaju (1984) pôde testemunhar e registrar na região do Xingu e Altamira, atitudes e relatos que deturpavam os fatos que envolviam os povos indígenas, criando um clima de terror que justificasse ações de extermínio contra estes e sustentando uma visão monstruosa, bestializadora destes povos.

⁵⁹ Cf. TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

⁶⁰ Cf. FAUSTO, Carlos. “A antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras da Etnografia” *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 86, p. 183-198, 1988.

⁶¹ Cf. FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1976.

“Durante os 13 dias que me demorei em Altamira à espera de um motor para o Alto Xingu tive ocasião de me informar sobre a exatidão dos boatos que ouvira em Porto de Moz. O ‘ataque a Vitória’, um povoado de 150 a 200 habitantes, deu-se da maneira seguinte:

O resto daquele bando que aparecera no Jaracuru e que por último acampou defronte a Itapinima, saíra numa praia do Xingu, na boca do [rio] Tucuruí. Era apenas uma dúzia de índios. Diversas embarcações passaram encostaram e os tripulantes visitaram o acampamento sem incidentes. Depois os índios apareceram em frente a Vitória pedindo que os transportassem à margem direita do Tucuruí, no que foram atendidos. Uma vez em Vitória, os índios foram levados para uma sala, e, quando estavam dormindo, as saídas foram obstruídas por gente armada. O chefe do grupo, percebendo o que se preparava, saiu, e, ao tentar apoderar-se de uma canoa no porto, foi morto a tiros. Os assassinos dizem que ele estava armado de revólver e que atirou primeiro. Em seguida fuzilaram também os que estavam na sala, morrendo ao todo, entre homens, mulheres e crianças, 9 índios. Só escapou um casal. – Foi isto o ‘*ataque dos Kaiapó a Vitória*’.

Os dois sobreviventes fugiram pela mata indo dar na Colônia Ambé onde chamaram um dos moradores e pediram um pouco de farinha, pois estavam com fome. O homem porém fugiu. Os índios então entraram na casa e tiraram o que haviam pedido. – Isto foi ‘*o saque da colônia Ambé*’.

Pouco tempo depois um habitante de uma das últimas casas de Altamira, saindo de noite pela porta dos fundos, divisou na escuridão dois vultos que imediatamente desapareceram. ‘Naturalmente’ só poderiam ser índios: o homem fez um barulho medonho, alarmando a cidade toda. O pânico foi horrível, ninguém sabia para onde fugir, estando a cidade toda ‘cercada pelos índios’. Finalmente, como nada acontecesse, a calma se restabeleceu, e os mais ajuizados raciocinaram que o fato de serem vistas duas pessoas no escuro, atrás de uma casa, não era propriamente motivo para tamanho alarme. Assim foi a ‘*tentativa dos Kaiapó de atacar Altamira*’.” (1984: 226-7. Aspas do original)

Diante dos fatos e boatos veiculados nos arredores de Altamira, não tardou a se articular uma resposta:

“Dos campos do Araguaia chegaram boas novas: um certo Jacinto Mota havia armado 50 ‘cabras’ e iniciado a guerra de extermínio aos Kaiapó. No primeiro encontro matou 32, no segundo 30 e no terceiro mais alguns. Os chefes Adyuremi, Beb-Pront e Bep-Maiti estavam entre os mortos. E era seu propósito continuar o massacre enquanto existisse Kaiapó. Toda a população se regozijava com essas notícias.” (1984: 227. Aspas do original)

A negação radical da alteridade é perceptível na aversão e na construção do monstruoso a partir de uma simples menção à presença de índios ou no exagero na manipulação dos fatos que envolvem índios. Este clima de terror justificava assim, o massacre dos povos indígenas. Dando um salto no tempo e trazendo para o contexto do contato dos *Awaete* e os desastres dele decorrentes, vemos que a negação radical da alteridade também se manifesta no “cerco de paz” do contato, empreendida de várias formas e justificado pelo

discurso de origem do indigenismo republicano. Souza Lima assevera que no arcabouço ideológico que envolve a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), “[i]mpunha-se uma representação da Nação como indivíduo coletivo a quem toda diferença deveria se achar reduzida.(...) os serviços do Estado, no entender dessa posição política, era o único ator capaz de guiar a Nação” (SOUZA LIMA, 1992:163)⁶², de modo que a negação radical do outro e a política de extermínio ou assimilação parecem ser faces da mesma moeda. Após o ano de 1971, não houve registros de assassinatos envolvendo os *Awaete*, por outro lado a violência simbólica⁶³ presente na fricção interétnica,⁶⁴ se manifesta de muitas formas, conforme a análise dos documentos coletados indica.

Atualmente, o projeto do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte⁶⁵ é a ameaça de maiores proporções colocada para os *Awaete* num futuro próximo, pois que, possivelmente inundará grande parte do território Asurini de Koatinemo. Diante de tensões permanentes na relação com a sociedade nacional, os *Awaete* aparecem reivindicando seus direitos em eventos intertribais, como nas Assembléias Tupi realizadas em âmbito regional, articuladas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) a partir de 1986, ou nas manifestações contra a construção de barragens no Rio Xingu desde 1989.

A disposição para protagonizar a luta pela defesa do território, que caracterizou o grupo no século XIX, parece ter assumido novas formas, buscando e prestando apoio mútuo diante de ameaças de grandes dimensões. Penso então, que é possível ponderar que a explicação para tal comportamento, poderia ser encontrada em uma análise do contato em seus primeiros tempos, neste caso, nas primeiras duas décadas. Por outro lado, a aliança com os demais povos indígenas da região, antigos inimigos, indica uma possibilidade de

⁶² Cf. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *O governo dos índios sob a gestão do SPI*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992.

⁶³ Violência simbólica é um conceito elaborado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu (1989), que designa as formas invisíveis de coação que se apóiam muitas vezes em crenças e preconceitos coletivos. Para ele, a violência simbólica não é considerada um simples instrumento à serviço da classe dominante, é também um jogo exercido através da disputa entre os agentes sociais. Conferir em: BOURDIEU, Pierre. *A Produção da Crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. São Paulo: Editora Zouk, 2002. E ainda, BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

⁶⁴ Conceito que permite a análise das contradições dos sistemas sócio-culturais e de forma particular do sistema interétnico. “[A] estrutura e a dinâmica desse sistema, que tem no conflito latente ou manifesto entre as etnias a sua essência (pois trata-se de um conflito estrutural) passam a merecer um indispensável tratamento teórico.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A crise do indigenismo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988, p. 84).

⁶⁵ Previsto para ser construído na região conhecida como Volta Grande do Rio Xingu, o Complexo Hidrelétrico de Belo Monte (CHBM) causará o ‘reassentamento’ de aproximadamente 2 mil famílias na área urbana do município de Altamira; 813 na área rural de Vitória do Xingu e 400 famílias ribeirinhas, ou seja, aproximadamente 3.200 famílias e 16 mil pessoas serão deslocadas compulsoriamente de seus territórios. Consultar para maiores detalhes a obra: SOUSA JÚNIOR, Wilson Cabral de, et al. *Custos e Benefícios do Complexo Hidrelétrico Belo Monte: Uma Abordagem Econômico-Ambiental*. Conservation Strategy Fund do Brasil, CSF, Brasil, 2006.

construção de um movimento indígena consistente, que até então esteve circunscrito à manifestações em defesa do Rio Xingu e dos territórios que serão atingidos pelo barramento deste.

2 As histórias do contato

Aproximações

Apresento inicialmente algumas reflexões acerca da escrita etnográfica considerando e partilhando com Geertz (1989)⁶⁶ o princípio de que a etnografia é o fazer antropológico por excelência, e que a escrita etnográfica não é apenas tecnicamente difícil, mas moral, política e epistemologicamente delicada, uma vez que nos textos que elaboramos vidas alheias são colocadas. A análise de discursos e práticas de vários agentes do Estado e a problematização em torno das concepções presentes nesses “depoimentos”, que constituem parte da memória de pessoas a serviço de uma agência estatal, e, que revelam aspectos importantes da história das relações interétnicas no Brasil, corrobora a assertiva apresentada por Geertz.

Os estudos antropológicos referentes ao povo indígena *Awaete* tiveram como foco a organização social, a cosmologia, a estética, o xamanismo (Müller 1990 & 2000), a cultura material (Ribeiro, 1982; Silva, 2002), de forma que as repercussões do contato e da prática dos agentes sociais indigenistas na relação com o povo indígena *Awaete*, não configuraram um objeto de estudo sistemático, embora sejam tratadas por estas autoras como elemento de uma contextualização mais geral. A presente dissertação investiga as questões decorrentes do contato efetivo conduzido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a partir da análise dos documentos referentes às atividades junto ao povo indígena *Awaete* no período compreendido entre os anos de 1971 a 1991. O recorte temporal compreende 20 anos e considera o início do contato, busca identificar a dinâmica perceptível no período de duas décadas, as mudanças e permanências identificadas a partir da análise dos documentos. O estudo busca identificar as diversas representações acionadas no contato e as formas como foram concretizadas na relação com o povo indígena *Awaete* e as possíveis modificações decorrentes da promulgação da Constituição de 1988, que, do ponto de vista formal, suprime a tutela e pelo texto dos Artigos 231 e 232 assegura direitos e garantias aos povos indígenas no Brasil.

A relevância desta investigação remete à possibilidade do esclarecimento das relações entre uma sociedade que, após seculares contatos interétnicos conflituosos com as populações circunvizinhas, se vê a mercê das políticas do Estado, da sociedade majoritária – a brasileira, representada pelos funcionários da FUNAI.

⁶⁶ Cf. GEERTZ, C. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora LTC – S.A., 1989.

O conceito de representação foi destacado e trabalhado por Émile Durkheim (1987)⁶⁷ e por Marcel Mauss (1979) como uma forma de analisar a realidade coletiva, pois expressava os conhecimentos, as crenças e os sentimentos do grupo social. Durkheim afirma que

“as representações coletivas traduzem é a maneira pela qual o grupo se enxerga a si mesmo nas relações com os objetos que o afetam. Ora, o grupo está constituído de maneira diferente do indivíduo, e as coisas que o afetam são de outra natureza. Representações que não exprimem nem os mesmos sujeitos, nem os mesmos objetos, não poderiam depender das mesmas causas.” (Durkheim, 1987: 26)

É preciso, então, considerar a natureza social e não a individual e atentar para o fato de que o mundo todo é feito de representações, sendo elas que permitem entender o comportamento dos grupos sociais, como eles se pensam e quais são as suas relações com os objetos que os envolvem. O pensar, juntamente com o agir, (MAUSS: 1979), dá suporte ao conceito de representações sociais tal como é considerado nesta dissertação, pois que Mauss não nega o sentimento individual⁶⁸, mas destaca o que é social e simbólico, traduzindo representações coletivas. Partilho também da premissa defendida por Halbwachs (2006)⁶⁹ que a memória é um fenômeno social, assim constituída mesmo no aspecto individual, pois os referenciais como escola, classe social e família são constituintes desta. A memória contida nos documentos acerca do contato dos *Awaete* revela, assim, as imagens e idéias construídas acerca dos povos indígenas de uma forma mais ampla.

No presente estudo, a noção de representação social é operacionalizada a partir da análise dos discursos constantes nos documentos selecionados. A concepção de indigenismo presente nos documentos, será buscada pelo exercício analítico, como uma forma de revelar as maneiras como o grupo formado por diversos indigenistas, operando com uma comunidade indígena em um período de 20 anos, enxerga a si e ao outro, nesse caso particular, como “enxerga” o povo *Awaete*.

⁶⁷ Cf. DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. 13 ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987. Consultar também, DURKHEIM, Émile & MAUSS, Marcel. “Algumas formas primitivas de classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas.” In: MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2005, pp. 399-455.

⁶⁸ No texto “A expressão obrigatória dos sentimentos”, Mauss analisa o ritual oral dos cultos funerários australianos. Recupera a análise de Durkheim e discute os ritos e o luto, como expressões de emoções coletivas. Para ele “não só o choro, mas toda uma série de expressões orais de sentimentos não são fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não-espontâneas e da mais perfeita obrigação”. MAUSS, M. “A expressão obrigatória dos sentimentos”. In: OLIVEIRA, R.(org). *Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática, 1979:147. Novamente se institui a diferenciação entre representação individual e coletiva, enfatizando-se a importância do social.

⁶⁹ Cf. HALBWALCHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

Em *Negara* (1991)⁷⁰ Geertz afirma ser o homem um animal suspenso por teias de significação por ele próprio tecidas. Essa teia é a cultura. A análise da cultura, segundo o autor, não deve formular leis, mas interpretar situações em busca de significados. O essencial é compreender a sociedade do ponto de vista que seus membros têm.

Partindo do pressuposto que “a realidade é sempre interpretada”, de acordo com Geertz (1989), ou seja, vista sob uma perspectiva subjetiva do autor, a antropologia seria uma interpretação de interpretações. Conseqüentemente, os relatos etnográficos escritos pelos antropólogos são ficções, não por serem falsos, mas no sentido de que são construídos, feitos, modelados (*fictio*). Decorrente desta reflexão, ganha espaço a idéia do antropólogo como autor e da etnografia como texto (Clifford & Marcus, 1991). Intrínseca a esta discussão está a questão do compromisso ético do antropólogo autor. A etnografia deixa de ser apenas método orientador do processo de pesquisa e passa a ser o produto resultante do trabalho de campo.

Na etnografia tenta-se combinar uma análise detalhada de situações observadas, seus significados no dia-a-dia de interação social. Analisa também o contexto social maior em que estas situações estão inseridas. A descrição etnográfica recupera o dito no discurso através da escrita, sendo uma experiência intersubjetiva com o interlocutor. Devido ao seu caráter interpretativo, o gênero de escrito mais apropriado às interpretações culturais é o ensaio.

Uma vez que, no sistema de idéias e valores próprios da disciplina, o fazer antropológico é tradicionalmente marcado pela observação participante, característica do trabalho de campo⁷¹, o “campo de papel” na Antropologia contemporânea passou a constituir um *locus* tão legítimo quanto o campo empírico. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, de Florestan Fernandes (1976)⁷², obra na qual o autor reconstitui o universo social dos Tupinambá a partir dos relatos dos viajantes e cronistas, analisando os rituais de guerra daquele povo, demonstrando a organicidade da guerra na relação com os demais elementos constitutivos daquela sociedade e destacando a dimensão simbólica dos combates, demonstram o potencial etnográfico de uma pesquisa eminentemente documental, conforme constatamos na apresentação deste trabalho.

Ao recorrer ao contexto etnográfico para analisar os depoimentos contidos nos documentos institucionais, busco investigar a partir destes qual a concepção de indigenismo,

⁷⁰ Cf. GEERTZ, C. *Negara: O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa: Difel, 1991.

⁷¹ Sobre o trabalho de campo e a escrita antropológica uma boa reflexão é encontrada em: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

⁷² Conferir: FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1976.

implícita ou explícita nas relações de poder entre o Estado brasileiro e os povos indígenas, neste caso, tendo como centro a experiência vivida junto ao povo *Awaete*. A partir da análise da documentação produzida no intervalo de duas décadas, verificar tensões, mudanças, permanências, indagando dos documentos se neste período, ocorreu uma “mudança no perfil” da instituição, decorrente da promulgação da Constituição Federal de 1988 e do ‘fim da tutela’. Investigar se na prática, pela análise dos discursos, este avanço legal ‘ressoa’ e de que modo, constitui um objetivo central da dissertação.

Entrando no campo arquivístico

Atualmente a pesquisa Antropológica tendo como ponto de partida os documentos arquivísticos é uma ocorrência crescente. As fontes, antes consideradas material dos pesquisadores da História, tais como, cartas, diários, relatos de viajantes, ofícios, testamentos, passam a compor um novo campo para o olhar antropológico. Manuela Carneiro da Cunha destaca a importância de se analisar “antropologicamente material histórico, ou seja, incluindo o implícito, o não-dito, o simbólico, no pensamento político e na estrutura social do Brasil (...)” (Cunha, 1986:8)⁷³

A presente dissertação parte do levantamento, análise e interpretação do material bibliográfico e documental concernente à temática em questão. Os dados utilizados na elaboração derivam, portanto, da pesquisa bibliográfica e da pesquisa documental. A primeira se constituiu da consulta de livros, artigos e outros documentos disponíveis que fazem referência tanto à história como à etnografia dos *Awaete*, como também ao sistema sócio-econômico da região do Xingu na qual este povo está inserido.

A parte mais densa e original do trabalho consiste na pesquisa documental, realizada na instituição oficial que coordena as ações decorrentes do contato das populações indígenas com a sociedade brasileira – a FUNAI. Enquanto arquivo, construído historicamente (Foucault, 1972:160)⁷⁴, o conjunto de documentos ali reunidos consiste em uma reunião de enunciados (referentes a acontecimentos) - devendo ser consideradas suas condições e domínios de aparecimento – e coisas, comportando, no que se refere aos propósitos do presente trabalho, ao campo de produção e utilização simbólica das imagens textuais. As lacunas documentais, no entanto, conduzem à necessidade de correlacionar as informações de diferentes arquivos com outras fontes, no que diz respeito a problematizar a formação dos

⁷³ Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

⁷⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. “O enunciado e o arquivo” in: *A Arqueologia do Saber*. Rio: Forense Universitária, 1997.

discursos. Penso que para empreender esta problematização, a experiência de minha convivência com os *Awaete*, e os dilemas, embates e tensões ocorridos nas relações com os indigenistas, contribuem para a tarefa interpretativa.

Trata-se de verificar as mudanças e permanências na questão da tutela a partir de mudanças significativas na lei, considerando relevante também o fato de eu ter estado lá durante o ano de 1991, parte do período em análise, ainda que não na condição de antropóloga, contudo, considerando a afirmação de Cardoso de Oliveira de que

“(...) a memória constitui provavelmente o elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é melhor alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever. Seria uma espécie de presentificação do passado, com tudo que isso possa implicar do ponto de vista hermenêutico (...)” (2000: 34)

As fontes da pesquisa são os documentos, principalmente os documentos institucionais, localizados nos acervos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), nos escritórios situados em Belém e Altamira, no estado do Pará. Manusear e interpretar os documentos escritos são tarefas que requerem, como na observação participante em Antropologia (Cardoso de Oliveira, 2000), um esforço para imergir no contexto em que as narrativas foram elaboradas, para a situação que elas descrevem, para perceber, inclusive os invólucros institucionais que preservam.

No *corpus* documental a que tive acesso, pude observar a comunicação entre as chefias do Posto e os administradores regionais, por meio de relatórios, radiogramas, bilhetes; e, além desses, há também relatórios de pesquisadores que apresentam denúncias e avaliações de situações observadas entre o povo *Awaete*.

Em termos metodológicos, há dois propósitos a se alcançar na parte do trabalho que trata do *corpus* documental. O primeiro é uma apresentação, em que faço uso do método estrutural na análise dos depoimentos, que são tomados como um discurso, considerando as recorrências nos vários depoimentos que tratam do contato dos *Awaete* nas duas primeiras décadas (1971-1991). O método estrutural consiste, na análise dos discursos indigenistas, em utilizar as técnicas apresentadas por Claude Lévi-Strauss (1996; 1993), nos artigos “A estrutura dos mitos” e “A gesta de Asdiwal”, que tem continuidade nas “Mitológicas”, série de estudos que aprofundam os conceitos inicialmente elaborados nos artigos aqui citados. O uso de algumas ferramentas desenvolvidas por Lévi-Strauss tem como objetivo extrair dos depoimentos um conjunto de elementos comuns e posteriormente, apresentar suas diferenças

e recorrências.

O segundo propósito consiste numa análise das representações subjacentes ao discurso e práticas descritas nos documentos. Busco, portanto, verificar como a análise dos discursos do contato pode auxiliar no esclarecimento acerca da história das práticas empreendidas e suas possíveis conseqüências nas relações entre o povo *Awaete* com a sociedade nacional.

Cabe ressaltar a pertinência do pensamento de Lévi-Strauss, ao explicar o valor do mito, no artigo “A estrutura dos mitos”, que ao mesmo tempo em que diz respeito a acontecimentos passados, forma uma estrutura permanente.

“Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez esta tenha se limitado a substituir aquele. Ora, o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Ele se refere a uma seqüência de acontecimentos passados, cujas conseqüências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não-reversível, de acontecimentos intermediários.” (Lévi-Strauss, 1996: 241)

Neste caso, em lugar do mito, focalizo a importância do arquivo, uma fonte onde vários “informantes” descrevem, de formas diferenciadas ou semelhantes, sobre os mesmos espaços, sobre um determinado tempo, tempo de conflitos. Nesse primeiro momento da análise dos documentos, faço uma apresentação estrutural de alguns depoimentos dos indigenistas acerca do contato com os *Awaete*. A união das recorrências presentes nos depoimentos permitiu a apresentação de um discurso, cujos eixos são apresentados como a estrutura. O segundo momento é uma análise das imagens evocadas pelos textos, na qual se busca revelar as representações contidas no discurso, explícitas ou não, considerado o discurso como uma construção social.

A análise do mito do ponto de vista da análise do discurso (AD) se faz diferente da análise antropológica do mito. O contexto deve ser levado em conta para se entender os sentidos do mito, que é constituído por mecanismos lingüísticos e extralingüísticos. Para Orlandi (1990) a contribuição da AD para a Antropologia se dá a partir das seguintes características:

“a) como a AD explicita os mecanismos de produção dos sentidos, ela traz indicações fecundas para sua interpretação, e os resultados da análise discursiva fazem, assim, parte do material etnológico;
b) tornando visível o processo de produção dos sentidos pela remissão a fatores histórico-sócio-culturais do funcionamento do texto mítico, a AD faz aparecer elementos contextuais muito significativos para o conhecimento da cultura indígena.” (Orlandi, 1990: 176)

A análise das representações subjacentes ao discurso e práticas descritas nos documentos pretende que como o mito, as histórias do contato também possam ser entendidas como uma linguagem que expressa múltiplos sentidos. Busco, portanto, verificar como a análise dos discursos do contato pode auxiliar no esclarecimento acerca da história das práticas empreendidas e suas possíveis conseqüências nas relações entre o povo *Awaete* com a sociedade nacional.

O primeiro depoimento que analiso é um relatório descritivo da situação dos *Awaete*, redigido por Santini⁷⁵ (1975), ao assumir a chefia do Posto Indígena (PI) *Koatinemo*, em 13 de maio de 1975, período que mais se aproxima do início dos contatos (1971)⁷⁶. O documento em foco é bastante rico em informações e significados, do qual exponho fragmentos importantes para que o leitor possa posteriormente acompanhar o conteúdo das variantes, ou seja, as diferentes versões de um “mito”, que neste caso, são os diferentes depoimentos acerca da relação com os *Awaete*.

Baseada em Lévi-Strauss⁷⁷ (1991), indico a seqüência dos depoimentos pela abreviatura “D” seguida dos números correspondentes.

D1. “Desde a atração destes índios (fins de 1971) o Posto Indígena Koatinemo nunca teve chefe de posto. Servidores braçais e atendentes de enfermagem sucessivamente responderam pela chefia do posto. Entregue a elementos sem formação indigenista e sem condições de levar adiante qualquer trabalho que seja junto a esta comunidade, hoje basta ouvir o que os índios contam e observar os vícios aos quais os índios foram acostumados para visualisarmos o contexto no qual as coisas se deram nestes quatro anos.
 (...) Quando indagamos porque não se trazia mais urucú da aldeia velha para plantar nas roças os índios responderam que os encarregados de posto proibiam o uso de urucú!
 (...) Em contrapartida as índias foram fartamente presenteadas com objetos absolutamente desnecessários como batom, esmalte, etc...visando conseguir ‘favores’ em troca. Segundo as próprias palavras do índio intérprete – ‘chefe só vinha aqui para namorar’.” (FUNAI, 1975: 2)

O segundo documento selecionado é o relatório anual de 1984, escrito por Tocantins, que traz importantes detalhes do modo como o *Awaete* é visto e tratado pela administração do

⁷⁵ O nome dos autores dos documentos é fictício, como forma de proteger suas identidades.

⁷⁶ Curiosamente dos relatórios relativos aos anos anteriores (1971-1974) não se encontra nenhum registro ou explicação da ausência destes nos arquivos dos escritórios da FUNAI em Altamira e Belém. A única forma de acessar trechos da documentação produzida neste período foi através de uma fonte secundária: Muller (2002) cita fragmentos de documentos de Cotrim, descrevendo a situação dos *Awaete* nos primeiros anos pós-contato. Conferir em: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/asurini/historia.shtm> Acessado em: 10/07/2007.

⁷⁷ Cf.: LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido: mitológicas*. São Paulo; Brasiliense, 1991.

posto da FUNAI naquele período.

D2.“O estado físico do homem assuriní aparentemente é bom, entretanto, depois de eu viver 18 meses com a comunidade e desse período, 8 meses sem sair da aldeia verifiquei que o assuriní não tem estrutura física suficientemente capaz embora seu aspecto diga o contrário.

(...) Talvez por ainda se encontrar preso às tradições, o assuriní às vezes dificulta o nosso trabalho. Exemplo: quando há doente na aldeia fazemos a nossa parte, a medicação; procuramos quando necessário trazê-lo à enfermaria, encontramos obstáculo, a família aceita, o doente também, em contra partida os pajés se opõe, não com violência é claro mas se nos descuidarmos o doente é levado a noite e submetido a tratamentos xamanísticos.

(...) Ainda com relação à cultura: o problema aumento populacional.(...) Conscientizar a mulher, o marido e o pajé, quase sempre o pai da mulher gestante, que é o mais difícil porque é o “feitor do aborto”, não seria bem o caso de conscientizar mas sim de desacostumar o pajé como responsável pelo abôrto que anda à caça das gestantes.

(...) Quanto ao pajé, quer mais, quer ir a Altamira com a família, outro mais exigente quer ir a Belém, quer uma caixa de cartuchos, uma espingarda, uma caixa de pilhas e outras coisas, tudo isso para não fazer o abôrto. E dou meu jeito, me “arranjo” como posso pago minhas promessas e a luta continua.

(...) Sinceramente alguma iniciativa deve ser tomada pela Funai, caso contrário não creio na evolução econômica ou populacional desse grupo. O que vejo num futuro bem próximo é o grupo dispersado vivendo em locais que pelo menos possam ter farta alimentação sem se importar com outras necessidades.Retê-los aqui não será tão fácil, considerando que o nosso poder econômico se limita em sustentação não dando nem para as despesas do posto quanto mais para aquisição de gêneros de primeira necessidade, e tem mais, se pudéssemos fazer tal coisa, estaríamos levando o assuriní para o centro do mais absurdo paternalismo.

(...) Será que há solução para o próximo ano (1985)? Considerando que referido assunto já foi tratado no relatório anual 1983, cuja solução ainda está sendo aguardada.” (FUNAI, 1984:2-7)

O terceiro relatório, redigido por Tabosa (1988) apresenta alguns fatos novos, várias recorrências ou permanências importantes, em relação aos dois depoimentos anteriores.

D3.“Informo Vossa Senhoria que realizamos os trabalhos de plantação de milho, mandioca, banana, abacaxi em uma área de 2,0 hectares destinado para o consumo dos funcionários da FUNAI lotados neste PIN.(...) A área para plantio da comunidade é um total de 4 hectares (12 tarefas) onde está sendo plantado diversos tipos de culturas (...) esperamos que neste ano de 1.988 a comunidade assurini seja abastecida de gêneros básicos para a boa sobrevivência em quantidades necessárias.(...) [A]s dificuldades que este PIN vem enfrentando em seu dia dia nas realizações dos trabalhos é bastante, pois quando aqui cheguei encontrei muitas coisas quebradas (...) é muito difícil trabalhar com o pessoal o qual encontrei no PIN desde minha chegada, devido muito tempo da convivência dos mesmos com os assurinins e já estão na rotina dos índios. (...) O servidor Francisco das Chagas Sobreiro sofre de uma doença o qual não cumpri as normas de tratamento, podendo

contagiar até a população, caso apareça algum sintoma da doença neste PIN, solicito exames em toda a comunidade, isto, por motivo de frequência exagerada do servidor nas casas dos índios, onde por muitas vezes fazia até refeições juntamente com família assurini, principalmente na casa da índia “Turé” a qual lava as roupas do servidor, cozinhava e fazia de tudo pa o mesmo.(...) Outra coisa, é que os índios assurinis estão muito maus acostumados no sentido de querer ter tudo, isto devido chefes anteriores ter dado esse mal exemplo (...).

Outro problema grave, é que três índios possuem motor à gasolina e não querem mais remar e ficam exigindo tudo do chefe do posto (...)[o]s trabalhos aqui é um pouco difícil de se desenvolver porque não se trabalha em conjunto, pois cada um tem a sua roça.

(...)Eu reconheço que a FUNAI está numa crise fora de série, pois mesmo assim fiz uma solicitação do que se precisa no PIN, no sentido de equipá-lo (...) caso a aquisição seja impossível, será praticamente difícil minha permanência no Koatinemo, pois prefiro solicitar de V. Sa. Providenciar minha saída do que suportar abusos exagerados de índios (...).

Aguardo com bastante ansiedade uma resposta positiva, pois como todo mundo sabe, eu me dedico de corpo e alma nos trabalhos da FUNAI (...)” (FUNAI, 1988:1-2)

O primeiro passo para a análise das três variantes do discurso indigenista, é a redução do discurso numa série de unidades constitutivas (orações ou mitemas, de acordo com LÉVI-STRAUSS, 1996; DaMATTA, 1973), ou seja, unidades mínimas de significação. Cada variante foi dividida num certo número de orações absolutas compostas de um sujeito e um predicado. Assim:

1. O povo *Awaete* é portador de “vícios” desde a “atração”.
2. Os *Awaete* são induzidos a abandonar suas tradições por funcionários desqualificados.
3. Algumas características culturais do povo *Awaete* precisam ser alteradas para evitar sua extinção física.
4. Existe uma troca de “favores”, prejudicial aos *Awaete*, entre estes e alguns funcionários.
5. A dependência criada pela prática da “atração” é incômoda para os administradores.
6. Os *Awaete* não tem estrutura física suficientemente capaz, embora seu aspecto diga o contrário.
7. O índio é concebido como ser humano carente.
- 8 A deficiência nos recursos humanos e orçamentários da FUNAI é um problema.

Ordenando esses temas em grupos, de acordo com a relação que eles expressam, tem-

se:

A Relação <i>Awaete</i> e práticas após o contato	B Relação entre cultura <i>Awaete</i> e dominação da cultura nacional	C Relação entre cultura <i>Awaete</i> e morte	D Relação entre <i>Awaete</i> e funcionários
------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------	-------------------------------------------------

Baseada na metodologia de Lévi –Strauss (1991), recorro, então, ao contexto etnográfico para analisar os depoimentos que emergem dos relatórios.

A - Relações entre *Awaete* e práticas após o contato

O paradoxo na ação indigenista que, para adquirir a confiança do povo indígena na “atração” e “pacificação”, realiza farta distribuição de presentes (objetos industrializados) para em seguida negar os mesmos produtos aos indígenas, já condicionados ao consumo destes, e, nessa adaptação já parcialmente submetidos ao processo de assimilação, aponta para uma série de possibilidades na análise.

Se tomarmos a noção de “atração” e “pacificação”, não como os procedimentos de aproximação e constituição de uma relação entre FUNAI e povos indígenas, mas como a continuação das guerras entre povos indígenas e sociedade nacional, como sugere Souza Lima (1995), podemos inferir que a dominação se exerce nessa prática perversa de oferecer (produtos e serviços) e depois negá-los, como uma estratégia que humilha o inimigo derrotado e o submete aos seus caprichos. Gera uma dependência de algo (como: sal, açúcar, armas, anzóis) que só pode ser adquirido a partir da relação entre aquele que possui os bens e aquele que não possui. Esta situação também pode ser ilustrativa das práticas do *colonialismo interno*, explicitadas por Cardoso de Oliveira (1966). A sociedade majoritária assume o controle das relações econômicas, interfere nos meios de produção tradicionais e mantém a sociedade tribal dependente, sem perspectivas de autodeterminação. Por outro lado, embora nos discursos se aponte a origem dos “maus costumes” ou “vícios” nas práticas da própria FUNAI, a imagem do índio sofre deteriorações e de certa forma ele passa a ser culpabilizado por seus “abusos”, em “querer ter tudo”. Os indígenas são ‘seduzidos’ para dependerem dos produtos e das relações mediadas e controladas pela FUNAI, que logo se mostra sem recursos para sustentar os hábitos que criou no grupo.

A questão de que o aldeamento compulsivo das populações indígenas ocorre com o objetivo de viabilizar grandes empreendimentos econômicos, também poderia explicar as

verbas movimentadas no contato inicial, e que logo passam a escassear, quando a unidade administrativa está estruturada e controlando a população indígena. Neste caso, o objetivo seria o de reter e controlar os povos indígenas para que as frentes de expansão logrem êxito sem maiores percalços. No caso dos *Awaete*, a emergência da construção da Transamazônica e do grande projeto de colonização à ela relacionado, parecem ser o “incentivo” para a montagem da frente de atração. O abandono orçamentário e estrutural na sequência da atração, demonstra a continuidade de uma política genocida, uma vez que, desde o início das políticas coloniais as mortes decorrente das “doenças do contato” representam um fato que não foi tratado como deveria. O depoimento de Soares (1972), divulgado na imprensa, quando decidiu desistir de trabalhar na FUNAI, demonstra de forma detalhada tal fato. O fragmento do depoimento abaixo citado foi acessado via *internet*, visto não ser encontrado nos arquivos a que pude ter acesso.

“[C]om o evento do contato, as primeiras conseqüências já são manifestas: Moléstias contagiosas, depopulação, crise alimentar e prenúncio de sua dependência à sociedade nacional. Uma gama de fatores que contribuíram para essas conseqüências, tendo como principal pivô a falta de racionalização no método desenvolvido nesta fase de contato - denominada pelos promotores de catequização. Os efeitos negativos advieram pela ausência de medidas profiláticas, distribuição inconseqüente de brindes, falta de seleção e controle do grupo de trabalho nas suas relações com os índios - parece-nos que este método de atuação nos contatos com grupos arredios tornou-se uma peculiaridade, sem o exclusivismo dos promotores. No primeiro plano, os resultados mais funestos foram de natureza biótica, além de elevada taxa de mortalidade, debilitou-os organicamente por um longo período. Os mais atingidos pelo ‘fatalismo’ foram os velhos. As vicissitudes dos efeitos depopulativos começaram a atingir sua organização social; as lideranças de grupos domésticos ficaram acéfalas, desorganizando inicialmente sua força produtiva. Toda a vida social foi afetada, principalmente suas atividades econômicas que ficaram estagnadas por falta de força de trabalho. Perdurou por mais de dois meses o estado geral de debilitação. Decorrente deste estado, perderam a estação de preparo do solo, sendo apenas aproveitado um baixo percentual do trabalho iniciado” (Jornal do Brasil, 20/05/1972 *apud* Müller, 2002. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/asurini-do-xingu/1278>. Acessado em 04/03/2007.)

A exigência de mudanças estruturais no estilo de vida dos povos indígenas, desde a chegada das frentes de atração é uma prática colonialista, cujas raízes estão no esquema de exploração de pau-brasil, na escravização dos povos indígenas, no afastamento compulsório de seu *ethos*.

A ausência de verbas para as ações na área da saúde no pós-contato é algo criminoso, visto que parecia inevitável o adoecimento dos povos nativos seguido ao processo da “atração

fatal”. Tal prática, recorrente desde os tempos do SPI, pode ser caracterizada como genocida, aliás, acusação sob a qual, o Estado brasileiro fez surgir a FUNAI em lugar do SPI.

As denúncias feitas pelo indigenista responsável pela “atração” e pelo Posto no início do contato, demonstram tal dimensão genocida presente nas práticas institucionais então em vigor. Sua saída revela que internamente a metodologia era avaliada de forma crítica, contudo, era mantida pela “ausência de medidas profiláticas, distribuição inconseqüente de brindes, falta de seleção e controle do grupo de trabalho nas suas relações com os índios”. Ora, se os métodos e suas falhas eram causa de trágicas repercussões, como doença, mortes, miséria, fome e dependência, qual a razão da continuidade de tais práticas? O que se almejava com a persistência nos erros antigos, uma vez que, “parece-nos que este método de atuação nos contatos com grupos arredios tornou-se uma peculiaridade, sem o exclusivismo dos promotores.” Seriam tais práticas estratégias de uma guerra do Estado pela posse do território “nacional”? A produção da morte dos povos nativos é aqui descrita como característica das práticas do órgão de proteção e assistência do Estado.

Em vários relatórios posteriores, os funcionários irão prosseguir pedindo recursos e reclamando da “crise da FUNAI”. Tomar esse estado crônico de crise do “governo dos índios”, como uma estratégia destrutiva recorrente por parte de um Estado nacional que nunca tratou de forma respeitosa os povos nativos, parece então uma hipótese comprovável pelas histórias do contato dos *Awaete*, consideradas aqui como representativas de uma realidade mais ampla.

B - Relação entre cultura *Awaete* e dominação da cultura nacional

Há uma estreita relação entre as práticas de dominação e os ditos “vícios” adquiridos pelos povos indígenas após o contato. A sociedade nacional se apresenta ao grupo como um provedor poderoso, que oferece muitos brindes e presentes na aproximação, além de abrigar os *Awaete* em relação aos ataques dos povos rivais, oferece alguma assistência para outros problemas, como as doenças trazidas pelo contato, para as quais o sistema imunológico dos recém-contatados não estava preparado. Ao colocar-se ao abrigo da FUNAI, os *Awaete* passam a receber orientações e ordens de mudança dos padrões do comportamento tradicional como condição para que tal relação continue a existir. Como podemos perceber existem *feixes de relações*, conforme assevera Lévi-Strauss⁷⁸, entre as colunas que analisamos.

⁷⁸ Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1996.

“Supomos, com efeito, que as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas *feixes de relações*, e que é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem função significante. Relações que provém do mesmo feixe podem aparecer em intervalos afastados, quando nos situamos num ponto de vista diacrônico, mas se chegamos a restabelecê-las em seu agrupamento “natural”, conseguimos ao mesmo tempo organizar o mito em função de um sistema de referências temporal de um novo tipo, e que satisfaz às exigências da hipótese inicial.” (Lévi-Strauss, 1996: 243-4)

O uso da expressão “vício”, expressa um julgamento moral, que estigmatiza o “índio”, traz em si uma considerável carga negativa, assumida por quem deveria estar à serviço dos povos indígenas. Segundo Goffman (1988)⁷⁹, o estigma estabelece uma relação impessoal com o outro; o sujeito não surge como uma individualidade empírica, mas como representação circunstancial de certas características típicas da classe do estigma, com determinações e marcas internas que podem sinalizar um desvio, mas também uma diferença de identidade social. O estigma é um atributo que produz um amplo descrédito na vida do sujeito; em situações extremas, é nomeado como “defeito”, “falha” ou desvantagem em relação ao outro; isso constitui uma discrepância entre a identidade social virtual e a identidade real. Para os estigmatizados, a sociedade reduz as oportunidades, esforços e movimentos, não atribui valor, impõe a perda da identidade social e determina uma imagem deteriorada, de acordo com o modelo que convém à sociedade. O grupo social anula a individualidade e determina o modelo que interessa para manter o padrão de poder, anulando todos os que rompem ou tentam romper com esse modelo. O diferente passa a assumir a categoria de “nocivo”, “incapaz”, fora do parâmetro que a sociedade toma como padrão. Ele fica à margem e passa a ter que dar a resposta que a sociedade determina. O grupo social tenta conservar a imagem deteriorada com um esforço constante por manter a eficácia do simbólico e ocultar o que interessa, que é a manutenção do sistema de controle social. Para Goffman, os atributos indesejados são considerados estigmas.

O índio genérico, construção ou invenção da cultura ocidental para representar os vários povos nativos do continente americano, configura uma estigmatização. A política indigenista que trata os nativos como “os índios” e não como “os Juruna” ou “os Awaete” expressa bem esta “política cultural” fundamentada no etnocentrismo. Etnocentrismo, como é bem sabido, é um conceito antropológico, segundo o qual a visão ou avaliação que um indivíduo ou grupo de indivíduos faz de um grupo social diferente do seu é fundamentada nos valores, referências e padrões adotados pelo grupo social ao qual o próprio indivíduo ou grupo

⁷⁹ Cf. GOFFMAN, Erwing. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1988.

fazem parte. Do ponto de vista intelectual, etnocentrismo pode ser entendido como a dificuldade de pensar a diferença, de ver o mundo com os olhos dos outros. A tendência do homem nas sociedades é de repudiar ou negar tudo que lhe é diferente ou não está de acordo com suas tendências, costume e hábitos. O etnocentrismo é um conceito cabível para caracterizar pessoas que observam as outras culturas em função da sua própria cultura, tomando-a como padrão para valorizar e hierarquizar as restantes.

Essa avaliação das outras culturas tendo a sua própria cultura como ponto fixo, é, por definição, preconceituosa, estigmatizante. Decorre de tal posicionamento o fato de um grupo étnico considerar-se como superior a outro. Para a Antropologia não existem povos superiores ou inferiores, mas povos diferentes. Um povo pode ter menor desenvolvimento tecnológico se comparado a outro mas, possivelmente, é mais adaptado a determinado ambiente, além de possivelmente, não possuir diversos problemas que esse povo auto-proclamado “superior” possui.

O etnocentrismo como fundamento do processo de colonização, no qual o nativo precisa deixar de ser “estranho” e passar a ser “familiar” pressupõe uma relação de dominação, no qual o modelo cultural do colonizador, tido como o superior, seve como o modelo fixo ao qual os “diferentes” povos nativos terão que se igualar. Na história do Brasil, de forma particular, os portugueses inicialmente construíram duas concepções acerca da humanidade dos habitantes do novo território: uma que via os povos nativos como degradados, que viviam como selvagens e canibais, mas, potencialmente cristãos, “civilizáveis”. A outra concepção os via como seres inferiores, animais que não poderiam ser cristianizados, mas poderiam ser escravizados ou mortos (Pacheco de Oliveira & Freire, 2006)

Decorrente das duas concepções construídas pelos portugueses, a colonização de certa forma reificou essa duplicidade ao cindir os povos nativos em duas categorias: aliados e inimigos. A política indigenista do projeto colonizador passa a operar a partir dessa classificação, da qual decorrem duas perspectivas: assimilação ou morte.

O indigenismo no Brasil, desde então, passou por várias fases: a) Regime dos Aldeamentos Missionários (1549-1755); b) O Diretório dos Índios e a transição entre o sistema colonial e o império brasileiro (1755-1910); e, o início da política indigenista republicana, com a criação do Regime Tutelar (1910-1988). No ano de 1988, as mobilizações ocorridas no processo de redemocratização do país culminaram com a promulgação da nova Constituição Federal, que passou a ser considerada um marco importante na história recente do indigenismo.

“Dezenas de índios, principalmente Kayapó, passaram a frequentar o Congresso Nacional, pressionando os congressistas a reconhecerem suas reivindicações. Em maio de 1988, 70 lideranças de 27 povos contestaram a diferença entre índios aculturados e não-aculturados presentes no projeto de Constituição em votação. Através de vigília permanente no Congresso Nacional, mais de uma centena de índios representando dezenas de povos indígenas acompanhou as negociações para a votação do capítulo ‘Dos Índios’, até a vitória final na promulgação da nova Constituição a 5 de outubro de 1988. (Pacheco de Oliveira & Freire, 2006:194-5)

No indigenismo praticado entre os *Awaete*, no período 1971-1991, os pressupostos etnocêntricos aparecem na repetição dos esquemas de negação da cultura tradicional daquele povo e na insistência na adoção dos modelos dos ditos “civilizados”. As práticas relatadas, principalmente envolvendo a agricultura, revelam a continuidade do espírito etnocêntrico e assimilacionista do SPILTN, que pela nomenclatura Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, revela a intenção de dominar os povos indígenas transformando-os em “trabalhadores nacionais”. Tal persistência dos pressupostos etnocêntricos, explícitos ou revestidos de ambiguidades, em que pese as mudanças ocorridas em cinco séculos de contatos, revela a longa duração de uma concepção desumanizante e as várias formas assumidas por esses pressupostos no decorrer do tempo.

C - Relação entre cultura *Awaete* e morte

O povo *Awaete* ao buscar e aceitar de “forma pacífica”⁸⁰ o contato com as frentes de atração em 1971, demonstra que a estratégia de sobrevivência mais adequada era conviver com os “brancos”: acossados pelos povos indígenas rivais, viram na aliança com os “brancos” a única saída para continuar vivendo. As mortes ocorridas pelos ataques e pelas doenças do “branco”, e o choque do contato com os novos aliados, as epidemias, todo este cenário caótico, provocou um intenso apelo religioso. Os rituais xamanísticos eram realizados

⁸⁰ Cabe aqui pensar a “forma pacífica” dos Asurini em relação ao contato como uma estratégia, no sentido atribuído por, Michel de Certeau, no qual procura demonstrar que através de práticas cotidianas, os “dominantes”, se assim podemos chamá-los, poderiam não ter obtido o “sucesso” planejado ou propagado, como é o caso dos colonizadores espanhóis em seu trabalho de “conquista” para com as etnias indígenas: “(...) submetidos e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes esses indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas.” (1994: 39) Isto se deu pelo fato de que os indígenas, tanto no exemplo trazido por Certeau, como em várias situações narradas e/ou testemunhadas junto aos *Awaete* no *Koatinemo*, subvertiam tais leis, não as rejeitando diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir. Conferir em: CERTEAU, Michel de. *A Invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

intensamente nestes primeiros anos (Müller,1996). Uma das condições para que ocorram os rituais é a existência de mulheres assistentes nos rituais, que para tal atividade não devem estar exercendo a maternidade. O controle da natalidade era acionado intensamente, por meio de abortos, dada a tragicidade que envolvia a sociedade. Estas práticas, rituais de xamanismo e práticas de abortamento, foram encaradas como problemas a serem resolvidos pela FUNAI. Com raras exceções, os relatórios apontam a proibição dos rituais religiosos e da prática do aborto de forma sistemática. O argumento principal era o de que tanto a exposição ao frio noturno, à fumaça do charuto ritual, ao tempo de ritual e ao aborto, representavam a iminência da extinção do povo *Awaete*. Assim a imagem da cultura tradicional *Awaete* é relacionada à morte, que como tal, deve ser evitada e combatida. Esse olhar cria então um estigma, uma aversão à religiosidade *Awaete*, que se manifestava ainda em 1991-92, quando a população já havia aumentado significativamente. Sem o argumento da auto-extinção iminente, restavam comentários de desdém dos funcionários mais antigos. A título de exemplo, comentários do tipo “ninguém consegue dormir com esse barulho enjoado mais de uma semana”, eram uma referência frequente no período do ritual das flautas, o *turé*. Outras observações mordazes eram feitas por funcionários acerca da entidade sobrenatural *arafuá*, o veado, que se manifestava em alguns rituais propiciatórios, referente às atividades de caça e agricultura.

“O porco-do-mato e o veado, ligados à caça e à agricultura, respectivamente, são chamados para dançar e tomar mingau com os xamãs, transmitindo-lhes o *ynga*. (...) trata-se do princípio vital existente não só no corpo das pessoas e elemento constitutivo de seres vivos, humanos e espíritos, mas extensivo aos resultados das ações que estes seres executam sobre a natureza, como a caça e a agricultura” (Müller, 1990: 171)

As insinuações e zombarias de alguns funcionários do Posto, principalmente contra os jovens e adolescentes, colocando o veado (animal que nos tempos míticos trouxe os produtos da roça para a mulher, ensinando-a a plantar e a cantar, como fazem no *maraka* do *arapua*), como um símbolo de homossexualidade, imbuída aí uma manifestação de desprezo e preconceito, faziam parte de uma série de constrangimentos lançados contra a cultura *Awaete*. Diante disso, alguns jovens, mais próximos e dependentes dos funcionários, evitavam participar ativamente dos rituais xamânicos. A política integracionista se efetiva por caminhos sórdidos.

D - Relação entre *Awaete* e funcionários

A descrição de fatos envolvendo funcionários em situação abusiva contra os *Awaete*,

sugere apenas a passividade destes diante da ação condenável dos funcionários. Exercer a dominação e praticar o “colonialismo interno”, implica em violência, é sempre a seqüência de uma guerra (Souza Lima, 1995) Presumir apenas a passividade pode manifestar também um mecanismo de dominação, tal como se apresentava a tutela-proteção, domínio exercido pelo Estado, que em determinados períodos prendia em suas teias até mesmo os profissionais da Antropologia:

“Para a política indigenista oficial, o ponto de vista da Antropologia deve, sempre, ser ‘neutro’, não pode ‘incitar a ação’ sob pena de repressão. É o caso de nos perguntarmos o que teme o Estado, já que ele controla muito mais o nosso trabalho de antropólogos de que a ação dos garimpeiros, fazendeiros e salesianos. Teme – e sempre temeu – que o nosso envolvimento com as ‘razões subjetivas’ dos índios possa acarretar ações que levem a contestações do seu poder. E foi isto o que, acreditamos, ocorreu e tem ocorrido de 1975 para cá: o “envolvimento” dos antropólogos com a luta dos índios. Hoje, o maior envolvimento de muitos antropólogos com as ‘razões subjetivas’, dos índios levou, pensamos, a uma mudança na qualidade da observação etnológica – que, ao invés de ter a ‘assimilação ou extinção’ como seu horizonte, descobre que as sociedades indígenas guarda[m] a capacidade de reagirem (*sic*) à situação de expropriação e dominação conforme seus próprios parâmetros (é a chamada ‘resistência’). E descobre porque esta observação se fez crítica em relação ao futuro destas sociedades e tornou-se atenta aos seus motivos. Este envolvimento, por outro lado, não nasceu de nenhuma atitude ‘moral’: é a consequência da relação que mantivemos, como antropólogos, com as comunidades indígenas, e da percepção do valor político, para as comunidades indígenas, do nosso envolvimento com o seu futuro.” (Azanha & Novaes, 1982. Os grifos são meus.)

A mudança na qualidade da observação etnológica, referida pelos autores, diz respeito a um período anterior, no qual vários antropólogos atribuíam ao Estado o papel de protetor por excelência dos povos indígenas, diante das ameaças da “expansão das fronteiras nacionais”, ou seja, do avanço dos não-indígenas sobre seus territórios. Nesse caso, havia antropólogos envolvidos nas ações do Estado que, por outro lado, era o patrocinador dos avanços da fronteira. A proteção oferecida pelo promotor da ameaça configura, então, uma rede de ambiguidades, pois que, os interesses do Estado nacional antecedem a política de proteção aos povos nativos. A idéia da assimilação ou extinção como as duas únicas possibilidades de sobrevivência aos povos nativos, fazia com que a Antropologia assistisse e até participasse das ações indigenistas fundamentadas em concepções etnocêntricas, que percebiam os povos como inferiores, vítimas em potencial, incapazes de resistir. Esta percepção que inferioriza o outro, ao tratar os povos nativos apenas como vítimas, se manifesta na insistência em redirecionar a vida desses povos, negar seu estilo de vida, sob o argumento de que somente assim eles teriam alguma chance de sobrevivência. Considero

bastante representativo o relatório a seguir.

D4 “Houve várias reuniões informais com alguns líderes do grupo e como consta no relatório Assurini/1984 sempre que nos reunimos várias idéias surgiam como alternativas para melhorar o poder econômico da comunidade.

Alguns exemplos:

a)montagem de uma serraria às margens do rio Xingu para funcionar com mão de obra Assurini (proposta de I’wa – 1984).

b)implantação de garimpo de ouro(...) Acredito que essa idéia é devido influência de índios Kaiapós junto aos Assurinís em Altamira.

c)mudança do grupo para lugar mais piscoso, farto de jaboti e mutum, melhor para navegar durante o verão(...)

(...)Não fui eu quem levou o Assurini para as margens do Xingu, nós fomos juntos. Os índios são os donos da terra, a área é deles, eles tem o direito de usá-la como bem entenderem. Acredito que a obrigação do funcionário da Funai no Posto, é acompanhá-los para evitar que, na sua ignorância dos costumes de nossa sociedade, venham a ter problemas futuros principalmente de ordem social.”(FUNAI,1986: 2-5. Os grifos são meus.)

Ora, as reuniões são provocadas por quem? Tradicionalmente os *Awaete* reuniam-se para as refeições, rituais, construções de casas, derrubadas de roça. A prática de reuniões para encaminhar mudanças estruturais é algo estimulado e patrocinado pelas chefias de Posto. O autor do relatório, ao ressaltar que “ Houve várias reuniões informais...”, obscurece uma prática de manipulação muito utilizada, prática que forja as “lideranças” políticas, mesmo em povos que tradicionalmente têm como líderes a autoridade religiosa, como ocorre no caso dos tupi-guarani (Laraia, 2005), além de direcionar as decisões em favor das próprias conveniências dos agentes e não necessariamente para proteger e assistir os povos indígenas.

Outra questão relacionada às manipulações operacionalizadas pelas chefias, surge quando no texto o chefe de Posto afirma “Não fui eu quem levou os Assurini para as margens do rio Xingu...”. Ao provocar reuniões que tratam de problemas e buscam soluções, das quais relata algumas propostas absurdas, atribuídas aos indígenas, como montar serrarias para ocupar mão-de-obra indígena ou explorar garimpos, o que sobra como a alternativa mais “inocente” diante da necessidade apresentada de mudanças, é a troca do local da aldeia. Ao colocar na fala dos *Awaete* a autoria das proposições, o chefe tenta se mostrar como um mero ouvinte, numa consulta feita aos “líderes”. Ora, logo adiante no texto, o mesmo agente que discursa sobre a autonomia dos povos indígenas para usarem suas terras “como bem entenderem”, evoca em seguida a necessidade da tutela pela FUNAI, quando o agente é, então, aquele que deve “acompanhá-los para evitar que na sua ignorância dos costumes de nossa sociedade, venham a ter problemas futuros, principalmente de ordem social”. A função do tutor reaparece rapidamente ao lado do adjetivo “ignorante” atribuído aos *Awaete*. Como é possível defender a autonomia para os *Awaete* usarem a terra como “bem entenderem”, em

um contexto que se propõem atividades que ameaçariam de forma mais drástica a vida, como garimpos e serrarias, para em seguida reconhecer que eles precisam de acompanhamento diante dos riscos do contato? O *Awaete* é valorizado como interlocutor apenas quando atende aos interesses dos agentes. Em um outro relatório, o mesmo chefe define o povo como “carente”:

D5 “O estado físico do homem assuriní aparentemente é bom, entretanto, depois de eu viver 18 meses com a comunidade e desse período, 8 meses sem sair da aldeia verifiquei que o assuriní não tem estrutura física suficientemente capaz embora seu aspecto diga o contrário. (...) A luta ainda não acabou, continuamos nossa tarefa mais de cunho humano que profissional, onde o índio deixa de ser a matéria-prima do profissional, para ser o humano carente.(...) Felizmente a comunidade acata nossas idéias, respeita-as e até nos tem prestado colaboração, como no caso do aumento da população que o mérito também é da comunidade. O assuriní deste pi. é economicamente também carente. A renda do índio é exclusivamente do artesanato. Este infelizmente é o ‘osso do ofício’, dificuldade em tudo.” (FUNAI, 1984: 2-5)

Tomando os fragmentos do relatório desde o início, a ênfase dada ao aspecto físico remete ao disciplinamento do corpo, voltado para o trabalho e para o modo de produção capitalista. Foucault (1987)⁸¹ ao tratar da história do disciplinamento do corpo, oferece pistas que auxiliam na tarefa de interpretar o olhar do agente sobre o aspecto físico dos *Awaete*:

“O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política de coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe.” (FOUCAULT, 2002: 119. Os grifos são meus.)

A resistência dos *Awaete* diante de uma lógica de produção e exploração do trabalho diferente do seu próprio estilo de vida, conduz a um discurso por parte dos indigenistas, que constata essa “inadequação” dos corpos à lógica da exploração do trabalho. Decorre de tais constatações a adoção das medidas de disciplinamento dos corpos definidos como insuficientes, carentes. A adaptação total ao modelo cultural do colonizador, como uma negação radical das diferenças culturais, é o cerne do indigenismo observado na maior parte dos documentos analisados. Nas relações da fronteira, a dominação é condição essencial para o sucesso da empreitada da conquista. A frustração dos diversos chefes de Posto com o

⁸¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2002.

insucesso das novas práticas de agricultura levadas aos *Awaete* é fartamente documentada:

D6 “A execução de projeto agrícola nessa comunidade seria mais uma tentativa infrutífera como em quase todos os Pis[Postos Indígenas]. O assuriní costuma trabalhar em pequenas roças anuais e não é dado a replanta; daí, não se acostuariam limpar área para conservação de lavoura exceto é claro, mediante pagamento. Experiência do gênero já foi feita no período 83/84 que para se conservar uma área de bananal plantada em novembro de 83, é preciso que se faça pagamento.”(FUNAI, 1984: 6)

O pagamento, é o estímulo capaz de forçar os *Awaete* a ingressar numa nova lógica de disciplina dos corpos para os trabalhos do Posto. Por outro lado, quando os *Awaete* se manifestam ativamente, seja para pedir coisas ou exigir contrapartidas pela mudança de comportamento (no caso relatado dos pajés, para não realizarem mais abortos, ou na limpeza do bananal), este comportamento é visto apenas como negativo. A autonomia do *Awaete* que pilota seu próprio barco a motor não é considerada relevante. A comunidade que se une para pedir a saída de um chefe de posto é vista apenas como pernicioso. O estereótipo do índio preguiçoso é forjado no embate entre a tentativa de domínio do corpo e da domesticação da tradição. A resistência discreta que se manifesta na continuidade ou na permanência do estilo de vida tradicional, apesar de toda a campanha agressiva dos agentes do Estado, é uma reação velada, vigilante.

O discurso e os invólucros institucionais

Nessa reflexão, uma das leituras possíveis acerca do conceito de discurso, é tomá-lo como prática social de produção de textos. Isto significa que todo discurso é uma construção social, não individual, e que só pode ser analisado considerando seu *contexto* histórico-social, suas condições de produção; significa ainda que o discurso reflete uma visão de mundo determinada, necessariamente, vinculada à do(s) seu(s) autor(es) e à sociedade em que vive(m).

Uma ‘ordem de discursos’ é um conjunto ou série de tipos de discursos, definido socialmente ou temporalmente, a partir de uma origem comum (Foucault, 1988) São os discursos produzidos num mesmo contexto de uma instituição ou comunidade, para circulação interna ou externa e que interagem não apenas entre eles, mas também com textos de outras ordens discursivas, (intertextualidade). Sua importância para a Análise do Discurso está em contextualizar os discursos como elementos relacionados em redes sociais e determinados socialmente por regras e rituais, bem como modificáveis na medida em que

lidam permanentemente com outros textos que chegam ao emissor e o influenciam na produção de seus próprios discursos. Neste texto, a noção de ‘ordem de discursos’ é relevante por tratar de documentação elaborada por diversos indivíduos, ligados à mesma instituição.

No caso relatado por Tabosa (1988), a denúncia de um envolvimento sexual de um funcionário, possivelmente infectado por doença sexualmente transmissível, com uma mulher *Awaete*, não considera em nenhum momento o agravante que incriminaria de forma cabal o funcionário: a adolescente em questão, nascida em 1975, tinha à época 12 ou 13 anos de idade. Ainda que na cultura *Awaete* após a menarca a jovem seja considerada apta a expressar sua sexualidade como adulta, um funcionário nesta situação deveria responder administrativamente e criminalmente pelo abuso cometido. Nesse evento o estigma se manifesta na omissão de um agravante, a mulher indígena, neste caso uma adolescente, é considerada como um objeto sexual para o conquistador travestido de indigenista, que partilha este preconceito com outros membros de sua rede social. Apenas uma epidemia de doenças sexualmente transmissíveis seria um problema, visto que possivelmente as instâncias superiores perguntariam acerca da origem do problema e as chefias em âmbito local e regional teriam que se explicar. No contexto em questão, não é possível crer que há um altruísta chefe de Posto zelando pela integridade física e moral do povo que ele “gerencia”. O “invólucro institucional” presente no discurso, denuncia apenas para proteger a própria instituição, representada na figura das chefias que possivelmente seriam implicadas se o abuso contra a menor *Awaete*, resultasse em uma epidemia de DST.

É importante perceber que os preconceitos acompanham o gênero de perto. Consideramos com Crochík (1995) que o preconceito, ao mesmo tempo que diz mais a respeito do preconceituoso do que do alvo do preconceito, não é independente deste último, e que, dada essa complexidade, não é possível estabelecer um conceito unitário de preconceito. O preconceito tem aspectos constantes relacionados a uma conduta rígida frente a diferentes objetos e aspectos variáveis que remetem às necessidades específicas do preconceituoso.

O preconceito contra as mulheres indígenas é fartamente identificado nas falas dos indigenistas. Quando cheguei a *Koatinemo*, a mulher de um funcionário da FUNAI se apressou em contar que os *Awaete* tinham por costume oferecer suas mulheres aos brancos que chegavam ao Posto. Esta mesma mulher é citada no relatório de Tabosa (FUNAI, 1988), numa situação de conflito, por ciúmes de seu cônjuge: “Gostaria que V. Sa. tomasse providencias no sentido de conversar com o servidor João Manoel⁸², pois o mesmo passa a

⁸² Os nomes de funcionários citados em situações críticas nos relatórios também são fictícios.

maior parte do tempo batendo em sua esposa, dando exemplos para os índios.”

No documento em questão, recebido e protocolado na instância administrativa superior, não há no despacho nenhuma referência ao fato específico do abuso contra uma menor. A categoria gênero é uma categoria relacional. Isso quer dizer, por um lado, que os gêneros se definem na relação com o outro, mas por outro lado, sendo um aspecto das relações sociais de poder e de subjetivação, o gênero se articula com outros tipos de relações sociais – geração, raça, etnia, classe, profissão, sexualidade - de maneiras cada vez mais diversas.

Quando se articula a categoria gênero com outras como raça/etnia, por exemplo, ou orientação sexual e geração, os exemplos de preconceito, e as conseqüências destes preconceitos para a vida das pessoas que estão nos pólos mais estigmatizados destas relações, são desastrosas. Pelo que pude acompanhar da trajetória da mulher envolvida nesta denúncia, as marcas das relações com os funcionários lhe influenciaram de forma impressionante. Quando a conheci estava grávida de um indígena de outra etnia. Não falava a língua materna na presença de brancos, era hábil negociadora para realizar pequenas trocas de favores e furtava objetos das casas dos não-*Awaete* com freqüência. Posteriormente passou a residir com o pai de sua filha, alternando a residência entre a sua aldeia de origem e a do marido. Mantinha uma postura crítica em relação à cultura do seu povo, desdenhando e ironizando como se não fosse um deles. Atualmente essa mulher *Awaete* vive uma difícil situação, pois que seu marido foi encontrado morto próximo a uma roça, em decorrência de um tiro de sua própria arma, supostamente disparada acidentalmente há aproximadamente quatro anos. O sustento de seus vários filhos pequenos sem os braços de um pai é mais um desafio para ela e sua família.

Por meio dos depoimentos de Santini (1975) e de Tabosa (1988), que denunciam o envolvimento sexual de funcionários com mulheres *Awaete*, fica evidenciado um perfil dos agentes que atuam junto ao grupo e que agem como ‘colonizadores’⁸³. Aqueles que deveria representar um papel social diferenciado, de acordo com os princípios humanistas, presentes formalmente na constituição do indigenismo oficial, princípios que deveriam ser acionados, principalmente diante da comunidade recém-contatada, agem como predadores. Esta postura de colonizador assumida pelos indigenistas, cuja função é descrita como de assistência e proteção aos povos indígenas, não obstante ser eticamente condenável é uma prática

⁸³ Colonizador, aqui no sentido de um processo de *colonização interna*, de acordo com a definição dada por Cardoso de Oliveira (1966), já evocada anteriormente neste capítulo.

recorrente. Baines (1990)⁸⁴ relata as situações testemunhadas por ele junto ao povo *Waimiri-Atroari*.

“O Chefe de Posto começou a sondar as minhas atitudes a respeito dele. Um dia, ele me contava de supostos casos de Chefes de Posto que têm crianças com mulheres indígenas, afirmando que isso é muito comum, e acrescentando: ‘É instintivo cada homem tentar ter tantos filhos que pode’. Ele exclamou: ‘Eu gostaria de botar uma criança na Carolina’ [Waimiri-Atroari]”.(Baines, 1990:55)

No caso dos *Waimiri-Atroari*, Baines (1990), ao perceber a situação de exploração sexual dos funcionários em relação às mulheres, passou por uma situação de assédio sexual por uma mulher *Waimiri-Atroari*, que agiu assim sob as ordens do Chefe do Posto. O escárnio contra as mulheres indígenas se manifestou na fala do chefe de Posto, após ver que seu plano de aliciamento fracassara.

“Mais tarde, Ricardo e Henoch voltaram da ‘Vila’ para o Posto, provavelmente já avisados pelos Waimiri-Atroari de que suas ordens para eles me oferecerem acesso sexual a Berta haviam encontrado a minha recusa. Ricardo declarou: ‘Estas caras, para sexo não dá. Para sexo são porcas demais. Se eu levasse uma delas para a cama, seria a maior vergonha’, acrescentando que ele não conseguiria manter relações sexuais. Ricardo, talvez pensando que eu não aceitara ter intimidade sexual com Berta em consequência de preconceitos raciais, formulou outra estratégia para negar seu envolvimento com as mulheres indígenas, numa linguagem que ele esperava coincidir com suas pressuposições a respeito de mim. (...) Ao mesmo tempo, por não compartilhar das atitudes expressas e impostas pela equipe dirigente, os Waimiri-Atroari me viam como anômalo, porque punha em questão todo o sistema de idéias dela, fundamentado na oposição ‘índio’/‘branco’, que estabelecia as relações de sujeição-dominação.” (Baines, 1990: 57)

Os povos indígenas no Brasil moderno perante a legislação (conforme o Código Civil de 1916) foram declarados ‘relativamente incapazes’ e em decorrência disto estiveram sob a tutela do Estado, através dos segmentos específicos criados para tal: o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910 e que em 1968, foi substituído pela FUNAI, foram os tutores dos povos indígenas que deveriam lhes monitorar até que alcançassem a ‘maioridade cívica’ e se ‘emancipassem’. Até o ano de 1988, quando houve a promulgação da nova Constituição Federal, não se era índio, se estava índio, sob a premissa, partilhada por indigenistas de José de Anchieta à Marechal Rondon, e ainda persistente no órgão indigenista oficial, de que mais cedo ou mais tarde os indígenas *deixariam de serem índios para serem brasileiros como os*

⁸⁴ Cf. BAINES, Stephen Grant. “*É a FUNAI que sabe: a frente de atração Waimiri-Atroari*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR. 1990.

demais (Ramos, 1997).

A dimensão autoritária e paternalista da tutela, que é oficialmente “extinta” a partir da Constituição de 1988, ainda se mostra bastante vigorosa no relatório de Tabosa (1988), ao lado das denúncias contra abusos cometidos por funcionários. O indígena é mostrado como objeto de manipulação, indefeso diante dos agentes inescrupulosos, dependente da proteção tutelar. É possível verificar no despacho possível de ser lido no rodapé do documento, que nenhuma providência foi encaminhada para tratar deste ponto (da denúncia), com a acuidade necessária.

Ao falar de “vícios” a que os indígenas foram acostumados, essa postura permanece, ora sugerindo o índio vitimizado, ora o índio corrompido, monstruoso. Esse discurso é pautado em uma das nuances contraditórias do indigenismo nacional, qual seja, de um sentimento humanista que entra em profunda contradição com as práticas desrespeitosas, que negam de forma radical a alteridade, e que foram levadas a efeito e denunciadas, inclusive nos textos ora analisados. Proteção é o que se deveria oferecer, mas usos e abusos de autoridade, assistencialismo e intolerância é o que se pratica. A tutela necessária, que seria aquela que de acordo com Cardoso de Oliveira (1988:44-5), constituiria a única maneira “do Estado exercer a proteção e a assistência de que as populações aborígenes carecem, sem por em risco a posse coletiva e o usufruto permanente das terras que ocupam”, deu lugar muitas vezes a tirania contra os povos indígenas.

Dissonâncias no arquivo

O papel da *subjetividade* como criadora de fatos no indigenismo, de acordo com Ramos (1998), origina o paradoxo entre a proteção (resíduo do discurso humanista) ao lado da fragilização dos povos indígenas diante dos interesses (colonizadores, expansionistas, colonizadores, econômicos) da sociedade nacional. As críticas quanto ao destrato institucional no documento citado parcialmente como D1 (Santini: 1975), relativo ao fato de a administração do Posto estar a cargo de funcionários sem formação adequada, revela um fato que aparece na década de 1990, como regra e não como exceção na região de Altamira. O funcionário, enquanto indivíduo registra indignado o resumo de uma política de descaso e abandono do Estado brasileiro para com as populações indígenas. O caráter ambíguo do Estado na relação com os povos indígenas é evidente no texto, sem que se faça necessário o emprego de maiores esforços analíticos. Entre a dominação dos povos indígenas como missão

institucional e o discurso humanista de alguns indivíduos que fazem parte da instituição, se coloca de forma preponderante a prática crua e violadora de direitos humanos, realizada por outros indivíduos, igualmente a serviço do Estado e de sua política indigenista.

O documento revela que o autor se alinha a um determinado modelo de indigenismo, que se opõe às práticas verificadas em campo (Koatinemo), e que são denunciadas por ele. As indagações que sobrevêm após esta breve análise do texto dizem respeito às possíveis reações dos superiores a quem o documento se dirigiu. Que efeitos o documento produziu internamente? A abrangência do documento na instituição provocaria alguma reação ou apenas figuraria entre os documentos necessários para cumprir as regras burocráticas? Seria este documento tomado na prática institucional apenas como um recurso retórico?

Creio ser perceptível no documento redigido por Santini (1975) a dimensão do princípio da autoria, pois que, o autor se posiciona desde a descrição que empreende das práticas condenáveis concretizadas por funcionários que reproduzem um ‘etnocídio’ sem requintes ou dissimulações: o fazem pela via do aliciamento e exploração sexual, pela reificação de preconceitos contra as tradições do grupo e pela imposição de bens e valores estranhos à cultura do povo indígena em questão. Mesmo sendo um deles, o autor se diferencia e na produção do documento utiliza o estranhamento diante da ‘quebra de decoro’ se distanciando da condição de igualdade no contexto histórico-social em questão.

A diferenciação e o estranhamento diante das práticas consideradas como um padrão por membros da instituição se repete de forma enfática nos relatórios de Leal (1987). Embora seus relatórios sejam redigidos por meio do preenchimento de formulários, nos espaços reservados às observações, o princípio de autoria se manifesta no posicionamento diferenciado, como na postura respeitosa em relação à autonomia dos *Awaete*, na denúncia de negligências relativas aos tratamentos de saúde realizados na cidade de Altamira, na abertura diante de atividades do CIMI na aldeia.

D7 “Sem qualquer tipo de dúvida, foi a morte da pequena e prematura Assurini, de uma importância fundamental para a comunidade, em todos os níveis, desde pela sua própria vida até pelo prosseguimento da sua solificação como povo etnicamente diferenciado, livre do perigo da sua própria extinção, como esteve ameaçado recentemente.(...)A vida não pode ser acompanhada de displicência ou negligência de terceiros, ainda mais quando, a estes compete alguma responsabilidade; a assurinzinha morreu (...). A recomendação única é que não se deixe mais morrer alguém, criança ou não, na casa do índio de Altamira, pela falta de mínimas condições de trabalho e profissionalismo, integrados ao apreço, à moral e à consciência! Porque de resto a gente faz, quando se tem capacidade!”(FUNAI: 1987)

A explicação a que pode chegar para apurar essas diferenças na forma de tratar o povo *Awaete*, aponta para algumas variáveis, algumas já detectadas por Nimuendaju (1984) ao analisar os problemas do SPI e por Cardoso de Oliveira (1965) ao discutir a relação dos povos indígenas com a sociedade nacional.

Inicialmente a questão da formação inadequada ou inexistente para os agentes indigenistas é geradora e mantenedora de inúmeros problemas. Cardoso de Oliveira(1965) defende a idéia de que o esclarecimento da população pode mobilizar a sociedade em favor de decisões governamentais que defendam a vida dos povos indígenas e encontra apoio no pressuposto trabalhado por Crochík (1995) de que a experiência e a reflexão são elementos necessários à superação do preconceito, com mais gravidade ainda ao se tratar daqueles que têm como função proteger e assistir esses povos. O esclarecimento e a formação dos indigenistas seria o pré-requisito mínimo indispensável em uma instituição que se caracteriza como responsável pelo bem estar dos povos indígenas.

Um segundo fator é quanto à origem geográfica dos funcionários ser muito próxima aos povos indígenas. A vizinhança representa interesses conflitantes, disputas pelo território e pelo patrimônio ambiental. Cardoso de Oliveira (1966) ao tratar do colonialismo interno, possibilita que se analise a partir dessa categoria o assédio e a pressão sofridos pelos povos indígenas pelos regionais que desejam explorar a madeira, a pesca, o minério e outros bens em seus territórios. Mais grave é a situação quando esses regionais são eles mesmos os representantes do Estado que deveriam, ao menos no aspecto formal, defendê-los das investidas dos não-índios. No depoimento D4, pude apurar que a região de origem do chefe de Posto em questão é o sudeste do país, fato que somado a formação de técnico indigenista por este recebida, é um diferencial na postura daquele funcionário em relação aos *Awaete*.

Estes aspectos contraditórios ou até mesmo paradoxais na política indigenista no Brasil são recorrentes e reificam a predominância da forma preconceituosa e usurpadora dos direitos dos povos indígenas aplicadas desde o século XVI.

Tratar os povos indígenas como povos inferiores, selvagens, ainda é o fio condutor de discursos e práticas em pleno século XXI, como Muller (1977), enquanto pesquisadora pôde verificar no PI Koatinemo:

D8.“A população foi acometida por um surto de gripe sendo que a Equipe Volante de Saúde [EVS] permaneceu durante uma semana na aldeia para tratar dos índios.(...) Quando a EVS deixou a aldeia, dois funcionários que substituíam o atendente, passaram a medicar os índios segundo instruções do médico da equipe. Com a chegada do atendente, estes funcionários saíram e a medicação continuou a ser ministrada pelo atendente.(...) Naquela mesma

hora, aplicou uma injeções e já irritado com a situação [realização do *maraka*] disse ‘não ter mais paciência com estes **bichos**.’ A índia foi levada novamente para sua rede. E o *maraka* continuou. No meio da noite, o som dos cantos de repente se transformou em gritos, o choro ritual da morte. No dia seguinte o atendente enviou um rádio para a ajudância de Altamira, comunicando ‘lamentavelmente o falecimento de uma índia’. A causa desta morte para o atendente não é a ineficiência do tratamento médico mas sim os próprios métodos de cura dos índios, o *maraka*.” (MÜLLER, 1977)

Ver o índio como “um bicho” como afirma o atendente citado no relatório de Muller (1977), textualiza a representação que permeia as práticas que negam a dignidade dos povos indígenas. O argumento de que eles não são gente permanece como a matriz de um vasto *dégradé* de desrespeito protagonizados por muitos dos “agentes da proteção e assistência”. Aliás, é bastante oportuno perguntar a quem, de fato, protege o aparelho indigenista do Estado brasileiro, aos povos indígenas da sociedade majoritária ou para preservar os interesses mais amplos da sociedade envolvente?

Se levarmos em conta as motivações que fundamentaram a criação das muitas frentes de atração nos anos 70, teremos a iniciativa da pacificação dos povos indígenas ligadas ao fato de estarem situados em áreas destinadas a exploração econômica intensiva, como os projetos de colonização e os grandes projetos de mineradoras e hidrelétricas na região do Médio Xingu.

O depoimento que analiso a seguir é um radiograma pedindo providências acerca do retorno de alguns indígenas que se encontravam participando de reuniões promovidas pelo CIMI. Eis o texto do radiograma 986/ADRA de 10/10/89:

D9.“SOL VOSSIA ENTRAR EM CONTATO COM AS IRMANZINHAS PARA QUE ELAS PROVIDENCIEM VINDA DOS INDIOS VG QUE AS MESMAS LEVOU PARA ESTA CIDADE VG POIS OS SERVIÇOS DE ROÇA ESTAH TUDO PARADO PT ”(FUNAI,1989)

Retomo o texto a partir das unidades que o constituem:

1. O Chefe do Posto solicita em tom de urgência, um contato da administração regional com as missionárias.
2. Requer o retorno imediato dos indígenas a aldeia.
3. Alega que os trabalhos nas roças estão parados.

A partir do contexto etnográfico e dos feixes de relação formados pelas unidades do depoimento, posso desenvolver a análise do texto. A oposição FUNAI/CIMI que fica implícita remete ao contexto em que a tensão é estabelecida nacionalmente. Desde 1974, quando o regime da ditadura militar e a FUNAI passaram a se opor à realização das assembleias indígenas promovidas pelo CIMI, que resultavam na superação do isolamento dos diferentes povos indígenas, que pela socialização das situações dos problemas por eles vivenciados passaram a denunciar os conflitos num âmbito mais amplo alcançando repercussão nacional. A relação da chefia do Posto com as missionárias do CIMI, religiosas presentes desde o início dos anos 80 entre os *Awaete*, na maioria das vezes foi tensa. A postura questionadora destas diante de irregularidades cometidas por funcionários atraía a hostilidade daqueles que pretendiam agir como colonizadores e patrões.

O documento embora de conteúdo exíguo, revela questões importantes. A primeira questão é o fato de os relatórios mensais ou anuais neste período não mais serem elaborados: o fato de o chefe de Posto ser um ex-trabalhador braçal, semi-alfabetizado e elevado a condição de administrador, revela o agravamento da crise no setor de recursos humanos percebida na região do Médio Xingu. A FUNAI não mais oferece formação técnica aos servidores que assumem funções de chefia em campo. O Chefe de Posto não apresenta condições de elaborar um relatório detalhado, resumindo sua comunicação com a sede administrativa em Altamira a radiogramas.

A recorrência ao tema da oposição ao CIMI aparece no radiograma protocolado sob o número 660 em 07/05/1991:

D10.“NR 036 DE 070591 PT INFORMO VOSSIA TODA VEZ QUE AH REUNIAO COM ESTA COMUNIDADE ATRAPALHA MEUS SERVIÇOS COM ESTA COMUNIDADE VG TODA VEZ QUE ESTA COMUNIDADE CHEGA NA ALDEIA TRAZ PROBLEMAS VG POIS SEUS FAMILIARES FICA PASSANDO NECESSIDADE PT ”(FUNAI, 1991)

O Chefe do Posto insiste na idéia de que a participação dos *Awaete* em reuniões causa prejuízos. Desta feita alega que as famílias passariam necessidade, além de atrapalharem seus serviços, que em última instância, seriam serviços para os *Awaete* e não da chefia do posto.

O funcionário que antecedeu o autor destes dois radiogramas na chefia do Posto Koatinemo, escreve em setembro de 1988 um bilhete à administração em Altamira, cujo teor se aproxima bastante dos radiogramas escritos em 1989. Creio que a recorrência desta postura de combate aos aliados do movimento indígena revela um incômodo acentuado com relação a possibilidade de os *Awaete* passarem a se manifestar de forma autônoma e crítica diante das

práticas de dominação existentes e naturalizadas na região do Médio Xingu. O bilhete foi protocolado sob o número 2389, em 21/09/1988 na Administração Regional da FUNAI em Altamira.

D11.“Estou encaminhando o radio para conserto. O mesmo não transmiti e nem recebi. Pesso que mandei com urgencia pois tenho que deslocarme dia 30 para asêrti pêso folha jaborandi.

E tenho que fazer relatório sobre irmãzinha. Pois ellas aqui so serve para encentiva os indios contra noes da FUNAI. Tudo que se faes elas são contra. Poriço quando êu chegar ai eu esplico tudo.”(FUNAI, 1988)

O período em foco é significativo, a movimentação dos povos indígenas na Constituinte estava se processando, as repercussões junto aos funcionários da FUNAI no *Koatinemo* é bastante negativa e também reveladora da postura defensiva diante de quaisquer questionamentos envolvendo as práticas e a concepção fundada na tutela totalitária, que nega o direito à voz ao índio. Este período posterior à promulgação da Constituição de 1988, em tese, deveria inaugurar uma nova forma de relação entre a FUNAI e os povos indígenas, uma vez que, oficialmente, a tutela deixa de existir.

As incorreções ortográficas do texto demonstram o fato de que as chefias estavam sendo assumidas por funcionários com formação escolar rudimentar, a maioria galgou o cargo após trabalhar como braçal nos Postos da região. A concepção e as práticas desses agentes está fundamentada no senso comum dos regionais, conforme apontada por Cardoso de Oliveira (1965) no ensaio *O índio na consciência nacional*, no qual define nessa relação o posicionamento marcado pela proximidade competitiva e conflitual, característica da fricção interétnica. As definições atribuídas aos povos indígenas pelos regionais, inclusive de muitos que trabalham na FUNAI, são marcadas pelo preconceito e pelo estigma, sendo freqüente o uso de adjetivos depreciativos como traiçoeiros, preguiçosos, fedorentos, entre outros.

O texto também revela a disposição do Chefe em direcionar, coordenar ou re-direcionar os trabalhos do povo *Awaete*, povo que é tradicionalmente agricultor, como bem descreve Ribeiro (1981)

“A relação das plantas cultivadas e o número de cultivares, confirma a suposição de que se trata de um povo agricultor por excelência, com ênfase no milho (*awatsi*) e na batata doce (*dyty*), do que na mandioca. Da mandioca brava (*maniaka*) conhecem apenas sete cultivares, enquanto que os índios do Alto Rio Negro conhecem quarenta. Em compensação, os Asurini plantam macacheira e outra espécie adocicada de mandioca, que, salvo engano os regionais desconhecem. Trata-se da maniokawa, raiz grande, pesando três

quilos, de cor amarela, muito aguada, que se pode comer crua. Os índios a ralam com a casca, muito fina, e cozinham em forma de mingau, temperando-a com castanha do Pará.”(1981: 10)

Além das mandiocas cultivadas em grande escala, consumida pelos *Awaete* em forma de mingaus, farinha e beijus, outros cultivares como a batata-doce, o cará, o algodão, urucum, o tabaco, a cabaça, a fava, o amendoim, a banana e a melancia são de grande importância para a subsistência desses. A negação da autonomia em atividades constitutivas da subsistência tradicional revela de um lado a intenção de modificar a prática da agricultura e de outro, revela o desejo de retirar os indígenas da atividade política, alegando ser a saída dos indígenas para participar de reuniões um fator contraproducente.

A ênfase colocada na modificação da produção agrícola é um traço importante que aparece com frequência nos depoimentos das chefias como nos exemplos a seguir. No relatório anual de 1984, o chefe do Posto explica que:

D12.“A execução de projeto agrícola nessa comunidade seria mais uma tentativa infrutífera, como é em quase todos os PIs. O Asurini costuma trabalhar em pequenas roças anuais e não é dado a replanta; daí, não se acostumariam limpar área para conservação da lavoura exceto é claro, mediante pagamento, experiência no gênero já foi feita no período 83/84 que para se conservar uma área de bananal plantada em novembro de 83, é preciso que se faça pagamento.”(FUNAI, 1984: 6)

De um lado o relatório expõe a situação da freqüente e ineficaz insistência dos funcionários da FUNAI em desenvolver projetos agrícolas nos moldes regionais em substituição ao modelo tradicional. A recusa dos povos indígenas em trabalhar fora de seus padrões tradicionais, exceto se houver uma troca ou pagamento, revela uma estratégia de resistência dos povos indígenas da região do Médio Xingu. A dinâmica de produção tradicional é mantida, apesar da insistência da FUNAI em impor novos modelos.

Mais do mesmo ou atualizações do significado da conquista

Estes aspectos contraditórios ou até mesmo paradoxais na política indigenista no Brasil no período pós-Constituição de 1988 são recorrentes e reificam a forma preconceituosa e usurpadora dos direitos dos povos indígenas aplicadas desde o século XVI.

No contexto local verifica-se uma prática tardia na oposição FUNAI *versus*

movimento indígena⁸⁵, bem como, de acordo com a conjuntura nacional, também é tardia a participação dos povos do Médio Xingu nesse movimento que toma expressão nacional nos anos 80.

É interessante trazer a análise realizada por Lima acerca da constituição do aparelho tutelar no artigo *O governo dos índios sob a gestão do SPI* parte de sua tese de doutorado *Um grande cerco de paz: poder e indianidade no Brasil*, que é uma etnografia da formação do Estado, uma análise do processo de construção do Estado Republicano e o governo dos índios pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Lima investiga as tecnologias de poder utilizadas pelo SPI e sua existência anterior à criação do aparelho (concepções e produções discursivas), indo além das montagens ideológicas que foram feitas a respeito de Cândido Rondon e do SPI. Comenta a situação de Darcy Ribeiro, que enquanto funcionário do SPI, na obra *A política Indigenista Brasileira* realizou uma “tomada de posição” e não uma pesquisa antropológica do Serviço.

Diante da seara criada acerca desta questão, coloca-se como analista e não como partidário na relação entre os críticos e os defensores das ações do SPI, se diz “aliado de povos em luta pelo resguardo de suas tradições e diferenças” (1993:155), portador de uma postura científica, não-neutra, de um “analista engajado num tempo histórico diferenciado”.

O autor defende a investigação científica como prática que pode ser assumida na condição de uma forma de lutar contra a reprodução de regimes, ordens e sistemas sociais e gerando a possibilidade de interpretações e projetos de transformação da realidade pesquisada.

Focaliza os primeiros anos de existência do SPI buscando identificar os contornos da prática que então se inaugura, destacando a questão da posse da terra indígena, a dimensão estratégica do trabalho com os índios, ou seja, os limites políticos e simbólicos para o Estado em construção, que marcaram a prática do governo dos índios.

Souza Lima narra a intensa disputa que cercou a criação do Ministério da Agricultura e Comércio (MAIC) e do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN); que envolvia disputas entre cafeicultores de São Paulo e os membros da Sociedade Nacional de Agricultura (SNA), pelo direcionamento dos investimentos no setor em crise após a abolição do trabalho escravo. (Concepção de *atraso no campo* e criação de uma pedagogia do *progresso*).

⁸⁵ O movimento indígena aqui referido é aquele definido por Luciano como o “conjunto de estratégias e ações que as comunidades e organizações indígenas desenvolvem na defesa de seus direitos e interesses coletivos.” (2006:58)

Na origem do SPI que é anunciado em 1910, pelo dirigente do MAIC, Rodolpho Miranda como “*um aparelho de poder para a catequese dos índios e reabilitação do trabalhador nacional.*” (:158) Souza Lima mostra as teias de relações políticas que cercam a indicação de Rondon (cafeicultores, diretores do Museu Nacional, militares, positivistas);

A partir da escolha por analisar os dados dialogando com Michel Foucault, Souza Lima trabalha a questão da imposição do ideário e do trabalho militar para o indigenismo, como formas de disciplinarização da vida e de superação da alteridade⁸⁶, que passa pela concepção de transitoriedade do índio, a intenção de transformar os índios em pequenos produtores rurais ou em guardas das fronteiras, os mecanismos para controlar a distribuição das Terras Indígenas (TI). Este poder disciplinador assume segundo Souza Lima, a forma histórica de *poder tutelar*.

A idéia da transitoriedade do índio – ser ou estar índio, permeou toda a existência do serviço (e subsiste ainda?), “profundamente imbricada na prática do Serviço. (: 159)

A política fundiária no decorrer da existência do SPI, foi inicialmente desfavorável aos povos indígenas, que eram deslocados e aldeados de acordo com interesses estratégicos⁸⁷ (povoamento dos sertões, guardas das fronteiras, construções de estradas, negociações nos âmbitos locais para a delimitação).

A mudança na política fundiária ocorreu no início da década de 50 – época da criação do Parque Indígena do Xingu (:168), quando a idéia de fundir a imobilização de uma ampla área de terras, com o duplo objetivo de preservar a fauna e a flora e abrigar os povos indígenas numa espécie de “estufa”, para que se aculturassem gradativamente.

O uso da expressão terras indígenas em 1963, quando pelo novo regulamento o Serviço torna-se, sobretudo o gestor do patrimônio indígena, após pressão internacional, acusações de genocídio contra o Serviço, ocorre a extinção do SPI e a criação da FUNAI em 1967, na redefinição burocrática do Estado, que preparava mais um fluxo de expansão econômica e da fronteira agrícola no país.

A idéia central a meu ver, e, de acordo com o referencial teórico adotado por Souza Lima, pode ser sintetizada na frase de Foucault, que afirma ser o poder uma guerra prolongada por outros meios. No dizer de Souza Lima esta é uma História para ser pensada, desnaturalizada e denunciada.

⁸⁶ “Impunha-se a representação da Nação como indivíduo coletivo, a quem toda diferença deveria se achar reduzida.” (Souza Lima, 1993: 163)

⁸⁷ Sentido militar da ação indigenista omitido na literatura elogiosa produzida acerca do SPI, que enfatizava os aspectos terminológicos que aludiam às comissões científicas, p. ex. no caso da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, a cargo dos engenheiros-militares, grupo que Rondon alocou no Serviço posteriormente. (*idem*)

Se levarmos em conta as motivações que fundamentaram a criação das muitas frentes de atração nos anos 70, teremos a iniciativa da pacificação dos povos indígenas ligadas ao fato de estarem situados em áreas destinadas a exploração econômica intensiva, como os projetos de colonização e os grandes projetos de mineradoras e hidrelétricas na região do Médio Xingu.

Ao mesmo tempo em que o grande cerco dos interesses dos regionais ameaça sufocar os *Awaete*, o desejo de viver sendo gente verdadeira permanece. O ritual do *Maraka* continua a comunicar suas angústias com a esperança da cura. Ao lado da manifestação espiritual tradicional, as alianças estabelecidas com setores da sociedade civil organizada e a participação em reivindicações junto aos poderes constituídos do Estado se faz de forma mais elaborada, como é o caso das manifestações contrárias à construção do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte, que ao barrar o rio Xingu inundará grande parte da reserva *Koatinemo*.

3 Discursos, eventos e práticas

“As ciências são um pouco como as nações; elas não existem, na verdade, senão no dia em que seu passado não mais as escandaliza, por mais humilde, acidentado, irrisório ou inconfessável que ele possa ter sido. Desconfiemos, portanto, daqueles que fazem com demasiado cuidado a arrumação de sua história.” (Foucault, Ditos e Escritos.)

As histórias do contato dos *Awaete* com a sociedade nacional remetem a alguns temas e questões existentes no Brasil pluriétnico e pretensamente supra-racial, imagem estandardizada pela ideologia corrente, e que são temas caros à Antropologia. O etnocentrismo, o preconceito e o racismo podem ser interpretados no caso do Brasil, como uma “herança” do período colonial, que são mantidos contemporaneamente, envoltos por elementos característicos ao avanço do capitalismo nos trópicos. As contradições verificadas no interior de uma sociedade dita democrática, porém, conduzida pelas exigências do capital, tais como, a existência das situações de desigualdade e exclusão social reservadas aos “outros”, aos “diferentes” ou aos “inferiores”, envolvem a permanência e a atualização das práticas de dominação e da exploração do homem pelo homem, desenvolvidas no “Novo Mundo” sob a influência do pensamento ocidental.

É bastante representativo mencionar que no primeiro semestre de 1988, no mês do centenário da abolição da escravidão no Brasil, uma pesquisa foi realizada na Universidade de São Paulo (USP), com o objetivo de refletir sobre a assim chamada “questão racial no Brasil”. A conclusão informal da pesquisa acabou sendo a seguinte: “Todo brasileiro se sente uma ilha de democracia racial, cercado de racistas por todos os lados”. A ampla maioria dos pesquisados respondeu não ser racista; respondeu também conhecer outras pessoas, bastante próximas, que estas sim, seriam racistas. Para além do fato de o Brasil ser reconhecido como um país de cultura miscigenada, com todos os impasses que essa classificação possa abrir e demonstrar, tal constatação não inibe a discriminação das políticas indigenistas, ou do dia-a-dia, que se traduz nas diferenças evidentes no acesso à educação, ao trabalho, ao lazer, à cultura, à saúde ou nas disparidades de nascimento e mortandade. Muitos dados apontam para uma sociedade desigual, a despeito da tão propalada mistura de raças, que se efetivaria mais na cultura do que na própria sociedade. Os dois aspectos ressaltados, a cultura internalizada e a discriminação social e política apontam a dimensão do problema em sua complexidade. O racismo tem sempre um efeito pernicioso, e não se passa impunemente pelo fato de o Brasil

ter sido a última nação a abolir a escravidão (Schwarcz, 2001)⁸⁸A questão indígena no Brasil, é tratada pelo Estado republicano de forma ambígua, pois que, em primeiro plano estão os “interesses nacionais”. Orientado pelos interesses do capitalismo, o Estado trata a questão indígena, desde o início da República, como uma política complementar para a efetivação de um projeto de Nação que suprime as diferenças étnicas (Souza Lima, 1995), subjugando diversas nações que habitavam o território hoje denominado Brasil.

O Estado brasileiro, a exemplo dos outros estados modernos, construiu-se como um estado nacional e permanece afirmando-se como tal. Esse cenário configura a relação do Brasil com os vários povos que vivem no espaço geopoliticamente definido como território brasileiro. Trata-se de “uma nação”, a brasileira, que se relaciona com várias outras, definidas como etnias, dentre elas, as indígenas, no âmbito do estado, que também é brasileiro. A nação é percebida como uma forma de organização política mais completa, superior. Na relação com a nação, a etnia seria um classificador politicamente inferior. Essa hierarquização reflete a lógica da colonialidade interna, ou do colonialismo interno, categoria discutida por Cardoso de Oliveira.

Ao pensar a arqueologia do pensamento que constrói a noção de etnia, em relação à idéia de nação, que dessa forma reproduz, em termos epistemológicos, a lógica da dominação política, puxamos mais alguns “fios” de um tecido ideologicamente naturalizado. O ato de classificar como etnia os povos que possuem organizações sociais próprias, sistemas políticos elaborados, territórios delimitados, implica segregá-los da categoria nação. Esta categoria é aplicada somente aos povos que exercem domínio político sobre outros, como é o caso dos Estados-nação “modernos”. A presente análise conduz a constatação de que o ideal totalitário da nação é o eixo das políticas de eliminação das diferenças, tidas como necessárias à construção de um só povo: o povo brasileiro.

Considerando os fatos mais gerais aqui levantados, a partir da investigação do discurso indigenista, busco uma aproximação de alguns conceitos elaborados nos estudos decorrentes do pensamento de Michel Foucault⁸⁹ (1998) para auxiliar na análise do “grande texto indigenista”, composto por discursos e práticas descritas na documentação coligida. A postura de estranhamento diante dos dispositivos presentes nas práticas discursivas do indigenismo conduzido pelo Estado está embasada no entendimento do discurso como acontecimento e

⁸⁸ Cf. SCHWARCZ, Lilia. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2001.

⁸⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *A ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1998.

como prática, tal como se apresenta na proposta da análise do campo discursivo em Foucault (1997)⁹⁰.

O caráter material do discurso, sua característica constitutiva da realidade, das pessoas e do conhecimento, sinaliza para a suspensão dos operadores de síntese, aquelas noções que comumente são aceitas sem que suscitem dúvidas, o que afinal é necessário, segundo o autor, posto que,

“[h]á, em primeiro lugar, um trabalho negativo a ser realizado: libertar-se de todo um jogo de noções que diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da continuidade. Elas, sem dúvida não tem uma estrutura conceitual bastante rigorosa; mas sua função é precisa. (...) Assim também ocorre com as noções de desenvolvimento e de evolução: elas permitem reagrupar uma sucessão de acontecimentos dispersos; relacioná-los a um único e mesmo princípio organizador; submetê-los ao poder exemplar da vida (com seus jogos de adaptação, sua capacidade de inovação, a incessante correlação de seus diferentes elementos, seus sistemas de assimilação e trocas); (...) É preciso por em questão, novamente, novamente, essas sínteses acabadas, esses agrupamentos que, na maioria das vezes, são aceitos sem qualquer exame, esses laços cuja validade é reconhecida desde o início; é preciso desalojar essas formas e essas formas obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens; é preciso expulsá-las da sombra onde reinam. E ao invés de deixá-las ter valor espontaneamente, aceitar tratar apenas, por questão de cuidado com o método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos.” (Foucault, 1997: 23-4. Os grifos são meus.)

Pelo exercício negativo cabe então, desnaturalizar a materialidade do discurso indigenista, examinar seu caráter factual e histórico, que, pela via do suporte institucional, os caracteriza como acontecimentos, enquanto meios de prescrever e descrever práticas concretas, o que permite que o entendimento do discurso como acontecimento e como prática seja aqui considerado. As políticas indigenistas no Brasil, entendidas como expressão de um colonialismo, são extremamente marcadas pelo desejo de modificar os povos indígenas, e, dessa forma, carregam uma concepção do *que é* esse indígena que se quer modificar. Aquele que se quer modificar é considerado inadequado, inferior, atrasado em suas formas de interagir com a natureza. Contraditoriamente, as políticas indigenistas trazem o rótulo da “proteção” aos povos indígenas no Brasil.

O discurso compreendido por relações de força: o poder como guerra; o conhecimento e a verdade como invenções, que são produzidas através de relações de poder, são contribuições do pensamento de Foucault para o entendimento dos discursos e práticas do indigenismo contemporâneo como a continuação das guerras de conquista.

⁹⁰ Cf. Foucault, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

“É possível que a guerra como estratégia seja a continuação da política. Mas não se deve esquecer que a ‘política’ foi concebida como a continuação senão exata e diretamente da guerra, pelo menos do modelo militar como meio fundamental para prevenir o distúrbio civil. A política, como técnica da paz e da ordem internas, procurou pôr em funcionamento o dispositivo do exército perfeito, da massa disciplinada, da tropa dócil e útil (...)” (Foucault, 2002: 141. Os grifos são meus.)

As práticas de disciplinação e exploração do trabalho indígena em nome da sustentabilidade do Posto são parte do projeto integracionista que pretende alterar os costumes do povo em questão. O autoritarismo das chefias nos transporta para uma imagem pré-republicana; a grande sede do Posto na aldeia *Koatinemo* lembra a figura da “Casa Grande”, por diversas razões, mas principalmente pelas práticas abusivas de senhorio levadas a termo por vários agentes no Posto: é desse espaço que são emanadas a coordenação dos trabalhos a serem realizados pelos indígenas, a distribuição arbitrária dos suprimentos, seja na forma de pagamentos ou de “presentes”, a autorização para idas à cidade, a decisão para remover doentes, etc. Neste caso, como se pode observar, no período que pude observar as práticas descritas, entre os anos 1991-1993, ainda não ocorria na prática, a superação da verticalidade por uma suposta horizontalidade das relações entre os povos indígenas e a sociedade nacional, supostamente geradas a partir da Constituição Federal de 88, que é definida por Valéria Araújo como expressão de “[uma] nova mentalidade [que] assegura espaço para uma interação entre esses povos e a sociedade envolvente em condições de igualdade, pois que se funda no direito à diferença.” (Leitão, 1993:228)⁹¹

A nova mentalidade acerca da relação entre os povos indígenas e a sociedade envolvente ainda está restrita ao ambiente dos aliados históricos da causa indígena, que principalmente, a partir dos anos 70 vem interagindo de forma solidária nos diversos desafios enfrentados nas últimas décadas. Os aliados nesse caso são missionários, articuladores de movimentos sociais, antropólogos, pesquisadores e profissionais que não fazem parte da estrutura do “governo dos índios” gerido pelo Estado. Os agentes indigenistas do Estado permanecem presos, em sua maioria às velhas práticas e concepções etnocêntricas e assimilacionistas, por várias razões. A questão central para essa continuidade parece decorrer dos verdadeiros interesses do Estado ao conduzir as relações entre a sociedade nacional e os povos indígenas.

⁹¹ Cf. LEITÃO, Ana Valéria N. Araújo. “Direitos culturais dos povos indígenas.” In: SANTILLI, Juliana. (Coord). *Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: NDI: Fabris, 1993.

O Estado republicano e “democrático”, ao representar os interesses do Capital, que compreende a extensão entre os negócios das corporações transnacionais até os caprichos das oligarquias locais, encontra na ambigüidade entre os avanços legais, que garantem formalmente os direitos indígenas e as práticas que ameaçam continuamente tais direitos, garantidos no texto da lei, um ambiente obscuro e propício para a continuidade da expropriação e dos massacres contra os povos nativos. Ora, se considerarmos que o Estado apenas pratica o “controle” através das políticas indigenistas, enquanto uma forma possível de exercer o poder sobre os povos nativos é lógico supor que seus quadros, para cumprirem tal objetivo, não carecem de uma formação pautada na sensibilidade e no respeito às diferenças. A formação recebida pelos agentes indigenistas é reduzida a orientações pragmáticas, especialmente quando os servidores denominados “braçais” depois de algum tempo e sem passarem por processos formativos adicionais, são nomeados “Chefes de Posto”. Basta saber controlar a comunidade em questão, pela força de práticas de cooptação, clientelismo e/ou autoritarismo, como descrito nessa dissertação.

De acordo com o verbete definido por Norberto Bobbio⁹², colonialismo indica:

“[...] a doutrina e a prática institucional e política da colonização. Enquanto colonização é o processo de expansão e conquista de colônias, e a submissão, por meio da força ou da superioridade econômica, de territórios habitados por povos diferentes dos da potência colonial, Colonialismo define mais propriamente a organização de sistemas de domínio.” (Bobbio, 2000: 181)

O colonialismo, enquanto “organização de sistemas de domínio”, adquire muitos significados, por se tratar de uma conceito que visa, entre outras coisas, inferiorizar o Outro, definido, pelo etnocêntrico olhar do “civilizado”, como “selvagem”. O conteúdo disciplinador identificado nos depoimentos das chefias de Posto aponta claramente nessa direção. O trabalho e as demais formas da cultura precisam imitar o modelo do colonizador para serem consideradas produtivas e corretas. Caracterizado como uma forma de dominação, o colonialismo veiculado pelas políticas indigenistas no Brasil mantém atuais as arcaicas práticas de opressão do século XVI, que destoam do Estado democrático inaugurado com o fim da ditadura militar durante os anos 80 do século passado. O plano de fundo é o “espírito” do capitalismo, que movimenta as peças da política indigenista de acordo com suas pretensões, no tabuleiro onde o Estado é apenas uma peça do jogo. Os avanços e os recuos são

⁹² Cf. BOBBIO, Norberto et alli. *Dicionário de Política*. 5 ed. Brasília: Universidade de Brasília: São Paulo Imprensa Oficial do Estado, 2000. Vol. 1.

movimentos conduzidos por interesses majoritariamente insensíveis aos interesses dos povos nativos.

A concórdia totalitária pela eliminação das diferenças

Na seqüência de medidas voltadas aos povos indígenas a partir do modelo eurocêntrico, o padrão colonialista se mantém atualizado. O ideal de civilização derivado do modelo europeu a ser aplicado na colônia prevê então que a integração dos povos indígenas e de seus territórios às normas deste modelo é imperativa. Para alcançar este objetivo totalitário de tudo submeter às regras metropolitanas, o pressuposto de que os nativos eram inferiores aos conquistadores, se manteve atualizado, buscando nas sucessivas teorias elaboradas desde então manter este princípio como a verdade justificadora de políticas absurdas.

O propósito de “desfiguração” dos povos indígenas, que pela integração seriam transformados em brasileiros, simultâneo a um discurso protetor por parte do Estado, gerou o paradoxo que se manifestou no poder tutelar. Como é possível proteger aqueles a quem se quer modelar a partir do seu exterior, ou seja, a partir de um protótipo alienígena idealizado pelo imperialismo do modelo ocidental? No que consiste a *proteção* deste Estado desfigurador? Legalmente considerados incapazes, os povos indígenas no Brasil tiveram a menoridade legalmente cultivada pelo Estado, que entre proteger os povos indígenas e garantir que o mercado esteja satisfeito pendeu historicamente em favor deste último.

O engodo de uma democracia que não opera conforme seu conceito é analisado com acuidade pelos autores Horkheimer e Adorno, cujas características investigadas no século passado são observadas na atualidade. O totalitarismo é uma característica do capitalismo.

“A ordem econômica e, seguindo seu modelo, em grande parte também a organização econômica, continuam obrigando a maioria das pessoas a depender de situações dadas em relação às quais são impotentes, bem como a se manter numa situação de não emancipação. Se as pessoas querem viver, nada lhes resta senão se adaptar à situação existente, se conformar; precisam abrir mão daquela subjetividade autônoma a que remete a idéia de democracia; conseguem sobreviver na medida em que abdicam seu próprio eu. Desvendar as teias do deslumbramento implicaria um doloroso esforço de conhecimento que é travado pela própria situação da vida, com destaque para a indústria cultural intumescida como totalidade. A necessidade de uma tal adaptação, da identificação com o existente, com o dado, com o poder enquanto tal, gera o potencial totalitário. Este é reforçado pela própria insatisfação e pelo ódio, produzidos e reproduzidos pela própria imposição à adaptação. (...) Os que permanecem impotentes não conseguem suportar uma situação melhor sequer como mera ilusão; preferem livrar-se do

compromisso com uma autonomia em cujos termos suspeitam não poder viver, atirando-se ao cadinho do eu coletivo” (Horkheimer & Adorno, 1985: 43-4).

O estudo realizado por Taussig (1993) na região do rio Putumayo, Colômbia, mostra o que sucedeu aos povos indígenas quando, a partir dos interesses do capital, o terror e a violência predominaram nas relações interétnicas. No apogeu da borracha, empresários colombianos adentraram a floresta na corrida pela extração do látex. Isto foi feito com uma manifestação de violência jamais vista anteriormente. Ideologicamente imputaram a violência exacerbada aos povos indígenas declarando-os selvagens.

As semelhanças da política indigenista no Brasil contemporâneo com o colonialismo empreendido na região do Putumayo na Amazônia Colombiana, no início do século XX são incontestáveis. Taussig (1993) analisa as repercussões da publicação de denúncias acerca da brutalidade praticada por uma empresa, de propriedade do colombiano Júlio César Arana, financiada pelo capital inglês, contra os povos indígenas. Os *derechos de conquistar*, uma espécie de convenção fora de qualquer lei de Estado, garantia ao *conquistador* direitos aos produtos de *seus* índios, direitos que se baseavam tanto na probabilidade da violência quanto em um questionável acordo mútuo. Um cunhado de Arana, gerente da companhia escreve:

“como você sabe, em empreendimentos como os nossos o capital é aplicado em conquistar ou, para ser mais exato, em atrair para o trabalho e a civilização as tribos selvagens e, uma vez alcançado tal propósito...passamos a ser proprietários do solo que eles dominavam, pagando mais tarde com o produto que eles fornecem o valor desse adiantamento. Em empreendimentos como o nosso quaisquer quantias assim aplicadas são consideradas capital.” (TAUSSIG, 1993, p. 42)

O significado de conquistar é “atrair para o trabalho e a civilização as tribos selvagens”, cuja semelhança com os objetivos da política indigenista desde a criação do SPI é impressionante. A ênfase dada ao trabalho na agricultura de acordo com os padrões da sociedade nacional é recorrente nos documentos do contato. Esses roçados feitos com uso da mão de obra indígena são chamados de ‘roça do Posto’, e, como tal são administrados pelos funcionários da FUNAI, tal como eram anteriormente pelo SPI. A agricultura praticada pelos *Awaete/Asurini*, é tratada como se não fosse boa o suficiente, embora seja esse povo reconhecido por sua excelência no cultivo de muitas espécies.

A ação totalitária do Estado se manifesta também pela indústria cultural, que instaurada pelo aparelho de Estado desde a “atração” dos povos indígenas, cria condições para que a todas as manifestações culturais apresentem semelhanças com o modelo do capitalismo

cultural. A indústria cultural, tudo quer alcançar: “(...) [a] tudo isso deu fim a indústria cultural mediante a totalidade. Embora nada mais conheça além dos efeitos, ela vence sua insubordinação e os submete à fórmula que substitui a obra. Ela atinge igualmente o todo e a parte.(...) O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural.” como Adorno e Horkheimer (1985:118 [1969]) A partir desta assertiva e da realidade que danifica a humanidade, convém refletir acerca da barbárie e selvageria com que a civilização ocidental, movida pelo “espírito” capitalista, impõe às civilizações de outros continentes extra Europa.

No que se refere a outro tipo de cultura material, como no caso da cerâmica produzida pelas mulheres *Awaete*, tão logo a estrutura administrativa do Estado se instalou, a produção artesanal foi considerada como de alto potencial comercial, e as mulheres foram convocadas a acelerar o ritmo de produção, para que o Posto pudesse assim se auto-sustentar a partir do trabalho dos indígenas. A transição do valor de uso da cerâmica para o valor de troca, para utilizar a terminologia cunhada por Karl Marx, se dá pela imposição do colonialismo, característico do poder tutelar.

Nessa perspectiva, Taussig (1993), então comenta que o direito a explorar os índios era semelhante aos direitos de explorar a floresta. As gentes e as coisas ‘naturais’ são tratadas como objetos, que serão possuídos pelo primeiro conquistador a chegar.

“O primeiro branco a chegar a uma das grandes casas comunitárias, que abrigava talvez mais de cem índios, o primeiro também a impingir-lhes bens de consumo, clamou por seus ‘direitos de conquista’. Em troca os índios pagaram com borracha.(...) Não entendo o poder que os comerciantes exerciam sobre os índios.”(TAUSSIG, 1993, p. 43)

O fato da conquista se dar a partir de “[o] primeiro a chegar (...) o primeiro a impingir-lhes bens de consumo...” remete às práticas da atração, ainda em vigor. A oferta dos bens de consumo e a construção da dependência destes bens é uma estratégia de dominação tanto do conquistador, no caso da Amazônia Colombiana, quanto do Estado protetor no caso do Brasil republicano e contemporâneo.

Nas frentes de atração do Estado protetor brasileiro, há quase sempre um projeto de ocupação e exploração de territórios a motivar a ação indigenista. No caso dos *Awaete*, os anos 70 representam um período limite para controlar os povos nativos que estavam nos caminhos do Projeto de Integração Nacional (PIN), em curso na Amazônia. A construção da Rodovia Transamazônica e os estudos de viabilidade para a construção da Hidrelétrica de Kararaô estavam em andamento. Urgia “atrair e pacificar”. O controle sobre os povos indígenas, exercido pela FUNAI após a “atração”, recebe o nome de “pacificação”, uma

ironia se considerarmos que este processo é uma guerra que irá se prolongar sob várias formas. A primeira onda de mortes se dá pela contaminação dos povos pelas doenças do “branco”, como a gripe, a tuberculose e a malária. Não houve, no caso dos *Awaete*, como em outros casos, o cuidado da imunização em caráter de urgência quando as frentes de atração encurralavam essas gentes.

As gentes atraídas, não raro eram vistas pelos pacificadores como seres de humanidade duvidosa, ainda hoje é comum serem vistos como “bichos”. Repetindo a perspectiva européia ao olhar os nativos das Américas no século XVI, os regionais que trabalham junto aos povos indígenas os vêem como seres inferiores, portanto sem condições de serem interlocutores.

A predominância do arcaico modo europeu de tratar o “diferente” carece de uma análise ampla e profunda, inclusive para relativizar o conceito de “selvagem” atribuído aos nativos. O invasor que submete o nativo é o “civilizado”!

Diante das análises realizadas na documentação oficial acerca da relação entre o Estado brasileiro e o povo *Awaete*, ousa afirmar que a paz civil suposta nesta relação apenas encobre o prolongamento de uma guerra (Foucault, 2002)

Terror e morte como estratégias de dominação

Michael Taussig (1993), ao tratar da criação do colonialismo na Amazônia colombiana, traça considerações amplas acerca deste tema:

“A criação da realidade colonial que ocorreu no Novo Mundo permanecerá tema de imensa curiosidade e estudo – aquele Novo Mundo onde os *irracionales* índios e africanos se tornaram obedientes à razão de um pequeno número de cristãos brancos. Quaisquer que sejam as conclusões a que chegemos sobre como essa hegemonia foi tão rapidamente efetuada, seria insensatez de nossa parte fazer vista grossa ao papel do terror. Com isto quero dizer que devemos pensar-atravs-do-terror, o que, além de ser um estado fisiológico, é também um estado social, cujos traços especiais permitem que ele sirva como o mediador *par excellence* da hegemonia colonial: o espaço da morte onde o índio, o africano e o branco deram à luz um Novo Mundo.” (TAUSSIG, 1993, p. 26-7)

O terror e a morte são irmãos siameses. A experiência de morte e derrota vivenciada pelos *Awaete*/Asurini do Xingu, desde o contato em 1971, foi expressa de muitas formas. Na dedicação exaustiva aos rituais de pajelança, devidamente registrados e combatidos. No desejo de fuga para a cidade. Na negação de sua essência pela adoção do olhar preconceituoso

do colonizador sobre o *ser índio*, passando então a ser impiedosamente crítico em relação a sua própria cultura. Esta ‘consciência infeliz’ conduz a outras formas de marginalidade, como o alcoolismo, que irrompe entre os adolescentes *Awaete* levado por pescadores que ao invadir os limites da Terra Indígena *Koatinemo*, efetivam pela oferta do álcool, o aliciamento que entorpece os sentidos e a defesa da vida. Igualados na miséria do alcoolismo, do preconceito, da consciência infeliz, o indígena e o pescador não são iguais. O estereótipo que reveste os povos indígenas os faz sempre mais miseráveis na representação dos regionais, que mesmo marginalizados ao extremo sentem-se superiores e em oposição aos indígenas, os quais desejam aliciar e espolar⁹³.

O contato como espaço da morte, estágio inicial de um ciclo colonial que se repete, pode ser testemunhado nos inúmeros relatos do órgão tutelar que registraram a morte nas frentes de atração. No caso dos *Awaete/Asurini* a dramaticidade deste espaço de morte se mostrou no desanimo do povo em relação ao seu presente e futuro após a morte decorrente da atração.

Ribeiro⁹⁴ (1981), ao tratar dos “vazios demográficos”⁹⁵ verificados entre os *Awaete*, afirma:

“Nossos dados indicam, se se admite uma população de 150 índios na década de 30, uma redução de cerca da metade dessa população no início da década de 70, época do contato, e de dois terços nos últimos 50 anos. A sociedade Asurini que vimos em março/abril de 1981, dez anos após o contato, não representa, certamente, o que ela deve ter sido quando autônoma. É uma comunidade desestruturada, enferma, desolada, possuída de forte sentimento de derrota. A memória dos Asurini mais velhos registra, como vimos, seu deslocamento [resultado do avanço das frentes de expansão] do Bacajá ao Ipiaçava, ao Piranhaquara, ao Ipixuna e sua volta ao Ipiaçava por força da pressão sobre eles exercida por tribos mais numerosas e mais aguerridas.(...) A fuga dos Asurini do Ipixuna também foi trágica e ainda hoje se fazem sentir seus efeitos(...) ali deixaram todas as suas riquezas: patuás recheados de colares de *mumbaka*, *ka'inyna* e *mbuikirá*; casas grandes, modelarmente construídas; roças fartas. (Ribeiro,1981, p. 4-5)

Causada por combates e deslocamentos constantes, a contenção da natalidade, pela via do aborto, provocado por fortes massagens aplicadas ao ventre da grávida e o uso chás de ervas ministrados pelos pajés, é uma prática de auto-sobrevivência acionada por aquele povo.

⁹³ Conferir a discussão que Cardoso de Oliveira faz acerca da caboclicização imposta aos Tukuna em: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos: Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

⁹⁴ Cf. RIBEIRO, Berta. *A oleira e a tecelã: o papel social da mulher na sociedade Asurini*. In: Revista de Antropologia, 25, FFLCH/USP, 1982, pp. 25-61.

⁹⁵ A expressão “vazios demográficos” define uma ausência de nascimentos em um determinado período entre os *Awaete*.

A presença de crianças num contexto de fugas e embates constantes representaria mais perdas e sofrimento. De acordo com Pagliaro & Junqueira (2007)⁹⁶ – que discutem a fecundidade entre os *Kamaiurá* – em algumas situações sociais, a cultura legitima o aborto. Segundo as autoras, geralmente o *status* da mulher constitui o fundamento para a decisão de abortar e recorrem a práticas abortivas as mulheres sem marido ou cujo marido tenha estado ausente por um período longo de tempo. Apoiando-se nos trabalhos de Junqueira (1978 e 2002), as autoras afirmam que por meio de processos mecânicos ou pelo uso de ervas, as mulheres *Kamaiurá* praticam aborto.

A desolação com as perdas nas guerras com os povos inimigos tradicionais foi agravada com as mortes decorrentes do contato. Além das mortes, as exigências de mudança feitas pelos indigenistas, envolvendo os padrões tradicionais de produção agrícola, estética, medicina e rituais de cura, são elementos agravantes da crise vivida pelos *Awaete* nos anos 80 que busco destacar na análise dos documentos produzidos entre os anos 1971 e 1991.

Acerca da morte entre os povos indígenas do Putumayo, Taussig explica que quando morre alguém a sociedade também morre um pouco com aquela pessoa, pois se perde mais que a unidade do povo, a sociedade perde a fé em si mesma.

No período que estive entre os *Awaete* pude verificar que a morte de um indivíduo era em alguma medida a morte do coletivo, lamentada e sentida por todos. Os rituais de morte e de luto são então, as formas de restauração da vida e da integridade dos laços desfeitos pela morte. Os rituais de pajelança tão caros aos *Awaete*, combatidos de forma sistemática tão logo o contato permanente se estabeleceu, é a forma de interagir com os mortos e com o sofrimento coletivo, a busca da cura para males do corpo e do espírito. Para Taussig, a função xamânica é limpar os olhos do povo, aguçar a visão e a sensibilidade, fazendo uso de plantas como o tabaco e o *Yagé*, no caso dos povos do Putumayo, plantas que são os veículos deste conhecimento mágico-religioso (Taussig, 1993)

Entre os *Awaete*, a persistência dos rituais xamânicos mostra uma certa similaridade no significado da atividade xamânica: a resistência da identidade *Awaete* é alimentada na intensa vivência religiosa, apesar de toda a pressão contrária exercida por alguns agentes, sejam do Estado, com argumentos ligados ao estado físico, ou de missionários, que procuram afastar os *Awaete* das suas tradições com argumentos diversos, que iam da oferta de bens

⁹⁶ Cf. em: PAGLIARO, Heloisa & JUNQUEIRA, Carmen. “Recuperação populacional e fecundidade dos *Kamaiurá*, povo Tupi do Alto Xingu, Brasil Central, 1970-2003” In *Saúde e Sociedade*. São Paulo, vol.16, no.2, mai/ago. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902007000200005&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em 04.03.2008.

industrializados (principalmente roupas e sandálias) passando pelo argumento dogmático do credo evangélico⁹⁷.

Recuperando alguns conceitos

O colonialismo interno debatido por Cardoso de Oliveira (1972), no ensaio *A noção de colonialismo interno na etnologia*, me parece ser um conceito atualizado, perfeitamente cabível a partir das análises empreendidas no decorrer do trabalho. O reconhecimento da presença do colonialismo interno é uma abordagem atual na antropologia latino-americana na crítica ao eurocentrismo (VELHO: 2008)⁹⁸. Neste campo de redefinição e atualização do conceito, González Casanova⁹⁹, afirma que:

“A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal, ou que inicia um processo de libertação, de transição para o socialismo, ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal. Os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional: 1) habitam em um território sem governo próprio; 2) encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram; 3) sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo; 4) seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condição de “assimilados”; 5) os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central; 6) em geral os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma “raça” distinta da que domina o governo nacional e que é considerada “inferior”, ou ao cabo convertida em um símbolo “libertador” que forma parte da demagogia estatal; 7) a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua “nacional”.(Casanova, 2007: 2)

⁹⁷ Na época em que estive entre os *Awaete*, um pastor evangélico lá residia com sua família boa parte do ano, coletando dados lingüísticos, cuja finalidade seria a tradução do Evangelho para a língua dos *Awaete*. Ocasionalmente prestavam serviços na farmácia, principalmente em caso de ausência dos enfermeiros da FUNAI. As práticas relatadas decorrem das intervenções realizadas por essas pessoas no período em que lá estive, comumente relatadas e comentadas pelos próprios *Awaete*.

⁹⁸ Cf. VELHO, Otávio. “A antropologia e o Brasil, hoje.” *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 23, n. 66, fev. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092008000100001&lng=pt&nrm=iso>. Acessado em 03/06/2008.

⁹⁹ González Casanova, Pablo. “Colonialismo interno (uma redefinição)”. In: *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas* Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. 2007 ISBN 978987118367-8. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.19.doc>. Acesso em: 22/11/2008.

Tomando a primeira parte da citação de Casanova, a genealogia do colonialismo interno praticada no Brasil corresponde às características destacadas pelo autor, ligada ao fenômeno da conquista a população nativa não-extermada passa a “fazer parte” do domínio colonial. Quando o Estado brasileiro adquire formalmente sua independência de Portugal, a história aponta para um processo de recolonização e de adaptação radical ao capitalismo. A política indigenista inaugurada pelo Estado republicano dá continuidade às práticas colonialistas, apenas adequando os contornos a uma nova estrutura burocrática (Souza Lima, 1995)

O colonialismo interno então passa a operar no governo dos índios, laico e sob a autoridade do Estado. Inicialmente modelado pelas mãos dos positivistas e militares do SPILT, depois denominado SPI, mantinha a política do aldeamento de modo não muito diverso do praticado pelas missões religiosas do período colonial. Agrupar os povos nativos em limites territoriais definidos pelas autoridades ainda é a fórmula para entregar o território do estado-nação para as etnias dominantes, os euro descendentes, formadores das oligarquias, que são a base do governo central.

Em 1967, após o governo sofrer pressões internacionais decorrentes de denúncias de genocídio praticado por agentes do Serviço de Proteção ao Índio, é criada outra agência, a FUNAI. Herdeira não apenas de parte dos quadros do SPI, algumas práticas questionáveis da “proteção e tutela” continuaram a existir. O acirramento das expedições de localização e atração dos povos nativos na região Amazônica por agentes da FUNAI era parte das ações planejadas pelo governo para ocupar a região de acordo com os interesses dos grandes grupos capitalistas nacionais e transnacionais. O caso dos *Awaete* e suas histórias do contato refletem essa fase.

Ora, nos discursos encontrados nos anos 90 do século XX, o tom utilizado por um chefe de Posto ao protestar diante da participação dos *Awaete* em assembleias e reuniões, mostrando-se ofendido e ameaçado por esses acontecimentos, clamando pelo retorno imediato dos participantes à aldeia, demonstra a duração de uma estrutura colonial, opressiva e arbitrária. As repercussões da Constituição Federal de 1988, reconhecidamente portadora de um espírito democrático, não produziam ainda efeitos práticos, conforme demonstra o teor do depoimento datado de 07/05/1991:

“NR 036 DE 070591 PT INFORMO VOSSIA TODA VEZ QUE AH REUNIAO COM ESTA COMUNIDADE ATRAPALHA MEUS SERVIÇOS COM ESTA COMUNIDADE VG TODA VEZ QUE ESTA COMUNIDADE CHEGA NA ALDEIA TRAZ PROBLEMAS VG POIS SEUS FAMILIARES FICA PASSANDO NECESSIDADE PT” (FUNAI, 1991)

Quais seriam os problemas trazidos após as reuniões com outros povos indígenas? Seria um incômodo novo jeito de olhar dos *Awaete* sobre as relações FUNAI-comunidade? Uma postura questionadora diante das determinações das chefias é algo que “atrapalha” os serviços do chefe com a comunidade? O problema trazido é a notícia da resistência de outros povos em situações semelhantes? No trabalho com os *Tükuna*, Cardoso de Oliveira (1972a) cunha a expressão “fricção interétnica” para dar conta da dinâmica dos sistemas interétnicos formados pela expansão da sociedade nacional. A relação poderia ser descrita como uma situação de colonialismo interno, conceito discutido pelo autor. Na fricção interétnica, a relação contraditória entre as populações indígenas e as frentes de expansão da sociedade nacional nega e estigmatiza as identidades indígenas ao mesmo tempo em que, em alguma medida, depende das populações indígenas para a exploração dos recursos locais. Aqui a fricção interétnica acontece entre os nativos e os supostos agentes da “proteção”, que efetivamente praticam a negação da identidade indígena e depende do uso da mão de obra para realizar seus intentos de dominação.

A identidade é entendida por Cardoso de Oliveira como uma construção ideológica e implica uma posição na estrutura social. Frente a esta relação tensional, parte da população nativa nega sua identidade indígena, assumindo a identidade de caboclo. Esta opção pela renúncia da identidade tradicional na aspiração a inclusão na sociedade nacional, resulta no pior dos mundos, onde não são incorporados no mundo dos brancos e deixam de participar do mundo do índio (Cardoso de Oliveira, 1972a). Abrir mão da identidade *Awaete* em alguma medida, pode ser uma estratégia de sobrevivência, um meio de angariar suprimentos do Posto, por exemplo. Porém aos olhos do colonizador, neste caso o agente indigenista, ele é apenas “um índio que colabora”, pronto para ser explorado. A colaboração enquanto estratégia pode levar a uma resistência consistente, mas também pode conduzir a uma série de problemas graves para a comunidade. O alcoolismo que freqüentemente atinge os colaboradores é uma modalidade de “prêmio” que lhe irá entorpecer diante das manifestações do preconceito que não cessa, por mais que se colabore com o projeto assimilacionista. Esse é um problema que vem se agravando no curso das histórias do contato.

A “servidão voluntária” pode ser o caminho mais rápido para o sofrimento de quem se descobre isolado entre dois mundos. Cardoso de Oliveira (1972), utiliza a expressão “consciência infeliz” originária do pensamento hegeliano, para expressar a dimensão de alienação que ocorre em tais casos. Para Hegel (1997)¹⁰⁰ a consciência infeliz é a “alma alienada” ou “a consciência de si como natureza dividida” ou “cindida”, conforme afirma na *Fenomenologia do Espírito*. Isto é a consciência pode experimentar-se como separada da realidade à qual pertence de alguma maneira. Surge então um sentimento de separação e de desunião, um sentimento de afastamento, alienação e desapossamento. O autor, estudioso de Hegel e Marx, realiza a aproximação do conceito e da discussão filosófica com a problemática da fricção interétnica, o que a partir do vivenciado entre os *Awaete*, é uma associação cabível.

No que se refere ao conceito de *fricção interétnica*, no contexto mais amplo que envolve os *Awaete*, o espírito reinante no entorno das TI no Médio e Alto Xingu, é majoritariamente de desconforto e hostilidade com a presença dos povos indígenas, sentimento existente desde os primórdios da colonização e ocupação da região, motivado pela ganância relacionada ao usufruto dos recursos naturais, desde a coleta de látex, frutos, madeira, pescado, garimpo. Na atualidade, o ponto de atrito que explicita a fricção interétnica, é o projeto de construção do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte, remanescente dos grandes projetos para a Amazônia, arquitetados pelos governos militares nos anos 70 do século passado. Atualmente a fricção interétnica visível ocorre principalmente pela resistência organizada pelos povos indígenas, que rejeita o projeto hidrelétrico, embora a resistência envolva não somente populações indígenas, mas também extrativistas e ribeirinhos, comunidades a quem se convencionou denominar “tradicionais”, que também terão suas terras inundadas e afetadas diretamente pelo barramento do Rio Xingu. Do outro lado os segmentos favoráveis à barragem: o Estado (Governo, nas esferas Federal, Estadual e Municipal), empresários e uma parcela da população desempregada, que é levada a crer nas promessas de progresso decorrentes da construção da barragem. Neste movimento de fricção, velhas idéias retornam ao espírito dos “pioneiros” e “empreendedores” defensores do “progresso”. O índio precisa ser combatido abertamente. Novamente.

Em âmbito nacional, a fricção interétnica ressurgiu publicamente principalmente a partir das informações veiculadas acerca dos conflitos e da polêmica envolvendo a demarcação da TI Raposa Serra do Sol, em Roraima, em área contínua. Após a liminar do STF suspendendo a desintrusão dos arroteiros das terras já homologadas por Portaria do

¹⁰⁰ Cf. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Ministério da Justiça, fato que reforçou a “questão indígena” como matéria de discussão, a imprensa, em quase todos os casos, tem destacado a violência praticada pelos indígenas contra outros cidadãos, sem investigar as causas possíveis de tais atitudes, nem salientar eventuais violências praticadas contra esses mesmos povos. Como de um lado parecem estar os “civilizados” e, de outro, os “bárbaros” ou “selvagens”, não há pelos veículos de comunicação qualquer preocupação em ouvir as populações nativas envolvidas. Quase sempre são outros os procurados para falar pelos e para os índios. O índio genérico não é um interlocutor, mesmo hoje, num mundo supostamente globalizado e em um país que apregoa uma suposta “democracia racial”. No evento ocorrido em Altamira, na manifestação em defesa do Rio Xingu, em maio de 2008, o incidente envolvendo os Kayapó e o técnico da Eletrobrás, foi tratado pela imprensa de forma a reforçar tal imagem, ao não se destacarem as críticas ao projeto hidrelétrico. Tampouco as afirmações e o tom acintoso e arrogante do engenheiro no discurso proferido antes do incidente foram devidamente destacados.

Estas campanhas publicitárias disfarçadas de notícias, reatualizam o imaginário político-social que ainda associa índios a incapacidade civil, cooptação, manipulação e necessidade de tutela, num estado de “menoridade”, para qual somente podem ser “objetos de estudo”, caridade ou de indiferença, nunca “sujeitos de direito”.

Há vinte anos, o ordenamento constitucional, formalmente rompeu com tais parâmetros e reconheceu a autonomia dos povos indígenas, desvinculou as políticas indigenistas do padrão de assimilação ou aculturação, e, dispondo sobre o direito originário às terras tradicionais, possibilitou, por outro lado, o ingresso em juízo em defesa de seus direitos e interesses pelas próprias comunidades, organizações ou indivíduos. Uma consulta aos art. 231 e 232 da Constituição Federal é elucidativa:

“Art.231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarca-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.”

O cumprimento da Constituição Federal implicaria uma redefinição do papel da FUNAI e, ainda que prevista a participação do Ministério Público nas questões envolvendo indígenas (art. 232), implicaria também outro perfil de profissional, mais adequado ao novo

quadro constitucional, e, inclusive, criando novas formas de participação no processo, como, por exemplo, a necessidade de um “tradutor cultural”, um profissional, em geral, um antropólogo, capaz de fazer compreender ao juiz e às demais partes do processo o contexto sócio-político e cultural daquele grupo, um responsável, pois, pelo diálogo intercultural, evitando que o “sistema judicial ignore a diversidade cultural e aplique o direito sempre do ponto de vista étnico dominante”, conforme reconhece a Subprocuradora-Geral da República Ela Wiecko de Castilho. Os prejuízos e ambigüidades que envolvem a vida dos povos indígenas também são constantes no âmbito da própria legislação, conforme declara Castilho, em citação feita por Vilmar Guarany (2006)¹⁰¹

“(…) O Estatuto do Índio ainda em vigor parte de pressupostos etnocêntricos e evolucionistas incompatíveis com a visão pluriétnica estabelecida pela Constituição de 1988. Como ainda não houve revogação expressa da Lei nº 6.001, o legalismo e também o peso da velha mentalidade se refletem nas práticas da FUNAI e de outros órgãos do Estado, federais, estaduais e municipais, que executam ações para os índios” (Guarany, 2006:161-2)

A lei 6001/1974 ainda em vigor ampara a continuidade de práticas que ferem as novas diretrizes da Constituição de 1988. Esta lei, ainda se encontra em sintonia com o código civil de 1916, mesmo considerando o fato de que o Código Civil foi revogado pela Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. O texto do qual deriva o Estatuto do Índio de 1974, dispunha que:

“Art. 6. São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, n. 1), ou à maneira de os exercer:
 I. Os maiores de dezesseis e menores de vinte e um anos (arts. 154 a 156).
 II. As mulheres casadas, enquanto subsistir a sociedade conjugal.
 III. Os pródigos.
 IV. Os silvícolas.
 Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação.”

Se a partir do texto da lei, os “silvícolas” incluídos entre os “relativamente incapazes”, junto a maiores de dezesseis/menores de vinte e um anos, mulheres casadas e pródigos, através do artigo 6.º do Código Civil brasileiro, em vigor desde 1917 é importante aqui recuperar o fato de que foi aprovada a lei n.º 5.484, em 27 de junho de 1928, atribuindo ao SPI a tarefa de executar a tutela de Estado sobre o *status* jurídico genérico de “índio”. Sem deixar claros os critérios que definiam a categoria sobre a qual incidia, inaugurou-se então o regime tutelar

¹⁰¹ Cf. GUARANY, Vilmar Martins Moura. “Desafios e perspectivas para a construção e o exercício da cidadania indígena” IN: Araújo, 2006 (*op. cit.*).

sobre os povos indígenas, marcado pelas mesmas idéias assimilacionistas, em que ser indígena significa uma categoria transitória, pois, uma vez expostos à civilização, deixariam de sê-lo.

Uma idéia era reconhecer-lhes pequenas reservas de terras, o básico para se sustentarem, de acordo não com seus reais modos de vida, mas com aquilo que se pretendia ser seu futuro – pequenos produtores rurais ocupando o território brasileiro, isto é, “trabalhadores nacionais”.(Souza Lima,1995)

O caráter infantilizante e cerceador da tutela destitui, no plano da lei, e, muitas vezes, da prática, os povos indígenas do gozo dos Direitos Humanos, pensando-os como um coletivo transitório (são os “índios”, e não os Kayapó, os *Awaete*, etc.), ignorante dos modos de vida do Brasil¹⁰², monopolizando as relações com quaisquer outros setores dos poderes públicos e da sociedade no Brasil, não pode impedir, todavia, o conhecimento público da variedade de situações históricas vividas pelos povos indígenas no Brasil. Coube aos antropólogos, que constataram a resistência dos povos indígenas e a persistência da etnicidade, reconhecê-los como parte de um mosaico social que não caminha inexoravelmente para a assimilação plena na sociedade brasileira¹⁰³. Ainda que deixem de ser os indígenas do nosso arquivo colonial, continuam a sê-lo de outros modos: os seus próprios. Esse foi o ponto de partida para uma visão nova, menos colonial da questão indígena em nosso país (Souza Lima & Hoffman, 2002)¹⁰⁴

Como a constituição estabeleceu o Ministério Público Federal como instância de defesa dos povos indígenas contra o Estado, a efetiva atribuição de capacidade processual civil pelo texto constitucional de 1988 às comunidades indígenas e suas “organizações” (no que para muitos foi o “fim” da tutela) significou a proliferação, desde então, sobretudo na Amazônia, de organizações locais – associações, federações, etc. –, congregando um grupo indígena específico, ou articulando diversos grupos de uma mesma região, etc., com funções de representação política e jurídica. Muitas dessas associações têm hoje vínculos e projeção internacionais, integrando um panorama heterogêneo e mal-conhecido.

Não obstante os avanços legais, o duro chão da realidade mostra que não há mudanças significativas na FUNAI e nas políticas por ela elaboradas e praticadas. O Estado brasileiro

¹⁰² Em documento analisado no capítulo anterior, o agente indigenista explicita essa visão da ignorância do nativo como justificativa para a tutela.

¹⁰³ Cardoso de Oliveira, a partir de sua pesquisa junto aos Terena urbanizados, no estado do Mato Grosso, foi um dos pioneiros nessa nova visão que marca a Antropologia no Brasil.

¹⁰⁴ Consultar SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & BARROSO-HOFFMAN, Maria (orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: base para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002.

convenientemente apresenta uma legislação que entra em consonância com os organismos internacionais, como na ratificação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Considerando que a Convenção é um instrumento internacional que estabelece padrões mínimos a serem seguidos pelos Estados para que os direitos coletivos dos povos indígenas sejam tratados de forma digna, a ratificação pelo Brasil se deu após anos de relutância (Araújo, 2006) e muitos dispositivos ainda não são aplicados pelo Estado.

É oportuno citar a análise feita por Souza Lima e Barroso-Hoffman acerca do modelo tutelar, que na verdade se compreende em dois modelos: um modelo da “tutela-assistência”, que respeitaria a autonomia dos povos assistidos, de acordo com a Constituição de 88, e, o modelo da “tutela-da-incapacidade”, que toma os pressupostos etnocêntricos, evolucionistas e racistas para transformar a incapacidade civil relativa, prevista no Código Civil de 1916, em incapacidade não apenas relativa, mas total.

“(…) pode-se, por um lado, reconhecer sem dificuldade que o modelo tutelar que constituiu a FUNAI encontrou seu fim legal com a Constituição de 88 e seus desdobramentos e, por outro, que sem avaliações claras e objetivas da complexidade da situação indígena no Brasil, sem novos projetos de futuro decorrentes de um padrão de diálogo intercultural e intersocial e sem um novo instrumento de regulação das relações com os povos indígenas no Brasil, alguns dos piores aspectos da tutela podem aflorar.” (Souza Lima e Barroso-Hoffman, 2002:17)

No caso dos *Awaete*, os piores aspectos da tutela persistem desde o início do contato, os documentos analisados são veementes: a ênfase na assimilação e na descaracterização do povo, o abandono orçamentário que implica fome, doenças e morte, o clientelismo desagregador que privilegia os fiéis seguidores das chefias e abandona os demais, são característicos da relação estabelecida entre os representantes do Estado e o povo *Awaete/Asurini*. Neste caso, pela análise dos documentos elaborados até 1991, o modelo tutelar não apresentou nenhuma mudança após a promulgação da Constituição de 88.

Numa breve análise atual dos contatos com a sociedade do Médio Xingu, o projeto de construção de um complexo hidrelétrico no Rio Xingu e os impactos decorrentes dessa construção, representa um ponto de tensão cultivado há pelo menos três décadas acirrando a fricção entre povos indígenas e população regional. Em duas grandes manifestações dos povos indígenas em defesa do Rio Xingu, nas quais os aliados dos povos indígenas são os chamados movimentos populares, principalmente segmentos da Igreja Católica, há sempre

uma réplica violenta dos defensores da barragem, principalmente pelos meios de comunicação locais.

Diante dos fatos aqui analisados, penso que uma atitude razoável é reconhecer que não vivemos nesta região da Amazônia o indigenismo tempos pós-coloniais: o colonialismo subsiste, um colonialismo interno como detectou Cardoso de Oliveira (1972), que não é enfrentado, em tempos de efetivação da democracia, com a acuidade necessária. A atitude de enfrentamento depende do reconhecimento da existência deste colonialismo, neste caso, reconhecer a persistência de uma política que aniquila os direitos humanos, que ignora os desdobramentos necessários para que se pratique o prescrito pela Constituição há vinte anos.

Evoco, novamente, o texto da Lei 6.001, de 19/12/1973 denominada o Estatuto do Índio, que conceitua o “índio”:

Art. 3º. Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I – Índio ou Silvícola – é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II – Comunidade Indígena ou Grupo Tribal – É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo estarem neles integrados.

Os critérios considerados para a definição do ser índio são de três ordens: genealógica, por referir à origem pré-colombiana; cultural, ao referir “características culturais [que] o distinguem da sociedade nacional”; e o critério da pertença étnica, ao referir aquele “que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico”. Em seguida no artigo 4º, o Estatuto do Índio classifica os índios de acordo com sua integração à sociedade nacional, objetivo final almejado pela política do estado no período. O índio integrado deixa de ser índio:

“Artigo 4º - Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns

aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;
 III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleco exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.”

O integracionismo como eixo da política indigenista traz muitos pressupostos, tais como o evolucionismo, que ao considerar a existência de estágios de evolução cultural, pelos quais todos os povos teriam que passar, cria uma escala hierárquica que classifica os povos como mais ou menos evoluídos. O ápice desta escala hierárquico-evolutiva¹⁰⁵ é o padrão europeu. O etnocentrismo na política indigenista brasileira assume a feição de lei. De acordo com Helder Girão Barreto, ao analisar a legislação indigenista, interpreta que pelo Código Civil de 1916 e pelo Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), prevalece a idéia de que o índio é visto como um ‘ser inferior’ que deve ser e precisa ser ‘integrado à comunhão nacional’. Completada a integração, não será mais considerado ‘inferior’, mas também não será mais considerado índio e, portanto, não merecerá mais qualquer forma de tutela especial.” (Barreto,2008)¹⁰⁶ Cabe ressaltar que mesmo integrado e sem os direitos à tutela especial, a igualdade em relação aos nacionais não acontece: o estigma, o preconceito e a desigualdade o acompanham.

Conforme o teor dos depoimentos contidos na documentação analisada na seção anterior, as concepções acerca do que são os *Awaete*, que estão contidas nas definições dos indigenistas, trazem como marca o pressuposto de uma inferioridade, uma menoridade dos povos indígenas em relação aos ditos civilizados, de certa forma sintonizada com os princípios da legislação pré-1988, como no trecho que reproduzo a seguir:

“O estado físico do homem assuriní aparentemente é bom, entretanto, depois de eu viver 18 meses com a comunidade e desse período, 8 meses sem sair da aldeia verifiquei que o assuriní não tem estrutura física suficientemente capaz embora seu aspecto diga o contrário. (...) Sinceramente alguma iniciativa deve ser tomada pela Funai, caso contrário não creio na evolução econômica ou populacional desse grupo. O que vejo num futuro bem próximo é o grupo dispersado vivendo em locais que pelo menos possam ter farta alimentação sem se importar com outras necessidades.”(FUNAI, 1984:2-6)

¹⁰⁵ Cf. LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.

¹⁰⁶ Cf. BARRETO, Helder Girão. *Direitos Indígenas: vetores constitucionais*. Curitiba: Juruá, 2008.

Constatar a crise vivenciada no pós-contato, a falta de alimentos, a morte de caçadores e coletores dos grupos familiares, são informações que não figuram no conteúdo do relatório como elementos explicativos da crise, que quer antes afirmar uma anomalia, uma condição inferior generalizada, “verifiquei que o assurini não tem estrutura física suficientemente capaz embora seu aspecto diga o contrário.” Dito assim, a afirmação soa como se a boa aparência física dos Awaete/Asurini fosse um engodo, tal é a carga etnocêntrica veiculada a partir dos olhares indigenistas.

Para cumprir o desejo de modificar, embasado na idéia de transitoriedade do ser indígena, o indigenismo, enquanto política de um Estado, inventa meios, produz mecanismos discursivos e não-discursivos para erigir a identidade desejada e minar a identidade anterior: “alguma iniciativa deve ser tomada pela Funai, caso contrário não creio na evolução econômica ou populacional desse grupo.” Ora, grande parte da miséria vivenciada no período descrito no documento, foi ocasionada pelo contato: doenças, mortes, alterações alimentares, escassez de provisões e remédios para combater os males trazidos pela frente da atração fatal. Os discursos, contudo, oscilam entre o ato de culpabilizar de alguma forma o próprio povo pela grave crise ou de tratá-los como incapazes, dependentes ao extremo das políticas indigenistas.

Para além da preocupação com a estrutura da linguagem, o discurso, para Foucault, também não se limita a manifestações individuais ou institucionais mas é parte dos processos de construção social, o discurso não descreve a realidade, ele também a constrói.

“Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. (...) o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1998:10)

Ao tomar as rédeas da vida do povo extremamente fragilizado, pelo monopólio de alimentos, medicações, meios de transportes e de comunicação, o Estado pratica um colonialismo tão sórdido como aquele que antecedeu a República. O jugo exercido por Portugal a partir do século XVI contra os povos indígenas no Brasil foi transferido para o Estado Republicano brasileiro, inclusive nos tempos de consolidação da democracia que vivemos na contemporaneidade. No discurso indigenista instituído com a Fundação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/TN), a

categoria “índio” era concebida como uma transição para a categoria “trabalhador nacional”. (Souza Lima, 1995:220). No Brasil, a sujeição dos índios foi produzida, em um processo de integração à instituição política, representada como nacional, através de dispositivos de poder que transformaram as formas de organização anteriormente existentes. O pressuposto etnocêntrico da Nação se sobrepôs ao reconhecimento de que a população de nacionalidade brasileira é constituída por povos indígenas, afro-brasileiros e eurodescendentes. A eliminação das diferenças se faz pela eliminação dos diferentes: seja por meio de massacres, preconceitos, exclusão e silenciamento.

O fenômeno de que trata essa dissertação não representa uma realidade vivenciada apenas no Brasil. Há que se considerar o início do contato dos europeus com o Novo Mundo e seus povos, a ocupação das Américas no século XVI. Em uma perspectiva sociológica contemporânea e especificamente voltada para a realidade latino-americana, Aníbal Quijano (2005) trabalha com o conceito de colonialidade do poder, originário do processo de constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado, que inaugurou um novo padrão de poder mundial.

Conclusões

“¿Pero cómo describir estas cuestiones sin inventar nuevamente al otro, sin masacrarlo, sin designarlo, sin enmudecerlo, sin dejarlo tenso en la fijación de lo diferente, sin constituirlo en un simple ventrílocuo de nuestra mismidad, sin transformarlo en una espacialidad exterior de nuestra (in)diferencia?” (Skliar, 2002)

Descrevo em meu trabalho os *Awaete* como um povo cuja sobrevivência é ameaçada continuamente pelos contatos interétnicos e pela persistência do colonialismo enquanto forma de poder. Penso que, ao destacar esses aspectos do contato, de certa forma reforcei alguns estereótipos hegemônicos, mostrando-os como vítimas passivas em muitas situações, diante de uma sociedade poderosa e dominadora. Contudo, esta foi a realidade que pude testemunhar, é a realidade mostrada nos relatórios. A diversidade de situações envolvendo os povos indígenas no Brasil contraria as notícias veiculadas pela mídia, que podem nos levar a crer que todos os povos indígenas estão protagonizando a luta pelos seus direitos, com um amplo instrumental adquirido pelo contato com a sociedade nacional. A emergência do movimento indígena que transforma o indígena em agente político, mobilizador da consciência indígena na defesa dos seus direitos e que evidencia a crise de ilegitimidade do indigenismo oficial (Cardoso de Oliveira: 1988), ainda não envolve a todos os povos.

O contato relativamente recente de grande parte dos povos na região do Médio Xingu com a sociedade nacional, a qualidade do indigenismo praticado em aproximadamente quatro décadas, o relativo isolamento destes povos em relação ao movimento indígena, a voracidade dos interesses capitalistas em relação aos recursos naturais da região, são alguns dos elementos que constroem uma realidade aguda de fricção interétnica, colonialismo interno e de violação dos Direitos Humanos.

A realidade pesquisada nesse estudo demonstra a atualidade e importância dos estudos coordenados por Cardoso de Oliveira (1996), acerca das “Áreas de fricção interétnica”, bem como a pertinência do uso das categorias desenvolvidas naquele contexto, justificado pela permanência das situações de conflito, típicas das áreas de fronteira (Martins: 1997). No texto do Projeto de Pesquisa “Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil”, Cardoso de Oliveira assim o apresenta:

“O estudo que aqui sumariamente se pretende propor objetiva compreender e explicitar a situação em que ficam as populações indígenas como resultado da penetração de segmentos da sociedade brasileira em seus territórios tribais. Concentrada a pesquisa em determinadas sociedades aborígenes, como nos casos significativos de um processo ou de uma situação mais

geral, ela se orientará para descrição e análise das *relações de fricção* entre índios e não-índios, engendradas pelo contato interétnico.”(Cardoso de Oliveira,1996:173. Os grifos são do autor.)

A possibilidade de dar prosseguimento a essa linha de pesquisa se mostra como uma tarefa para a antropologia contemporânea, que por vezes trata a questão da fricção interétnica como um conceito “fora-de-moda”, representativo de um momento histórico supostamente superado. A realidade se mostra repleta de conflitos, nos quais as variações do tempo de contato dos povos indígenas em relações de fricção com a sociedade nacional produzem efeitos diferenciados. Tal diversidade de situações deveria instigar a investigação de tais processos, objetivando a explicitação e a superação das situações de violação dos direitos humanos, de ameaça à vida, de expropriação criminosa, etc.

A resistência dos *Awaete* nestes últimos anos está registrada neste estudo, na obstinação demonstrada na persistência dos *Maraka*, nas refeições partilhadas entre as famílias, no enfrentamento contínuo de adversidades como nas denúncias de invasores em seu território ou ainda, na defesa do Rio Xingu sem barragens, face atual dos projetos de desenvolvimento que desrespeitam os povos que ali vivem.

Tal resistência é estimulada pela presença de aliados como o foram as Irmãzinhas de Jesus, os demais povos indígenas que se mobilizam na região, os agentes do CIMI e da Prelazia do Xingu, parte dos movimentos sociais que atuam na região, antropólogos, pesquisadores e alguns indigenistas que merecem ser lembradas por apoiarem essas manifestações. Contudo, os confrontos com uma política indigenista que nega radicalmente a alteridade continua a existir.

Desafios e perspectivas

No exercício de análise do campo ambíguo do indigenismo, as conclusões ao final, são portadoras de desafios para a sociedade que se proclama democrática e também para o antropólogo, pois que a tradução, tarefa por excelência pela Antropologia, precisa informar à sociedade majoritária acerca da situação dos povos indígenas. Desnaturalizar a história.

No concernente ao indigenismo, tal como analisado neste trabalho, o colonialismo precisa ser combatido para além das denúncias que constatarem o que já se suspeitava: é flagrante a contumácia na violação dos direitos humanos por parte de agentes do Estado ao

tratar com os povos indígenas. O tratamento indigno oferecido a estes se dá desde o espaço da aldeia, que deixa de ser “a casa” do povo em contato e se transforma no domínio do administrador do Estado, se dá na ambigüidade em relação aos territórios invadidos, na lentidão do aparato judiciário para frear a voracidade do capital sobre o patrimônio dos povos nativos, piorando sensivelmente em casos como o que se refere aos tratamentos de saúde realizados fora da aldeia. É deprimente acompanhar as tristes condições físicas e morais em que ocorrem estes procedimentos.

A intervenção indigenista muitas vezes está associada a formulações antropológicas, como, por exemplo, a proposta de Darcy Ribeiro, que atuou como antropólogo e ideólogo da política indigenista, estabeleceu uma gradação, comparando dados elaborados a partir de dados do SPI de 1900 e 1951 (Ribeiro, 1979:230) concebeu assim princípios de política indigenista, postulando uma “integração dos índios à comunhão nacional” e prevendo “graus de integração”, dentro de uma classificação dos índios como “isolados”, em “contato intermitente”, “contato permanente”, e, finalmente “integrados”. Estes graus de integração formularam-se com base em concepções tradicionais no manejo da política indigenista. Ribeiro elaborou uma classificação com base em um gradiente evolutivo que serviu como base para a formulação da Lei 6001 de 1973, o Estatuto do Índio.

As práticas indigenistas, tais como outras práticas de Estado, são pautadas por toda uma visão que alia o senso comum e a ciência¹⁰⁷, em consonância com os hábitos históricos do tratamento dispensado aos índios, associados à constituição de um lugar social para os índios dentro da sociedade nacional brasileira, que, embora com base em hábitos perpassados por relações de sujeição/dominação, implica o reconhecimento jurídico de alguns direitos, como o da posse das terras indígenas pelos próprios índios. A definição de uma política indigenista de Estado levou ao reconhecimento e à consideração do “problema indígena”, mas prevaleceu em suas práticas o sentido da nacionalização e da incorporação dos territórios e dos “trabalhadores indígenas” (SOUZA LIMA, 1995).

No paradoxo do indigenismo no Brasil contemporâneo, entre a garantia dos direitos dos povos indígenas e os interesses do capital, a posição do Estado é ambígua, de um lado tende a ceder às pressões internacionais, como na criação da FUNAI em 1967, diante das denúncias de genocídio contra o SPI, que poucas mudanças produziu na prática. Exemplos de respostas mediante pressões internacionais é a demarcação da TI dos Yanomami nos anos de

¹⁰⁷ Exemplo disso são as teorias elaboradas por Darcy Ribeiro (1979) e o uso destas pelo indigenismo oficial, referidas nesse capítulo.

90, ou ainda, a subscrição a Convenção 169 da OIT. Contudo, o mais comum é a conivência do Estado com as questões do interesse do mercado, com a criação de “margens legais” que possibilitam a invasão das terras indígenas, como nos desdobramentos do caso recente envolvendo a demarcação das TI Raposa Serra do Sol. O discurso “desenvolvimentista” associa a questão indígena ao “atraso” e os interesses capitalistas se sobrepõe aos direitos humanos na maioria das vezes.

O “outro” é menor diante dos interesses do “progresso nacional”. Sousa (2001)¹⁰⁸ ao discutir os direitos humanos numa perspectiva antropológica, discute as controvérsias acerca do universalismo dos direitos humanos como uma política de recolonização, em contraposição ao entendimento de que a abrangência da categoria favorece os movimentos indígenas proporcionando-lhes maior visibilidade. Ao defender a retomada dos princípios morais da Declaração Universal dos Direitos Humanos, entendida como um papel a ser desempenhado pela Antropologia em conjunto com as minorias culturais, para divulgar amplamente a importância e a necessidade do respeito à diferença cultural, como pressuposto indispensável para a existência de uma sociedade efetivamente democrática, sinaliza para uma retomada aos fundamentos humanistas. Reconhecer e combater a persistência do colonialismo na contemporaneidade é um pressuposto para tal. A visão antropológica de reconhecimento da especificidade étnico-cultural dos povos indígenas nasce de uma reflexão sobre o saber produzido sobre estas etnias e não pode escamotear os conflitos e lutas subjacentes a estes saberes.

O direito à diferença precisa dos recursos teóricos e práticos da Antropologia como fundamento para ser reconhecido como tal. O amparo legal do direito para uma igualdade que reconhece as diferenças e de uma diferença que não produz ou reproduz as desigualdades está na letra da lei: a Constituição de 1988 assegura o direito à diferença aos povos indígenas pelo reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, além do direito originário sobre as terras tradicionalmente por eles ocupadas. Ao antropólogo cabe o papel de traduzir aos operadores do Direito as demandas dos povos na ampla defesa de seus direitos. Para além dos Laudos Antropológicos, que são instrumentos importantes na defesa dos territórios indígenas, a Antropologia Jurídica possui relevância na garantia dos direitos indígenas de forma mais ampla, na construção das sensibilidades jurídicas, auxiliando no

¹⁰⁸ Cf. SOUSA, Rosinaldo Silva de. “Direitos Humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica”. In: NOVAES, Regina Reyes. LIMA, Roberto Kant. (orgs.) *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói:EdUFF, 2001.

entendimento de que o reconhecimento da identidade sociocultural é um direito inalienável dos povos etnicamente diferenciados.

Um grande desafio que consigo vislumbrar nessa outra forma buscada de relação entre sociedade nacional e povos indígenas reside na complexa estrutura que envolve o vínculo “Eu-Outro”. Fundamentado não mais no etnocentrismo, mas pelo reconhecimento da legitimidade cultural do outro, assumido como diferente, tem sua diferença lida como legítima e como tal deve ser tolerada. É o discurso multicultural, que não obstante a aparência de “politicamente correto”, pode ocultar questões como a de que, a tolerância é fruto do reconhecimento da legitimidade do estilo de vida do outro, porém, essa legitimidade ainda é concedida pelo “eu”, flexibilizado, contudo, ainda centralizador, o “eu” é agora aquele que é capaz de tolerar o outro (Duschatzky & Skliar, 2000)¹⁰⁹

Ter o “outro” como um interlocutor, horizontalizar as relações e estabelecer um diálogo verdadeiramente aberto ao outro, é desafio e tarefa, não exclusiva dos antropólogos, mas de uma sociedade que se pretende multicultural e democrática. Os limites da alteridade se apresentam quando na relação entre o Eu e o Outro, o Outro apresenta seu próprio ser, trazendo a tona os elementos que ameaçam a identidade do Eu, fragilizam sua mesmidade. Ainda refém do Eu que decide tolerar, ou não tolerar o “Outro” no que lhe é próprio, a alteridade não se realiza.

Apenas resguardado como manifestação de uma cultura reconhecida como legítima, em um cenário de tolerância multicultural, superficial e que dá margens a novas (ou velhas) formas de discriminação, as tendências decorrentes do discurso multicultural até parecem aproximar as fronteiras e ampliar as possibilidades de convivência entre culturas, mas a aceitação do outro em sua alteridade ainda fica de fora. Carlos Skliar (2003) nos tira do confortável discurso multicultural ao propor uma reflexão um tanto sincera acerca do outro.

“Não temos, nunca, compreendido o outro. O temos, sim, massacrado, assimilado, ignorado, excluído e incluído, e, por isso, para negar a nossa invenção do outro, preferimos hoje afirmar que estamos frente a frente com um novo sujeito. Mas, é preciso dizer: com um novo sujeito da mesmice. Porque se multiplicam suas identidades a partir de unidades já conhecidas; se repetem exageradamente os nomes já pronunciados; são autorizados, respeitados, aceitos e tolerados apenas uns poucos fragmentos da sua alma.”(Skliar, 2003:39)

É inquietante refletir acerca do alcance de nossa disposição em aceitar o outro, e é interessante destacar que diante do paradigma da diversidade cultural inscrito na Constituição

¹⁰⁹ Cf. DUSCHATZKY, Sílvia & SKLIAR, Carlos. “Os nomes dos outros: reflexões sobre os usos escolares da diversidade”. In: *Educação e Realidade* (Produção do corpo) v. 25, nº 2. Porto Alegre: Editora da UFRGS, jul/dez 2000.

de 88 e nos marcos legais internacionais, como a Convenção 169 da OIT, tais documentos demandam respeito aos direitos dos povos tradicionais. O requerimento de respeito à autonomia dos povos indígenas, quando o tema é o sistema jurídico próprio, o aborto e o infanticídio, produz uma discussão que soa preconceituosa e racista, pois os povos indígenas guardam sistemas jurídicos diferenciados, que são acionados quotidianamente, e neles aparecem inscritas concepções de instituição social de pessoa e de vida (Nimuendaju, 1955; DaMatta, 1976) diferentes das concepções ocidentais, o que facilita as constantes acusações de “não respeito aos Direitos Humanos”.

Não coube, nos limites deste trabalho, um estudo das concepções autóctones acerca do contato e de suas histórias. Estabeleci, no entanto, uma crítica dos documentos das histórias do contato, no sentido de examinar como os agentes do indigenismo nacional escamotearam o “problema” indígena, não reconheceram a sua especificidade cultural e os limites étnicos e éticos.

Ao mesmo tempo em que o grande cerco dos interesses regionais e nacionais ameaça sufocar os *Awaete*, permanece entre os *Awaete* o desejo de viver sendo a “gente verdadeira”. O ritual do *Maraka* continua a comunicar suas angústias com a esperança da cura. Ao lado da manifestação espiritual tradicional, a resistência se constitui também nas alianças estabelecidas com setores da sociedade civil organizada, que pela participação em reivindicações junto aos poderes constituídos do Estado se faz de forma mais elaborada, como é o caso das manifestações contrárias à construção do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte, que ao barrar o rio Xingu inundará grande parte da reserva *Koatinemo*.

Finalmente, retomo o título da presente dissertação, no qual a tradução do Outro – *Awaete* que é transformado em Asurini, despido de seus significados, mostra o tipo de tradução do Outro que cremos ser necessário superar: uma forma de tradução que é um eterno retorno à própria língua, como se fosse inevitável utilizar a mesma gramática da língua do tradutor para compreender uma língua diferente.

No ensaio “A tarefa do tradutor”, Walter Benjamin (2008 [1923])¹¹⁰, cita o poeta e filósofo Rudolf Pannwitz, que faz algumas considerações cabíveis não apenas para o campo da teoria da tradução, concernente à literatura, mas fundamentais também para trabalho do antropólogo.

“As nossas versões, mesmo as melhores, partem de um falso princípio: pretendem germanizar o indiano, o grego, o inglês, em vez de indianizar, helenizar, anglicizar o alemão. Revelam uma veneração muito maior pelos

¹¹⁰ Cf. CASTELLO BRANCO, Lucia. *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2008.

usos linguísticos domésticos do que pelo espírito da obra estrangeira... O erro fundamental de quem traduz é o de fixar o estado da língua própria, que é obra do acaso, em vez de a fazer entrar num movimento intenso por intervenção da língua estrangeira. Ele deve, mais ainda se traduzir de uma língua muito distante, recuar até aos elementos primordiais da própria língua, lá onde palavra, imagem e sonoridade se confundem. Tem de alargar e aprofundar a sua língua através da língua estrangeira. Não se imagina até que ponto isso é possível, até que limite uma língua se pode transformar, como as línguas se distinguem quase só como os dialectos. Mas é claro que isto só é assim se encararmos as línguas verdadeiramente a sério, e não levemente.” (BENJAMIN, 2008: 96. Os grifos são meus.)

Ao denunciar a perspectiva etnocêntrica do tradutor e os prejuízos decorrentes desse olhar monológico, Benjamin ilumina uma questão interessante, que é nossa disposição verdadeira em conviver com o outro. As formas etnocêntricas de dominação podem ser apresentadas em três versões discursivas sobre a alteridade, conforme apontam Duschatzky e Skliar (2000): a) o Outro como fonte de todo mal; b) o Outro como sujeito pleno de um grupo cultural e c) o Outro como alguém a tolerar. Em que pese às análises históricas apontarem o século XX como o mais mortífero de todos (HOBSBAWM, 1998), considerando os conflitos bélicos, genocídios, o *apartheid*, as políticas anti-imigração, há que se considerar o século XVI como um marco para a demonização do Outro. O continuum dessa perspectiva na contemporaneidade é o que deveria escandalizar e provocar sérias reações dirigidas à superação dessa herança.

Contudo, as duas outras versões discursivas, parecem obnubilar a permanência da primeira. Os discursos do multiculturalismo contagiam as mentes dispostas a esquecer que totalitarismo e nazismo são categorias e realidades que não desapareceram após a derrota de Hitler. É nesse sentido que as memórias recuperadas na presente dissertação fazem algum sentido: causar um pequeno incômodo aos leitores que desejam pensar a história dos povos nativos, próximos e distantes de nós a um só tempo, pela história antiga que se faz recente, próxima e nublada pelos olhares monológicos e pelas consciências felizes com o consumo da invenção de um Brasil supraracial, multicultural e democrático.

Estudar as histórias do contato dos *Awaete* representa para mim uma forma de refletir novamente acerca do que vi, ouvi e vivi junto àquele povo. Reelaborar o passado implica olhar a tragédia nos olhos, sofrer nos diálogos entre os relatos e as teorias, e continuar a viver buscando ser *gente verdadeira*. Diante do reconhecimento dos limites de meu trabalho, penso que os elementos trazidos no texto apontam para muitas possibilidades de análises da história desse povo.

Walter Benjamin (1991) nas *Teses sobre o conceito de História* afirma:

“Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo ‘como ele efetivamente foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Para o materialista histórico, trata-se de fixar uma imagem do passado como ela inesperadamente se articula para o sujeito histórico num instante de perigo. O perigo ameaça tanto os componentes da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é um só: sujeitar-se a ser um instrumento da classe dominante. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo que quer apoderar-se dela (...). Captar no pretérito a centelha de esperança só é dado ao historiador que estiver convicto do seguinte: se o inimigo vencer, nem mesmo os mortos estarão a salvo dele. E esse inimigo ainda não parou de vencer.” (BENJAMIN, 1991, p. 156)

Creio que este excerto tem o poder de exprimir aquilo que com essa dissertação busquei trazer, um olhar que se detém sobre o passado, a uma memória que diz respeito não apenas aos *Awaete*, mas aos que estão do outro lado da fronteira, os ditos civilizados. Para além das denúncias aqui contidas, trago à tona essas imagens da memória, tarefa assumida pela Antropologia, como um convite para que se pense a respeito, não apenas do passado, mas a partir dele, como um passo que possa conduzir a luta pelo direito às diferenças. Direito à alteridade, construído pelo esforço da superação dos preconceitos e pela cessação da produção da morte do “outro”.

Referências

Fontes Manuscritas

FUNAI - *Relatório Anual – PIA Koatinemo, período de 16/05/1983 a 20/12/1983*. FUNAI - Administração Executiva Regional de Belém – PA, 1983.

FUNAI - *Relatório Geral de Atividades – Asurini de Koatinemo, período de 16/05/1983 a 05/08/1986*. FUNAI - Administração Executiva Regional de Belém – PA, 1986.

FUNAI *Correspondência (Bilhete) endereçada ao administrador da ADRA* - Prot. Nº 2389, de 21/09/1988.– Administração Regional de Altamira - ADRA. -. FUNAI, 1988.

Informativos

FUNAI – *Informação indígena básica* IIB Nº. 088/82 – AGESP/FUNAI-ADRA, FUNAI, 1982.

Radiogramas

FUNAI - *Radiograma do chefe do posto Koatinemo em 10/10/1989*, protoc. Nº. 2750. 4ª Superintendência Executiva Regional (4ª SUER), ADRA, FUNAI, 1989.

FUNAI - *Radiograma do chefe do posto Koatinemo, de 27/09/1990*, protoc. Nº. 1787, 4ª Superintendência Executiva Regional (4ª SUER), ADRA FUNAI, 1990.

FUNAI - *Radiograma do chefe do posto Koatinemo, de 07/05/1991*, protoc. Nº. 660, 4ª Superintendência Executiva Regional (4ª SUER), ADRA FUNAI, 1991.

Fontes Impressas (Mimeo)

FUNAI - *Relatório sobre a situação dos índios Asurini do P.I. Koatinemo e sobre o início de nossas atividades junto a esta comunidade, em 13/05/1975* - Administração Executiva Regional de Belém – PA, FUNAI, 1975.

MÜLLER, Regina Aparecida Pólo. *Relatório sobre a situação do grupo indígena Asurini, tronco lingüístico Tupi, localizado às margens do Rio Xingu junto ao P. I. Koatinemo, Ajudância de Altamira, estado do Pará*, de Regina Aparecida Polo Müller, pesquisadora em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, bolsista da Fundação de amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), em 28/06/1977. - Administração Executiva Regional de Belém – PA, FUNAI, 1977.

FUNAI - *Relatório – Mês de agosto de 1981 – Índios Assurini – P. I. Koatinemo*, em 11/09/1981.– ADRA FUNAI, 1981.

FUNAI - *Relatório Anual – P. I. A. Koatinemo, Chefe de Posto*, em 20/12/1984. - Administração Executiva Regional de Belém – PA, FUNAI, 1984.

FUNAI - *Relatório Mensal de Atividades – PIN Koatinemo, janeiro de 1987*. -4ª SUER – ADRA, FUNAI, 1987.

FUNAI - *Relatório Mensal de Atividades – PIN Koatinemo, fevereiro de 1987*. -4ª SUER – ADRA, FUNAI, 1987.

FUNAI - *Relatório Mensal de Atividades – PIN Koatinemo, março de 1987*. 4ª SUER – ADRA FUNAI, 1987.

FUNAI - *Relatório Mensal de Atividades – PIN Koatinemo, abril de 1987*. -4ª SUER – ADRA, FUNAI, 1987.

FUNAI- *Relatório Mensal de Atividades – PIN Koatinemo, maio de 1987*. -4ª SUER – ADRA, FUNAI .

FUNAI- *Relatório Mensal de Atividades – PIN Koatinemo, junho de 1987*. -4ª SUER – ADRA FUNAI, 1987.

FUNAI- *Relatório do Chefe do PIN Koatinemo, em 05/02/1988*.– ADM. REG. ALTAMIRA – ADRA, FUNAI, 1988.

CIMI N-II. *Registro da 5ª Assembléia Tupy – Aldeia Koatinemo, 26 a 30 de maio de 1991*. Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Regional Norte II, em 06/06/1990.– ADRA FUNAI, 1990.

Fontes Eletrônicas

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Ética e Antropologia - Algumas Questões*. In: *Série Antropologia* Vol 157, Brasília, DAN/UnB, 1994. Disponível em: www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm. Acesso em 15/08/2007.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Colonialismo interno (uma redefinição)”. En publicacion: *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas* Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. 2007 ISBN 978987118367-8. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.19.doc>. Acesso em: 22/11/2008.

LARAIA, Roque de Barros. *Ética e Antropologia - Algumas Questões*. In: *Série Antropologia* Vol 157, Brasília, DAN/UnB, 1994. Disponível em: www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm. Acesso em: 15/08/2007

MÜLLER, Regina Aparecida Pollo. *Corpo e imagem em movimento: há uma alma nesse corpo*. In: *Revista de Antropologia* [on-line]. 2000. vol. 43, nº 2. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000200008&lng=in&nrm=iso&tlng=in ISSN 0034-7701. Acesso em: 05/10/2007.

Verbete da Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil. São Paulo: Instituto Socioambiental. Disponível em: < <http://www.socioambiental.org/pib/index.html> > Acesso em 22/05/2008.

Fontes Impressas Citadas

ADALBERTO, Heinrich Wilhelm, príncipe da Prússia. *Brasil: Amazonas – Xingu*. Belo Horizonte: Itatiaia: 1977. (Viagem realizada em 1841)

COUDREAU, Henri. *Viagem ao Xingu*. (Reconquista do Brasil) Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1977. (Viagem realizada em 1897)

Bibliografia Citada

ARAÚJO, Ana Valéria et alii. *Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

AZANHA, Gilberto; NOVAES, Sylvia C. *O CTI e a antropologia ou o antropólogo como agente*. Texto apresentado na reunião da ANPOCS – GT Política Indigenista – Teresópolis, RJ, 1982.

BAINES, Stephen Grant. *“É a FUNAI que sabe: a frente de atração Waimiri-Atroari*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR. 1990.

BARRETO, Helder Girão. *Direitos Indígenas: vetores constitucionais*. Curitiba: Juruá, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Teses sobre a filosofia da história*. In: KOTHE, Flávio R. *Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Ática, 1991. Coleção Grandes Cientistas Sociais.

BOBBIO, Norberto et alii. *Dicionário de Política*. 5 ed. Brasília: Universidade de Brasília: São Paulo Imprensa Oficial do Estado, 2000. Vol. 1.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: São Paulo: Edusp, 1972.

_____. *O índio e o mundo dos brancos: Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

_____. *A crise do indigenismo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

_____. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988.

_____. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do cotidiano*. 1. *Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CROCHÏK, José Leon. *Preconceito: indivíduo e cultura*. São Paulo: Robe Editorial, 1995.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DAMATTA, Roberto. *Um mundo dividido. A estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes, 1976.

DUSCHATZKY, Sílvia & SKLIAR, Carlos. Os nomes dos outros: reflexões sobre os usos escolares da diversidade. In: *Educação e Realidade* (Produção do corpo) v. 25, n2. Porto Alegre: Editora da UFRGS, jul/dez 2000.

DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. 13 ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

FAUSTO, Carlos. “A antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras da Etnografia” *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 86, p. 183-198, 1988.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1976.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. *A ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GEERTZ, C. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora LTC – S.A., 1989.

_____. *Negara: O Estado Teatral no Século XIX*. Lisboa: Difel, 1991.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1988.

HALBWALCHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1997.

HORKHEIMER, Max. E ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

LARAIA, Roque de Barros. LARAIA, Roque de Barros. & DaMATTA, Roberto. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. *Tupi, Índios do Brasil Atual*. São Paulo, FFLCH-USP, 1987.

_____. *As religiões indígenas: o caso tupi-guarani*. Revista USP, São Paulo, n.67, p. 6-13, setembro/novembro 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1996.

LIMA, Antonio Carlos de Sousa. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992.

_____. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1997.

MÜLLER, Regina A.Polo. *Asurini do Xingu: Arte Gráfica*. In: *Revista de Antropologia*, 27 e 28, FFLCH/USP, 1984-85: pp. 415-438.

_____. *Os Asurini do Xingu: História e Arte*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

_____. “*Tayngava, a noção de representação na arte gráfica Assurini do Xingu*” In: VIDAL, Lux (Org.) *Grafismo Indígena: Estudos da Antropologia Estética*. São Paulo: Estudio Nobel, EDUSP, FAPESP, 2000. p. 231-247.

_____. *Asurini do Xingu: transformações e sobrevivência*. GT Florestas e Povos Amazônicos: desafios e transformações. XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. Niterói, 1994.

NIMUENDAJU, Curt. “Os Apinayé” In *Boletim do Museu paraense Emílio Goeldi*. Belém, 1956.

_____. *Textos Indigenistas*. São Paulo: Ed. Loyola, 1982.

OLIVEIRA, R.(org). *Mauss: antropologia*. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, 1979.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PAGLIARO, Heloisa & JUNQUEIRA, Carmen. “Recuperação populacional e fecundidade dos Kamaiurá, povo Tupi do Alto Xingu, Brasil Central, 1970-2003” In *Saúde e Sociedade*. São Paulo, vol.16, no.2, mai/ago. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902007000200005&lng=en&nrm=iso&tlng=pt . Acesso em 04.03.2008.

PÊCHEUX, M. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas, SP: Pontes, 1997.

RAMOS, Alcida Rita. *Convivência interétnica no Brasil: Os índios e a nação brasileira*. Série Antropologia Vol. 221, Brasília: DAN/UnB, 1997.

_____. *Uma crítica da desrazão indigenista*. Série Antropologia Vol. 243, Brasília: DAN/UnB, 1998.

RIBEIRO, Berta G. “*A Oleira e a Tecelã: O Papel da Mulher na Povo indígena Asurini*”. In: *Revista de Antropologia*, 25, FFLCH/USP, 1982, pp. 25-61.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1979.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Fabíola. “A interpretação dos Asurini do Xingu dos achados arqueológicos encontrados na aldeia Kwatinemu” In: *Horizontes Antropológicos*. Vol. 8, nº 18, Dez. 2002: pp.175-187.

SKLIAR, Carlos. A educação e a pergunta pelos Outros: diferença, alteridade, diversidade e os outros “outros”. In: *Revista Ponto de Vista* n.05, p. 37-49. Florianópolis, 2003

SOUSA, Rosinaldo Silva de. *Direitos Humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica*. In: NOVAES, Regina Reyes. LIMA, Roberto Kant. (orgs.) *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: EdUFF, 2001.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária: estudo do processo de penetração da Transamazônica*. Editora Zahar: Rio de Janeiro, 1972.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; ANDRADE, Lúcia. “Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as Sociedades Indígenas”. In: SANTOS, Leinad; ANDRADE, Lúcia. (orgs.) *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988.