

# Awaete ou Asurini<sup>1</sup>? Histórias do contato\*

## Awaete or Asurini? Contact stories

Ivana de Oliveira Gomes e Silva\*\*

**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.

**Palavras-chave:** Histórias do contato interétnico; Colonialismo; Etnocentrismo.

**Abstract:** The stories of contact between indigenous peoples and national society reveal the totalitarian practices which have been going on since the sixteenth century in Brazil. The interethnic contact undertaken by the Brazilian State towards the Awaete/Asurini people of the Xingu took place in a context that prioritized the occupation and economic exploitation of the region of the Middle Xingu through major projects, during the period of the 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 of 1971 and 1991, after the advent of the Citizen Constitution (1988), which formally recognizes the rights and autonomy of indigenous peoples in Brazil.

**Key-words:** Interethnic contact stories; Colonialism; Ethnocentrism.

\* Artigo decorrente da pesquisa realizada no processo de elaboração da dissertação de mestrado defendida pela autora em 2009, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Pará (UFPA).  
\*\* Mestre em Ciências Sociais – ênfase em Antropologia. Licenciada Plena em Pedagogia. Professora Assistente da Universidade Federal do Pará – Campus Altamira. ivanaogs@ufpa.br

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. Investigo as questões decorrentes do contato efetivo conduzido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a partir da análise dos documentos referentes às atividades com o 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.

### **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, p. 8).

Parto do levantamento, análise e interpretação do material bibliográfico e documental concernente à temática em questão, sendo que 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 socioeconômico 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, 1997, p. 160)<sup>2</sup>, 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 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. Estive entre os *Awaete* entre os anos 1991-1993, na condição de educadora e pesquisadora, ligada institucionalmente ao Conselho Indigenista Missionário, CIMI, atendendo a uma reivindicação dos *Awaete* às Irmãzinhas de Jesus, as missionárias francesas Mayi e Edith Chevalier. A proposta de uma alfabetização bilíngue defendida pelos educadores do CIMI me conduziu a uma imersão no universo *Awaete*, o que propiciou a construção coletiva de um pequeno dicionário *Awaete-Português*, que possibilitaria a concretização da alfabetização na língua materna e posteriormente na língua portuguesa. 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 que sentia diante do autoritarismo visível contra os *Awaete* marcou muito o período de minha vivência entre eles.

Verifico na pesquisa 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 final 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 [...]. (Cardoso de Oliveira, 2000, p. 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.

Cabe ressaltar a pertinência do pensamento de Lévi-Strauss ao explicar o valor do mito, no artigo “A estrutura dos mitos” no qual, 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 sequência de acontecimentos passados, cujas consequências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não-reversível, de acontecimentos intermediários. (Lévi-Strauss, 1996, p. 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.

O primeiro depoimento que analiso é um relatório descritivo da situação dos *Awaete*, redigido por Santini<sup>3</sup> (FUNAI, 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)<sup>4</sup>. 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.

Inspirada na metodologia adotada por Lévi-Strauss (1991), indico a sequência dos depoimentos pela abreviatura “D” seguida dos números em ordem crescente.

**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, p. 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 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, p. 2-7)

O terceiro relatório, redigido por Tabosa (*apud* FUNAI, 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 assurinis 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, cozinava 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, p. 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 têm 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	B	C	D
Relação <i>Awaete</i> e práticas após o contato	Relação entre cultura <i>Awaete</i> e dominação da cultura nacional	Relação entre cultura <i>Awaete</i> e morte	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 a 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 decorrentes 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 consequências já são manifestas: Moléstias contagiosas, depopulação, crise alimentar e prenúncio de sua dependência à sociedade nacional. Uma gama de fatores que contribuíram para essas consequências, 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 inconsequente 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, 20/5/1972 *apud* Müller, 2002).

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

Ao lado da imposição do abandono do estilo de vida tradicional, nos contatos mais recentes, como é o caso dos Awaete, a ausência de verbas para as ações na área da saúde no pós-contato é algo criminoso, visto que é inevitável o adoecimento dos povos nativos seguido ao processo da “atração fatal”. Tal prática, recorrente desde os tempos do SPI, é caracterizada como genocida, acusação sob a qual o Estado brasileiro fez surgir a FUNAI em lugar do SPI, nos anos 1960 do século passado, em resposta às pressões internacionais.

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 do órgão revela que internamente a metodologia era avaliada de forma crítica, contudo, era mantida pela “ausência de medidas profiláticas, distribuição inconsequente 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-Strauss, entre as colunas que analisamos.

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, p. 243-244)

O uso da expressão “vício” expressa um julgamento moral que estigmatiza o “índio” e traz em si uma considerável carga negativa assumida por quem deveria estar a serviço dos povos indígenas. Segundo Goffman (1988), 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 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 autoproclamado “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 na 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, p. 194-195)

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 de 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 pesem 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"<sup>5</sup> 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", o choque do contato com os novos aliados, as epidemias, todo este cenário caótico provocou um intenso apelo religioso. Os rituais

xamanísticos eram realizados intensamente nestes primeiros anos (Müller, 1994). 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 1991-1992, quando a população já havia aumentado significativamente. Sem o argumento da autoextinção 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 ao 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, p. 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 deles diante da ação condenável dos funcionários. Exercer a dominação e praticar o “colonialismo interno” implica violência, é sempre a sequência 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 e Novaes, 1982, p. 3. 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 os interesses do Estado nacional antecedem a política de proteção aos povos nativos. A ideia da assimilação ou extinção como as duas únicas possibilidades de sobrevivência dos 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 Assurinins 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, p. 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 no qual 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, p. 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 (2002), 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, p. 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 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 acostumariam 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, p. 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 perniciosa. 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, 1998). 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 (FUNAI, 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 perante 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 Manoel<sup>6</sup>, pois o mesmo passa a 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 consequências destes preconceitos para a vida das pessoas que estão nos polos mais estigmatizados destas relações são desastrosas. Pelo que pude acompanhar da trajetória da mulher envolvida nesta denúncia, as marcas das relações com os funcionários a 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 pequenos objetos das casas dos não-Awaete com frequência. 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 fizesse parte do grupo. 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. Casada com um “branco”, reside em Altamira, e é proibida de residir no espaço awaete, pois a

comunidade decidiu que sua presença com um marido não-indígena gerou muitos tumultos na vida da aldeia. Seus filhos são criados por seus familiares em Koatinemo.

Por meio dos depoimentos de Santini (FUNAI, 1975) e de Tabosa (FUNAI, 1988), que denunciam o envolvimento sexual de funcionários com mulheres Awaete, fica evidenciado um perfil dos agentes que atuam no grupo e que agem como ‘colonizadores’<sup>7</sup>. Aqueles que deveriam 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 recorrente. Baines (1990) 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, p. 55)

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, p. 44-45), 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 à 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 (FUNAI, 1975), relativo ao fato de a administração do Posto estar a cargo de funcionários sem formação adequada, revelam 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, coloca-se 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 sobrevivem 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 (FUNAI, 1975) a dimensão do princípio da autoria, pois 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 da 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', distanciando-se 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 repetem de forma enfática nos relatórios de Leal (FUNAI, 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, 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 (1972b), 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 (1972a) defende a ideia de que o esclarecimento da população pode mobilizar a sociedade a 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 à dos 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 e 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. 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 Müller (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. Os grifos são meus)

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?

A concepção e as práticas desses agentes estão fundamentadas no senso comum dos regionais, conforme apontada por Cardoso de Oliveira (1972a), 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 frequente o uso de adjetivos depreciativos como traíçoeiros, 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 (1982)

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 (*awatsí*) 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. (Ribeiro, 1982, p. 35)

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, o urucum, o tabaco, a cabaça, a fava, o amendoim, a banana e a melancia são de grande importância para a sua subsistência. 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:

**D9.** A execução de projeto agrícola nessa comunidade seria mais uma tentativa infrutífera, como é em quase todos os PI's.

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, p. 6)

O relatório expõe a situação da frequente 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.

No contexto local verifica-se uma prática tardia na oposição FUNAI *versus* movimento indígena<sup>8</sup>, bem como, de acordo com a conjuntura nacional, também é tardia a participação dos povos do Médio Xingu neste movimento que toma expressão nacional nos anos 1980.

Se levarmos em conta as motivações que fundamentaram a criação das muitas frentes de atração nos anos 1970, teremos a iniciativa da pacificação dos povos indígenas ligadas ao fato de estarem situados em áreas destinadas à 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* comunica as angústias e as esperanças de cura. Ao lado da manifestação espiritual tradicional, as alianças estabelecidas com outras etnias da região do Xingu e setores da sociedade civil organizada, a participação em reivindicações aos poderes constituídos do Estado se fazem de forma mais elaborada, como é o caso das manifestações contrárias à construção do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte, amplamente divulgadas pela mídia, que, ao barrar o rio Xingu, inundará grande parte das Terras Indígenas da região, inclusive da reserva Koatinemo.

## Notas

<sup>1</sup> 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 na pintura corporal dos Awaete/Asurini (Müller, 1990). 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)<sup>2</sup>, durante os trabalhos de “pacificação”. 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 Assuriní, Asurini ou no plural, Asurinís ou Assurinís. Optei por referir-me ao povo como Awaete quando não estiver reproduzindo textos de outras fontes, por entender que respeitar a autodenominação do povo é uma atitude significativa em um contexto de busca da superação da heteronomia construída pelos ditos “civilizados” na relação com os povos indígenas.

<sup>2</sup> Cf. Foucault, Michel. “O enunciado e o arquivo” in: *A Arqueologia do Saber*. Rio: Forense Universitária, 1997.

<sup>3</sup> O nome dos autores dos documentos é fictício, como forma de proteger suas identidades.

<sup>4</sup> 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. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/asurini/historia.shtm>>. Acesso em: 10 jul. 2007.

<sup>5</sup> 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” das 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, p. 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.

<sup>6</sup> Os nomes de funcionários citados em situações críticas nos relatórios também são fictícios.

<sup>7</sup> 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 artigo.

<sup>8</sup> 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” (Luciano, 2006, p. 58).

## Referências

- AZANHA, Gilberto; NOVAES, Sylvia C. *O CTI e a antropologia ou o antropólogo como agente*. In: REUNIÃO DA ANPOCS, 6., 1982, Teresópolis. *Anais...* GT Política Indigenista. Teresópolis: Anpocs, 1982.
- BAINES, Stephen Grant. *“É a FUNAI que sabe”*: a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1990.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A noção de colonialismo interno na etnologia. *Tempo Brasileiro*, [s.l.], v. 4, n. 8, p. 105-112, 1966.
- \_\_\_\_\_. *A sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/São Paulo: Edusp, 1972a.
- \_\_\_\_\_. *O índio e o mundo dos brancos: Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972b.
- \_\_\_\_\_. *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*. Petrópolis: Vozes, 1994. (Artes de fazer, v. 1)
- 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. *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- 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.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GOFFMAN, Erwing. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1988.
- LARAIA, Roque de Barros. As religiões indígenas: o caso tupi-guarani. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 6-13, setembro/novembro 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido: mitológicas*. São Paulo; Brasiliense, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- 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.
- MÜLLER, Regina A. Polo. Asurini do Xingu. *Revista de Antropologia*, [s.l.], v. 27/28, p. 415-438, 1984/1985.

- \_\_\_\_\_. *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. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 19., 1994. Niterói. *Resumos... GT Florestas e Povos Amazônicos: desafios e transformações*. Niterói: ABA, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil* – verbete Asurini do Xingu: histórico do contato, [s.l.]: [s.n.]. 2002. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/asurini-do-xingu/1278>>. Acesso em: 4 mar. 2007.
- NIMUENDAJU, Curt. Os Apinayé. *Boletim do Museu paraense Emílio Goeldi*. Belém, tomo VII, p. 109-114, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Textos indigenistas*. São Paulo: Loyola, 1982.
- 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.
- RAMOS, Alcida Rita. *Convivência interétnica no Brasil: os índios e a nação brasileira*. Brasília: DAN/UnB, 1997. (Série Antropologia, v. 221)
- \_\_\_\_\_. *Uma crítica da desrazão indigenista*. Brasília: DAN/UnB, 1998. (Série Antropologia, v. 243).
- RIBEIRO, Berta G. A oleira e a tecelã: O papel da mulher no povo indígena Asurini. *Revista de Antropologia*, [s.l.], n. 25, p. 25-61, 1982.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- SILVA, Fabíola. A interpretação dos Asurini do Xingu dos achados arqueológicos encontrados na aldeia Kwatinemu. In: *Horizontes Antropológicos*, [s.l.], v. 8, n. 18, p. 175-187, dez. 2002.
- 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.
- \_\_\_\_\_. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

### Fontes Manuscritas

- FUNAI - *Relatório Anual – PIA Koatinemo, período de 16/5/1983 a 20/12/1983*. FUNAI - Administração Executiva Regional de Belém, 1983.
- FUNAI - *Relatório Geral de Atividades – Asurini de Koatinemo, período de 16/5/1983 a 5/8/1986*. FUNAI - Administração Executiva Regional de Belém, 1986.
- FUNAI *Correspondência (Bilhete) endereçada ao administrador da ADRA - Prot. n. 2389, de 21/9/1988*. - Administração Regional de Altamira, 1988.

## Informativos

FUNAI - *Informação indígena básica* IIB n. 088/82 - AGESP/FUNAI-ADRA, FUNAI, 1982.

## Radiogramas

FUNAI - *Radiograma do chefe do posto Koatinemo em 10/10/1989*, protoc. n. 2750. 4ª Superintendência Executiva Regional (4ª SUER), ADRA, FUNAI, 1989.

FUNAI - *Radiograma do chefe do posto Koatinemo, de 27/9/1990*, protoc. n. 1787, 4ª Superintendência Executiva Regional (4ª SUER), ADRA FUNAI, 1990.

FUNAI - *Radiograma do chefe do posto Koatinemo, de 7/5/1991*, protoc. n. 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 13/5/1975* - Administração Executiva Regional de Belém, 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 28/6/1977. - Administração Executiva Regional de Belém, FUNAI, 1977.

FUNAI - *Relatório - Mês de agosto de 1981 - Índios Assurini - P. I. Koatinemo*, em 11/9/1981. - 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.

**Recebido em 7 de fevereiro de 2010.**

**Aprovado para publicação em 10 de março de 2010.**