

UNIVERSIDADE DE TAUBATÉ
Ana Sílvia de Souza Oliveira

**EFEITOS DA MONETARIZAÇÃO NOS HÁBITOS
DE CONSUMO DA ETNIA ASURINÍ DO XINGU,
ALTAMIRA/PA.**

TAUBATÉ/SP

2010

UNIVERSIDADE DE TAUBATÉ

Ana Sílvia de Souza Oliveira

**EFEITOS DA MONETARIZAÇÃO NOS HÁBITOS
DE CONSUMO DA ETNIA ASURINÍ DO XINGU,
ALTAMIRA/PA.**

Dissertação apresentada para obtenção do título de mestre em Ciências ambientais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade de Taubaté-SP.

Área de Concentração: Ciências Ambientais

Orientador: Prof. Dr. Marcelo dos Santos Targa

TAUBATÉ/SP

2010

**Ficha catalográfica elaborada pelo
SIBi – Sistema Integrado de Bibliotecas / UNITAU**

482o Oliveira, Ana Sílvia de Souza
Efeitos da monetarização nos hábitos de consumo dos Asuriní do
Xingu, em Altamira/PA / Ana Sílvia de Souza Oliveira. - 2010.
107 f.: il.

Dissertação (mestrado) - Universidade de Taubaté, Programa de Pós-
graduação em Ciências Ambientais, 2010.

Orientação: Prof. Dr. Marcelo dos Santos Targa, Departamento de
Ciências Agrárias.

1. Asuriní. 2. Consumo. 3. Economia. 4. Produtos industrializados.
I. Título.

ANA SILVIA DE SOUZA OLIVEIRA

**EFEITOS DA MONETARIZAÇÃO NOS HÁBITOS
DE CONSUMO DA ETNIA ASURINÍ DO XINGU,
ALTAMIRA/PA**

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Ciências Ambientais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade de Taubaté.
Área de Concentração: Ciências Ambientais.

Data: ____/____/____

Resultado: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo dos Santos Targa

Assinatura _____

Universidade de Taubaté – Programa de
Pós Graduação em Ciências Ambientais

Prof. Dr. Cyro de Barros Rezende Filho

Assinatura _____

Universidade de Taubaté – Programa de
Pós Graduação em Ciências Ambientais

Profa. Dra. Ivone Marques Dias

Assinatura _____

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Dedico este trabalho

Às crianças Awaeté: Aitei, Akuja i, Ananu, Apeuni, Apeuwi, Apuá, Ararijuwa, Ararimyna, Arauy, Arawari, Arimaja, Asasã, Atuare, Auararema, Awajini, Awy, Bekoimeti, Inã, Itapyre, Itare i, Japu, Jureri, Jyakyra, Ka'aywu, Ka a, Kamã, Kamara. Ku a, Kuaiwu, Kuipiuna, Kwajuwy, Kwpewi, Kwyatajati, Kyri, Maikwara, Maime, Maiuara, Majawa, Majuvi, Mamari, Marakaja, Mare-é, Matyra'i, Mirinini, Muapyjuwa, Mukape'i, Muraty, Muru, Muruawi, Murumujyna, Murupamyna, Pinatire, Sarsgi, Takaywu, Taramaja, Tatipara, Teauni, Ti ã, Tia, Timare'i, Uykawi, Wari'i, Wewei, Yika'i e Yri.

Ao povo Asuriní do Xingu.

AGRADECIMENTOS

Sentir que estamos chegando ao final deste trabalho é sentir o coração invadido pela felicidade de ter conseguido alcançar os objetivos planejados. Aqui lembro Raul Seixas quando diz que *“sonho que se sonha só é só um sonho que se sonha só, mas sonho que se sonha junto é realidade”*. Não se faz nada na vida sozinho, pois é justamente do estar com o outro que aprendemos a viver, a dividir, a conviver e a sentir. Por isso, agradeço:

A Deus por me conceder a graça de todos os dias poder contemplar e viver a sua obra. Ao Povo Cigano e a Santa Sara Kaly, que sempre estão ao meu lado, me encaminhando, de dando forças para os desafios da vida.

A minha querida e amada mãe, Sylvia de Souza Oliveira, sem você eu jamais chegaria aonde cheguei. Deus me abençoou quando uniu meu espírito ao seu, me permitindo ser amada, criada e cuidada por uma mãe tão especial como você. Suas noites sem dormir para nos criar não foram em vão!

Aos meus irmãos Fernando Silvio de Souza Oliveira e Jorge Alberto de Souza Oliveira, com pouco sempre fomos felizes e juntos vencemos muitas batalhas. Sei que sempre estaremos juntos!

A Maria Beatriz Padovani, Suely Menezes e Raimundo Ampuero por terem me dado apoio ao ingresso no mestrado e por todos os momentos de incentivo. A Lélia Oliveira Ricardo Augusto Pereira e Maíra Carvalho pelos momentos de partilha acadêmica. A todos os amigos não citados, mas que torceram para que eu chegasse ao final.

A Fundação Ipiranga pela oportunidade dada a mim, bem antes do mestrado, a convivência com os índios e durante a pesquisa em campo pelo apoio financeiro.

Aos amigos conquistados nas idas a aldeia dos Asuriní; Beto e Delma, professores da aldeia, que estiveram comigo nos momentos em campo; a Benigno Pessoa por todo carinho e momentos de partilha com o mundo indígena.

Ao orientador desta pesquisa, Prof. Dr. Marcelo dos Santos Targa, pelos momentos partilhados, por sua humildade na relação com todos os alunos e pela habilidade em conviver com uma aluna diversa como eu. A todos os professores do mestrado pelos momentos de aprendizagem e, em especial, aos Professores Dr.(s) Nelson Dias e Cyro Rezende pelas contribuições e partilha acadêmica. Aos colegas de turma pela convivência e aprendizagem ao longo do curso.

Ao povo Asuriní por permitirem a pesquisa e por todo carinho que recebi em todas as minhas estadas na aldeia do Koatinemo.

Quando duas populações estão em presença uma da outra, cada uma procura interpretar, julgar, os costumes e tradições da outra. Nem sempre tal interpretação ou julgamento se faz de boa-fé. Desse modo, os civilizados brasileiros têm determinadas idéias com respeito aos índios e agem segundo essas idéias. Cada sociedade indígena, por sua vez, faz uma imagem da sociedade civilizada e atua segundo essa imagem.

Melatti, 1972

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar os reflexos das mudanças de hábitos de consumo na comunidade indígena da etnia Asuriní do Xingu a partir da monetarização. O método caracterizou-se como pesquisa aplicada de cunho etnográfico, a partir de uma abordagem qualitativa, a qual se efetivou no município de Altamira, na terra indígena do Koatinemo, onde vivem os Asuriní. De acordo com o levantamento censitário 2010, a população registrada é de 153 pessoas. Deste quantitativo foi retirada a população pesquisada de 52 sujeitos, selecionados a partir do critério de escolarização, os quais responderam a um instrumento com 11 questões que foram comparados com observações etnográficas. Os resultados apontam que os produtos industrializados são a preferência de mais de 94% dos sujeitos, enquanto que produtos oriundos da caça, da pesca e da agricultura ficaram com a preferência, na média de 85%. Constatou-se que 98% dos sujeitos compram os bens industrializados. Para 94% a aquisição destes bens se dá por meio da monetarização proveniente da venda do artesanato. Em relação ao descarte das embalagens dos produtos industrializados, 90% informaram que descartam em buracos, local percebido por 79% como o de maior concentração de lixo. Discute-se que a monetarização e o consumo têm provocado transformações nos hábitos dos índios Asuriní pontuando-se, principalmente, o processo de comercialização do artesanato e a inserção de benefícios do Governo Federal, que movimentam a entrada de produtos industrializados, culminando no descarte desordenado de resíduos pela área da aldeia do Koatinemo, num país que não tem políticas públicas para tal situação.

Palavras-chave: Economia. Consumo. Asuriní. Produtos Industrializados.

ABSTRACT

This study aims to analyze the impacts of changes in consumption habits in the indigenous community of ethnic Asuriní Xingu from monetization. The method was characterized as applied ethnographic research, from a qualitative approach, which was done in the municipality of Altamira, in the Koatinemo's indigenous land, home of Asuriní community. According to the last census 2010, it was registered a population of 153 people. From this population it was selected 52 subjects, according to the discretion of schooling, who answered a questionnaire with 11 questions that were compared with ethnographic observations. The results indicate that the processed products are preferred by over 94% of the subjects, whereas products from hunting, fishing and agriculture were the preference, on average 85%. It was found that 98% of the subjects buy industrialized goods. To 94% of the subjects the acquisition of these assets is through the monetization from the sale of handicrafts. Regarding the disposal of the packaging of manufactured goods 90% reported that discards into pits, local perceived by 79% as the highest concentration of garbage. It is argued that the monetization and consumption have led to transformations in the habits of the Indians Asuriní, indicating the process of handicrafts' marketing and insertion of federal benefits that leads to the entry of manufactured goods, resulting in uncontrolled disposal of waste in the area of the village, in a country that has no public policy for such situation.

Keywords: Economics. Consumption. Asuriní. Industrialized Products.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1:	Estrutura etária da população do Koatinemo 1976	37
Figura 2:	Estrutura etária da população do Koatinemo 1993	37
Figura 3:	Estrutura etária da população do Koatinemo 2005	38
Figura 4:	Mapa com a localização da aldeia dos Asuriní do Xingu – Terra Indígena do Koatinemo – Altamira/PA.....	60
Figura 5:	Vista aérea da aldeia dos Asuriní do Xingu – Terra Indígena do Koatinemo – Altamira/PA.....	62
Figura 6:	Estrutura etária da população do Koatinemo 2010	67
Figura 7:	Produtos que fazem parte da alimentação	73
Figura 8:	Produtos mais preferidos	74
Figura 9:	Produtos usados na higiene diária	75
Figura 10:	Acesso aos produtos industrializados	76
Figura 11:	Origem da inserção monetária	77
Figura 12:	Destino dado às embalagens dos produtos industrializados.....	79
Figura 13:	Local de maior concentração de lixo	81
Figura 14:	Resultado sobre grupo familiar que possui roça	82
Figura 15:	Resultado de plantação em uma roça	83
Figura 16:	Consumo de produtos que plantam	84
Figura 17:	Consumo de produtos industrializados	84
Figura 18:	Mapa de Equipamentos da aldeia dos Asuriní do Xingu – Terra Indígena do Koatinemo – AltamiraPA.....	92

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Percurso Altamira Terra Indígena do Koatinemo	61
Tabela 2: Redução da população pesquisada	63
Tabela 3: Aspectos demográficos do povo Asuriní	66
Tabela 4: Aspectos de escolarização do povo Asuriní.....	70
Tabela 5: Produtos industrializados adquiridos.....	90
Tabela 6: Objetos encontrados nas áreas de descartes de resíduos	93

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Organização por categoria do questionário	65
Quadro 2: Impressões etnográficas da categoria 1	85
Quadro 3: Impressões etnográficas da categoria 2	86
Quadro 4: Impressões etnográficas da categoria 3	87
Quadro 5: Impressões etnográficas da categoria 4	88

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
1.1 Objetivo.....	16
2. REVISÃO DE LITERATURA	17
2.1 Populações Tradicionais no Brasil	17
2.1.1 Contextualização da Colonização Indígena Amazônica.....	21
2.1.2 Mediação Cultural e Identitária.....	25
2.2 Os Asuriní do Xingu	31
2.2.1 Território	31
2.2.2 Demografia.....	35
2.2.3 Organização Social e Política.....	38
2.3 Economia e Consumo dos Asuriní do Xingu	44
2.3.1 Economia e Consumo Indígena	44
2.3.2 Da Coleta a Comercialização	49
3. MATERIAL E MÉTODOS	59
3.1 Tipos de Pesquisa	59
3.2 Caracterizações da Área do Estudo.....	59
3.3 População Pesquisada.....	63
3.4 Coleta de Dados.....	64
4. RESULTADOS E DISCUSSÕES.....	66
4.1 Censo.....	66
4.2 Análises das Categorias do Questionário	72
4.2.1 Base de Consumo Alimentar e de Higiene/Limpeza	72

4.2.2 Acesso aos Produtos Consumidos.....	76
4.2.3 Descarte do Lixo.....	79
4.2.4 Procedência do Consumo	82
4.3 Impressões Etnográficas em Relação aos Resultados das	
 Categorias Investigadas	85
4.3.1 Impressões Etnográficas Categoria 1.....	85
4.3.2 Impressões Etnográficas Categoria 2.....	86
4.3.3 Impressões Etnográficas Categoria 3.....	87
4.3.4 Impressões Etnográficas Categoria 4.....	88
4.4 Impressões Etnográficas em Relação aos Produtos Industrializados	
 Adquiridos pelo Grupo Familiar da Aldeia do Koatinemo	88
4.5 Impressões Etnográficas em Relação ao Descarte de Lixo na	
 Aldeia do Koatinemo	90
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98

ANEXOS:

1. INTRODUÇÃO

A história dos povos indígenas, após o contato em 1500, remete-nos a uma nova história de vida dos índios no Brasil, escrita e praticada por seus colonizadores, sendo a escravidão, a assimilação e o extermínio, práticas cotidianas na vida dos verdadeiros donos do território brasileiro.

A Fundação Nacional do Índio estima que na época do contato contabilizavam-se de 1.000 a 10.000 milhões de índios, sendo em média 1.300 línguas. Porém, o processo de colonização exterminou boa parte da população indígena que, contaminados por doenças trazidas pelos europeus e pelo processo de assimilação oriundo de uma nova sociedade que se implantava, foi se extinguindo e após 510 anos de contato a FUNAI aponta que no Brasil existem 460 mil índios, distribuídos por 225 etnias e em média 180 línguas.

Observou-se que ao longo de várias décadas os povos indígenas sofreram alterações desde os primeiros contatos dos indigenistas com os índios, quando eram usados facões, machados e alimentos da “cultura do branco” como forma de aproximação. Tal situação intensificou-se com a chegada e permanência de missionários, pesquisadores, profissionais da educação e da saúde nas reservas autoctônias, uma vez que passaram a levar para consumo próprio alimentos embalados em garrafas, latas e plásticos, além de baterias e pilhas para utilização nos equipamentos.

Além disso, também ocorreu o processo de globalização, que veio sincronizar a liberação da economia brasileira em consonância com os discursos do ambientalismo sustentável, surgindo a comercialização de produtos florestais, a implantação de projetos sustentáveis e o escoamento do artesanato indígena na economia de mercado.

Desta forma, esta pesquisa buscou investigar a relação dos padrões de monetarização e consumo nas reservas indígenas da Amazônia, analisando, particularmente, os reflexos das mudanças de hábitos de consumo na comunidade indígena da etnia Asuriní do Xingu. Dedicando-se a observação dos novos hábitos de consumo, proporcionados principalmente pela relação cada vez mais habitual

com os não-indígenas, o acesso a sede do município de Altamira, bem como, a inserção do poder econômico introduzido na economia Asuriní, que gerou a dependência e a compra de produtos industrializados.

Entretanto, ressalta-se que não é objeto desta pesquisa classificar os resultados como um processo de aculturação ou de que esses indígenas estão deixando de ser índios pelo constante processo de integração à economia de mercado.

O tema da pesquisa em questão é relativamente pouco explorado pela etnologia e vêm abordando temas sobre a antropologia econômica, com estudos voltados para o contato entre índios e não-índios e a inserção do capitalismo global.

O levantamento bibliográfico trata de temas voltados para as populações tradicionais no Brasil, assim como, a contextualização amazônica de mediação cultural e identitária, demonstrando a relação que o homem tinha com a natureza. Os Asuriní são apresentados neste estudo dentro dos aspectos territorial, demográfico, de organização social e política e econômico.

Na terceira e última abordagem da revisão de literatura trata-se do estudo da economia e consumo dos Asuriní em decorrência do novo padrão econômico, discorrendo sobre o processo ocorrido da coleta à comercialização.

Em materiais e métodos discorre-se sobre o tipo da pesquisa qualitativa, a qual se caracterizou como estudo etnográfico, por envolver a análise de um povo permitindo a compreensão do modo de vida dos sujeitos pesquisados mediado pelo uso de questionários e observações *in loco*.

Em resultados e discussões abordam-se questões sobre o conhecimento censitário dos Asuriní, seus hábitos de consumo, bem como, a origem monetária da nova economia. Outro aspecto abordado é o descarte desordenado do lixo na aldeia do Koatinemo, que vem proliferando e traz uma série de problemas para a comunidade Asuriní.

As considerações finais perpassam pelas observações etnográficas extraídas nos momentos de convivência com os Asuriní, articuladas aos resultados obtidos pela pesquisa e discussão comparativa aos dados bibliográficos, sintetizando os principais pontos do problema de pesquisa, indicando-se continuidade para os estudos.

1.1 Objetivo

- Analisar os reflexos das mudanças de hábitos de consumo na comunidade indígena da etnia Asuriní do Xingu a partir da monetarização.

2. REVISÃO DE LITERATURA

De acordo com Novaes (1999), com a chegada das caravelas às novas terras, posteriormente, anunciadas como descobertas por Pedro Álvares Cabral e agraciadas com o nome de madeiras, na época, abundantemente encontradas, iniciou-se a violência praticada contra esses povos, que perpassou entre os efeitos da colonização, da evangelização, da escravidão, da aculturação e do extermínio. A partir desse fato, iniciava-se o capítulo decisivo na formação do povo brasileiro e mais ainda, na cultura e história dos povos indígenas.

Um mundo jamais visto antes. Aos olhos da Europa, uma sociedade inquietante se revela: são homens sem lei, sem fé e sem rei que habitam a outra margem do Ocidente, margem que, a partir de 1500, passou a situar-se simbolicamente na confluência de dois mundos, o Velho e o Novo [...] Confrontados pela primeira vez com um tipo de sociedade radicalmente diferente – ‘um estado social pleno e acabado’ que o olhar estrangeiro não soube ver -, os ocidentais não hesitaram em impor sua concepção de sociedade humana (NOVAES, 1999, p.7).

Segundo o autor um novo país surgia para os europeus, antes separado pela águas do Atlântico, agora oscilando entre duas imagens, o índio e o branco, que para os brancos “civilizados”, os índios não passavam de “selvagens”, seres exóticos, sem cultura, sem ‘Estado’, sem leis. Cegos e surdos (no sentido amplo) os colonizadores dominaram os índios, sua vida, sua terra, sua história e sua cultura.

2.1 Populações Tradicionais no Brasil

No aspecto sócio-histórico, o Brasil é um dos países com maior diversidade sociocultural, sejam índios, pescadores artesanais, remanescentes de quilombos, seringueiros, ribeirinhos e demais grupos. Esses grupos apresentam diferenças entre si no que tange as culturas tradicionais totalmente diferenciadas das formas pré-capitalistas de produção. Todos agrupados por categorias como comunidades, povos, culturas diferenciadas, autóctones ou tradicionais. Conceitualmente Diegues

(1996, p.14) define que populações tradicionais são “pequenos produtores que se constituíram no período colonial, freqüentemente nos interstícios da monocultura e dos ciclos econômicos. Com isolamento relativo, essas populações desenvolveram modos de vida particulares”.

Segundo Castro (1997), os agrupamentos por categoria são compostos pelas atividades exercidas, são ambíguos, uma vez que, nem sempre condizem com os “sistemas de representação que os unem” e muito menos pelas “orientações de suas ações políticas”.

No mesmo sentido, Little (2002), comenta que a categorização não é esclarecedora em relação à especificidade de cada grupo social, tornando-se problemática, principalmente quando vista pela ótica da ocupação territorial, considerando que o território é primordial para esses grupos humanos, como meio de sobrevivência.

Em relação às características que diferenciam esses grupos sociais, Diegues (1996), argumenta também que as populações tradicionais são diferentes dos grupos das grandes cidades. São possuidores do conhecimento da natureza, desenvolvendo atividades econômicas por meio da unidade familiar, com o uso de tecnologia simples conseguem extrair seu sustento sem impactar o meio ambiente, refletindo-se desta forma no uso e manejo dos recursos naturais sem características predadoras.

Sobre isso o autor comenta que a "importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, pesca e atividades extrativistas" é uma das características que as populações tradicionais apresentam, assim como, a "auto-identificação ou identificação", por parte da sociedade em geral, de que esses grupos pertencem a uma cultura distinta. O território ou o espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente é outro fator característico destas populações, além da moradia e ocupação das terras imemorais ocupadas, mesmo que individualmente algum membro tenha se deslocado para os centros urbanos, retornando posteriormente para a terra de seus antepassados (DIEGUES, 1996).

Souza (2001, p.107), comenta que o espaço ocupado por essas populações é o fundamento econômico e de identidade cultural de cada grupo, lembrando que a plena autonomia “é incompatível com a existência de um ‘Estado’ enquanto instância

de poder centralizadora e separada do restante da sociedade”, pois, para o autor a autonomia territorial não se afirma pela presença do poder estatal; mas, sim, pela sociedade ali existente e que, por conseguinte, possui o “poder” para defendê-lo e gerí-lo.

Souza (2001), também comenta sobre as invasões ocorridas desde o “descobrimento” do Brasil, das quais as populações tradicionais se “defendiam” por meio de fugas dos seus territórios, perambulando por outras áreas evitando o domínio externo. Nos últimos tempos a população brasileira presencia a luta dessas populações em nome do controle territorial e defesa das suas terras imemoriais.

É importante ressaltar que essas populações vivem em constante movimento de mudanças, uma vez que, de acordo com a sazonalidade da região as adequações vão ocorrendo paulatinamente. Lembrando que esse dinamismo não pode ser entendido como descaracterização do modo de vida tradicional, mas sim como um processo normal que as torna como uma população conservadora do meio ambiente (DIEGUES, 1996).

Cabe ressaltar que o termo “populações tradicionais” não deve ser visto sob a ótica do estereótipo e nem de forma homogênea, única, uma vez que o entendimento deve ser o de diversidade. Para melhor compreensão é importante a percepção das relações de produção e sobrevivência de cada grupo que, eventualmente, poderão ter características semelhantes ou não (CASTRO, 1997).

A unidade doméstica ou comunal, bem como, as relações de parentesco, para Diegues (1996), é fundamental dentro do aspecto da organização social das populações tradicionais no Brasil, pois são esses grupos que movimentam as atividades sociais, culturais e econômicas, incluindo-se aí “os mitos, os rituais e as simbologias”.

Para Little (2002), as populações tradicionais possuem o sentido de pertencimento ao local que vive, sempre em busca de autonomia cultural e da efetivação de práticas sustentáveis como meio de subsistência, sendo essas ações comuns entre os povos conceituados como populações tradicionais. Lembra, ainda, que no século XX na Amazônia essas populações foram contrárias aos inúmeros projetos de desenvolvimento impostos pelo Estado, uma vez que estes mudariam

para sempre a relação homem-natureza vivida até então, ou seja, as práticas produtivas de subsistência seriam destruídas pela produção capitalista.

Ainda, segundo o autor, no cenário ambientalista, o conceito de populações tradicionais surge da necessidade de preservação do meio ambiente, que nos últimos 30 anos passou-se a discutir no Brasil. Desta forma, essas populações, antes excluídas e vistas como um atraso e obstáculo para o desenvolvimento passaram a ser vistas como parceiras para a conservação dos recursos naturais por apresentarem práticas sustentáveis de exploração desses recursos.

No enfoque ambientalista, as populações tradicionais indígenas possuem tecnologias oriundas de conhecimentos patrimoniais que, mesmo diferenciadas, resultam no conservadorismo do meio ambiente e podem ser tão modernas quanto às tecnologias da população urbana. Afinal, foram estas tecnologias desenvolvidas por essas populações indígenas que anteciparam as ações das sociedades do século XXI e que são resgatadas como forma de sobrevivência da população mundial (DIEGUES, 1996).

Mais precisamente na Amazônia, Loureiro (1992), comenta que devido a integração amazônica o impacto ambiental e cultural foi devastador para as populações que ali habitavam. Lembra que os índios, negros e caboclos foram vistos como grupos “primitivos” e não “civilizados”, pelos grupos que chegavam a região, que ocupavam extensas terras sem gerar desenvolvimento econômico para a região, tornando-se, as populações tradicionais, “invisíveis” aos olhos do Estado no que concerne a efetivação de políticas públicas.

Para Castro (1997, p.229), no Brasil e, mais precisamente na Amazônia, é possível, mesmo que por categorias, distinguir a diversidade cultural das populações tradicionais no Brasil, “seja a dos indígenas, dos caboclos, dos ribeirinhos, dos extrativistas e dos negros remanescentes de quilombos”, permitindo perceber a inexistência de uniformidade entre essas populações, inclusive quando vistas na sua interioridade.

2.1.1 Contextualização da Colonização Indígena Amazônica

Não diferente do que aconteceu no período de colonização no Brasil em 1500, as populações tradicionais indígenas da Amazônia também passaram pelo processo de colonização, pacificação, escravidão, extermínio e assimilação cultural. Segundo Porro (1992), por volta do século XVIII, a etnografia encontrada na Amazônia diferia e muito da existente no período da chegada dos primeiros colonizadores quinhentistas.

Em seus registros o autor enfatiza que no século XVI a várzea amazônica tinha uma população numerosa, chegando a surpreender quem chegava. “[...] internamente estratificada, e assentada em povoados extensos, produzindo excedentes que alimentavam um significativo comércio intertribal” (PORRO, 1992, p. 176).

A relação entre colonizadores e índios evidenciou a adaptação dos povos tradicionais a um novo modo de vida, deixando-se de lado as diferenças regionais, detectadas posteriormente, ou seja, apagando-se as diferenças interétnicas, como organização cultural, língua e modo de vida e de produção de cada povo (PORRO, 1992).

Em meados do século XVII já era possível perceber a “ruptura” do modo de vida dos povos tradicionais indígenas da Amazônia em decorrência da ocupação por parte dos soldados e colonos portugueses, que inicialmente surgiram com o propósito de expulsar os “franceses, ingleses e holandeses que disputavam seu domínio, depois como núcleo de ocupação permanente” (RIBEIRO, 1996, p.35).

Porro (1992) comenta que a ocupação da Amazônia por parte dos colonizadores foi progressista no sentido da dispersão dos habitantes destas terras, pois nos últimos anos do século XVII a “várzea amazônica” contava em sua história com a depopulação trazida pelas doenças dos não-índios e fuga das populações tradicionais indígenas para outras localidades.

De acordo com Miranda Neto (1986), a colonização dos povos da Amazônia gerou a adaptação destes ao novo modo de vida, não por opção, mas pela pacificação imposta por parte dos colonizadores. Entretanto ressalta que muitas técnicas indígenas, na agricultura e na coleta, influenciaram a atividade extrativista,

como as plantações de mandioca, milho, amendoim, cará etc., e a coleta de frutas, principalmente a castanha-do-pará.

Os colonizadores encontraram na região a base econômica de exploração da natureza e mão-de-obra indígena com técnicas próprias extrativistas, além do conhecimento da diversidade socioambiental. O autor relata que a “exploração de produtos florestais, como o cacau, o cravo, a canela, a salsaparrilha, a baunilha, a copaíba, tinham mercado certo na Europa” (RIBEIRO, 1996, p.35).

No entanto, Miranda Neto (1986), argumenta que essas práticas tiveram papel importante no desenvolvimento da Amazônia dentro da economia extrativista, seja na roça consorciada ou no hábito de queima para uso posterior da terra. Comenta ainda que, além da agricultura, os indígenas também eram “bem vindos” devido o minucioso conhecimento das espécies nativas, das armadilhas para caça de animais, que serviam como complemento alimentar, e da fabricação de artefatos usados no dia-a-dia como: canoas, peneiras, pilões, redes etc.

A Amazônia conta em sua história com diversas fases, não só do meio de produção ou ocupação, mas também em decorrência das diversificadas ações do governo. Para o autor “o povoamento acompanhou os interesses da expansão do capitalismo através dos núcleos de predominante extração vegetal atrelados à economia do modelo primário-exportador” (MIRANDA NETO, 1986, p.21).

Outro aspecto observado por Porro (1992) foi o constante descimento indígena, ora devido à depopulação trazida pelas doenças, ora pela ação dos missionários na Amazônia, mas também pela necessidade insaciável de braços indígenas como mão-de-obra escrava. Os descimentos eram praticados pelas tropas de resgate, que cada vez mais se embrenhavam em terra firme em busca das populações indígenas que, por sua vez, adentravam cada vez mais a Amazônia.

Ribeiro (1996) comenta que os missionários atraíam os índios por meio dos produtos mercantis; após acostumá-los com o uso destes condicionavam o fornecimento posterior à mão-de-obra indígena.

O autor comenta que no século XX os índios da Amazônia viveram sob ótica semelhante ao período de descimento e trabalho escravo. Os colonizadores foram substituídos pelos caucheiros, balateiros, seringueiros, ficando os povos indígenas, ao longo dos cursos dos rios, expostos ao aliciamento e à perambulação dentro do

seu território. “No rio Negro trezentos anos de civilização e catequese os haviam reduzido às mais extremas condições de penúria” (RIBEIRO, 1996, p. 47).

Loureiro (1992) destaca que com o advento do “desenvolvimento da Amazônia, muitas cidades foram projetadas desordenadamente e muitos homens adentraram-na em busca de terras “sem donos”, como se a Amazônia, igualmente ao Brasil, estivesse à beira de ser descoberta. Comenta que dos anos 40 a 50 muitas terras ainda eram consideradas “livres”, não havendo disputa por parte dos posseiros, porém a comunidade local as tinha como indissociáveis a sua existência, mesmo sendo terras sem título e devolutas da União.

O “mito de modernização” gerou paulatinamente o rompimento da relação existente entre o homem e a natureza. Os projetos de desenvolvimento para a região foram pautados no capitalismo, ignorando a regionalização, vindo a causar o empobrecimento do homem e da natureza, propiciando também a falta de controle do governo e da população envolvida (LOUREIRO, 1992).

Marcopito (2005) comenta que em 1967 os irmãos Vilas Boas foram convidados pela Força Aérea Brasileira para organizar uma expedição com o objetivo de contatar os índios Kreen-Akarore (Mato Grosso, índios gigantes), porém em 1969 foi desativada, sem registro de contatos com esse povo. Em 1972 retomaram a expedição e os irmãos Vilas Boas foram incumbidos de chegar ao Kreen-Akarore antes do progresso. Em 08 de fevereiro de 1973, os Kreen-Akarore acenaram para a equipe e fizeram contato com o mundo dos caraíbas (termo usado pelos indígenas para denominar os não-indígenas).

Sobre os índios Kreen-Akarore, Loureiro (1992) relata que em 1972 foram atraídos devido o projeto da rodovia Cuiabá-Santarém e que, no período do contato, 1973, a população Kreen-Akarore contava com 350 indígenas. A tuberculose trazida pela aproximação dos não-índios, fez com que o censo apontasse 79 índios.

Além das doenças infectocontagiosas, estes indígenas foram “iniciados em práticas homossexuais por funcionários da Fundação Nacional do Índio - FUNAI”, sendo proibidos de usar arcos e flechas, equipamentos indispensáveis para caça e pesca desta etnia. Como resultado destas relações, em 1975 a comunidade indígena praticava a prostituição das mulheres, inclusive crianças, e apontava alto índice de alcoolismo pelo uso da cachaça (LOUREIRO, 1992, p.344).

Após o contato, em 1973, com a abertura da rodovia Cuiabá-Santarém, quase exterminados os Kreen-Akarore foram transferidos para o Parque do Xingu. Marcopito (2005) comenta que quase todos estavam com malária, com menos de 30 anos, alguns órfãos, e com sinais de anemia. Foram tutelados no parque pelos Kaiabi, Txukahamãe e Suiá, porém com o decorrer do tempo quase se exterminaram, não fisicamente, mas moralmente, perante as demais etnias que já estavam consolidadas.

Vale ressaltar que os jovens Kreen-Akarore ergueram uma nova aldeia, sem tutela interétnica, e passaram a reconstruir sua história, voltando a praticar a agricultura e a pesca como forma de subsistência. Porém os sinais de novos tempos e das cicatrizes deixadas pelo passado não permitem mais que os Kreen-Akarore sejam vistos nus por não-índios. “Ao contrário, a gravidez – rara no passado próximo – é um dos fenômenos mais encontrados hoje, talvez porque os Kreen-Akarore tenham voltado a acreditar no seu futuro como nação indígena” (MARCOPITO, 2005, p. 173).

Loureiro (1992) aponta que o exemplo do desenvolvimento da Amazônia é vasto em relação às situações de extermínio dos povos tradicionais indígenas, seja pela dizimação e ou pela falta de ética do Estado brasileiro na garantia e no respeito aos direitos humanos e sociais destes povos como cidadãos, iguais a todos os demais brasileiros.

Como desenvolvimento para a região, a construção da rodovia Manaus-Boa Vista trouxe a depopulação para os índios Waimiri-Atroari (Roraima e Norte do Amazonas). Contrários ao convívio com o homem branco, em 1970 eram em média 3.000. Por cinco anos resistiram à rodovia e confrontaram com funcionários da FUNAI e militares. Além deste projeto, surgiu a hidrelétrica de Balbina, que inundou parte da terra indígena e, posteriormente, a implantação de atividades de mineração de cassiterita. Ao cabo de 10 anos a redução demográfica chegou a menos de 2.000, pois de acordo com censo em 1980 estimava-se que eram 1.000 indígenas Waimiri-Atroari (LOUREIRO, 1992, p. 344; 345).

Loureiro (1992) registra que o povo indígena lanomami (Roraima) quase foi levado à extinção devido às doenças trazidas pelo homem que adentrou os interstícios das 19 ilhas descontínuas em que vivem. A inserção capital se deu por

conta da garimpagem e pelo ingresso de mineradoras. Segundo a autora, o relatório do Ministério da Saúde (MS Projeto Saúde Yanomami) registra alto índice de óbito, desnutrição e malária.

A Amazônia no século XXI abriga a maioria da população indígena brasileira. Esta região do Brasil tornou-se, para os povos indígenas, o lugar de proteção, abrigo e sobrevivência, uma vez que foram ao longo da colonização e do crescimento da população nacional “escorraçados do resto do país”. Contudo, a paz entre estes povos foi relativamente possível até meados de 1970, quando surgiram na Amazônia o “ciclo das estradas” e, posteriormente, as hidrelétricas e os diversos projetos (LOUREIRO, 2009, p.122).

Na região do Xingu, município de Altamira, as aproximações das frentes de atração, missionárias ou da FUNAI, se deu principalmente pela abertura da Transamazônica, que traria para o povo da região progresso e desenvolvimento. Segundo Müller (1993), os Asuriní do Xingu foram contatados em abril de 1971, mas as frentes de atração já buscavam o contato desde 1970. Igualmente aos demais povos indígenas da Amazônia sofreram a depopulação em decorrência das doenças e o processo de desaculturação e “se entregaram ao contato” por não ter mais outra opção de sobrevivência.

Na mesma região os índios Araweté foram alvo do trabalho de “atração e pacificação”, da FUNAI e de missionários, vindo em decorrência da construção da rodovia Transamazônica. No período de 1969 a 1974 os Araweté mantiveram esporádicos contatos, mas em janeiro de 1976, estes índios “resolveram amansar os brancos”. Foi em maio de 1976 que ocorreu o contato oficial da FUNAI com os Araweté (IBAMA, 2008).

2.1.2 Mediação Cultural e Identitária

Os primeiros registros de mediação entre a cultura dos povos indígenas têm seu marco com a chegada das caravelas portuguesas às terras que, posteriormente, foram anunciadas como descobertas por Pedro Álvares Cabral. Estas foram agraciadas com o nome de madeira, na época, abundantemente encontrada, iniciando-se o capítulo decisivo na formação do povo brasileiro e mais ainda, na

cultura e história dos povos indígenas. “Assim também a História do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo “descobrimento”. São os “descobridores” que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada – de serviço – no grande curso da história” (CUNHA, 1992, p.9).

Em 1500 um novo país surgia na outra margem do ocidente, para os Europeus que aportavam na nova terra. Com uma sociedade diferente das que conheciam, para estes, os habitantes desta terra “descoberta” não passavam de homens sem lei, sem rei e sem fé. Assim, surgia o velho e o novo mundo, para os colonizadores que viriam abrir os caminhos da força e da consciência européia, “confrontados pela primeira vez com um tipo de sociedade radicalmente diferente – “um estado social pleno e acabado” que o olhar estrangeiro não soube ver, os ocidentais não hesitaram em impor sua concepção de sociedade humana” (NOVAES, 1999, p.7).

Assim, a relação entre a cultura do índio e a dos europeus, tem seu marco na história de colonização destes indígenas, marcada pela força dos colonizadores em detrimento do mundo político dos povos primitivos, imperceptível ao imaginário dos europeus, trazendo mudanças na cultura, na organização social na língua e na vida destes povos habitantes da nova terra descoberta (SANTOS, 2008).

O conflito cultural ocasionado pela chegada dos portugueses nas terras brasileiras fez com que, pelo uso do poder, houvesse ao longo do tempo a supremacia do saber dos colonizadores que tornavam as práticas de sua cultura obrigatórias entre os índios. “Os conquistados, sobretudo os indígenas, detentores de uma cultura milenar, vistos como seres exóticos, predestinaram-se à incorporação progressiva à sociedade ocidental” (MARTINS, 2008, p. 1).

Desta forma, Santos (2008), destaca que a colonização extinguiu grande quantitativo dos povos primitivos que viviam no então Brasil. A baixa resistência imunológica frente às patologias trazidas da Europa, como a varíola e o sarampo, a sífilis, transmitida sexualmente nas relações dos europeus com as índias, e outras doenças, e o uso de armas foram alguns fatores presentes no extermínio dos povos encontrados em 1500. Além, do processo de assimilação praticado pelos colonizadores.

Do ponto de vista antropológico, Laraia (2008, p.25), parte da compreensão de cultura atrelada a termos “*Kultur*” que era usado pelos povos para simbolizar todos

os aspectos espirituais de uma comunidade, e o termo “*Civilization*”, às realizações materiais. Segundo o autor, Edward Taylor (1832-1917), foi o primeiro cientista a definir o termo cultura como “todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”.

Laraia (2008) argumenta que com o passar do tempo, o conceito de cultura sofreu alterações em conformidade com as mudanças ocorridas na sociedade, o que demonstra que a cultura não é estática, pois mesmo com diferentes ritmos de alterações, ela é vivida por indivíduos que não participam de todos os elementos de sua cultura, seja pela organização social ou por gênero, idade, e que vivem num processo dinâmico de mudanças.

Assim, Laraia (2008, p.101), manifesta que a cultura é dinâmica e alerta que toda manifestação cultural passa por ciclos de alteração, sendo sua mudança natural. Em relação ao processo de ciclos da cultura, o autor esclarece que “[...] cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos”.

Por outro lado Geertz (1989), considera a cultura como um código de símbolos em busca de interpretações. Strauss (1975), por sua vez, e a partir da teoria da Antropologia Estrutural, compreende que a cultura surgiu para impor regras e normas, argumentando que a cultura é “o lugar da ordem que impõe da vida em sociedade: é o campo da articulação, da distinção, da designação, de tudo o que condiciona e, mais ainda, provoca a aparição dos sistemas de significação” (AZZAN, 1993).

Percebe-se que os estudos sobre o que é cultura são diversificados e tem sido uma inquietação para os estudiosos. Como objeto de estudo da antropologia, nota-se que o fruto destes estudos está focado na perspectiva de delimitar, apontar, fechar o que é cultura, não se percebendo que esta é vivida por pessoas de diferentes locais. Por isso, a abordagem deste estudo estará focada nos estudos de Clifford Geertz (1989), tendo em vista que o autor é o precursor da antropologia interpretativa.

A cultura é um contexto, vivido diariamente pelos seus personagens locais e por isso não pode ser conceituada como poder ou um casual acontecimento comportamental. Enfatiza que os documentos oriundos das pesquisas de campo são interpretações do cotidiano dos locais pesquisados, pois “por definição, somente um nativo faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura” (GEERTZ, 1989, p.25).

Observa-se que a cultura pode ser vista sob duas óticas. Na primeira, a melhor forma de ver a cultura é sob o ponto de vista dos “costumes, usos, tradições, feixes de hábitos”, na verdade sob o ponto de vista de padrões sociais, porém complementa que isso não deixa de ser uma forma de controle. Na segunda, o homem é dependente de tais controles para definição da sua conduta, pois o homem está amarrado em teias de significados que ele mesmo teceu. “Assumo a cultura como sendo essas teias e, a sua análise, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 1989, p.15).

Em relação ao cenário da pesquisa, é importante apontar o contexto amazônico, ou melhor, um conceito de cultura amazônica. Assim, a cultura é conceituada como uma “diversidade diversa”, em detrimento da diversidade cultural do mundo. “Na medida em que for encarada como uma diversidade diversa, com suas diferenças internas e em relação ao mundo, pode representar uma saída para o seu povo. Não como manutenção do seu isolamento, nem paisagismo” (LOUREIRO, 2005, 45).

Assim, Loureiro (2005), traduz que a preservação da cultura, não de forma estática ou para produzir divisões na sociedade, pode ser um caminho para a preservação da memória cultural de cada povo, o que os fortaleceria para o enfrentamento que cada povo vive diante da globalização e que pode vir a descaracterizar ou extinguir uma sociedade.

A definição de cultura é diversa. Todavia, ainda assim, verifica-se entre os estudiosos um ponto em comum que o autor define como “cultura refere-se àquela parte do ambiente produzida pelos homens e por eles aprendida e utilizada no processo contínuo de adaptação e transformação da sociedade e dos indivíduos” (RATTNER, 2002, p.1).

Sobre cultura, o autor comenta que mesmo esta fazendo parte do homem globalmente, ela se traduz de forma mais delineada na cultura local, ou seja, sua manifestação é mais presente em grupos regionais, como por exemplo, os povos indígenas, que geralmente apresentam costumes e tradições diferentes da sociedade em geral (RATTNER, 2002).

Dentro deste aspecto, Hall (2004), argumenta que a identidade é construída com o tempo dentro de um determinado grupo social, ela não nasce com o indivíduo, ela é vivida, estabelecida na relação, tornando-se dinâmica em constante movimento de recriação.

Por isso, Rattner (2002), pontua que para o entendimento da cultura e da identidade dos povos indígenas é fator primordial ao conhecimento pertinente a construção da história destes povos, perpassando por tradições e transformações que vivem ao longo dos anos.

Hall (2004) destaca também que dentro deste movimento, o de construção e reconstrução da identidade, o sujeito tem que se sentir partícipe do grupo ao qual pertence para, com isso, poder alcançar sua cultura, suas origens e fazer parte deste movimento constante de formação.

Sobre isso Matte (2001), argumenta que a identidade não existe por si só, mas sim pela relação existente entre um indivíduo e o grupo social, ligados por valores e pela cultura de um determinado povo. Esclarece, ainda, que existem duas concepções para a identificação étnica da pessoa. A concepção objetiva que é definida pela autora como sendo a que vai ligar biologicamente esse indivíduo ao seu grupo através dos traços físicos e psicológicos e a concepção subjetiva, que liga essa pessoa a coletividade do seu grupo através do sentimento de pertencimento a ele.

Outro ponto destacado pelo autor é a mediação realizada pela atividade social, pois quanto maior a relação de uma etnia com o mundo globalizado, maior o risco da perda da identidade tradicional. Para Hall (2004), a inserção de televisores, o acesso aos bens de consumo industrializados permite que o índio assimile, mesmo que inconscientemente, padrões culturais de outra sociedade, uma identidade “uniforme”.

A dinâmica cultural é justamente a mudança e permanência de determinados aspectos culturais, de acordo com a interferência de outras culturas. Entretanto, ressalta que “a cultura só desaparecerá quando o grupo étnico se desestruturar como organização. A noção de cultura pura não é pertinente, por que nenhum grupo se isolou de tal modo que pudesse ter construído uma cultura fruto somente da criação própria” (MATTE, 2001, p.22).

Hall (2004) adverte que a sociedade não indígena não pode traduzir o índio deixando de ser índio por este passar a vivenciar padrões culturais diferentes da cultura tradicional. O que deve ser entendido é o efeito desta situação na condição de sobrevivência dos índios que vivem em situações precárias nas grandes cidades brasileiras.

O autor retoma seus estudos à época da conquista, comenta que no período em que os homens não-índios conquistaram os índios, aqueles foram muito além, pois em sua bagagem colocaram também suas culturas, suas línguas, seus costumes, impondo a hegemonia de uniformidade cultural, a dos conquistadores (HALL, 2004).

Segundo dados da FUNAI (2010), havia em média de 1 a 10 milhões de índios na época do descobrimento, mostrando-se, desta forma, o grande contingente de habitantes nas terras “descobertas” pelos colonizadores. Atualmente, aponta-se para o número aproximado de 460 mil índios, que somam em média 0,25% da população nacional. Dentro deste quantitativo, são aproximadamente 225 povos indígenas que vivem no território brasileiro, exceto os estados do Piauí e Rio Grande de Norte, e 180 línguas. Destes, 153 indígenas são os Asuriní do Xingu, ou simplesmente os Awaeté, “gente de verdade” como se autodenominam.

A etnia Asuriní do Xingu, foco desta pesquisa, traz em sua cultura e identidade a raiz dos seus antepassados. Sua história não é diferente das acontecidas aos povos indígenas na época do descobrimento, pois também foi retirada do seu habitat; parte deles foram dizimados e, desde então, passam pelo constante movimento de construção e reconstrução em busca da consolidação identitária da sua etnia.

2.2 Os Asuriní do Xingu

Kräuter (1970) comenta que meses antes da chegada do “progresso” a comemoração por parte da população de Altamira era entusiasta, enfim a cidadezinha isolada faria parte do desenvolvimento do Brasil. O governo incentivava famílias de outras regiões do país a rumarem para a Amazônia, onde poderiam escolher entre as inúmeras terras “sem donos”.

“O general Médici presidiu ontem no município de Altamira, no Estado do Pará, a solenidade de implantação, em plena selva, do marco inicial da construção da grande rodovia Transamazônica, que cortará toda a Amazônia, no sentido Leste-Oeste, numa extensão de mais de 3.000 quilômetros e interligará esta região com o Nordeste. O presidente emocionado assistiu à derrubada de uma árvore de 50 metros de altura, no traçado da futura rodovia, e descerrou a placa comemorativa (...) incrustada no tronco de uma grande castanheira com cerca de dois metros de diâmetro, na qual estava inscrito: ‘Nestas margens do Xingu, em plena selva amazônica, o Sr. Presidente da República dá início à construção da Transamazônica, numa arrancada histórica para a conquista deste gigantesco mundo verde’ (KRÄUTER, 1970, p.9).

O autor relata que nada se comentou sobre os índios que viviam na região cortada de leste a oeste pela Transamazônica. Talvez porque para os não-índios ali não existia gente e, se existisse, seriam ignorados, como o foram. Em fuga os índios procuravam se livrar dos tiros de espingardas, dos cachorros que os perseguiram e do homem branco, porém não conseguiram por muito tempo resistir, sucumbindo às doenças e desgraças trazidas pela convivência com os não-indígenas.

O povo Asuriní, foco desta pesquisa, faz parte deste “desenvolvimento” do município de Altamira. A “arrancada histórica” da destruição da mata, do seu hábitat, das doenças transmitidas pelos brancos, das perseguições, dos massacres e dos extermínios que estavam por vir, faz parte da etnografia do seu povo.

2.2.1 Território

Os registros dos índios Asuriní do Xingu datam do século XIX, período em que viviam entre a margem esquerda do rio Bacajá e a margem direita do rio Xingu. Em

1894, Nimeuendajú registra o ataque dos Asuriní a um regional e em 1896 Coudreau registra outros ataques (VILLELA, 2009).

Ao contrário dos índios Asuriní do Tocantins, os Asuriní do Xingu eram temidos pelos seringueiros da região, onde realizavam diversos ataques com sucesso. Comenta que em janeiro de 1896 atacaram na Serra do Paçai de cima, sendo que o seringueiro não morreu e, na Praia Grande com o ataque a dois seringueiros. “Um escapou; o outro, ferido, morreu tentando salvar-se a nado” (COUDREAU, 1977, p. 37).

De acordo com Müller (1993), a margem do Rio Xingu passou a ser conhecida pela população do município de Altamira como *Terra dos Asuriní*, em decorrência dos ataques que ocorriam em diversas áreas da confluência dos rios Bacajá e Xingu até acima da boca do igarapé Bom Jardim, logo, uma área com presença expressiva do povo Asuriní.

Devido aos ataques de outros grupos inimigos e a presença de seringueiros na região, os Asuriní passaram a viver nas cabeceiras entre a margem esquerda do rio Bacajá e a margem direita do rio Xingu. De lá foram deslocados para as cabeceiras dos rios Ipiaçava e Piranhaquara, onde conseguiram se estabelecer em diversas aldeias. Porém, em função das pressões dos Kayapós, em 1936, passaram a habitar as margens do Rio Ipixuna (RIBEIRO, 2009).

Segundo Villela (2009, 55) no período de 1960 a 1970, os Asuriní do Xingu passaram por ataques com os índios Araweté e Xikrin do Bacajá, o que resultou no desalojamento destes índios na região. “Desalojados das margens do igarapé Ipixuna, foram obrigados a retornar para as cabeceiras dos igarapés Ipiaçava e Piranhaquara, e continuar a manter relações de hostilidade com os não-índigenas do entorno.

Esse fato se efetivou com a presença dos regionais (população da região) que viviam em busca do gato do mato e da extração da seringa. “Também o igarapé do Paçai e o igarapé Grande do Paçai têm seringais explorados – pelo menos quando medo dos “açurinis” não impede os seringueiros de trabalhar (COUDREAU, 1977, p. 34)”.

Na década de 1970, a presença do homem branco se intensificou, tornando-se uma ameaça à manutenção desde grupo, pois estes chegavam com o intuito de

contatar com os indígenas devido às crescentes atividades econômicas que surgiam na região como a mineração, a agropecuária e, principalmente, a construção da Rodovia Transamazônica (SILVA, 2002. p.1).

Assim, com a intensificação da presença do homem branco e das guerras com os demais grupos indígenas da região, principalmente os Araweté, coagidos pelos Kayapós e os Parakanã, os Asuriní deslocaram-se novamente para o igarapé Ipiaçava (RIBEIRO, 2009).

Essa situação encurralou os índios Asuriní que, sem alternativa, se aproximaram do homem não-indígena que, diferente da relação interétnica, amansavam os índios com presentes e, para os Asuriní, não iriam atacá-los. Assim, “os Asuriní não tiveram outra saída senão aceitar a convivência com estes para pôr fim ao estado de guerra que os vinha debilitando há vários anos” (MÜLLER, 1993, p.40).

O contato foi realizado em abril de 1971, através dos padres austríacos Anton e Karl Lukesch, patrocinados pela Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), que tinha como objetivo aumentar a província ferrífera de Carajás e, posteriormente, pela frente de atração da FUNAI, chefiada por Antonio Cotrim Soares. Os registros bibliográficos relatam que um índio evitava o contato com o homem branco, pedindo através de gestos que a frente de atração não se juntasse e fosse embora, porém outro índio Asuriní liderou a relação entre eles e os brancos (MÜLLER, 1993).

O Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA, 2008, p.89) ressalta que, mesmo após o contato oficial dos Asuriní do Xingu com os não-indígenas em 1971, “ainda hoje os membros desta sociedade indígena afirmam haver um grupo Asuriní isolado nas cabeceiras do igarapé Piranhaquara”.

De acordo com Silva (2002), os Asuriní do Xingu fazem parte dos povos falantes da língua Tupi, pertencente à família lingüística Tupi-Guarani do tronco lingüístico Tupi. O termo Asuriní foi dado a diferentes grupos indígenas Tupi da região, uma vez que se tinha conhecimento, através dos índios Juruna, origem do termo Asuriní – asonéri – vermelho – e dos Xikrin do Bacajá e do Cateté, que os denominavam de índios vermelhos, ou seja, Kuben-kamrek-ti, que para os Xikrin do Bacajá são os índios Araweté, vizinhos dos Asuriní atualmente.

Silva (2002) relata que, na época do contato, o povo Asuriní estava distribuído em duas aldeias localizadas às margens do igarapé Ipiaçava. Porém, em 1972, eles passaram a ocupar somente uma aldeia, onde permaneceram até o ano de 1985, transferindo-se para o atual local, que abriga o Posto Indígena denominado Koatinemo (em Asuriní quati fedorento), terra indígena em que vive até hoje o povo Asuriní do Xingu, localizada na margem direita do médio curso do Rio Xingu, Estado do Pará.

Conforme Müller (1993), o Posto Indígena do Koatinemo estava subordinado à FUNAI, primeiramente à 4ª Superintendência Regional em Belém, sendo posteriormente ligado à Administração Executiva Regional do município de Altamira, no Estado do Pará. A etnia mantém a relação com a FUNAI através da Administração do Tapajós, conforme Decreto Federal n. 7.056/2009, que extingue todas as Administrações Executivas Regionais e Postos Indígenas estabelecidos nos Decretos n. 4.645/2003 e n. 5.833/2006, e cria as Unidades Regionais que irão administrar as questões pertinentes aos povos indígenas no estado do Pará.

Segundo Ribeiro (2009), o ambiente regional em que está localizada a terra indígena do Koatinemo, é composto pelas terras indígenas: Koatinemo, Trincheira-Bacajá, Araweté/Igarapé Ipixuna, Apyterewa, Kararaô, Arara e Cachoeira Seca que, juntas, totalizam 5.117.520 hectares de área contínua. Sendo 387.834 hectares da Terra Indígena dos Asuriní.

Desta forma, a região de área contínua abriga povos indígenas de três troncos lingüísticos: Tupi, composto pelos povos Asuriní do Xingu, Araweté e Parakanã; Macro-gê, pelos Kayapó-Kararaô; e o Karib, povo Arara. Todos esses povos foram contatados no período de 1970 a 1980, devido o Projeto da Rodovia Transamazônica, que traria ao povo da região o progresso e aos povos indígenas a “situação de grande vulnerabilidade sociocultural e territorial, resultante do conturbado processo econômico vigente na região” (IBAMA, 2008, p.15).

2.2.2 Demografia

Os Asuriní já vinham sofrendo o decréscimo populacional por causa dos ataques dos índios Kayapó e Araweté. Porém, após o contato com o branco, essa situação se agravou, devido o contágio da gripe e tuberculose, trazida pelo branco, e pelas precárias condições de assistência médica durante uma década, na qual a população Asuriní foi reduzida em 50% (Villela, 2009).

Em 1971 os Asuriní somavam 100 índios, três anos depois passaram para 58, em 1976 aconteceu o acréscimo de mais 02 índios e em 1977 reduziram-se para 55. Até 1980, não houve óbito nem nascimento, mas em 1981 baixaram para 53, devido dois óbitos. “Em 1982, 52 indivíduos. No final deste ano, entretanto, houve um nascimento e os Asuriní voltaram a ser 53” (MÜLLER, 1993, p.46).

Segundo Ribeiro (2009), o decréscimo da população Asuriní não era decorrente somente das doenças infectocontagiosas, mas também pela baixa taxa de natalidade, fato registrado pelo número de crianças encontradas em 1971, época do contato, e pelo número de mulheres sem filhos.

Müller (2002, p.191) relata que os Asuriní citaram como causa da redução da natalidade, os ataques dos índios Kayapó e Araweté, grupos inimigos, que levaram as crianças e os obrigavam a fugir para outro local. Porém, além desse fato, a natalidade sempre obedeceu a regras culturais como o “casamento poliândrico geracional, isto é, o casamento de uma mulher com um marido mais novo e um mais velho – para a existência de prole”.

Os Asuriní também justificavam o controle de natalidade pela falta do marido mais novo, para geração da criança, dentro dos padrões da sociedade Asuriní, além, da idade de 20 a 25 anos, para as mulheres, como o melhor período para o nascimento do primeiro filho. “Há uma tendência também de que os filhos de uma família nuclear não excedam o número de dois indivíduos” (MÜLLER, 1993, p.48).

Outro aspecto observado é que, para o nascimento de uma criança, o grupo doméstico deve ser o responsável pelo sustento da família nuclear do recém-nascido, uma vez que esta família terá que cumprir o resguardo, ficando impedidos de realizar as atividades produtivas (RIBEIRO, 2009).

De acordo com os relatórios AHE Belo Monte, Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e do Relatório de Impacto do Meio Ambiente (RIMA), documentos do IBAMA de 2008 (estudo de avaliação de impacto ambiental, para licenciamento ambiental, conforme determina a Lei Federal n. 6.938/81), são significativas as informações a respeito dos fatores que levaram à depopulação desta etnia, dentre outros aspectos.

Nestes relatórios observa-se que no levantamento populacional de 2005, viviam 119 Asuriní, sendo somente dois homens, um deles índio Arara, e três mulheres com a faixa etária de entre 25 e 40 anos, em média dois terços desta etnia tinha menos de 20 anos.

Ribeiro (2009) comenta que além das práticas de controle de natalidade e abstinência sexual, principalmente nos períodos dos rituais xamanísticos e plantio do milho, era um dos fatores para o decréscimo populacional, trazendo para os Asuriní consideráveis mudanças para o padrão da organização social e econômica do grupo, além da reprodução cultural.

Ribeiro (2009) demonstra através das Figuras 1, 2 e 3 que a estrutura etária Asuriní sofreu inversão em decorrência do decréscimo populacional observado após o contato, assim como da aceleração da taxa de natalidade a partir de 1990.

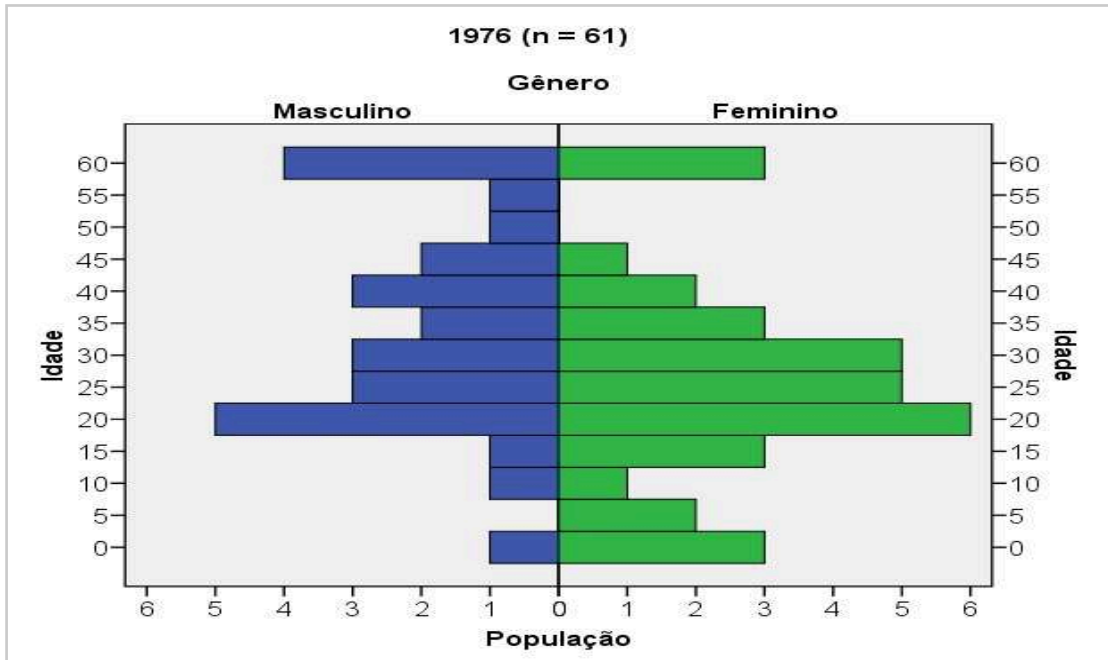


Figura 1: Estrutura etária da população do Koatinemo – 1976
Fonte: Ribeiro, 2009.

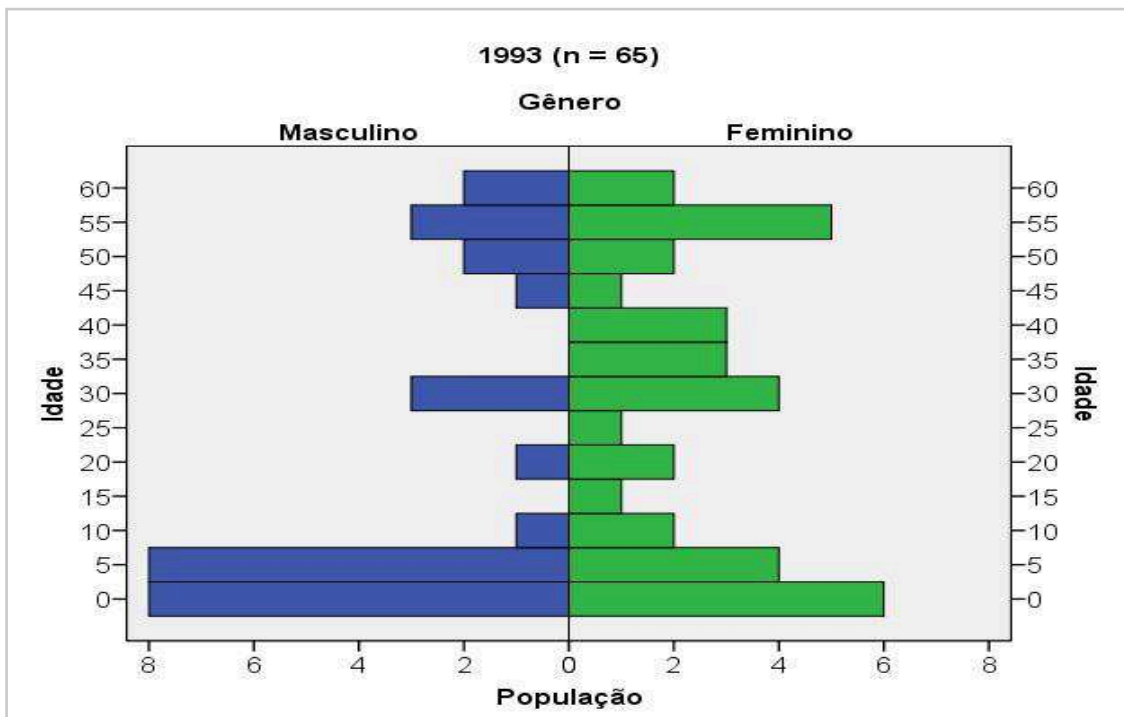


Figura 2: Estrutura etária da população do Koatinemo – 1993
Fonte: Ribeiro, 2009

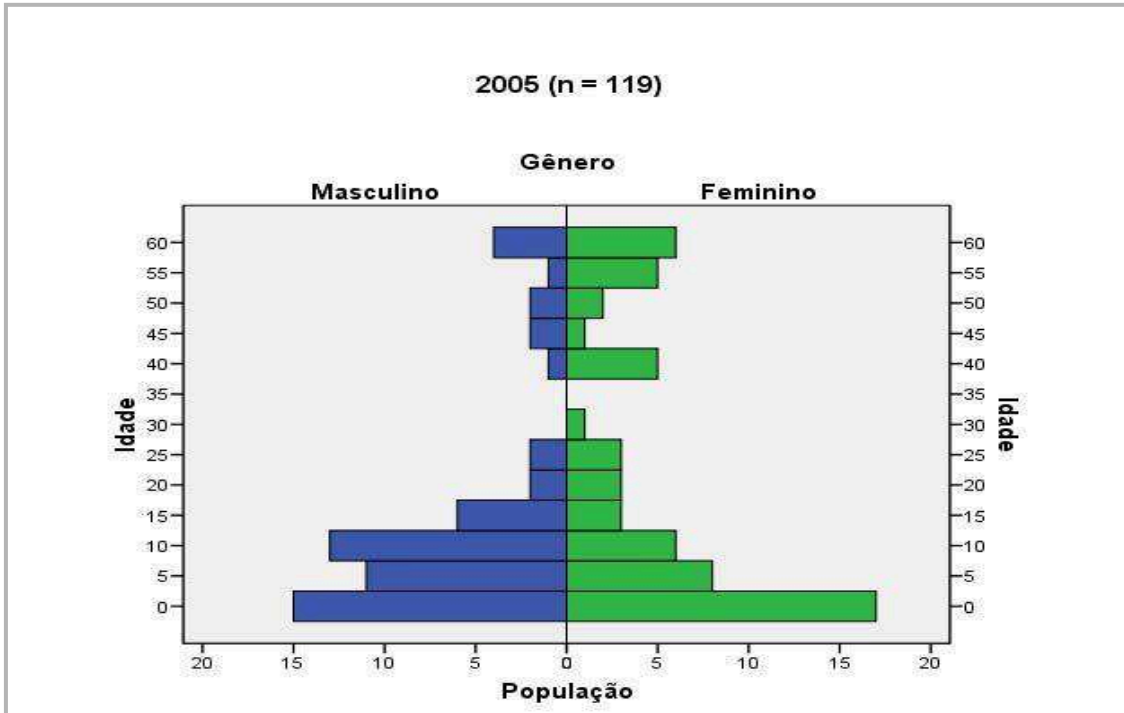


Figura 3: Estrutura etária da população do Koatinemo – 2005
Fonte: Ribeiro, 2009

2.2.3 Organização Social e Política

Melatti (1972, p.63) comenta que as formas como as sociedades indígenas se organizam, são dependentes dos recursos naturais usados na subsistência do grupo, que usam de instrumentos e conhecimentos para consumí-los. “O estudo das relações que os indígenas mantêm com seu meio geográfico, ou seja, sua ecologia é de enorme importância para a compreensão da maneira como está organizada sua sociedade”.

O autor enfatiza que os grupos indígenas agricultores são mais sedentários e que, por isso, destinam seu tempo para a fabricação de cerâmicas e de tecidos, além do cultivo. Entretanto, os que não possuem a prática do cultivo e vivem da coleta, caça e pesca, perambulando para conseguir alimentos, dificilmente são desestimulados em relação a confecção da cultura material.

Em relação aos Asuriní, Ribeiro (2009), relata que, pela origem da organização social e cultural desta etnia, a composição do grupo familiar era matrilocal, composto por mulheres relacionadas pelo grau de parentesco, mesmo que lideradas por um

homem, que comumente era o xamã, constituindo desta forma uma unidade de produção. Após o período de contato eles passaram pela modificação na composição destes grupos devido à alteração do quadro populacional, sendo obrigados a fazer outras combinações familiares.

Na época do contato, os Asuriní viviam em grandes casas que abrigavam várias famílias, em alguns casos em casas menores para abrigar famílias nucleares. Mas a casa principal para eles era a tavyve, a maior casa da aldeia, que mede em média 12 metros de altura, 10 metros de largura e 30 metros de comprimento. Sua estrutura é feita de mariri'yva ou Caruaru, como é conhecida pelos índios, com cobertura de palmeira de babaçu; possui forma arredondada do teto ao chão, sendo a planta retangular com duas entradas nas extremidades e duas nas laterais (MÜLLER, 1993).

Além de moradia para alguns grupos familiares, a tavyve também abrigava em seu interior uma panela de cerâmica que ficava no centro da casa, medindo em torno de um metro de altura por um metro e meio de diâmetro, usada nos rituais das flautas turé. Este espaço é o local central para a realização das principais cerimônias Asuriní. “Além de moradia e centro de atividades rituais, a tavyve é também o cemitério da aldeia (MÜLLER, 1993, p.51).

Segundo a autora os Asuriní sepultam seus mortos na casa comunal, tavyve, dentro da aldeia e para estes os mortos são necessários para a sobrevivência da comunidade. Relata que entre os Asuriní é estabelecida relação de continuidade ritualística com os mortos, sendo primordial a existência da tavyve, uma vez que também é relacionada com a vida. “Os Asuriní dizem que a construção de uma tavyve ocasiona o nascimento de novos membros do grupo (MÜLLER, 1993, 51).

Müller (1993) argumenta que após o contato, reunidos do Posto Indígena da FUNAI, os Asuriní passaram a viver em várias casas, de acordo com os grupos sociais que foram se originando, mas para eles somente a tavyve representava a unidade social do grupo.

Menezes (2008) comenta que a dispersão das casas na aldeia, mesmo que aparentemente desordenadas, atendem ao padrão Tupi, uma vez que são organizadas por grupos familiares. Sobre isso, Ribeiro (2009, p.75), relata que “de

certa forma, ainda hoje as territorialidades e as dinâmicas matrimoniais, políticas e econômicas Asuriní fundamentam-se nesta antiga divisão”.

A casa dos Asuriní é simples, com paredes de barro, estrutura de madeira, algumas são comunais, outras são habitações menores, mas ambas cobertas de palha. “As bases da habitação são a rede e o fogo, que é aceso no chão ou apoiado em pedaços de panelas de barro descartadas. [...] E é privilegiado, pois todos os acontecimentos familiares ali se desenvolvem” (MENEZES, 2008, p.174).

Em relação ao casamento é importante perceber que este é regido por várias regras, diferidas de etnia para etnia. Podendo ser poligâmicos, como dos Xavante e dos Tenetehara, ou os monogâmicos, como é o caso dos Timbira, ou ainda, os poliandricos, como é o caso dos Asuriní (MELATTI, 1972).

Assim, outro fator relevante dentro do contexto social e político dos Asuriní são os casamentos. Ribeiro (2009) verifica entre eles os casamentos poligâmicos, mãe e filha casadas com o mesmo homem ou laços estreitos de parentescos entre as mulheres e, também, os casamentos de poliandria, no qual a situação é intergeracional, ou seja, uma mulher casada com dois homens, sendo um deles mais jovem.

Até a idade de 20 anos a mulher Asuriní, mesmo casada, deveria dedicar-se às atividades rituais e artísticas. A elas cabia a aprendizagem dos saberes e fazeres transmitida pelas mulheres mais velhas. Por isso, o período ideal para a primeira gestação variava entre os 20 e 25 anos, não excedendo o número de dois filhos. “Na década de 1970, casamentos geracionais e poligâmicos, como prole de um único filho ou sem prole, constituem parte significativa da instituição” (MÜLLER, 2002, p.198).

Assim, compunham-se os grupos locais e domésticos dos Asuriní, fortalecidos pelas relações de parentescos, que para as mulheres representava também as atividades de subsistência, como a agricultura e o preparo da alimentação, vindo desta forma a definir o grupo doméstico como unidade econômica, social e política. (MÜLLER, 1993, p.65).

A identidade do Asuriní era construída de acordo com o seu pertencimento a um grupo familiar, não havendo para isso nenhuma ligação a clãs, metades, linhagens ou outro aspecto. “Não há grupos cerimoniais ou idade que, da mesma

forma, determinem funções e desempenho do indivíduo na esfera da vida ritual, política e econômica” (MÜLLER, 2002, p.197).

Entretanto, com a recuperação demográfica após 1980, surge uma nova realidade social. Ribeiro (2009) observa que alguns aspectos desta cultura foram alterados com o aumento da população infantil, a composição do grupo familiar sai de dois para a média de seis a oito filhos, as mulheres Asuriní passam a ter filhos em idade púbere, não mais após os 20 anos.

Outros fatores também são apontados para as modificações da instituição social e política dos Asuriní. A influência dos não-indígenas, o aumento da população infantil em conjunto com o decréscimo da faixa dos jovens e adultos, o desaparecimento de vários xamãs e líderes domésticos, e os casamentos interétnicos com índios Parakanã, Arara, Kararaô e Munduruku, passam a ter peso importante na mudança da vida deste povo (MÜLLER, 2000, p.169).

O IBAMA (2008) destaca que, desde 1980, a atuação da FUNAI, através da ação dos chefes de posto, a presença missionária na aldeia, o contato com a população regional e a relação com a economia de mercado, são fatores preponderantes na transformação da organização social, política e econômica dos Asuriní.

Sobre isso, Villela (2009) comenta que o resultado dessa nova rede de relacionamento social e econômica tem interferido inclusive nos rituais xamanísticos, uma vez que a participação das mulheres jovens é escassa. Antes, parte do tempo dessas jovens era dedicado à confecção do artesanato, à pintura corporal e aos rituais, que chegavam a durar de três a quatro meses, hoje os cuidados giram em torno da prole.

A juventude tem se espelhado na sociedade não-indígena para formar seu novo padrão sociocultural, influenciando diretamente no comportamento destes jovens em relação ao consumo de bebidas alcoólicas e ao consumo de produtos industrializados, que acabam por gerar dentro da aldeia posição social e política diferenciada entre os membros da comunidade (VILLELA, 2009).

Em relação à vida política das sociedades indígenas, Melatti (1972) comenta que estas não possuem autoridade centrada numa máquina administrativa, não havendo um chefe que detenha o comando geral. Para os indígenas a aldeia é a

maior unidade política, individualmente, não sendo reconhecida outra autoridade além da liderança indígena da aldeia.

Entretanto, o autor complementa seu pensamento enfatizando que isso não deve ser entendido como poder absoluto do chefe indígena nas tomadas de decisão, pois, ao contrário do que muitos pensam, este deve ser cauteloso com a comunidade, uma vez que nem todos serão adeptos a sua liderança. “Ele conta freqüentemente com um grupo que lhe faz oposição, sempre pronto a desmoralizá-lo, a tomar-lhe o poder, a substituí-lo” (MELATTI, 1972, p. 105).

Neste sentido, Clastres (2003) argumenta que o chefe indígena reúne homens ao seu redor, porém deverá sempre ser eficaz nos interesses coletivos para que estes continuem em seu grupo. Seu poder é aparente, uma vez que quem o detém é a comunidade, porém esta não pode constituir-se como política separada.

Sobre a organização social e política do povo Asurini, Ribeiro (2009) ressalta que a liderança política tradicional tem sua característica marcada pela independência dos grupos domésticos, geralmente liderados por um homem xamã, que tem como prioridade as atividades xamanísticas, dedicando por isso menor tempo às atividades de subsistência.

Entretanto, Müller (1993) comenta que ser xamã não é fator único para ter liderança política, pois apesar de sua posição de prestígio, a liderança pode ser definida por outras questões, conforme o que pode ser verificado em outros grupos Tupi.

A presença de um líder também se faz necessária nas atividades de subsistência, exceto a caça, e nas ritualísticas, por serem atividades coletivas. “[...] aquele que reúne em torno de si homens que são seus aliados e também esposos das mulheres da casa à qual pertencem” (MÜLLER, 1996, p. 158).

Menezes (2008) diz que enquanto cultura de tronco tupi, os Asuriní não possuem um cacique que detenha o poder sobre a comunidade, mas as responsabilidades dos assuntos da aldeia são decididas pelas lideranças, sendo estas masculinas.

O termo cacique comumente empregado para os chefes indígenas, e que foi generalizado por autores para referir-se a eles, é oriundo do Taino, língua indígena das Antilhas. Entretanto, no Brasil tem sua tradução de acordo com cada língua

indígena, mas sempre se referindo ao chefe indígena que pode ser de um ou dois clãs, ou ser habilidoso no trato das questões da comunidade, ou xamã, podendo ser ou não vitalício ou hereditário (MELATTI, 1972).

Na etnia Asuriní mulheres têm seu papel fundamental nas decisões da aldeia, uma vez que são elas que influenciam os maridos, irmãos e filhos sobre as decisões a serem tomadas. “O poder das mulheres Asuriní está associado ao domínio dos saberes e fazeres culturais. Quanto mais sabem e quanto mais competentes forem no saber fazer, no melhor produzir materialmente, maior sua liderança e importância na aldeia” (MENEZES, 2008, p. 149).

Clastres (2003) comenta que dentro das sociedades indígenas a liderança tem seu espaço definido de acordo com o domínio de certas habilidades, seja, a confecção de artefatos da cultura material, a escolha do melhor local para construção da aldeia ou iniciativa de trazer bem-feitorias para a aldeia, dentre outras. Assim, o bom “chefe” indígena é aquele que possui certas habilidades, sendo a generosidade e o dom da oratória, as mais importantes.

Villela (2009) argumenta que dentro do contexto atual de liderança indígena Asuriní surge um novo grupo, os jovens. Afirma que mesmo prevalecendo à decisão dos mais velhos e a relação geracional de chefia, os jovens surgem como líderes, já que marcam sua posição como intérpretes e conhecedores dos saberes dos não-indígenas.

Para seu estudo, a autora classificou dois grupos como liderança jovem. Um grupo na faixa etária de 10 a 15 anos que não são casados e, por isso, não possui obrigações da vida adulta, mas que dominam a língua portuguesa. E os jovens casados, com a média de idade até os 25 anos que, devido ao intenso contato com a sociedade não-indígena, possuem visão de futuro diferente dos mais velhos.

Desta forma, estes jovens líderes se destacam nas negociações na relação interétnica ou não-indígena, se posicionado como representantes dos Asuriní. Os jovens adultos ocupam, cada vez, mais posição de destaque frente ao contexto intercultural, e atuam verdadeiramente como agentes de reprodução social (VILLELA, 2009).

2.3 Economia e Consumo dos Asuruní do Xingu

Geralmente a vontade indígena de consumo de bens industrializados é vista pelo outro de forma ambígua, ou seja, ou o índio é considerado como sujeito pleno de seus desejos, desde que sua integridade indígena seja esvaziada, ou a ele não é dada a condição de sujeito pleno de seus desejos, protegendo-se a sua integridade indígena.

É como se olhássemos os índios sempre através de um mesmo espelho, que só pode nos devolver nossa própria imagem distorcida. Em qualquer caso, é a alteridade que se suprime na reflexão: ou os selvagens são aquilo que nós não somos, mas projetamos em um nosso passado edênico ou em um nosso futuro redentor, ou eles não passam de um outro nós, com os mesmos defeitos e pecados. Dizendo de outra forma: a questão de fundo reside em nossa incapacidade de nos colocarmos diante dos índios com nossa produção e com nossa história, desde um outro ponto de vista (GORDON, 2006, p.37).

Para o autor, a questão está pautada na incapacidade que temos de enxergar a relação dos indígenas com os objetos produzidos pela nossa sociedade como um acontecimento real. “É como se houvesse um imperativo de separação” quando tratamos dos índios.

2.3.1 Economia e Consumo Indígena

Acredita-se que como ponto de partida para a abordagem sobre economia e consumo das populações indígenas é necessário compreender que as sociedades tradicionais têm a reciprocidade e a redistribuição como forma de economia básica, garantindo, desta forma, o meio de subsistência. Além disso, também é importante compreender que uma determinada atividade econômica indígena pode ter papéis representados nos rituais, na cultura e nas questões sociais e políticas (SOUZA, 2002).

De certa forma, a economia indígena está ligada à realidade sociocultural vivida por determinada etnia, pois de acordo com os setores que compõem essa

realidade haverá variados significados, ou seja, ações ligadas a diversos setores do cotidiano indígena (SOUZA, 2002).

Mauss (2003) comenta que dentro das formas de economia indígena o sistema de troca e reciprocidade é presente e complexo, pois é dentro dele que o homem mantém a reciprocidade no comportamento social, não como forma comercial ou de acúmulo de bens, mas sim como manutenção das relações sociais de uma determinada sociedade primitiva. O “homem econômico” se origina na sociedade ocidental.

No tocante ao aspecto econômico das sociedades primitivas, existem normas legais e do costume para que seja estabelecida a economia, na qual o fator mais relevante é a obrigação da reciprocidade aos que se recebe. Assim, os fatores mitológicos, mágicos, de costume e representação social podem estabelecer as regras para organizar a economia de uma determinada sociedade primitiva sobre a sua base social (MAUSS, 2003).

Clastres (2003) argumenta que, ao contrário do que muitos pensam, as sociedades primitivas não estão condenadas à economia de subsistência por inferioridade tecnológica, uma vez que não é possível mensurar as intensidades tecnológicas entre as diversas sociedades. Levanta, ainda, a questão de que a economia entre os povos primitivos não deve ser entendida como economia sem mercado e excedentes.

Para o autor o termo subsistência é preconceituoso, pois remete à imagem construída de que os índios são indolentes e por isso vivem da subsistência, como se vivessem unicamente de subsistir. Levanta as hipóteses de que ou os índios vivem da subsistência em busca constante de alimentos, ou simplesmente não vivem de subsistência e podem se proporcionar momentos prolongados de descanso na rede (CLASTRES, 2003).

Clastres (2003, p.211) relembra, ainda, que tal foi a grande reprovação dos primeiros europeus no contato com os índios, quando perceberam que “cheios de saúde preferiam se empetecar, como mulheres, de pinturas e plumas em vez de regarem com suor as suas áreas cultivadas”. Assim, foi feita a leitura de que os índios ignoravam que para ganhar o alimento diário tinham que suar o próprio rosto, sendo levados ao trabalho e à morte.

De acordo com Souza (2002) eis aí um dos papéis fundamentais da antropologia econômica, que vem justamente permitir que se faça a análise através de parâmetros mais confiáveis, estudando diversas formas da cultura material de uma determinada etnia, além da sua distribuição e consumo.

Silveira (2007) comenta que a antropologia econômica, pautada nos estudos de Shalins (1978, 1992) e Godelier (1969), possibilita a compreensão das economias não mercantis, permitindo o conhecimento a partir da lógica simbólica que existe no interior destas economias.

O autor constata ainda que até 1960 era latente o movimento de existência dos princípios universais da racionalidade econômica, sendo o caminho a uniformização de todas as sociedades no modelo das sociedades ocidentais. Daí surge o mito do desenvolvimento, que pauta como fator fundamental a industrialização para que uma determinada sociedade consiga alcançar seu potencial humano (SILVEIRA, 2007).

Leff (2008) observa que a racionalidade econômica foi fundamentada nos pressupostos de agentes econômicos que, às vezes, de forma imperceptível, revelam condutas egoístas num bem comum. Enfatiza, também, que é importante compreender que todo sistema econômico e social tem sua base em pressupostos éticos, provenientes do aparelho instintivo da raça ou da espécie, ou, ainda, do desenvolvimento da cultura e do processo de assimilação, adaptação e transformação, além dos princípios morais intrínsecos do ser humano.

O autor complementa seu pensamento argumentando que esse processo produziu a homogeneização dos modelos produtivos, assim como dos padrões de consumo e estilos de vida, levando à desestabilização dos sentidos da vida humana. Isso gera uma sociedade do *ter* e não do *ser* (LEFF, 2008).

Silveira (2007) argumenta que o capitalismo é fundamentado no consumo e desperdício, sendo um sistema de criação e recriação de desejos e produção de necessidades, findando-se num processo de destruição delineada pelo novo modo de vida da sociedade.

Souza (2002) pauta que, na perspectiva marxista, os estudos sobre os métodos de análise voltados para a economia e consumo indígena, permitem compreender o modo ou modos de produção de uma determinada sociedade, demonstrando as diferentes formas de produção. Assim, o artesanato, a agricultura,

a caça, a pesca e a coleta são processos produtivos, constituídos como apropriação material da natureza pelos seres humanos.

Diante disso o autor aponta três categorias de fatores de produção, relacionadas entre si e mediadas pelos atos dos seres humanos: objetos de trabalho, apontando a terra e a matéria-prima como objeto; meios de trabalho, relacionado à relação homem e objetos; trabalho propriamente dito (SOUZA, 2002).

Souza (2002) relata que através da antropologia econômica marxista constatou-se que nenhuma sociedade tem somente um único meio de produção, ou seja, em todas as sociedades os meios de produção são variados. Comenta também que os fatores categorizados podem ser mais utilizados em uma determinada sociedade em detrimento de outra, lembrando ainda que a terra, por exemplo, ora pode ser um objeto de trabalho numa sociedade de caçadores e coletores, ora de meio de produção numa de cultivo agrícola.

Silveira (2007) constata que por meio dos estudos da antropologia econômica é possível compreender os diversos tipos de economia existentes nas sociedades, isto é, o processo econômico é organizado de acordo com as formas étnicas e sociais de um determinado povo. Complementa seu pensamento afirmando que a antropologia econômica aponta a relação inseparável entre a organização econômica e a sócio-cultural nas sociedades primitivas.

Clastres (2003) enfatiza que a antropologia econômica, se de fato quer se construir como tal, deve partir da premissa que não pode partir somente da consideração da vida econômica das sociedades primitivas, pois se assim for se transformará numa etnologia da descrição de uma dimensão não-autônoma da vida social dos povos primitivos.

Argumenta que a antropologia econômica se fundamenta quando surge a aceitação da força de trabalho, assim como na substituição do lazer pela acumulação de bens, que acaba por deixar aflorar a força externa que desconstrói a sociedade como sociedade primitiva, tendo “essa força a potência de sujeitar, é a capacidade de coerção, é o poder político”. E, desse modo, a antropologia econômica perde seu objeto de estudo, tornando-se a economia em política (CLASTRES, 2003, p.214).

Nas sociedades tribais, a produção, a troca e o consumo de mercadorias são mediados pelos costumes de cada tribo, gerando um sistema econômico com valores diferenciados da sociedade capitalista. A troca de dádivas difere disso e permeia as relações sociais de forma sutil e pouco estudada, seja nas relações de compadrio e apadrinhamento, seja no “tráfico de influência”, seja nos padrões e estilos de consumo (SILVEIRA, 2007, p.11).

Carcanholo (1998) observa que na sociedade capitalista é possível identificar a mercadoria sob dois enfoques. O primeiro baseia-se na mercadoria que tem o papel de satisfazer as necessidades do homem, passando a ter valor de uso. A segunda diz respeito a mercadoria trocada, quando está é trocada por outra e por isso passa a agregar valores, passando a ter valor de troca.

O autor enfatiza que desta forma a mercadoria passa a ser definida como uma riqueza, com valor de uso e de troca, simultaneamente. Lembra que independente de sua configuração histórica o valor de uso é um atributo da riqueza, independente do seu modo de produção. “Não importa qual seja o modo de produção; o homem produz riqueza com o objetivo de satisfazer suas necessidades, seja de forma direta (meio de subsistência) ou indireta (meio de produção) Carcanholo (1998, p.18).”

Clastres (2003) aponta que na sociedade primitiva o econômico se identifica como campo autônomo e definido no momento em que a atividade produtiva é transformada em trabalho alienado, surgindo daí a divisão entre dominantes e dominados, ou seja, a alienação política, já que o poder antecede o trabalho e acaba por culminar em uma sociedade não mais primitiva.

Outro aspecto levantado por Silveira (2007) é que para a reprodução de uma determinada sociedade esta deve produzir, consumir, distribuir e trocar; mas na sociedade ocidental o consumo tornou-se um drama sócio-cultural. Comenta que a dinâmica cultural foi subtraída pela dimensão acentuada do consumo de produtos, que passou a ser a estrutura de valores para mediar às relações sociais e fabricar identidades.

Barbosa e Campbell (2006, p.108) argumentam que consumo e cultura são indissociáveis. “No processo de seleção, escolha, aquisição, uso, fruição e descarte de um bem ou serviço, ou ainda de uma *identidade*, só ocorre e faz sentido dentro de um esquema cultural específico”. A materialização dos sistemas de classificação

e dos princípios culturais ocorre dentro de limites sociais, históricos e geográficos, sendo observados por meio de comportamentos, objetos, bens e serviços, assim como formando a separação entre grupos e indivíduos.

Desta forma, surgem os limites das relações sociais, reforçando as diferenças e as semelhanças dentre os indivíduos de um mesmo grupo, ou seja, a cultura material funcionando como um código, fornecendo informações a respeito dos indivíduos e do meio em que vivem (BARBOSA E CAMPBELL, 2006).

Silveira (2007) indica três discursos sociais sobre o fenômeno do consumo. O primeiro é a visão hedonista, que equipara o consumo ao sucesso ou felicidade; o segundo está intimamente relacionado à visão moralista, ou seja, ao ato de condenar as práticas do consumo; o terceiro, e último, à visão naturalista, que coloca a necessidade biológica como fator para o consumo. Com isso, constata-se que “a identidade é tecida em torno de engrenagens simbólicas”, sendo fundamentais as informações repassadas pelos meios de comunicação e os hábitos de consumo, assim como o sistema de troca e reciprocidade.

Considera que, em relação aos povos amazônicos, muitos relatos etnográficos já identificaram tal situação, indicando a constante relação entre índios e não índios por meio dos objetos e troca de presentes. Rememora a fala de Colombo que se espantou com a generosidade indígena em sua troca de presentes nas Antilhas, observando que “tudo que têm dão em troca de qualquer bagatela que lhes ofereça, tanto que aceitam até mesmo pedaços de tigela e taças de vidro quebradas” (GORDON, 2006, p.51).

Relembra, ainda, que a mediação das frentes de atração nos primeiros contatos com grupos indígenas se prevalecia de objetos como miçangas, espelhos, panelas etc. para pacificar e amansar os índios (GORDON, 2007).

2.3.2 Da Coleta a Comercialização

Melatti (1972) comenta que para a maioria dos não-indígenas a caça e a pesca são consideradas práticas esportivas, momentos de lazer e divertimento, talvez daí tenha surgido a noção de que os índios são indolentes. Porém para os índios esses

são os únicos meios de conseguir proteínas para a dieta alimentar, não havendo outra opção ou um gostar.

O autor coloca que todas as sociedades indígenas praticam a caça e a pesca, algumas com mais ênfase na pesca, ou na caça, de acordo com a região de oferta dos recursos ali dispostos. Relata que são atividades masculinas, praticadas de acordo com a técnica de cada povo, individualmente ou coletivamente. Outras atividades de subsistência que compõem são a coleta e a agricultura, praticadas por alguns povos indígenas.

A caça, a pesca, a coleta e o fabrico do artesanato fazem parte da economia dos povos indígenas que, na maioria das vezes, mantêm-se da economia de subsistência. A economia movimentada parte da realidade sociocultural, uma vez que são intimamente ligadas aos aspectos econômicos, religiosos, sociais, políticos e culturais (SOUZA, 2002).

Sobre os Asuriní, Ribeiro (2009) comenta que a economia é baseada na agricultura, na caça, na pesca, na coleta e na venda do artesanato. Todas essas atividades são executadas conforme a sazonalidade amazônica, ou seja, no período do verão e do inverno amazônico, estação seca e chuvosa, respectivamente.

Müller (1993) destaca que a mulher Asuriní é a agente fundamental da economia. Sua presença está marcada no preparo da alimentação familiar, da plantação nas roças, do processamento do algodão à tecelagem, na confecção das panelas de cerâmica.

Sobre isso, Menezes (2008, p.68) comenta que o poderio feminino entre os Asuriní pode ser relacionado aos saberes tácitos que as mulheres culturalmente detêm, fato que as tornam importantes no grupo familiar. “Esta premissa está voltada por sua competência na manufatura da cerâmica, na tissera das redes, na pintura corporal, mas também por sua participação no plantio, na colheita e na feitura do alimento”.

Segundo Müller (1993), o papel da mulher Asuriní, nas atividades econômicas, está intimamente ligado ao casamento uxorilocal (após o casamento o homem vai morar na casa da mulher) por deixá-la em situação de prestígio, assim como pela produção econômica formada pelo grupo doméstico enquanto unidade social.

Ainda sobre as relações familiares e a economia, Müller (1993) afirma que os Asuriní são considerados agricultores. As roças são abertas pelos homens, seja marido, sogro, pai, filho ou irmão, sendo batizadas com o nome dos homens, porém a atividade masculina está ligada somente à derrubada, à broca e à queima, ficando às mulheres a incumbência do plantio, colheita, transporte e processamento dos alimentos, exceto do tabaco.

Em relação aos produtos mais cultivados pelos índios Asuriní, Ribeiro (2009) destaca o milho (avasí) e a mandioca, esta última conta com três espécies: a mandioca brava (maniaka), a macaxeira (maniakun-dí) e a mandioca doce (maniakava). Esses produtos são usados na alimentação diária e ritualista, em forma de mingau e, no caso da mandioca, também em forma de farinha, que é outra atividade fundamental de subsistência exercida pela mulher Asuriní.

Müller (1993) registra que o milho é consumido durante todo o ano; nos meses de fevereiro a abril na forma de assado ou mingau, avasikiri, que é o mingau de milho verde, e o avasikirimbykô, que é o mingau de milho, que após o preparo é bochechado e fermentado, existindo também outras variedades de mingaus feitos com o milho. Na época da seca, para consumo, é transformado em farinha, produto que será utilizado em forma de mingau durante o restante do ano.

No que se refere à mandioca, o consumo é mais abundante que o mingau de milho, sendo utilizada em forma de mingau nos rituais xamanísticos durante todo o ano, e na produção da tapioca, chamada por este povo de maniakapyaka (Müller, 1993).

Dessa forma, apesar da atividade ser basicamente feminina, há a participação de todo o grupo doméstico, pois no período da produção da farinha todos os membros da comunidade se envolvem na atividade. Durante esse processo, os homens se ocupam de atividades recorrentes à farinha, como o transporte da mandioca, a lenha, a alimentação e como esta vai ser guardada para o abastecimento, pois a farinha é considerada pelos Asuriní como um alimento fundamental em sua nutrição. “[...] A importância da farinha se torna visível com a movimentação de todos os moradores da casa em torno de seu fabrico. É um tempo no qual se está voltado exclusivamente para isso” (MÜLLER, 1993, p.79).

Sobre a agricultura dos Asuriní, Silva (2008) relata que, além do milho e da mandioca, plantam diversas espécies de algodão, urucum, batata, cará, feijão e banana como forma de subsistência. Ribeiro (2009) argumenta ainda que existe entre os Asuriní uma ordem na colheita dos produtos consumidos na aldeia, iniciando pelo milho que tem um ciclo de colheita curto que vai de março a abril. De agosto a setembro iniciam as colheitas dos vários tipos de mandioca que plantam.

Ribeiro (2009) pontua o cultivo de espécies nativas da Amazônia e outras exóticas, nem sempre comestíveis, que passaram a compor o quadro produtivo da agricultura Asuriní. “Dentre as espécies possivelmente domesticadas e atualmente utilizadas pelos indígenas podemos citar o urucum (*Bixa orellana*), o jenipapo (*Genipa americana*), o tabaco (*Nicotiana tabacum*), a cuia (*Crescentia cujete*) [...]” (RIBEIRO, 2009, p.91)

Müller (1993) comenta que os Asuriní têm a caça como outra fonte de subsistência. Com volume inferior, se comparada à atividade agrícola, é uma atividade masculina, na qual utilizam a espingarda como arma ao invés do arco e flechas, que hoje tem seu uso basicamente nos rituais e na pesca de alguns tipos de peixes.

O complemento alimentar dos produtos oriundos da agricultura e da caça também tem cunho mitológico, “os Asuriní reconhecem a existência de entidades míticas que trazem e protegem a caça”. A caça também é uma forma de prestígio dentro da etnia Asuriní. Os jovens são prestigiados devido à habilidade no uso das armas e os mais velhos, os xamãs, por conta do domínio que têm com os seres míticos dos espíritos dos animais, marcando desta forma, também, uma atividade masculina. (RIBEIRO, 2009, p.91)

Müller (1993, P.81) ressalta que as mulheres Asuriní participam de caçadas esporadicamente, mas a atividade é exclusivamente masculina. “O fato de realizarem não indica mais sua autonomia e papel fundamental na subsistência do grupo do que propriamente uma característica sua”.

De acordo com Ribeiro (2009), o início da chuva é o melhor período para a prática da caça devido à abundância de frutos, o que acaba por concentrar os animais em determinados espaços, favorecendo a prática da caça. Os Asuriní caçam durante todo o ano, conforme a sazonalidade de cada espécie.

Sobre isso o IBAMA (2008, p.99) relata que para os Asuriní a melhor época é a da chuva, pois é o momento que “a água cerca bicho na ilha”, atraídos pelos frutos que caem das árvores, período este em que o jabuti é o mais encontrado. Porém “o porcão, o cateto, o veado, a anta, a cutia, o jacu e o nambú são caçados o ano inteiro, mas com maior intensidade no período chuvoso”.

Müller (1993) enfatiza que os animais caçados mais apreciados pelos Asuriní são a queixada (espécie de porco do mato), o mutum (ave), o cateto, a cutia, o jacú e o inambú. Porém, com o decorrer dos anos pós-contato, também passaram a fazer parte da alimentação dos Asuriní a anta, o veado, a paca, jabuti e o tracajá.

Para Ribeiro (2009), outra fonte de proteína consumida pelos Asuriní é o pescado. Mesmo sendo um povo de terra firme, a prática da pesca teve seu início em meados de 1980, período de deslocamento para as margens do Rio Xingu, quando pescavam com arco e fecha, armadilhas de ipepukú (barragem feitas nos igarapés) e timbó (espécie de cipó). Atualmente são utilizadas peneiras, linha de nylon e anzol ou tarrafas para a atividade de pescaria.

Ainda Ribeiro (2009) afirma que os Asuriní apreciam o tamoatá, o jejú, pescados com peneiras ou com as mãos; no caso do tamoatá, em lagoas e igarapés. O pacu, a piranha, a pescada, o curimatã, o tucunaré e o trairão são pescados nos rios e nos igarapés, conforme a espécie e a sazonalidade.

Müller (1993, p.32) comenta que a pesca é uma atividade praticada na coletividade, por homens de vários grupos domésticos, mas que também conta com a participação das mulheres. Igualmente para a atividade da coleta da castanha-do-pará, derrubada pelo homem, mas que conta com a ajuda da mulher para quebrá-la; do coco inajá, apanhado no chão pelas mulheres ou cortado na árvore pelos homens; do coco babaçu, coletado no chão e transportado pelas mulheres, que fabricam o óleo que será usado no corpo, como repelente, e no cabelo.

No tocante a essa coleta, Ribeiro (2009) diz que como complemento alimentar, embora esporadicamente, os Asuriní introduziram o cupuaçu, o pariri ou frutão, o cacau, o ingá, o inajá, o açaí e a bacaba, estes dois últimos são fruto do contato com a população regional, sendo apreciados pelos Asuriní mais jovens.

Para além da alimentação, o autor citado anteriormente coloca que os Asuriní coletam também produtos para a fabricação dos utensílios usados no cotidiano e

nos rituais, como argila, pigmentos minerais e resina de jatobá para uso nas cerâmicas; coco tucum e mumbaca para confecção de colares e pulseiras; cera de abelha para flechas; tauari para fazer cigarros; tabocas para confecção de flautas; mogno, paxiúba, acapu e camarupá para casas, arcos, bancos etc. (Ribeiro, 2009, p.96).

Em relação às atividades da agricultura, pesca, caça e coleta, Müller (1993) argumenta que, mesmo com a participação do homem, a mulher Asuriní é a principal personagem da subsistência do grupo doméstico. Também considera que as proteínas são um complemento dentro da alimentação dos Asuriní e em relação à economia ressalta que a caça não tem a mesma representação econômica da agricultura. “Pode-se dizer que os Asuriní são do ponto de vista econômico, principalmente agricultores” (MÜLLER, 1993, p.83).

Dentro do aspecto econômico, Ribeiro (2009) explica que, sobre os Asuriní e a relação econômica de mercado ocorrida no decorrer dos anos pós-contato, surgiu a circulação da moeda nacional, inclusive nas relações sociais, em práticas que eram compartilhadas entre os grupos domésticos, como a fabricação de casas e a distribuição da farinha.

Sobre isso os estudos de Gordon (2006) relatam que, igualmente ao Asuriní, na aldeia dos Xikrin-Mebêngôkre, a intensa relação destes índios com os não-índios é fator determinante para o incremento da monetarização e do crescente consumo de bens industrializados, observando que tem influência direta com a reprodução social dos Xikrin.

Outro fator pontuado por Ribeiro (2009) é o consumo de produtos industrializados, que passaram a fazer parte da dieta alimentar dos Asuriní e, com isso das relações entre os índios na aldeia. Entretanto o autor questiona que isso não aconteceu na forma de troca e reciprocidade, de acordo com padrões da economia indígena, mas dentro da perspectiva das relações monetárias.

Como forma de incremento à economia dos Asuriní, Ribeiro (2009) diz que além das políticas de caráter assistencialista desenvolvidas pela FUNAI em Altamira(PA), os Asuriní também desenvolveram, com apoio da própria Fundação, atividades de produção agrícola destinadas à comercialização no mercado do

referido município. Dentre os produtos o autor destaca o milho, a mandioca, as pimentas, o cacau e o arroz.

Gordon (2006) destaca que as relações de mercado entre indígenas e não-indígenas é o resultado de uma série de mudanças ocorridas na Amazônia que, em nome da globalização acarreta, também, uma série de mudanças para os povos indígenas. Dentre elas a participação, direta ou indiretamente, em diversos órgãos.

O autor relata que os Xikrin-Mebêngôkre, representados pelas associações Bep-Nói e Kàkàrekre, incrementam a monetarização da aldeia através de parcerias com “órgãos da burocracia estatal, setores da sociedade civil, empreendedores locais, nacionais e internacionais, grandes corporações, ONGs, missionários, antropólogos, ambientalistas e agências multilaterais de financiamento”. O produto dessas parcerias gira em torno, principalmente, da exploração mineral e madeireira, porém com debates pautados em projetos de desenvolvimento sustentável, políticas públicas e outros. (GORDON, 2006, p.46)

A coleta de castanha-do-pará também tem destaque nas relações comerciais segundo Ribeiro (2009), pois já esteve presente na prática de comercialização dos Asuriní no período de 1998 a 2005, por meio da parceria entre a AMAZONCOOP (Razão social CAMPEALTA – Cooperativa Agrícola Mista dos Produtores Extrativistas de Altamira), criada com o objetivo de beneficiar e comercializar o óleo da castanha-do-pará, e a empresa britânica de cosméticos The Body Shop Foundation (TBSF).

Ribeiro (2009) comenta que a AMAZONCOOP não era composta somente pelos povos indígenas na região do médio Xingu, mas também pelos agricultores dos assentamentos da Transamazônica. O autor destaca que no período de 1998 e 2005 as atividades oriundas da parceria entre a cooperativa, a administração local da FUNAI e a TBSF foram: “(i) comercialização de óleos vegetais; (ii) Farmácia Verde; (iii) Hotel Tataquara e (iv) provedor de internet e *cyber* café[...]” (RIBEIRO, 2009, p.109).

Ribeiro (2009) relata que o artesanato Asuriní tem representação importante dentro do cenário econômico, principalmente as cerâmicas. Destaca que o primeiro momento de comercialização foi realizado por meio do Projeto de Recuperação dos Asuriní do Koatinemo, no período de 1978 a 1980. O projeto tinha como principais

ações a assistência à saúde, fundamentalmente o controle da tuberculose, a demarcação da terra indígena e a produção de dois acervos etnográficos.

Müller (1997) comenta, ainda, que os valores recebidos pelos Asuriní com a venda do artesanato eram destinados à compra de armas de fogo, munição, motores e combustível, dentre outras “necessidade adquiridas”, mas suficientes para a época. Ribeiro (2009) pontua que, após o encerramento do projeto, a comercialização do artesanato ficou sob a responsabilidade da FUNAI de Altamira.

Foi então, que surgiu, em 1990, o Museu do Índio de Altamira para comercializar os artefatos dos povos indígenas do Xingu, antes restritos ao comércio local. Tal iniciativa se deu através de um grupo de antigos funcionários da FUNAI, que juntos mantiveram o funcionamento do museu por 20 anos, “reunindo a história dos povos indígenas da região e o precioso acervo de produções materiais de diversas etnias” (FUNDAÇÃO IPIRANGA, 2010, p.7).

Müller (1993) ressalta que os Asuriní passaram a praticar o escambo dos artefatos, principalmente a cerâmica, pela necessidade de consumo de produtos industrializados, adquirida por meio da relação com o Posto Indígena. Além disso, argumenta que para obter acesso aos bens de consumo da sociedade nacional, eles passaram a confeccionar artefatos exclusivamente para troca, alterando o modo de produção.

Dentro deste aspecto a autora coloca que as cerâmicas passaram a ser fabricadas em número acima da produção tradicional praticada pelas mulheres Asuriní, que antes destinavam a produção deste artefato para o uso ritual, culinário e estético. Verificou-se também “incremento nas variações dos diversos padrões de desenho” (MÜLLER, 1997, p. 4).

No que tange ao artesanato Asuriní, Menezes (2008, p.194) destaca a cerâmica como o produto principal dentro da cultura material, produzida somente pelas mulheres, passada de mãe para filha, ou ainda, da avó para a neta, que reflete a beleza da arte gráfica desse povo, sendo usada no cotidiano do preparo dos alimentos, assim como nos rituais. “O alto nível de produtividade na quantidade de itens diferentes na produção material, o esmero, o rigoroso padrão estético que garante a alta qualidade de acabamento de cada peça produzida”.

Sobre a cordoaria e a tecelagem do algodão, usados na produção de adereços corporais e objetos utilitários são atividades desenvolvidas por homens e mulheres, exceto nas fases de colheita, limpeza e processamento e tissera das redes, funções estas exercida somente pelas mulheres Asuriní. A cestaria que se constitui em trançados em palha é produção de ambos os sexos, sendo que os homens se destacam nessa atividade, principalmente na confecção de arcos, flechas, peneiras e cestos (MENEZES, 2008).

A arte gráfica, que inicialmente era uma atividade masculina, e agora é praticada somente pelas mulheres Asuriní, é trabalhada em desenhos geométricos. O grafismo Asuriní, além da pintura corporal, é também usado de forma decorativa nos utensílios de uso diário, nos objetos ritualísticos e em tecidos. O grafismo em tecido foi introduzido na aldeia Koatinemo pelo Projeto Asuriní Awaeté (Povo de Verdade), coordenado pela Fundação Cultural Ipiranga. (MENEZES, 2008)

A autora argumenta que essa nova forma de pintura pode vir a tornar-se a maior fonte monetária das mulheres Asuriní, uma vez que “agrega importante valor por serem obras assinadas com identidade, de fácil transporte, escoamento, sem embalagem própria, de volume compacto e simples remoção para qualquer lugar” (MENEZES, 2008, p. 209).

Ribeiro (2009) argumenta que, além da comercialização do artesanato e da castanha-do-pará, os Asuriní tinham, em 2005, como fonte de renda, dezoito aposentados do Governo Federal, um Agente Indígena de Saúde (AIS), um Agente Indígena de Saneamento Básico (AISAN) e, também, valores oriundos de atividades esporádicas, como construção de casas.

Sobre a aposentadoria, Ribeiro (2009) comenta que o valor total desta fonte é destinado à compra de produtos industrializados, principalmente os da alimentação, motores para rabeta (tipo de embarcação usada na Região Norte) e combustível. A FUNAI é responsável pela administração do recurso, que é destinado a todos os grupos domésticos, inclusive os que não possuem em seu grupo um beneficiário, sendo movimentado a cada quatro meses.

Em relação ao salário dos agentes de saúde, Ribeiro (2009) relata que são administrados todos os meses pelo servidor que se desloca à cidade de Altamira para recebê-lo. Também comparecem atividades voltadas para o serviço de

pilotagem, construção civil, ajudantes de campo – estes contratados pelos pesquisadores, e em alguns casos a venda de peixe entre índios e colonos.

Gordon (2006) observa que o incremento da economia indígena sustenta o consumo de bens da cultura do não-índio, que vai além do uso no cotidiano, como é o caso dos Xikrin-Mebêngôkre, uma vez que estão sempre preocupados na aquisição destes bens para a criação e a recriação das relações sociais dentro da aldeia. O autor comenta que “de fato, elas estão em todo lugar, circulando intensamente em vários níveis da organização comunitária”. (GORDON, 2006, p.303)

Ribeiro (2009) argumenta que em nome dos princípios do etnodesenvolvimento, que visa o respeito da sustentabilidade sem dependência econômica e tecnológica, mas com valorização das técnicas milenares dos povos indígenas, muitos projetos de sustentabilidade têm adentrado a Amazônia, uma vez que o marketing do consumo de produtos extraídos da natureza têm sido a vertente de consumo global.

3. MATERIAL E MÉTODOS

3.1 Tipos de Pesquisa

A abordagem desse estudo é qualitativa, por considerar o ambiente natural como fonte de pesquisa. Entre os métodos da pesquisa qualitativa utilizou-se o etnográfico por ser o mais adequado para a descrição dos aspectos cotidianos da comunidade indígena dos Asuriní do Xingu.

Sobre isso Marconi e Lakatos (2005, p.112) comentam que esse método descreve as “sociedades humanas, primitivas ou ágrafas, rurais e urbanas, grupos étnicos de pequena escala”. É possível, dessa forma, conhecer o dia-a-dia da sociedade pesquisada, através do levantamento de todos os dados.

3.2 Caracterizações da Área do Estudo

A pesquisa realizou-se na terra indígena do Koatinemo, conforme Figura 4, coordenadas geográficas 04°02'34,3"S e 52°34'34,7"W, localizada no bioma amazônico, na bacia do Xingu, com limites no igarapé Ipixuna, Rio Xingu e Rio Iriri, conforme pode ser observado na Figura 4. A área mede 38'78 km², se estendendo pelo município de Senador José Porfírio e Altamira, sendo que este último município abriga a aldeia da etnia Asuriní do Xingu (IBAMA, 2008).

Vale ressaltar que a luta pela posse da terra indígena do Koatinemo, mesmo sendo terra imemorial do povo Asuriní, durou 22 anos para ser declarada de posse indígena do seu povo originário, através da Portaria PD 18/06/1993, de acordo com o que prescreve o artigo 231 da Constituição Federal. Foi homologada em 05/01/1996 e registrada em 12/11/1999 (IBAMA, 2008).

A caracterização ambiental é composta por floresta ombrófila (96,09%) e floresta ombrófila densa (3,91%). Rica em recursos naturais, como: coco babaçu, castanha-do-pará e coco inajá, para coleta; algodão, amendoim, banana, batata doce, cará, fava, mandioca brava e doce, melancia, milho, tabaco e urucum cultivados; e os faunísticos: caititu, cutia, inhambu, jabuti, jacu, mutum, etc.

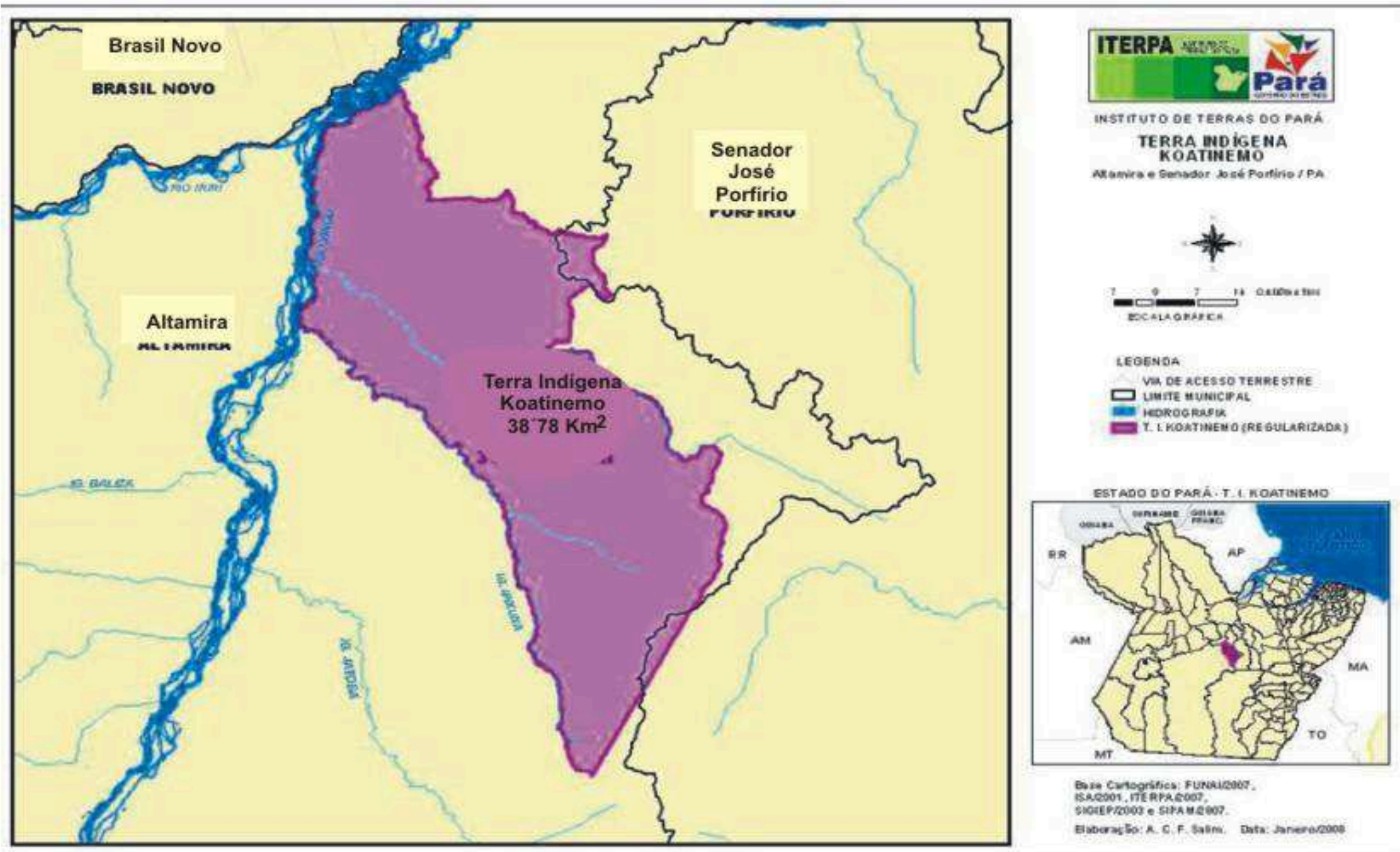


Figura 4: Mapa com a localização da aldeia dos Asurini do Xingu - Terra Indígena do Koatinemo - Altamira/Pa.

Fonte: Instituto de Terras do Pará - ITERPA (SALIM, 2008)

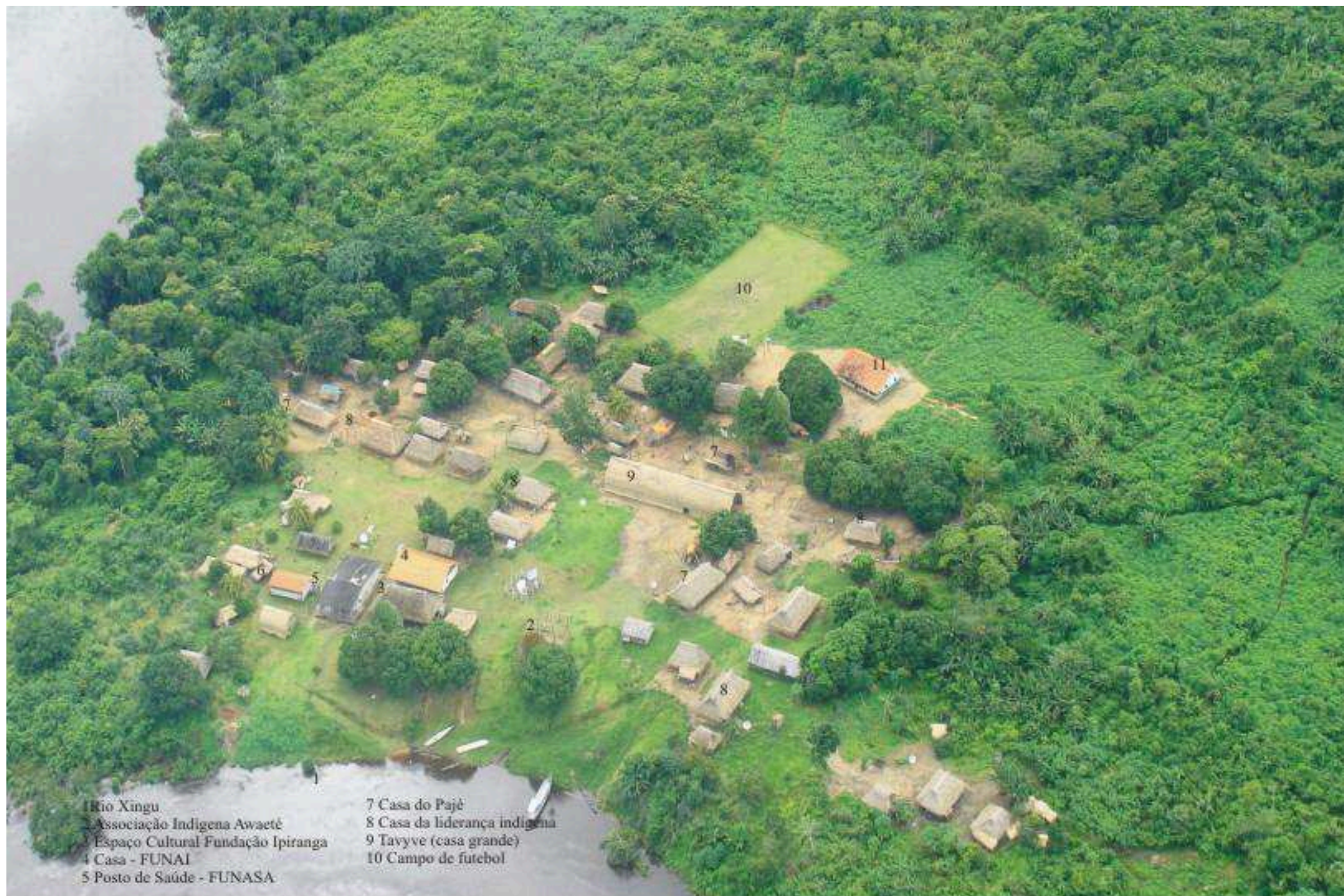
De Belém à Altamira o percurso pode ser por via terrestre, em média 24 h em ônibus, ou por via aérea, com percurso de 1h10. De Altamira até a terra indígena do Koatinemo é em média 100 km; o acesso de dá por via fluvial, barco ou voadeira (tipo de transporte fluvial usado na região) e tem seu tempo de duração de acordo com as estações do verão e inverno, conforme pode ser visto na Tabela 1. Porém em alguns períodos do verão não é possível o deslocamento de barco devido o baixo volume de água do rio.

TABELA 1 – Percurso Altamira Terra Indígena do Koatinemo

ESTAÇÃO	TRANSPORTE	PERCURSO (IDA)
Inverno	Barco	10 horas
	Voadeira	5 horas
Verão	Barco	22 horas
	Voadeira	6 horas

A aldeia do Koatinemo tem como porta de entrada a margem direita do rio Xingu. Logo na chegada a aldeia, pelo rio Xingu, é possível observar a sede da Associação Awaeté, espaço usado pelos Asuriní para reuniões e comemorações. Logo adiante, encontra-se o Espaço Cultural Fundação Ipiranga, seguida da casa da FUNAI, que anteriormente era a casa do chefe de posto.

O posto de saúde da FUNASA também tem como janela a margem direita do Rio Xingu. Ao lado fica a casa dos professores, espaço destes para o descanso e estudo. No Centro da aldeia encontra-se a tavyve (casa grande), espaço de moradia, mítico e cemitério dos Asuriní (os Asuriní sepultam os mortos dentro da tavyve, na horizontal e depositam sobre a sepultura objetos pessoais). Completa o cenário arquitetônico da aldeia as vinte e três casas, com suas cozinhas, o campo de futebol e a Escola Indígena do Koatinemo, conforme pode ser observado na Figura 5.



- 1 Rio Xingu
- 2 Associação Indígena Awaeté
- 3 Espaço Cultural Fundação Ipiranga
- 4 Casa - FUNAI
- 5 Posto de Saúde - FUNASA
- 7 Casa do Pajé
- 8 Casa da liderança indígena
- 9 Tavyve (casa grande)
- 10 Campo de futebol
- 11

Figura 5: Vista aérea da aldeia dos Asurini do Xingu - Terra Indígena do Koatinemo - Altamira/Pa.
Fonte: Caetano Ventura, 2009.

3.3 População Pesquisada

Para definição da população da pesquisa foi realizado o recenseamento da etnia Asuriní, da terra indígena do Koatinemo, que apontou 153 índios. Desses, participaram da aplicação dos instrumentos 52 indígenas.

A redução em questão pode ser verificada na Tabela 2, uma vez que alguns fatores foram fundamentais na observação em campo e através do resultado dos dados censitários. Os aspectos mais relevantes para redução da população pesquisada foi a exclusão dos indígenas que não compreendem a língua portuguesa (fala, leitura e escrita), o não acesso a escolarização e os que ainda não atingiram o 3º ano do Ensino Fundamental de nove anos.

TABELA 2 – Redução da população pesquisada

ASPECTOS DE REDUÇÃO	ABSOLUTO	PERCENTUAL
População recenseada	153	100%
Crianças até 12 anos que não chegaram ao 3º ano do EF nove anos	75	49%
Indígenas que não possuem compreensão da Língua Portuguesa – leitura e escrita	12	7,8%
Indígenas que não possuem compreensão da Língua Portuguesa – fala, leitura e escrita	14	9,2%
População pesquisada	52	34%

Desta forma, realizou-se a triagem acima a partir desses fatores e organizou-se a população pesquisada final. Para fins da participação da pesquisa, no que concerne à aplicação dos instrumentos utilizados, ficaram 52 indígenas, ou seja, 34% da população dos Asuriní, com as seguintes características:

1. Compreensão da língua portuguesa – fala, leitura e escrita;
2. Escolarização mínima de 3º e 4º ano do Ensino Fundamental de nove anos;

3. Cursando o 1º ano do magistério indígena.

Entretanto, no que tange à coleta de dados, fruto da convivência e da observação na aldeia do Koatinemo, todos os indígenas participaram. Visou-se, desta forma, o alcance da pesquisa etnográfica.

3.4 Coleta de Dados

Para fins da pesquisa foi realizado o recenseamento da etnia Asuriní do Xingu, que durou dois dias. O trabalho foi desenvolvido em conjunto com a professora da aldeia e com base nos dados da Fundação Nacional de Saúde - FUNASA, do censo encontrado no Posto de Saúde da aldeia.

Além dos dados da FUNASA (idade, gênero), incluíram-se informações pertinentes à escolaridade, para observação da situação escolar e da compreensão da língua portuguesa, e aspectos pertinentes à situação de matrimônio e natalidade entre os Asuriní.

Para coletar os dados acerca da monetarização, consumo e descarte das embalagens dos produtos industrializados consumidos entre os Asuriní, utilizou-se um questionário, que permitiu a leitura e a compreensão dos indígenas sem intervenção de terceiros, considerando a linguagem simples a qual foi elaborado. O instrumento foi dividido em três partes: a primeira com três questões que abordam aspectos de idade, gênero, escolaridade e compreensão da língua portuguesa; a segunda com sete questões de múltipla escolha; a terceira com cinco questões fechadas.

Como metodologia, a aplicação do questionário foi dividida em dois momentos: a primeira e segunda parte aplicou-se no período da viagem de 15 a 28 de maio de 2010, mais precisamente no dia 17 de maio de 2010; a terceira parte aplicou-se no dia 14 de agosto de 2010, no período da viagem de 12 a 18 de agosto de 2010. Ambos os momentos tiveram como local de aplicação a Escola de Ensino Fundamental do Koatinemo e contaram com a participação dos dois professores, além da pesquisadora.

Os resultados oriundos das partes dois e três foram organizados conforme demonstrado no quadro 1:

CATEGORIA	DESCRIÇÃO	QUESTÕES
1	Base de consumo alimentar e de higiene/ limpeza	1,2 e 3
2	Acesso aos produtos consumidos	4 e 5
3	Descarte do lixo	6 e 7
4	Procedência do consumo	8, 9, 10 e 11

Quatro 1: Organização por categoria do questionário.

Nos períodos das viagens, além da aplicação do questionário, coletaram-se dados sobre os materiais que são despejados aleatoriamente na aldeia, tanto os da comunidade, como o do Posto de Saúde Indígena da FUNASA. Verificou-se, também, a lista de compras realizada pelo Chefe de Posto Indígena da FUNAI, em outubro de 2009.

Como forma de embasar a pesquisa em campo, recorreu-se para fontes bibliográficas pertinentes ao histórico de contato dos Asuriní do Xingu, ao modo de vida das populações tradicionais indígenas e às mudanças ocorridas através da convivência de índios com não-índios. Importa ressaltar que, sobre os Asuriní do Xingu, tomou-se por base os estudos da antropóloga Regina Pollo Müller, quase que exaustivamente, devido ser a precursora nos estudos pertinentes a história desta etnia.

4. RESULTADOS E DISCUSSÕES

4.1 Censo

O resultado do levantamento censitário realizado na aldeia do Koatinemo, no que se refere ao conhecimento de sua população, encontra-se na Tabela 3, que relata que no ano de 2010 existem 153 indígenas. Distribuídos em 24 famílias, constituindo-se de 75 homens e 72 mulheres, correspondentes a 49,7% e 50,3% da população, respectivamente. Observa-se que 37,3% são casados e 62,7% são solteiros. Em relação a média de idade apresentada da Tabela 3 os Asuriní podem ser considerados uma população jovem, pois por meio da aplicação desse instrumento, verificou-se que a média de idade dos homens é 17 anos e das mulheres 22 anos.

TABELA 3: Aspectos demográficos do povo Asuriní

ASPECTOS RECENSIADOS	ABSOLUTO	FREQUÊNCIA
População recenseada	153	100%
Número de famílias	24	100%
Homens	76	49,7%
Mulheres	77	50,3%
Casados	57	37,3%
Solteiros	96	62,7%
Média de idade dos homens	17	0%
Média de idade das mulheres	22	0%

De acordo com Müller (1993), a população dos Asuriní era composta por 100 indígenas na época do contato, em 1971, chegando a 59 em 1987 e a 52 em 1982, apresentando seu maior decréscimo populacional, chegando quase à extinção. Entretanto, em 1990, registra-se a aceleração na taxa de natalidade, o que veio proporcionar a recuperação demográfica dos Asuriní, se comparado aos dados de 2010, que registrou 153 indígenas, de acordo como pode ser observado na Figura 6.

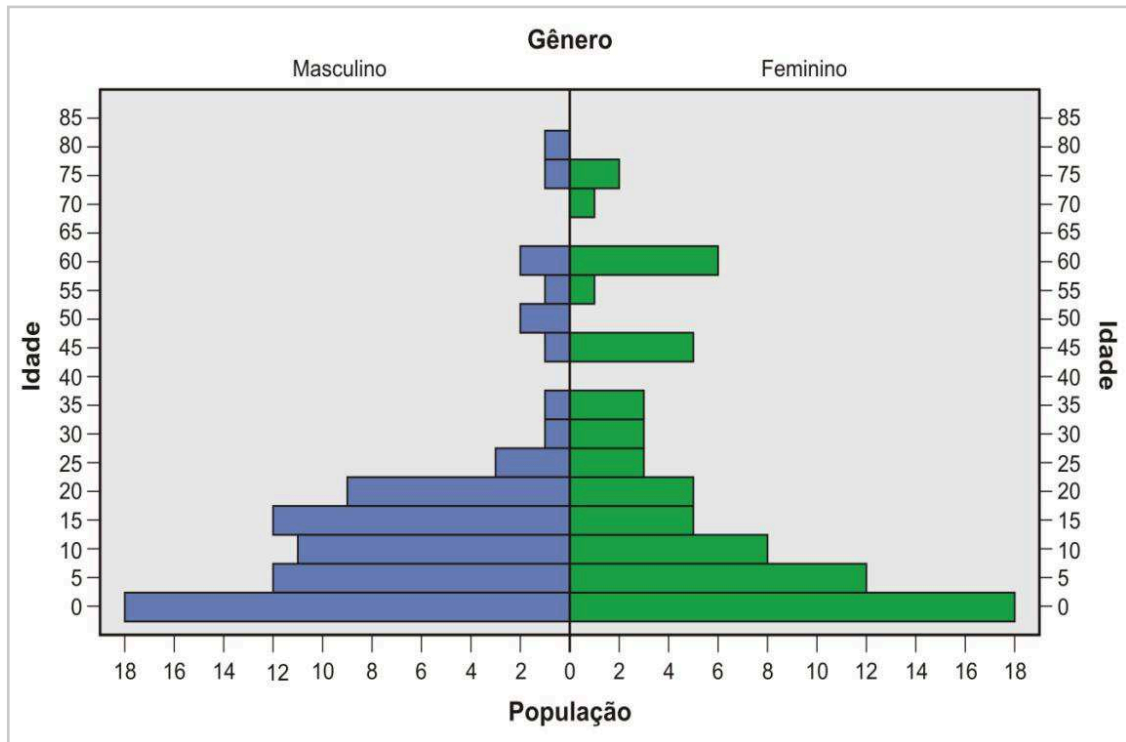


Figura 6: Estrutura etária da população do koatinemo, 2010.

A estrutura etária de 2010 evidencia que há equilíbrio entre a população masculina e a população feminina, quanto à natalidade. Em ambos os sexos se observa baixa expectativa de vida, se tendo como característica dessa condição, a forma piramidal da estrutura etária dos indígenas. A estrutura etária constatada sugere que até os 40 anos de idade aproximadamente, as mulheres morrem mais, no entanto, acima desta faixa-etária de 40 anos de idade, há maior mortalidade masculina. Constataram-se ainda vazios demográficos tanto na população masculina, quanto na população feminina.

Em relação a estrutura etária de 1976, apresentada na Figura 2, observa-se que de acordo com os dados obtidos e demonstrados, constatou-se que há uma concentração dos Asuriní, do sexo feminino, na faixa-etária de 20 a 30 anos de idade. Em relação à população masculina, também se constatou concentração significativa de indígenas, na faixa-etária de 20 a 30 anos de idade. Constatou-se ainda nesta pesquisa, segundo os dados obtidos, maior longevidade da população masculina, no entanto, verificou-se maior natalidade feminina. Na população masculina, há registro de descontinuidade populacional, aos 5 anos de idade, na população feminina esta descontinuidade é mais significativa e ocorre na faixa-etária de 50 a 55 anos de idade.

Em contrapartida, na estrutura etária de 1993, de acordo com os dados obtidos e demonstrados na Figura 3, constatou-se maior natalidade na população masculina. A concentração da população pesquisada ocorreu na faixa-etária de 50 a 60 anos de idade, tanto na população masculina, como na população feminina; no entanto com maior predominância da população feminina. Na população masculina, observou-se descontinuidade populacional significativa em relação às faixas-etárias delimitadas, inclusive com ausências de contingente, aos 15, 25, 35 e 40 anos de idade. Quanto à população feminina, esta apresentou distribuição mais uniforme, com ausência de descontinuidade, se comparada à população masculina, no entanto com significativa variabilidade.

Em relação aos dados coletados e demonstrados na Figura 4, constatou-se significativa natalidade, tanto na população masculina, quanto na feminina, no entanto com descontinuidade acentuada em ambas as populações, sendo que na população masculina esta descontinuidade de contingente numérico, é mais significativa. É na idade de 35 anos, que se observa ausência significativa de indígenas, gerando inflexão por descontinuidade populacional.

Em relação aos dados pertinentes à faixa etária das crianças, cabe ressaltar que dispõe o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), Lei n. 8.069/1990; Em seu artigo 2º, é considerada criança “a pessoa até 12 anos de idade incompletos e, adolescente, aquela entre doze e dezoito anos de idade”, porém, com vistas à aplicabilidade do ECA nas comunidades indígenas, foi emitida a Resolução n. 91/2003 (Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente), com as observações contidas na Constituição Federal de 1988, quando reconhece aos povos indígenas o direito da diversidade.

É importante compreender que significado tem, dentro das sociedades indígenas, o que é ser criança ou jovem. A criança Asuriní desde cedo já faz parte de atividades dentro do seu grupo familiar, geralmente aos três anos de idade já inicia o cuidado com o irmão mais novo, seja no banho, na brincadeira ou simplesmente no “tomar conta”. Após os cinco anos, geralmente, desenvolve atividades domésticas; mesmo sem ter um período determinado são iniciadas no fabrico do artesanato. A criança Asuriní participa ativamente da vida da comunidade, sempre próxima dos pais.

Observa-se que a adolescência é um termo que não existe dentro da organização social dos povos indígenas. Após os ritos de passagem o indígena é considerado adulto ou jovem, termo mais utilizado. Registra-se nesta fase a constituição de família e a natalidade em idade púbere.

Ribeiro (2009) em seus relatos comenta que é cada vez mais acentuado o índice de mulheres Asuriní que são mães em idade púbere. Para o autor essa situação foi ocasionada pelos casamentos interétnicos e a mudança de antigas práticas indígenas de controle de natalidade e abandono parcial das regras matrimoniais.

Müller (1993) também constatou que houve após 1990 a aceleração de crescimento na demografia Asuriní, por meio da natalidade “ampla e irrestrita”, mudando as regras matrimoniais obedecidas anteriormente, como o casamento poliândrico, com um marido mais velho e um mais jovem, bem como, a idade média de 20 anos para a primeira gravidez.

Por meio desta pesquisa foi possível constatar que a alteração também se deu na prole dos jovens casais. Anteriormente nem todas as mulheres geravam filhos, os casais que geravam obedeciam as regras colocadas por Ribeiro (2009) e Müller (1993), chegando a ter somente 1 filho, porém constatou-se que casais jovens tem gerado em média 8 filhos, assim como, comparece a situação de marido mais velho e mulher mais jovem com grande número de filhos.

A respeito do processo de escolarização dos Asuriní, observa-se que 30% não foram escolarizados, que 9,8% estão cursando o magistério indígena. Ressaltando-se que 57,5% cursam a educação básica, 1º ao 5º ano do Ensino Fundamental de nove anos. Sendo que 7,8% se encontram integrados ao processo de alfabetização, conforme mostra a Tabela 4.

TABELA 4 - Aspectos de escolarização do povo Asuriní

ASPECTOS RECENSIADOS	ABSOLUTO	FREQUÊNCIA
INDÍGENAS NÃO ESCOLARIZADOS	46	30%
INDÍGENAS CURSANDO O ENSINO MÉDIO (Magistério Indígena)	15	9,8%
INDÍGENAS CURSANDO O ENSINO FUNDAMENTAL	88	57,5%
INDÍGENAS EM PROCESSO DE ALFABETIZAÇÃO	12	7,8%
POPULAÇÃO RECENSIADA	153	100%

Segundo Villela (2009), o acesso à escolarização iniciou-se no ano de 1980, através das Irmãzinhas de Jesus, missionárias católicas, que estiveram entre os Asuriní no período de 1982 a 2001. Após esse período diversos professores ministraram aulas, na maioria das vezes em língua portuguesa, desprezando-se os dispositivos legais. Atualmente o ensino é ministrado por professores não-indígenas, contratados pela Secretaria Municipal de Educação de Altamira

Na observação etnográfica percebe-se que a escola representa o espaço de apropriação da cultura dos não-índios; para os mais velhos, que nunca participaram da escolarização, é a forma de se preparar para a liderança do mundo do “branco” e para os mais jovens a “única” forma de sobrevivência com os não índios, pois lá, na escola da aldeia, aprende-se a língua portuguesa e como lidar, “conhecer”, o “valor” do dinheiro, além dos conteúdos do currículo.

Cabe, então, ressaltar e discutir alguns aspectos observados etnograficamente em relação à oferta da educação escolar na aldeia do Koatinemo, contrapondo com os direitos legais explicitados em diversos documentos, no âmbito nacional e estadual.

A Constituição Federal 1988, nos artigos 210, parágrafo 2º, e 231, reconhece aos povos indígenas a igualdade civil-moral, ou seja, ratifica o direito da “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”, fixando em relação à educação escolar, conteúdos para o ensino fundamental com vistas ao respeito cultural e artístico, assegurando processos próprios de aprendizagem na língua materna.

O Conselho Nacional de Educação estabelece pela Resolução n. 03/1999-CEB, dentre outros aspectos, a organização curricular própria, bilíngüe, com autonomia regimental própria e com efetiva participação da comunidade indígena para definição, organização e gestão das questões pertinentes à escolarização.

A LDBEN n. 9.394/96, em seu artigo 32, preconiza que “o ensino fundamental, com duração mínima de nove anos, obrigatório e gratuito na escola pública, terá por objetivo a formação básica do cidadão”; ainda no mesmo artigo, parágrafo 3º, que “o ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”.

No mesmo documento os artigos 78 e 79 estabelecem o fomento e a assistência aos povos indígenas, com oferta “de educação escolar bilíngüe e intercultural”, tendo como objetivo a valorização étnica e o acesso técnico e científico destes povos aos conhecimentos da sociedade nacional ou de outras etnias, com “apoio” financeiro da União.

Em consonância com os dispositivos legais nacional, no âmbito do Estado do Pará, a Resolução n. 001/2010, do Conselho Estadual de Educação do Pará (CEE/PA), ratifica todos os direitos dos povos indígenas no que se refere à educação escolar.

A educação infantil, primeira etapa da educação básica, que tem como foco o desenvolvimento “físico, psicológico, intelectual e social da criança” não é ofertada oficialmente na escola da aldeia. Neste caso, observa-se o grande esforço da professora da aldeia, que disponibiliza extra-oficialmente tempo para as atividades da educação infantil.

No que tange à oferta do ensino fundamental de nove anos, com ingresso aos seis anos e término aos quatorze anos de idade, observa-se que na escola do Koatinemo a clientela está em distorção série/idade, pois a faixa etária observada está compreendida entre os 7 e 25 anos, ressaltando que a oferta se dá até o 5º ano. Correndo o estudo da última série cursada por quatro anos consecutivos, devido à ausência dos anos seguintes, ou seja, a não oferta do sexto ao novo ano.

Diante do exposto cabe aqui nos perguntarmos se realmente no Brasil, mais particularmente no Pará, existe, na prática, a Educação Escolar Indígena pautada

pelos dispositivos legais e com a participação ativa dos povos indígenas em todas as decisões. Atualmente são definidos os Territórios Etnoeducacionais, constituídos por meio do Decreto Federal n. 6.861/2009, que vêm descentralizar a gestão por unidades da federação, passando a ser gestado de acordo com a realidade de cada Território.

São propostos 16 Territórios Etnoeducacionais, de acordo com a localização das Terras Indígenas e suas relações interétnicas. A FUNAI aponta que no Brasil existem em média 225 povos indígenas, cada um com cultura, língua, economia, organização social e política própria. Como gestar a Educação Escolar Indígena em 16 Territórios para a demanda informada pela FUNAI? Tal “solução” encontrada para efetivar políticas públicas para a Educação Escolar Indígena foi de fato discutida com os povos indígenas ou eles estiveram somente como “ouvintes” de uma língua e organização política que nem todos conhecem?

No estado do Pará o descaso com a Educação Escolar Indígena é um problema sério, pois na maioria das aldeias, como esta pesquisa apontou no caso dos Asuriní do Xingu, a oferta não passa do 5º ano do Ensino Fundamental de nove anos.

Outro aspecto a ser observado é se os povos indígenas entendem que necessitam da Educação Escolar Indígena para a preservação de suas culturas ou se é somente mais uma forma de imposição para a assimilação da cultura do não-indígena.

4.2 Análises das Categorias do Questionário

4.2.1 Base de Consumo Alimentar e de Higiene/Limpeza

Nesta categoria, todas as questões giram em torno dos produtos usados pelos informantes na sua alimentação, higiene e limpeza. Quando inquiridos sobre os produtos que fazem parte da alimentação, estes mostraram que, com exceção do chocolate (73%) e do pescado (87%), os demais produtos investigados (arroz, café,

óleo, bolacha, caças, mandioca, macarrão e feijão) estão sempre acima de 90% na preferência de consumo, como pode ser conferido na Figura 7.

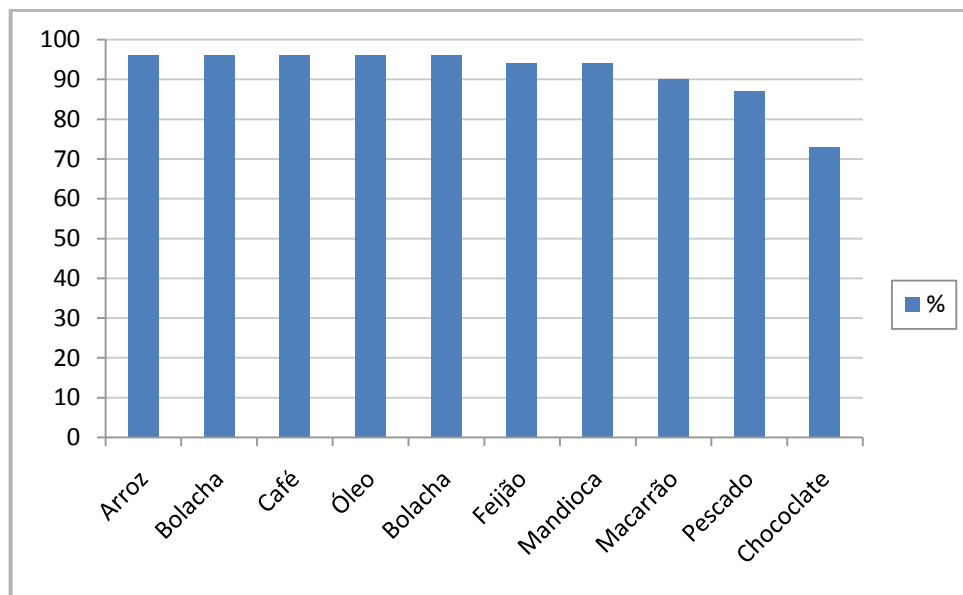


Figura 7: Produtos que fazem parte da alimentação.

Ao confrontar estes resultados com os registros de Müller (1993), observa-se a transformação no hábito alimentar, uma vez que os Asuríni eram considerados agricultores, tendo o milho e a farinha como fonte principal alimentar, além da batata-doce, do cará e, anos atrás, a fava e o amendoim. Também comparecia na dieta alimentar as proteínas da caça e da pesca. Os produtos coletados, como a castanha-do-pará, eram usados como complemento alimentar.

Igualmente a Ribeiro (2009), que relata em seus estudos que os produtos industrializados estão cada vez mais presentes na alimentação dos Asuríní, observou-se por meio da aplicação do questionário e etnograficamente que os Asuríní ainda consomem os mingaus e a farinha de mandioca, porém comparece cada vez mais o consumo dos produtos industrializados como: café, açúcar, bolacha, trigo, sal, feijão, macarrão, leite em pó, óleo-de-soja e arroz.

O autor comenta que em 2005 foi possível observar o incremento da aquisição de bens industrializados, principalmente o alimentar, proporcionado pelo novo modelo econômico dos Asuríní, desvalorizando-se as técnicas da agricultura antes priorizadas pelo grupo. Entretanto, nesta pesquisa foi constatado que, mesmo com a

inserção destes produtos, os Asuriní ainda praticam a agricultura em roçados comunitários ou não, totalizando-se 16 roças.

Na Figura 8, no que diz respeito aos produtos de gênero alimentício de maior preferência, observou-se que 94% dos informantes têm o arroz, o café e o óleo como os itens de maior preferência, seguido da bolacha com 92%, o que mostra que a alimentação tradicional vai perdendo a preferência dos Asuriní, sendo substituída por produtos industrializados, considerando que o pescado (88%) e a mandioca (83%) assumiram posições secundárias junto com outros alimentos como o feijão (83%).

É importante ressaltar que, apesar dos dados demonstrarem uma inversão nos hábitos de alimentação, produtos mais sofisticados ainda não ganharam força na preferência dos Asuriní, pois o chocolate (73%) e o macarrão (69%), sendo o primeiro nivelado ao mesmo índice da caça, aparecem com percentual abaixo dos itens de maior preferência entre os informantes.

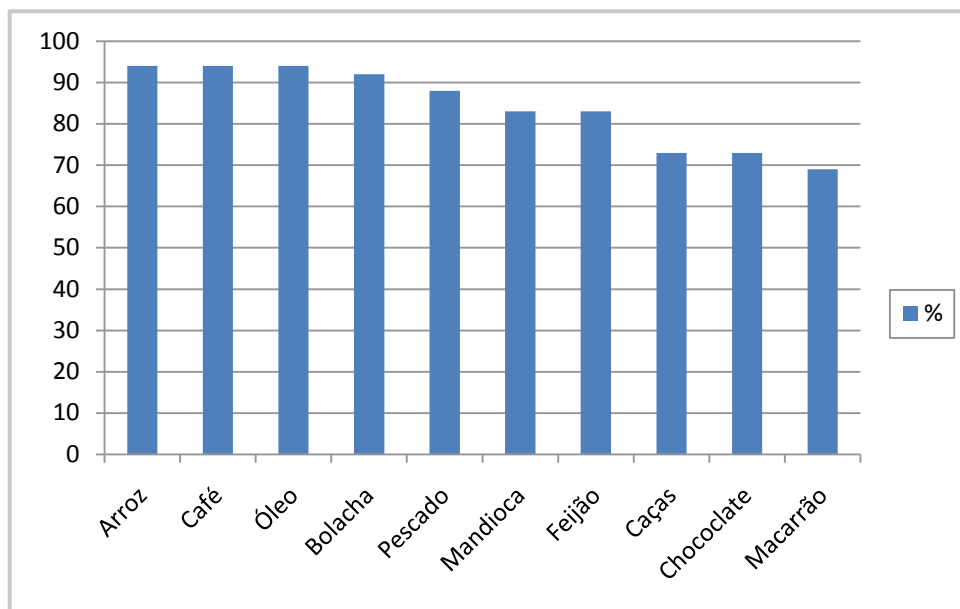


Figura 8: produtos mais preferidos.

Neste aspecto, observa-se que os bens industrializados, além de fazerem parte da alimentação dos Asuriní, também comparecem como os prediletos, principalmente o café, o arroz e o óleo. Certamente tal interesse e predileção não faz parte somente do cotidiano dos indígenas do Koatinemo, pois, conforme registros de Gordon (2006), os Xikrin-Mebêngôkre também priorizam na dieta alimentar diária

“uma variedade de alimentos industrializados: açúcar, café, arroz, leite em pó, biscoitos, massas, óleo e, eventualmente, o refrigerante” (GORDON, 2006, p.50).

No que tange aos produtos utilizados no dia-a-dia para a higiene e limpeza, a Figura 9 demonstra que o creme dental é usado por todos os informantes (100%). O sabão grosso, o sabonete e a escova dental são usados por 96% e 94% dos informantes. O creme para cabelo é consumido por 90%, o desodorante por 88%, já o pente fino, perfume e shampoo, estão na média de 83% e 87%. O produto com menor comparecimento de uso desses informantes é a escova de cabelo com 73%.

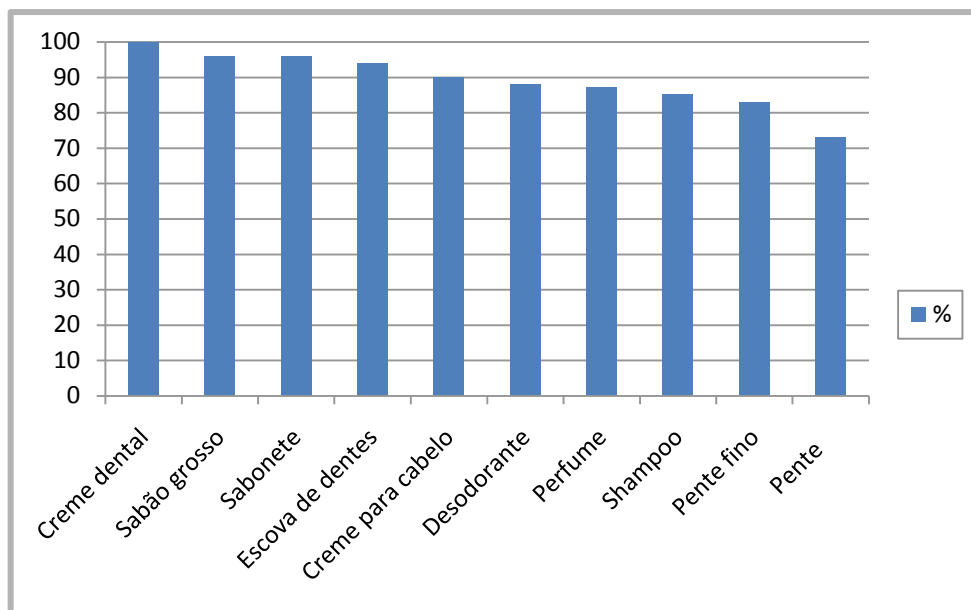


Figura 9: produtos usados na higiene diária.

Na aquisição dos bens industrializados, além da alimentação e dos produtos para higiene e limpeza, constata-se que os Asuriní adquirem roupas, eletrodomésticos e utensílios domésticos. Gordon (2006) relata que na comunidade dos índios Xikrin-Mebêngôkre o consumo faz parte do cotidiano, sendo os alimentos consumidos rotineiramente, mas comparece periodicamente a compra de peças do vestuário e utilidades domésticas. Igualmente aos Asuriní, os Xikrin-Mebêngôkre não compram miçangas, estas geralmente são adquiridas como presentes dos visitantes de ambas as aldeias.

4.2.2 Acesso aos Produtos Consumidos

O objetivo desta categoria foi o de investigar como a população pesquisada tem acesso aos produtos consumidos na alimentação e na limpeza e higiene. Assim, na Figura 10 demonstra-se que 98% dos informantes adquirem os produtos por meio da compra. A caça aparece com 94% de acesso aos produtos, a pesca 92%, o plantio 88% e a aquisição destes por meio de doação, ocorre na proporção de 56%.

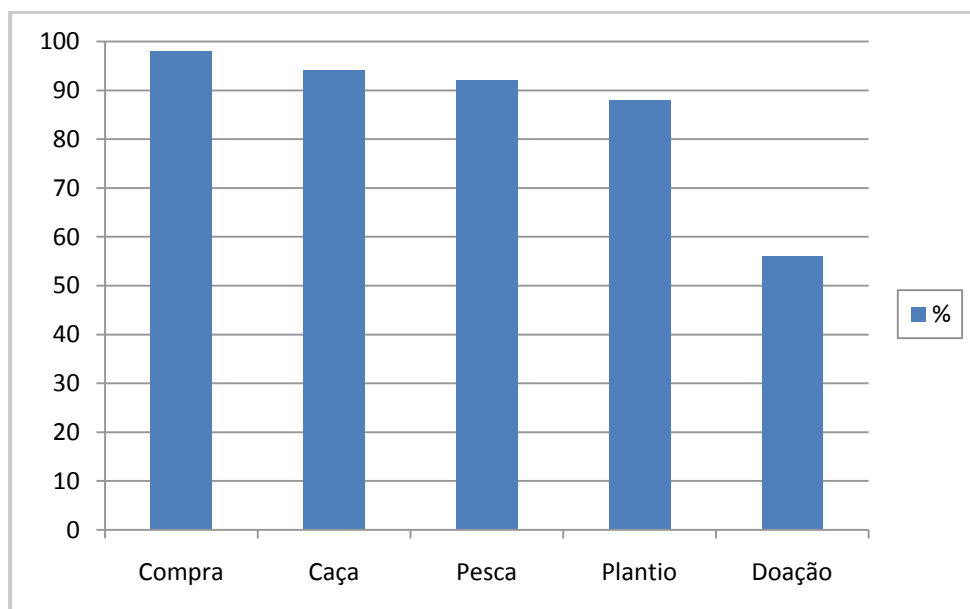


Figura 10: acesso aos produtos industrializados.

O acesso aos bens industrializados data do período de contato dos índios com os não-índios. A etnia Asuriní estréia no palco do consumo de produtos industrializados na década de 70, período em que as frentes de atração deixavam facões, espelhos e roupas como forma de aproximação. A intensificação se dá com a permanência dos não-índios como, por exemplo, o chefe de posto da FUNAI, os professores, os missionários e os enfermeiros.

Müller (1993) corrobora com tal situação quando cita que na década de 80 os Asuriní já demonstravam a dependência em relação aos bens industrializados dos não-índios e que realizavam o escambo como forma de aquisição destes produtos. No início era a troca de produto por produto, depois, com a inserção da monetarização, se iniciou a comercialização do artesanato.

Quando inquiridos sobre a fonte monetária para aquisição dos produtos consumidos, 94% informaram o artesanato. Observa-se que logo em seguida a pintura corporal aparece com 63% e a aposentadoria com 54%. A venda de produtos da natureza comparece com 17% e a remuneração salarial com 12%, como pode ser observado na Figura 11.

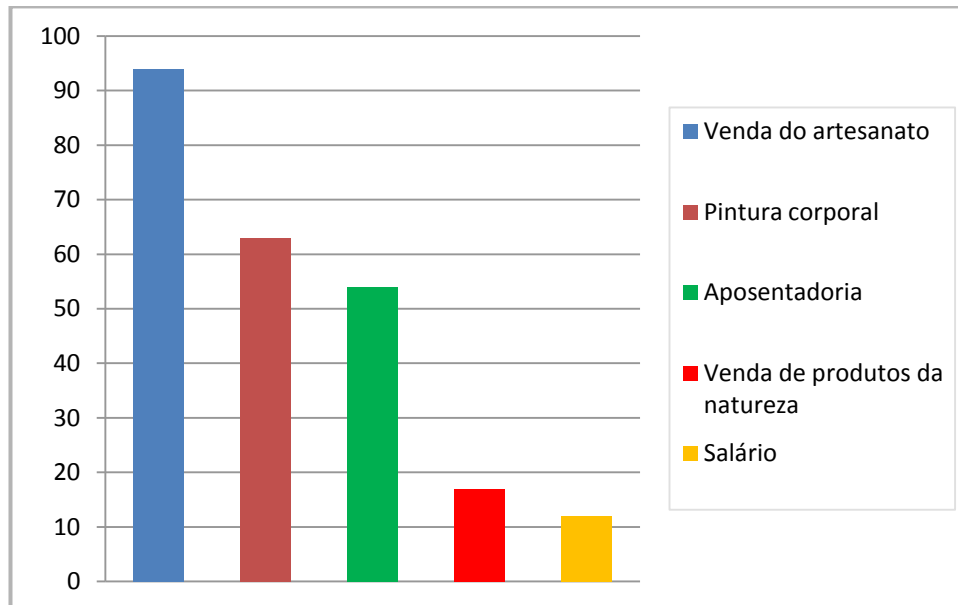


Figura 11: origem da inserção monetária.

Assim, de acordo com Ribeiro (2009), os Asuriní, em 2005, apresentavam como monetarização as fontes de 16 aposentadorias do Governo Federal, dois salários dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e Saneamento Básico (AISAN), comercialização da castanha-do-pará e do artesanato, além de, trabalhos temporários junto à FUNAI.

A partir da observação etnográfica, constata-se que os Asuriní possuem, em 2010, 15 beneficiários do Governo Federal, que por atuarem em regime de economia familiar são aposentados como segurado especial, um jovem pensionista, dois indígenas assalariados da FUNASA (AIS/AISAN) e alguns indígenas com atividades esporádicas de construção de casas.

A comercialização do artesanato aparece como uma atividade desenvolvida por quase toda a comunidade, inclusive é costume que a mãe faça uma peça da cultura material para a criança que ainda não possui tal habilidade e a presenteie para que esta possa comercializá-la, ou ainda, para a venda em nome da criança.

A comercialização do artesanato iniciou-se, principalmente, com a cerâmica produzida pelas mulheres Asuriní, no período de 1978 e 1980, com o Projeto de Recuperação dos Asuriní, que tinha como principal objetivo a assistência à marcação territorial. Após a finalização deste projeto o artesanato passou a ser comercializado principalmente pela loja da Artíndia, sob a coordenação da FUNAI.

Em 1990, funcionários da administração regional da FUNAI em Altamira fundaram o Museu do Índio, que passou a comercializar o artesanato indígena, além de, por mais de 20 anos, reunir a história destes povos indígenas do Xingu. E em 2006 o Museu do Índio de Altamira passou a contar com o apoio da Fundação Ipiranga para sua manutenção.

Em 2007, a Fundação Ipiranga fundou o Museu do Índio do Pará, no qual é mantida a Loja Coisa de Índio, que escoo o artesanato de diversas etnias no Pará. De acordo com a Fundação Ipiranga (2010) o valor movimentado a cada trimestre para a aldeia do Koatinemo gira em torno de R\$ 10.000,00, ressaltando que o valor é pago imediatamente para os índios artesões e que, de acordo com os eventuais lucros, os valores são devolvidos para a aldeia em forma de benefícios sociais comunitários.

Em 05 de outubro de 2007, com o apoio da Fundação Ipiranga, foi fundada a Associação Asuriní Awaeté, sociedade civil sem fins lucrativos, que atua na defesa dos interesses dos Asuriní. Igualmente aos índios do Koatinemo diversas etnias têm sua representação articulada por meio de associações. Sobre isso Gordon (2006) destaca que os Xikrin-Mebêngôkre possuem duas associações – Cateté e Djudjêkô – que atuam diretamente em todas as negociações destes índios com a sociedade nacional.

Diante do exposto percebe-se que os povos indígenas passam a se organizar por meio de associações, uma vez que é crescente a relação comercial que surge entre índios e não-índios, seja por meio da comercialização do artesanato, ou da interação com ONGs, empreendedores, organizações estatais, etc.

A pintura corporal surge nesta pesquisa com o percentual de representação monetária de 63%, porém cabe ressaltar que tal resultado se deu devido a maioria da população pesquisada ser do sexo feminino. Ressalta-se que entre os Asuriní essa atividade não é fator monetário, pois entre eles o grafismo corporal de dá

dentro do núcleo familiar. A atribuição de valores se dá somente quando são pintados os acarai (termo usado pelos Asuriní para os não-indígenas).

4.2.3 Descarte do Lixo

A categoria 3 visa observar de que forma o lixo é disperso na aldeia, ou seja, qual o destino dado as embalagens dos produtos pós uso e quais os locais de maior concentração de lixo.

Nas observações etnográficas percebe-se que a acelerada inserção e o consumo dos bens industrializados tem gerado a alteração do cenário da aldeia, sendo perceptível o acúmulo de lixo em várias áreas da aldeia. Silva (2008) observa que na aldeia do Koatinemo o descarte de resíduos sólidos ou orgânicos se dá de forma aleatória, jogado em áreas periféricas da aldeia, mas também em buracos e próximo ao rio.

Corroborando com as pesquisas de Silva (2008) apurou-se, através da aplicação do instrumento em relação ao destino dado às embalagens dos produtos, que 90% disseram jogar no buraco, enquanto a queima apareceu como prática de 81% dos informantes, o reaproveitamento das embalagens por 62%. O descarte no entorno da aldeia e em qualquer lugar compareceram como prática de 48% e 31% dos informantes, de acordo com a Figura 12.

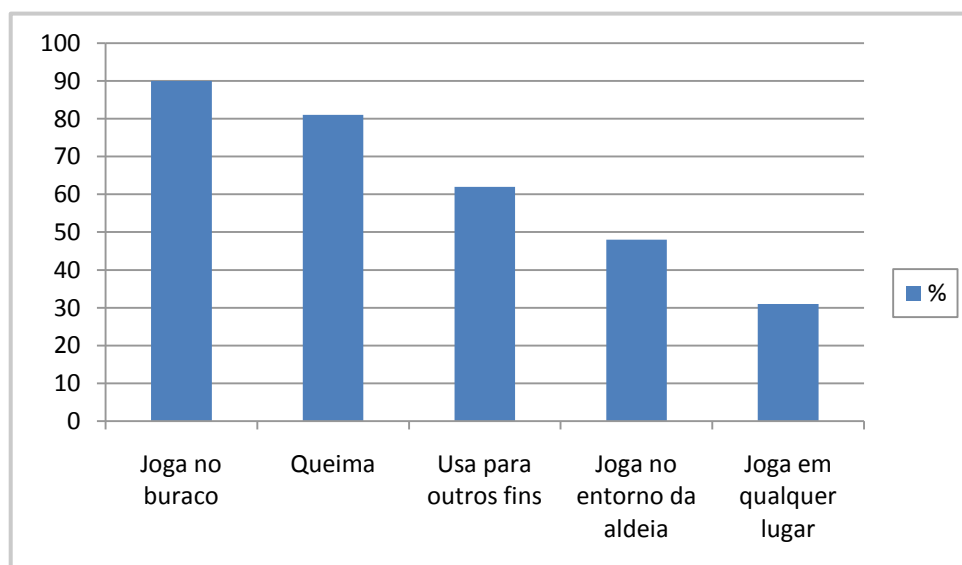


Figura 12: destino dado às embalagens dos produtos industrializados.

Silva (2008, p.7) destaca que é como comum os montículos de lixo dispersos pela aldeia do Koatinemo, sendo em alguns casos queimados, restando nestes locais cinza. Enfatiza que a prática constante da queima altera a cor do solo, “um solo de coloração escura que se distingue do solo muito compacto e de cor amarelada que se observa nos demais espaços da aldeia”.

O IBAMA (2008) relata em seu diagnóstico que no município de Altamira em média 73% das casas tem acesso ao sistema de coleta do lixo. Porém, sem abrangências as terras indígenas localizadas no município. O lixo coletado geralmente é disposto em áreas alagadas, o que agrava a situação sanitária do município.

O lixo é um problema da sociedade contemporânea. No Brasil sérios problemas têm surgido em decorrência do descarte de resíduos nas grandes cidades, os quais ocasionam problemas ambientais que têm se proliferado em diversas regiões do país de forma descontrolada, causando impactos ambientais como enchentes, contaminação das águas, qualidade do ar e o empobrecimento dos ecossistemas.

Tal situação adentrou as áreas indígenas através do consumo de bens industrializados. Na aldeia do Koatinemo o “lixão” recebe além do lixo oriundo do consumo diário, o lixo do posto de saúde indígena (FUNASA), porém o despejo é feito da mesma forma que faziam com os produtos *in natura* retirados da natureza, que por serem biodegradáveis não impactavam o ambiente, a natureza se encarregava de decompô-los.

Assim, a Figura 13 demonstra as áreas de maior concentração de lixo na aldeia do koatinemo, de acordo com a percepção dos informantes. O descarte em buracos foi apontado como o local com maior concretração do descarte de resíduos sólidos ou orgânicos por 79% dos informantes. A região próxima ao Rio Xingu foi apontada por 75% dos informantes como a área de maior acúmulo de lixo. A área que circunda a aldeia foi apontada por 73% dos respondentes como o local de despejo de resíduos, sendo que 54% percebem também o descarte fora da aldeia e 17% dentro da casas.

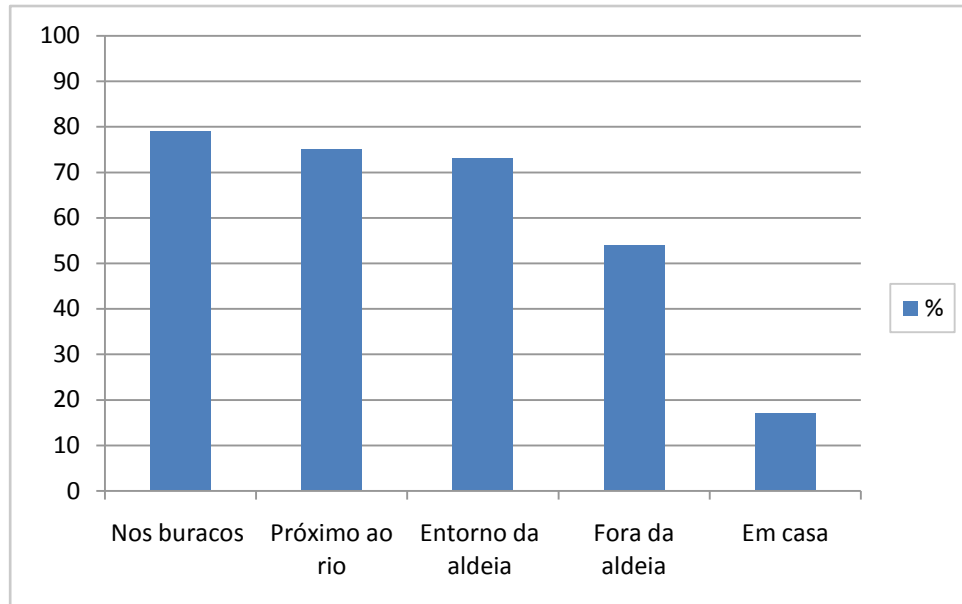


Figura 13: local de maior concentração de lixo.

Nos resultados desta pesquisa constatou-se o mesmo que Silva (2008), o fator para o acúmulo de lixo no Koatinemo está interligado a inserção do açúcar, da farinha de trigo, do macarrão, do arroz, do café, do azeite de soja, do sal e do leite em pó, na dieta alimentar dos Asuriní que, após o uso, jogam as embalagens aleatoriamente nas áreas da aldeia ou dentro das casas.

Sobre o descarte de lixo na aldeia do Koatinemo constatou-se que a disposição acontece em consonância com os momentos de limpeza das áreas mais freqüentadas, como as cozinhas e as áreas de descanso. Neste momento restos de cerâmica, de alimentos orgânicos ou industrializados e objetos que não serão mais utilizados (embalagens, cestaria, etc.) são descartados aleatoriamente ou em áreas que concentram grande quantidade de lixo.

Segundo Silva (2008, p.7) o descarte gera extensivamente grandes amontoados de lixo dispersos em várias áreas da aldeia, ficando os resíduos espalhados pelo solo. “Como resultado da ação de animais ou dos próprios Asuriní, algumas vezes, é possível observar a presença de vegetação cobrindo as aglomerações de lixo”.

Outro ponto levantado por Silva (2008) é a frequente queima de resíduos nas áreas com acúmulos resíduos diretamente no solo, uma vez que devido a frequência deste processo a terra passa a ganhar uma coloração escura, diferente da cor amarelada que o solo apresenta em outras áreas da aldeia.

4.2.4 Procedência do Consumo

A categoria 4 visa observar qual a procedência dos produtos consumidos pelos Asuriní, mas particularmente se estes ainda cultivam seus alimentos, mesmo com a inserção dos produtos industrializados. Assim, quando inquiridos se o grupo familiar ao qual pertencem possui roça 98% dos informantes respondeu que sim e 2% que não, conforme demonstrado na Figura 14.

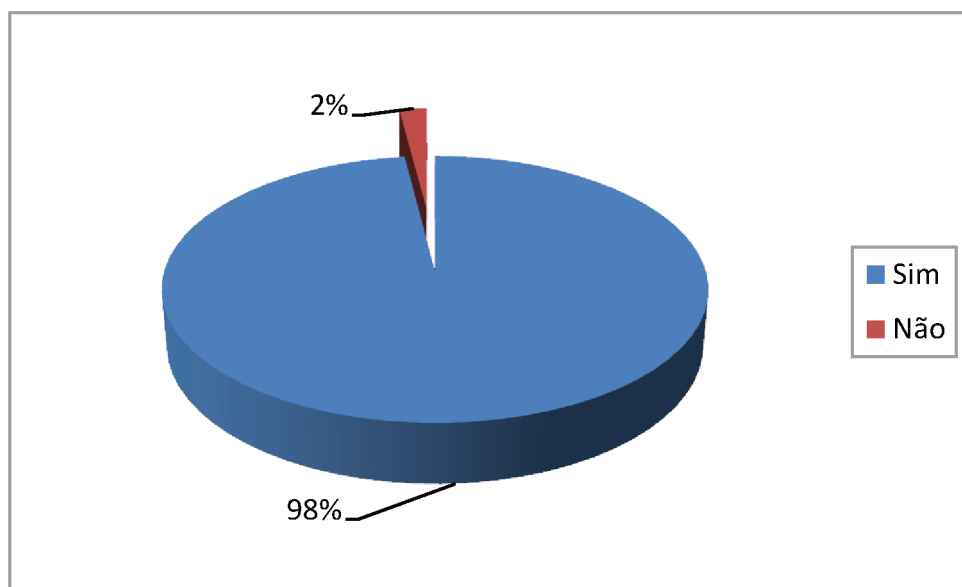


Figura 14: resultado sobre grupo familiar que possui roça.

Conforme Müller (1993) relata em seus estudos o povo Asuriní pode ser considerado um grupo étnico agricultor, sendo a divisão do trabalho distribuída entre homens e mulheres, por grupo familiar ou não, uma vez que essa atividade envolve relações intergrupos domésticos. Visando esse sistema, perguntou-se a população pesquisada se possuíam plantação em uma roça, mesmo que não fosse a do seu grupo familiar. Assim, a Figura 15 observa-se como resultado que 94% possuem plantação e 6% não plantam.

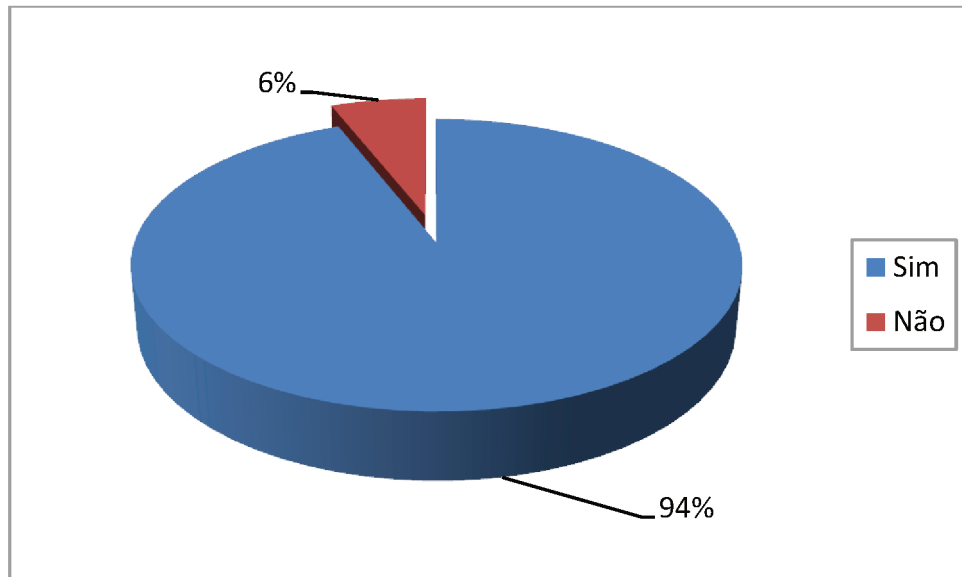


Figura 15: resultado de plantação em uma roça.

A roça para os Asuriní ainda se constitui como meio de conseguir alimentos para o grupo familiar. A produção da roça não pertence a quem preparou o terreno, mas sim à índia que plantou, ou seja: um homem pode abrir a roça, mas a divisão cabe as mulheres que podem dividir-se entre si.

Mesmo com a inserção de produtos industrializados na comunidade do Koatinemo, ainda se percebe que os produtos originários das roças são constantes na dieta alimentar dos Asuriní. Ao serem inquiridos sobre se a sua família só consome produtos que planta, 48% respondeu que sim e 52% que não, conforme demonstrado na Figura 16. Mas esse resultado também demonstra que, mesmo consumindo produtos oriundos do roçado, os produtos industrializados ficam cada vez mais presentes na alimentação dos Asuriní.

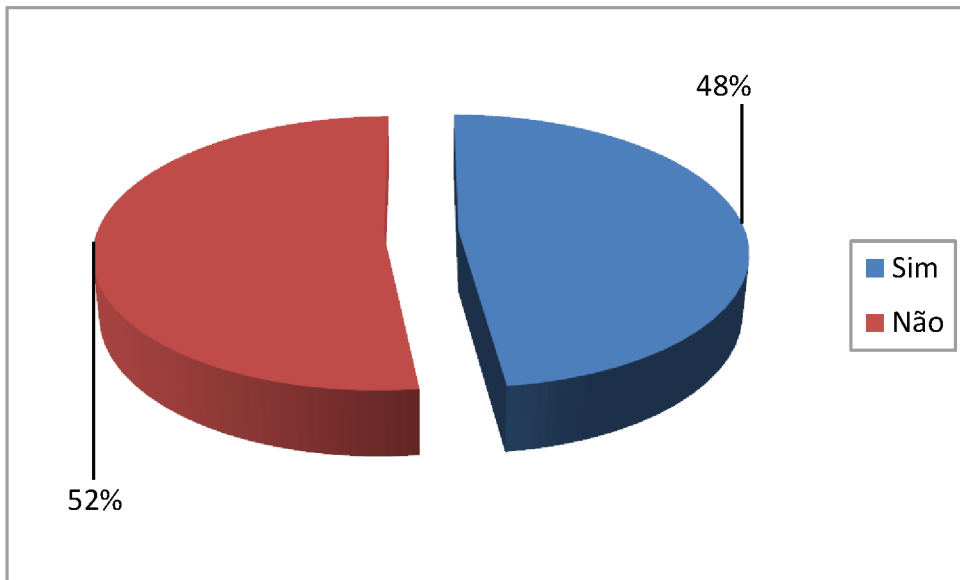


Figura 16: consumo de produtos que plantam.

Em relação ao consumo de produtos industrializados 81% responderam que seu grupo familiar consome produtos industrializados e 19% deram como resposta que sua família não consome tais produtos, conforme mostra a Figura 17.

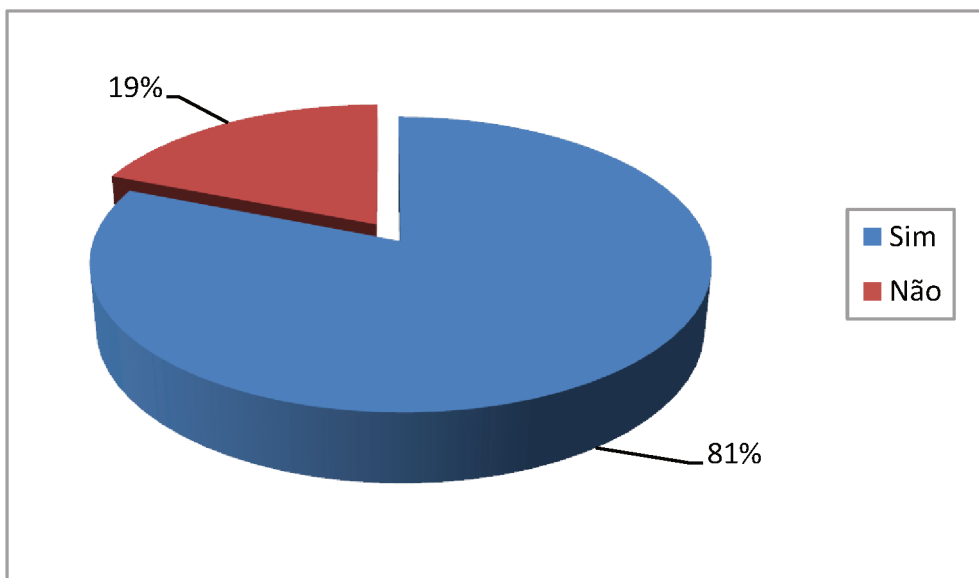


Figura 17: consumo de produtos industrializados.

4.3 Impressões Etnográficas em Relação aos Resultados das Categorias Investigadas

4.3.1 Impressões Etnográficas Categoria 1:

Base de consumo alimentar e de higiene e limpeza	
Resultados Tabulados	Impressões etnográficas coletadas em campo
<p>Como produtos mais consumidos aparecem: o arroz, o café, o óleo e a bolacha como fonte principal de alimentação de 96% dos informantes;</p> <p>A preferência de 94% dos informantes, em relação à alimentação diária, apontam o arroz, o café e o óleo como os itens de maior preferência e em seguida a bolacha com 92%;</p> <p>O pescado (88%) e a mandioca (83%) assumiram posições secundárias junto a esses alimentos;</p> <p>Em relação ao consumo de produtos de higiene e limpeza, observa-se que o creme dental é o produto industrializado mais consumido por 100% dos informantes, seguindo do sabonete e escova de dentes que comparecem acima de 90%.</p>	<p>Consonante ao instrumento aplicado, a observação em campo também aponta a preferência alimentar dos informantes em relação aos produtos industrializados. Em alguns momentos observa-se que as proteínas são consumidas, com maior frequência, fritas, e não assadas ou moqueadas; a bolacha comparece como acompanhamento das proteínas assadas e fritas.</p> <p>Na convivência com os sujeitos observou-se que alguns hábitos foram alterados após a inserção dos produtos industrializados. O babaçu usado nos cabelos e como repelente, foi praticamente trocado pelo shampoo, creme para cabelo e repelente.</p>

Quadro 2: impressões etnográficas da categoria 1

4.3.2 – Impressões Etnográficas Categoria 2:

Acesso aos produtos consumidos	
Resultados Tabulados	Impressões etnográficas coletadas em campo
<p>O acesso a bens de consumo com recursos próprios é realizado por 98%, sendo que desses, 56% dos informantes, o acesso é feito por meio de doações;</p> <p>A Caça (94%), a pesca (92%) e a agricultura (88%) comparecem como atividades da economia de mais de 88% dos informantes;</p> <p>94% do dinheiro que circula na aldeia é oriundo da comercialização do artesanato, seguido da pintura corporal com 63% (esta atividade é desenvolvida somente pelas mulheres); Para 54% dos informantes a aposentadoria é outra fonte monetária;</p> <p>A venda de produtos da natureza (in natura) é uma atividade praticada por 17% e a remuneração salarial cabe a 12% dos informantes;</p> <p>Constatou-se que 90% dos sujeitos jogam o lixo em buracos, a incineração é praticada por 81%, aparecendo também o reaproveitamento por parte dos 61% dos informantes;</p> <p>Entre 31% e 48% dos informantes praticam o despejo do lixo em torno da aldeia e demais espaços com aglomeração dos resíduos.</p>	<p>Os produtos são adquiridos na cidade de Altamira ou através de encomendas; Como doações recebem roupas, novas e usadas, sandálias, lanternas, produtos de higiene e limpeza, redes, lençóis e alimentos não perecíveis; A caça, a pesca e a agricultura ainda são praticamente atividades de subsistência. Em poucos casos observou-se a comercialização do pescado ou concessão da pesca na área da reserva, bem como, a venda de madeira, ou outro produto da natureza; O artesanato é a maior fonte de renda dos sujeitos; a pintura é uma atividade esporádica, acontece quando são visitados por não índios, pois entre os informantes não acontece pagamento para pintura; O descarte dos resíduos é praticado por todos os Asuriní, diferindo somente o local, os buracos são geralmente próximos as casas e quando estão cheios são fechados com terra e são abertos outros para o descarte. Somente as garrafas de refrigerantes, latas, potes e galões são reaproveitados, sendo descartados com o tempo.</p>

Quadro 3: impressões etnográficas da categoria 2.

4.3.3 – Impressões Etnográficas Categoria 3:

Descarte dos resíduos sólidos	
Resultados Tabulados	Impressões etnográficas coletadas em campo
<p>Contatou-se que 79% dos informantes percebem os buracos dispersos pela aldeia como os lugares de maior concentração de lixo na aldeia do koatinemo;</p> <p>Outra área de grande concentração de lixo apontada por 75% foi próximo ao Rio Xingu;</p> <p>O entorno compareceu com 73% como o lugar de dispersão aleatório de resíduos orgânicos ou sólidos;</p>	<p>Na convivência com os Asuriní observou-se que o lixo é um problema para o qual ainda não há solução. Praticam o descarte aleatoriamente - buracos, entorno da aldeia, próximo ao rio, casa, etc. – mas sabem que essa prática afeta a qualidade do ambiente que vivem;</p> <p>Observou-se que os roedores têm aumentado consideravelmente na aldeia, sendo um desequilíbrio ecológico com alteração na fauna, podendo resultar disso zoonoses, ainda não conhecidas dos índios. Em algumas áreas da aldeia, principalmente no entorno e próxima a escola, o chorume oriundo dos montículos de lixo é forte.</p>

Quadro 4: impressões etnográficas da categoria 3.

4.3.4 – Impressões Etnográficas Categoria 4:

Procedência do consumo	
Resultados Tabulados	Impressões etnográficas coletadas em campo
<p>Observou-se nos resultados da aplicação do questionário que 98% do grupo familiar dos indígenas participantes da pesquisa possuem roça;</p> <p>Aos que não tem roça observou-se que 84% plantam no roçado de outro indígena;</p> <p>Em relação ao consumo de produtos oriundos da plantação apurou-se que 48% só comem o que plantam e 81% consomem produtos industrializados.</p>	<p>No convívio com os Asuriní foi possível observar que a inserção de produtos industrializados é cada vez mais cotidiana. Tais produtos são inseridos na dieta alimentar dos Asuriní em substituição aos produtos cultivados; Observa-se que dentre os produtos industrializados o óleo e o sal destacam-se no uso cotidiano e entretanto, também foi constatado que atualmente os Asuriní tem 16 roças, sendo plantado: milho, batata, mandioca, maniakal, macaxeira, cará, abobora, fava, banana, algodão, mamão, abacaxi, melancia e batata doce.</p>

Quadro 5: impressões etnográficas da categoria 4.

4.4 Impressões Etnográficas em Relação aos Produtos Industrializados Adquiridos pelo Grupo Familiar da Aldeia do Koatinemo

Além da aquisição direta dos sujeitos aos bens industrializados, existe o acesso a estes bens por parte do grupo familiar (conforme instrumento n. 01 53,85% dos (76,92%) tem a aposentadoria como outra fonte monetária), ou mais, particularmente, através dos salários do Governo Federal, repassados à FUNAI todos os meses, como aposentadoria de 15 idosos que recebem o benefício, exceto beneficiário que sempre teve seu benefício administrado diretamente pela família. Mas cabe ressaltar

que todos, inclusive as famílias sem beneficiários, recebem parte dos produtos adquiridos.

A mediação da aquisição dos bens industrializados sempre foi uma das atividades de gestão do Chefe do Posto Indígena da FUNAI que, a cada quatro meses, recolhia a lista de compras – resumo conforme tabela 5 - de cada família e dirigia-se a cidade de Altamira, no barco da comunidade, para cotação de preços e posterior aquisição dos produtos solicitados. Porém, em alguns casos o valor era insuficiente para compra de todos os bens solicitados, sendo comprado o mais necessário, na visão do Chefe de Posto.

Do valor recebido pelos aposentados, além da aquisição dos produtos listados na tabela 3, também era efetuado o pagamento do piloto do barco, o combustível e o diesel para alimentação do motor da aldeia que é usado todos os dias, das 18 às 21h.

Entretanto, conforme Decreto Federal n. 7.056/2009, que extingue todas as Administrações Executivas Regionais e Postos Indígenas estabelecidos nos Decretos n. 4.645/2003 e n. 5.833/2006, criando as Unidades Regionais que irão administrar as questões pertinentes aos povos indígenas no estado do Pará, a figura do chefe de Posto da FUNAI deixou de existir, ficando a cargo de cada grupo familiar a definição ou administração do recurso, ainda repassado para FUNAI.

TABELA 5 – Produtos industrializados adquiridos

Categoria	Produtos
Alimentação	Arroz, feijão, macarrão, maisena, milho, araruta, aveia, óleo de soja, café, bolacha, suco, açúcar, leite, cebola, alho, colorado, pimenta do reino, trigo com fermento, pão, neston e goiabada.
Utensílios Domésticos	Peneira, panela, facão, garrafa térmica, bacia, carrinho de mão, concha, copo, colher e forma p/ bolo redonda.
Higiene e Limpeza	Creme dental, desodorante, gilete, sabão, sabão em pó, sabonete, bombril, bucha p/ louça, escova de dente, pinça, shampoo, creme para cabelo, escova de roupa, talco, repelente, q-boa e vassoura.
Vestuário/ Acessórios / Calçados	Bolsa, tênis, meia, calcinha, bermuda, camiseta, cueca, boné, sandália e sacola para viagem.
Eletro-Eletrônicos	Parabólica, televisão
Medicamentos	Pomada p/ contusão
Diversos	municão, tarrafa, tela, anzóis, chumbada, lima, alicate, vela p/ motor, plaina, gás de cozinha, isqueiro, gasolina, pilha, lanterna, rede, barbante, agulha, corrente p/ moto-serra, mosquiteiro, tesoura, cadeado, correia p/ máquina de costura, corda p/ rede, picareta e guarda-chuva.

Fonte: Posto Indígena do Koatinemo, 2009.

Com a nova situação de administração direta do recurso por parte dos índios, observou-se que, durante o período de convivência com os sujeitos, as maiorias das famílias estavam sem orientação para gerir o recurso dos aposentados, exceto a família que já administrava o benefício.

4.5 Impressões Etnográficas em Relação ao Descarte de Lixo na Aldeia do Koatinemo

O ponto de partida foi a observação dos montículos de lixo dispersos pela aldeia. Alguns próximos ao rio a céu aberto, outros em buracos e no entorno da aldeia, além dos que são freqüentemente queimados. Com o decorrer das estadas entre esse povo foi-se observando que em cada momento novos espaços surgiam

como local de descarte de resíduos orgânicos, de objetos da cultura material e de produtos industrializados.

Como resultado da observação construiu-se o Mapa de equipamentos da aldeia do Koatinemo, conforme pode ser observado na Figura 18. Neste pode ver verificado a dispersão do lixo pela aldeia, assim como, a distância destes em relação as casas dos Asuriní, dentre outros aspectos.

De acordo com a Figura 18 os pontos de descarte de lixo são próximos as casas, sendo em média 20 pontos de lixo, na época do levantamento, distribuídos entre buracos abertos e fechados, além do lixo disperso no entorno da aldeia. Na maioria dos casos são cavados buracos próximos a entrada das casas sendo, após estarem cheios de resíduos, cobertos com terra ou papelão.

Na aldeia do Koatinemo foi possível observar os locais destinados ao descarte de resíduos, quais os objetos que mais comparecem, bem como, acompanhar o descarte do lixo do Posto de Saúde, localizado na aldeia, administrado pela FUNASA.

Outro aspecto observado é o sepultamento dos cadáveres, uma vez que são enterrados na horizontal no chão da tavyve (casa grande), demonstrada na Figura 18, em cerimoniais próprios da etnia Asuriní do Xingu.

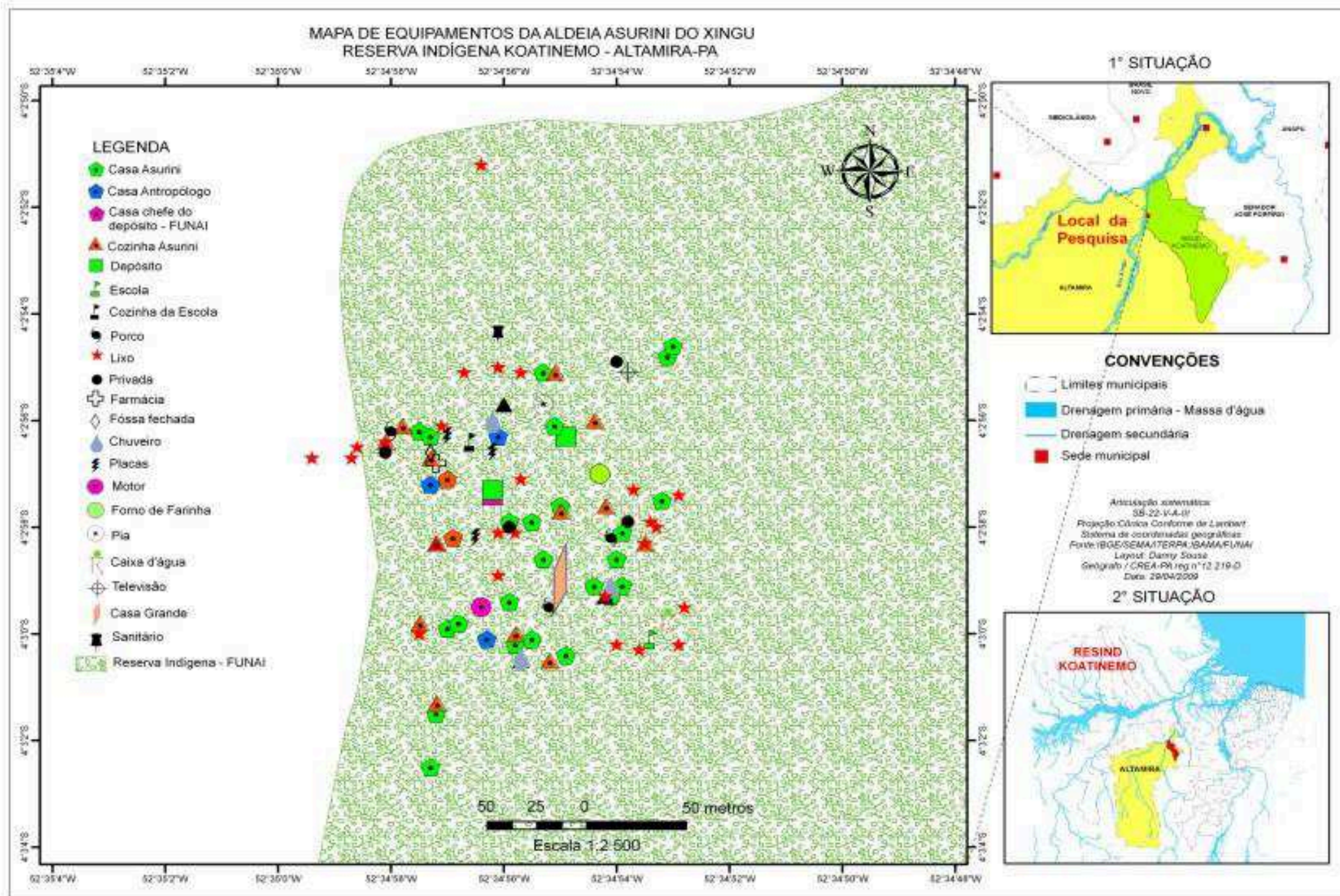


Figura 18: Mapa de Equipamentos da aldeia dos Asurini do Xingu - Terra Indígena do Koatinemo - Altamira/Pa.
Fonte: Danny Sousa, 2009.

Na tabela 6 encontram-se os objetos mais freqüentemente encontrados nos montículos de lixo dispersos pela aldeia de Koatinemo. Observou-se que são descartados aleatoriamente, sem seleção prévia entre orgânicos ou não-orgânicos. Dos produtos listados a pilha é um dos produtos que mais comparecem nos espaços com lixo acumulado, pois praticamente 70% da população possuem lanternas. As embalagens plásticas, de alimentos ou não, também são encontradas com facilidade nas áreas de descarte de lixo.

TABELA 6 – Objetos encontrados nas áreas de descartes de resíduos

Categoria	Produtos
Alimentação	Bucho, pele, espinhaço e resto de caça e pescado, casco de quelônio, restos de comida.
Utensílios Domésticos	Cestaria em geral sem uso, panela de alumínio velha, cacos de cerâmica, bacia plástica rachada, esponja de colchão, vasilha plástica.
Embalagens	Creme dental, desodorante, sabonete, shampoo, pote de creme para cabelo, leite de rosas, refrigerante, lata, medicamento, óleo de cozinha e motor, saco plástico de arroz, feijão, sal, macarrão, etc.
Vestuário/ Acessórios / Calçados	Roupa velha, sacola de viagem, calçado,
Medicamentos	Seringa, agulha, remédio vencido,
Diversos	Isqueiro, lanterna, pilha, sombrinha, luva, disco DVD, boneca

Na aldeia do Koatinemo tem o Posto de Saúde, administrado pela FUNASA, que tem como funcionários um profissional da enfermagem, não-indígena, e dois indígenas que ocupam as funções de Agente Indígena de Saúde (AIS) e Agente Indígena de Saneamento Básico (AISAN).

O funcionário da enfermagem é o responsável pelo atendimento dos 153 Asuriní, a rotina diária é voltada para a administração de medicamentos, na maioria dos casos por ele receitada, e visitas esporádicas as casas, juntamente com o Agente Indígena de Saúde, nas visitas devem articular questões pertinentes aos cuidados diários com a higiene e limpeza. Ao Agente Indígena de Saneamento Básico cabem as tarefas de saneamento – água e esgoto – da aldeia.

Na observação etnográfica foi possível acompanhar o descarte dos resíduos do posto de saúde. No posto de saúde todas as embalagens de remédios, agulhas, luvas, medicamentos vencidos e etc., são jogados em vários cestos comuns de lixo e depois são despejados em um único cesto, sem seleção, para serem incinerados no local de descarte.

Não existe nenhuma regra para a escolha do local que abrigará o buraco para incineração do lixo. Ao chegar um dos agentes despeja o lixo dentro do buraco que é aberto, joga o combustível para a queima, sendo em seguida jogado o fósforo aceso, enquanto isso o outro agente indígena mistura o lixo com um pedaço de pau. Assim, é finalizada a queima do lixo do Posto de Saúde.

Na queima do lixo é possível observar que além dos resíduos do posto de enfermagem também estão latas de alimentos, pilhas, pedaços de mandioca, roupas inutilizadas, ficando após a incineração, quase imparcial, os restos dos objetos despejados no buraco.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Viver nesse mundo em que se pode virar Outro o tempo todo, e que é preciso virar Outro para constituir-se, sempre foi perigoso. Se os limites nunca estão no mesmo lugar, os desafios de continuar existindo, todavia, permanecem. E tudo que vira, quiçá, desvira (GORDON, 2006, p.415).

Para iniciar algumas considerações finais sobre esta pesquisa faço uso das palavras de Gordon (2006) que, juntamente com Novaes (1999), colocam que há mais de 500 anos os povos indígenas continuam se refletindo na imagem do Outro. Seja o Outro caminho trilhado sem autonomia para decidir ou o reflexo do Outro para criar a diferença.

Mas percebe-se que o caminho não foi em vão, pois considerando todos os percalços vividos da época da colonização até o momento desta pesquisa o Outro também fez e faz os olhos ocidentais enxergarem que não existe unicidade, uniformidade entre as sociedades, pois a humanidade é formada por mundos, culturas, pessoas, etc.

O objetivo desta pesquisa foi analisar as mudanças nos hábitos de consumo dos Asuriní do Xingu, tendo como ponto de partida a inserção monetária e o consumo ocorrido com esta etnia. Para tanto, a pesquisa descreveu a história de contato desde povo de forma a comparar essa história com o atual cenário em que vivem. Assim, foi apresentado onde e como vivem os Asuriní, identificando-os por meio dos dados coletados no censo/2010, também apresentados em resultados e discussões.

Um ponto importante do Censo/2010 foram os dados da escolaridade que, em conjunto com as observações etnográficas, percebeu-se que os direitos garantidos nos dispositivos legais não são garantidos para os Asuriní. A escola do Koatinemo, sob responsabilidade da Secretaria Municipal de Altamira, oferta somente até o 5º ano do Ensino Fundamental de nove anos, uma violação aos direitos de todo cidadão brasileiro, quando é garantido o Ensino Fundamental gratuito, além do ensino não ser bilíngüe, como disposto na LDBEN n. 9.394/96.

Outro aspecto inquietante observado no convívio com a comunidade Asuriní é a ausência de documentos. As crianças quando nascem recebem seu registro no livro da FUNAI, mas que não tem valor para, por exemplo, inscrição em projetos sociais do Governo Federal. O mesmo é válido para os adultos que não tem carteira de identidade e CPF e por isso também não podem votar ou aderir aos programas sociais. Estima-se que dos 153 indígenas somente 20% possui documentos.

Aqui não se trata da obrigatoriedade de inserção destes na 'sociedade nacional', mas sim no cumprimento do direito garantido a todo cidadão brasileiro na emissão dos documentos civis, lembrando ainda que, para os povos indígenas, o Brasil já deveria ter pactuado ações para a garantia dos direitos indígenas de organização social própria, dentre outros direitos explicitados na Constituição Federal de 1988. Podendo, ser garantido o pleno direito de exercerem sua cidadania.

Outro aspecto importante foram os resultados oriundos da aplicação do questionário que permitiu visualizar além dos novos hábitos de consumo, como se dá a inserção monetária e o descarte de resíduos na aldeia do Koatinemo, conforme descritos em resultados e discussões.

Os resultados demonstram que é importante voltar o olhar para esta população que foi jogada dentro deste problema sem solução que move o mundo – o lixo – pois nestes casos os impactos vão além dos aspectos ambientais, uma vez que estes produtos invadem a cultura de povos que viviam tradicionalmente da natureza.

Na convivência com os Asuriní observou-se que o lixo é um problema debatido entre a comunidade, mas ainda sem solução. A comunidade percebe que roedores tem aumentado consideravelmente na aldeia e que em algumas áreas, principalmente no entorno e próxima a escola, o odor oriundo dos montículos de lixo é forte.

A gestão de resíduos sólidos em terras indígenas é cada vez mais preocupante, principalmente quando observada pela ótica da ausência de políticas públicas que atendam esta parte da população que, cada vez mais, tem gerando o consumo desordenado num sistema incapaz de gestar pelo descarte de produtos antes duráveis, hoje semi-descartáveis que, com pouco tempo de uso, viram lixo.

Na pesquisa etnográfica foi possível perceber que existe incompatibilidade entre o atual modelo econômico e as conseqüências do consumo de produtos industrializados. Seja pela noção de valores para aquisição de bens, pelo descarte desordenado das embalagens, pelas doenças que surgem em detrimento da nova dieta alimentar, pela redistribuição de bens ou pela redução das atividades produtivas originárias do grupo.

Observou-se que a produção, distribuição e consumo indígena passaram a regular a 'economia política nativa', despontando entre os Asuriní novas redes de relacionamentos e porque não dizer, novas políticas de economia. Momento também que surgem novas lideranças indígenas e problemas de estrutura interna da aldeia, como o alcoolismo.

Entretanto, igualmente ao encontrado por Gordon (2006) na aldeia do Xikrin-Mebêngôkre, não podemos fazer a leitura de que os indígenas, aqui mais particularmente os Asuriní do Xingu, estão em processo de 'aculturação', até porque cultura não é perdida ou deixada de lado, ela é, sim, reproduzida, mas não de forma estática. Porém, também é necessário observar como tais processos acontecem e formular em conjunto com os povos indígenas políticas que visem a melhoria da qualidade de vida destes povos.

Como movimento constante de reflexão acredita-se que alguns passos devem ser iniciados. O primeiro deles é abandonar o termo, comumente usado, 'nossos índios'. Eles são unicamente deles!

Como segundo ponto, percebe-se que a Amazônia, ou melhor, a história desta região precisa ser reescrita levando em consideração a existência dos povos indígenas, pois este é praticamente o último refúgio para os índios no Brasil.

E por fim, a garantia dos direitos indígenas deve ser o ponto primordial de respeito a esses povos. Tão povos quanto qualquer outro povo.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZZAN JÚNIOR, C. **Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz**. Campinas, SP: UNICAMP, 1993.

BARBOSA, L; CAMPBELL, C (Orgs.). **Cultura, Consumo e Identidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2006. 204p.

BRASIL, **Estatuto da criança e do adolescente: Lei nº 8.069/1990** / Pró-Reitoria de Extensão da UFPA. Programa multicampisocial. Belém: EDUFPA, 2008.

BRASIL, **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional: Lei nº 9.394/96**.

CASTRO, E. "Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais". In: CASTRO, E.; PINTON, F. (orgs.). **Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio-ambiente**. Belém: CEJUP; UFPA-NAED, 1997. p.211-242.

CARCANHOLO, Marcelo Dias. **A importância da categoria valor de uso na teoria de Marx**. Pesquisa & Debate. São Paulo, volume 9, número 2(14), 1998. p.17-43.

CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado** – pesquisas de antropologia política: Pierre Clastres. Título original: La Société contre l'État – recherches d'anthropologie politique; Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003. 280p.

CONSELHO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO DO PARÁ. **Resolução nº 001/2010**: Dispõe sobre a regulação e a consolidação das normas estaduais e nacionais aplicáveis à Educação Básica no Sistema Estadual de Ensino do Pará. CEE/PA, 2010.

CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. **Resolução nº 03/1999/CEB**: Fixa Diretrizes Nacionais para o funcionamento das escolas indígenas e dá outras providências. CNE, 1999.

CONSELHO NACIONAL DOS DIREITOS DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE, **Resolução nº 91/2003**: Dispõe sobre a aplicação das disposições constantes do Estatuto da Criança e do Adolescente à família, à comunidade, à sociedade, e especialmente, à criança e ao adolescente indígenas. CONANDA, 2003.

COUDREAU, H. **Viagem ao Xingu**; Tradução: Eugênio Amado; Apresentação: Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte, Itatiaia/ SP: USP, 1977. 165p.

CUNHA, M. C . “Introdução a uma história indígena”. In **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1992. p.9-24.

DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 1996, 169p.

FUNDAÇÃO IPIRANGA. Relatório de atividades, junho/2010.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – Dados sobre a população indígena no Brasil, 2010; FUNAI.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LCT, 1989. 214p.

GORDON, C. **Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006. 452p.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**, tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracina Lopes Louro. 9ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **População Jovem do Brasil: a dimensão demográfica**. IBGE, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE MEIO AMBIENTE. **AHE Belo Monte Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) Componente Indígena**. Brasília/DF: IBAMA, 2008. 288p.

LAKATOS, E. M ; MARCONI, M. de A. **Fundamentos de metodologia científica**. 6ª ed. São Paulo: Atlas, 2005. 315p.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 22.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. 177p.

LEFF, E. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**; Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 6ª ed. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2008. 494p.

LITTLE, P. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: Série Antropologia, nº 322. Unb, 2002.

LOUREIRO, V. R. **AMAZÔNIA: Estado, Homem, Natureza**. Col. Amazoniana. Belém, CEJUP, 1992. 323p.

_____. **A Amazônia no século XXI: novas formas de desenvolvimento**. São Paulo: Empório do livro, 2009. 280p.

LOUREIRO, J. de J. P. "Cultura amazônica: uma diversidade diversa". In: **Diversidade Cultural Brasileira**. Belém: Casa Rui Barbosa, 2005.

KRÄUTER, E. "Nota de abertura". In: FILHO, Oswaldo Sevá (Org.). **Tenotã-mõ: alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos do Rio Xingu**. IRN, 2005.

MARCOPITO, L. F. "Amarga Renúncia à Terra de Origem". In: BARUZZI, Roberto G.; JUNQUEIRA, Carmen (Org.). **Parque Indígena do Xingu**. São Paulo: Terra Virgem, 2005.

MARTINS. T. A. U. **Diálogo intercultural e direito indígena**. SBPC: Culturaindígena/artigos, 2008. p.31-33.

MATTI, D. C. **Etnicidade Entre os Universitários Kaingáns na UNIJUÍ**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Educação nas Ciências da UNIJUÍ. Rio Grande do Sul, 2001. 172p.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Título original: Sociologie et anthropologie; Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naif, 2003. 536p.

MELATTI, J C. **Índios do Brasil**. 2ª ed. rev. Brasília, Coordenada, 1972. 208p.

MENEZES, S. M. de C. **Cultura e identidade do povo Asuriní: a mulher na transmissão dos saberes e fazeres culturais**. Dissertação de mestrado. São Paulo. 2008. 225p.

MIRANDA NETO, M. **O Dilema da Amazônia**, 2ª ed. Belém: CEJUP, 1986.

MÜLLER, R. P. **Os Asuriní do Xingu: história e arte**, 2ª ed. Campinas: UNICAMP, 1993. 349p.

_____. "Maraká ritual xamanismo dos Asuriní do Xingu". In: LANGDON, J. (Org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis. UFSC, 1996.

_____. "Duas décadas de projetos de desenvolvimento entre povos indígenas: da resistência às frentes de expansão do capitalismo nacional à globalização e ambientalismo dos anos 90". In: **A presença de Eduardo Galvão na Antropologia Brasileira**. Seminário promovido pelo Museu Paraense Emilio Goeldi. Belém: 1997.

_____. "Corpo e imagem em movimento: há uma alma nesse corpo". In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v. 43 (2), p.165-193, 2000.

_____. "As crianças no processo de recuperação demográfica dos Asuriní do Xingu". In: **Crianças Indígenas, ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002.p.188-209.

NOVAES, D. "A outra margem do ocidente". In: **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das letras, 1999. p.7-14.

PORRO, A. "História indígena do alto e médio Amazonas Séculos XVI e XVIII". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p.175-196.

RATTNER, H. "Cultura, Personalidade e Identidade". In: **Liderança para uma sociedade sustentável**. São Paulo, Nobel, 2002.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das letras, 1996. 559p.

RIBEIRO, F.N. **Etnodesenvolvimento e o mercado verde na Amazônia indígena: os Asuriní do médio Xingu**. Dissertação de mestrado. São Paulo, 2009. 202p.

SALIM, A. C. F. **Mapa com a localização da terra indígena do Koatinemo em Altamira – Pará**, 2008.

SANTOS, M. L. **Conhecimentos Tradicionais Indígenas: a biopirataria no Brasil frente ao processo de globalização**. Dissertação de mestrado. Caxias do Sul, 2008.138p.

SILVA, A. L. da; MACEDO A. V. L. da; NUNES, A (orgs.). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002. 280p.

SILVIA, F. A. **Mito e arqueologia: a interpretação dos Asuriní do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatinemu - Pará**. Horizontes Antropológicos, vol. 18, n. 18. Porto Alegre: dezembro, 2002. p.175-187.

_____. "As atividades econômicas das populações indígenas Amazônicas e a formação das terras pretas". In: TEIXEIRA, W. G. **As Terras Pretas de Índio: modelo para manejo de solos tropicais**. In: ENCONTRO DE ETNOCIÊNCIA E PESQUISA AGROPECUÁRIA E FLORESTAL DA AMAZÔNIA, 2008, Rio Branco, AC. [Anais...]. Rio Branco, AC: Embrapa Acre, 2008. 1 CD-ROM. Biblioteca(s): CPAA (PL CD04/2009 UPC).

SILVEIRA, E. J. S. da. **ANTROPOLOGIA E ECONOMIA: contribuições à crítica a utopia de mercado e a importância cultural do consumo**. FACSUN/FJF – Fac. Machado Sobrinho, 2007. p.1-15.

SOUZA, J. O. C. de. **O Sistema Econômico nas Sociedades Indígenas Guarani**. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 8, n.18, dezembro de 2002. p.211-253.

SOUZA, M J. L. de. "O território: sobre espaço e poder. Autonomia edesenvolvimento". In CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L.(Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p.77-116.

VILLELA, A. **DAS ACONTECÊNCIAS: experiência e performance no ritual Asuriní**. Dissertação de mestrado. Campinas, SP: 2009. 192p.

ANEXO I

QUESTIONÁRIO 01

Curso: Mestrado em Ciências Ambientais

Turma: XVII

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Targa dos Santos

Aluna: Ana Silvia de Souza Oliveira

QUESTIONÁRIO I

PARTE I

1. Qual é a sua idade:_____ Sexo: () Masculino () Feminino

2. Qual é o seu nível de escolaridade?

Ensino Fundamental em curso () Ensino Fundamental concluído ()

Ensino Médio em curso () Ensino Médio concluído ()

3. Você fala e compreende a língua portuguesa?

Sim () Não () razoável ()

PARTE II

1. Dos produtos abaixo quais fazem parte da sua alimentação?

() Arroz

() Chocolate

() Café

() Óleo

() Bolacha

() Caças (porção, jabuti, etc.)

() Pescado

() Mandioca

() Macarrão

() Feijão

2. Dos produtos listados abaixo quais são os que você mais gosta?

- Arroz
- Chocolate
- Café
- Óleo
- Bolacha
- Caças (porção, jabuti, etc.)
- Pescado
- Mandioca
- Macarrão
- Feijão

3. Dos produtos abaixo quais você usa para sua higiene diária?

- Sabão grosso
- Sabonete
- Shampoo
- Creme para cabelo
- Creme dental
- Escova de dentes
- Escova de cabelo
- Perfume
- Desodorante
- Pente fino

4. Como você tem acesso aos produtos listados acima?

- Doação
- Compra
- Plantio
- Caça
- Pesca

5.Caso você compre os produtos listados acima, identifique abaixo a origem do dinheiro.

- Aposentadoria
- Venda de artesanato
- Salário
- Venda de produtos da natureza (peixe, caça, frutas, etc.)
- Pintura corporal

6.O que você faz com a embalagem dos produtos que você disse que consome?

- Queima
- Joga em qualquer lugar
- Usa para outros fins
- Joga no entorno da aldeia
- Joga no buraco

7.Qual o local de maior concentração de lixo na aldeia?

- No entorno da aldeia (lados e fundo)
- Na sua casa
- Próximo ao rio
- Nos buracos espalhados pela aldeia
- Fora da aldeia

PARTE III

- 1. Sua família tem roça? Sim () Não ()
- 2. Possui plantação em uma roça? Sim () Não ()
- 3. Sua família só consome produtos que planta? Sim () Não ()
- 4.Sua família consome produtos industrializados? Sim () Não ()



**PRPPG-Pro-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação
Comitê de ética em Pesquisa**

Rua Visconde do Rio Branco, 210 Centro Taubaté-SP 12020-040
Tel.: (12) 3625.4143 – 3635.1233 Fax: (12) 3632.2947
cepunitau@unitau.br

DECLARAÇÃO Nº 145/10

Protocolo CEP/UNITAU nº 044/10 (Esse número de registro deverá ser citado pelo pesquisador nas correspondências referentes a este projeto)

Projeto de Pesquisa: *Hábito de consumo transformação cultural da etnia Asurini do Xingu, em Altamira (PA)*

Pesquisador(a) Responsável: Ana Sílvia de Souza Oliveira

O Comitê de Ética em Pesquisa, em reunião de
14/05/2010, e no uso das competências definidas na Resolução CNS/MS 196/96, considerou o Projeto acima **Aprovado**.

Taubaté, 14 de maio de 2010

Prof. Robison Baroni

Coordenador do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade de Taubaté