

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

CATIVANDO *MAIRA*

A SOBREVIVÊNCIA AVÁ-CANOEIRO NO ALTO RIO TOCANTINS

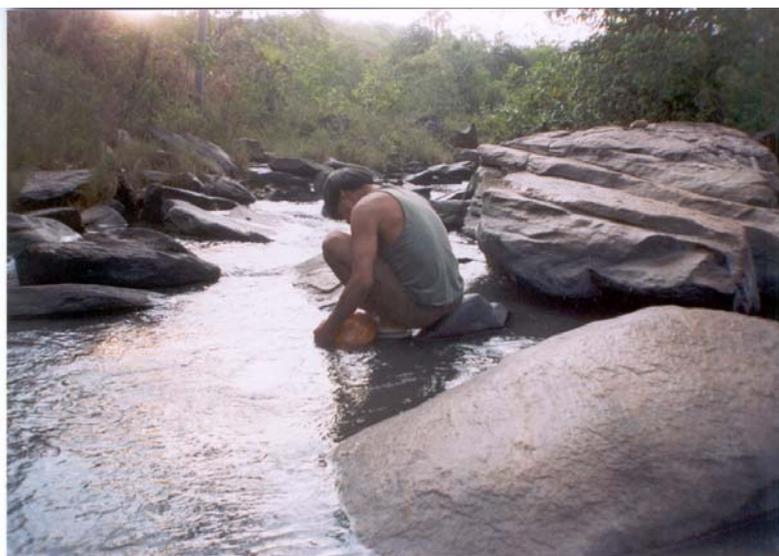


Fig. 1 *Iawi* Avá-Canoeiro. Foto Cristhian T. da Silva, 2003.

Cristhian Teófilo da Silva

**Brasília – D.F.
2005**

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

CATIVANDO MAIRA

A SOBREVIVÊNCIA AVÁ-CANOEIRO NO ALTO RIO TOCANTINS

Tese elaborada com vistas à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília

Cristhian Teófilo da Silva - doutorando

PhD. Stephen Grant Baines - orientador

Banca Examinadora:

PhD. Carmen Lucia da Silva
PhD. Dominique Tilkin Gallois
PhD. João Pacheco de Oliveira
PhD. Roque de Barros Laraia

Brasília – D.F.
2005

RESUMO

Esta etnografia busca compreender as representações e práticas dos avá-canoeiros sobre um contexto de dominação específico. A situação histórica dos avá-canoeiros será abordada como uma situação extrema decorrente da implementação de um regime tutelar exercido para assegurar a sobrevivência dos avá-canoeiros enquanto uma etnia “em vias de extinção”. O presente trabalho inscreve-se assim em uma tradição de pesquisas etnográficas de casos particulares sobre o índio sob tutela.

Seu objeto pode ser definido como os mecanismos de transformação dos avá-canoeiros em “índios” ou objetos do poder tutelar, bem como a acomodação dos avá-canoeiros a estes mecanismos e estes a eles.

A tese será dividida como segue: 1) revisão crítica da literatura antropológica recente sobre os avá-canoeiros, 2) discussão teórica sobre a importância das relações de poder para a compreensão da vida social dos avá-canoeiros sob tutela, 3) histórico do contato, 4) etnografia da cena tutelar, e 5) conclusão mediante considerações críticas sobre as noções paternalistas de tutela para os avá-canoeiros e a responsabilidade dos antropólogos diante das políticas indigenistas e das demandas políticas dos índios.

ABSTRACT

This ethnography examines the representations and practices of the Ava-Canoeiro Indians in a specific context of domination. The historical situation of the Ava-Canoeiro will be taken as an extreme situation derived from the implementation of a wardship regime exercised in order to assure their ethnic survival as a “nearly extinct tribe”. The following thesis follows a tradition of ethnographic research about particular cases of Indians under tutelage.

It’s object may be defined as the mechanisms of transformation of the Ava-Canoeiro in “Indians” or objects of the tutelage power as well as the accommodation of the Ava-Canoeiro to such mechanisms and these to them.

This thesis will be divided as follows: 1) Critical revision of the recent anthropological literature on the Ava-Canoeiro, 2) theoretical discussion on the importance of power relations for the comprehension of Ava-Canoeiro social life under wardship, 3) contact history, 4) ethnography of the wardship scene, and 5) conclusion through critical considerations about the paternalistic notions of tutelage for the Ava-Canoeiro and the responsibility of anthropologists towards the indigenist policies and native political demands.

RESUME

Cette ethnographie cherche à comprendre les représentations et les pratiques des Indiens d'Ava-Canoeiro concernant un contexte spécifique de la domination. La situation historique de l'Ava-Canoeiro sera prise comme situation extrême dérivée de l'exécution d'un régime de tutelage exercé afin d'assurer leur survie ethnique comme "tribu presque éteinte". La thèse suivante s'inscrit dans une tradition des études d'ethnographie des cas particuliers liés à l'Indien sous la tutelle.

C'est objet peut être défini comme mécanismes de la transformation de l'Ava-Canoeiro dans des "Indiens" ou les objets de le pouvoir de la tutelle aussi bien que le logement de l'Ava-Canoeiro à de tels mécanismes et de ces derniers à eux.

Cette thèse sera divisée comme suit : 1) révision critique de la littérature anthropologique récente sur l'Ava-Canoeiro, 2) discussion théorique sur l'importance des relations de puissance pour la compréhension de la vie sociale d'Ava-Canoeiro sous le tutelage, 3) histoire de contact, 4) ethnographie de la scène de tutelage, et 5) conclusion par des considérations critiques au sujet des notions paternalistes de la tutelle pour l'Ava-Canoeiro et de la responsabilité des anthropologues vers les politiques d'indigenist et les demandes politiques indigènes.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a *Matxa, Nak^watxa, lawi, Tuia, Jatulika e Niwattima*. Sua alegria de viver superou todas as minhas falsas expectativas de vir a trabalhar com pessoas deprimidas diante das atrocidades cometidas contra seu povo. Vocês me ensinaram tanto que este trabalho não passa de um fragmento diante de sua sabedoria. Sem a generosidade de vocês esta pesquisa não seria possível.

Agradeço a Patrícia Costa, esposa e companheira, paciente e carinhosa que soube ouvir minhas indefinições e acompanhar meus passos. A Zeci Costa pela acolhida em sua casa, entre outras mordomias, que possibilitaram a serenidade vital para a conclusão desta tese. A Arthur Costa pela curiosidade sincera e apoio fraternal ao longo de todo o percurso do doutorado. A Vera Carvalho pelo apoio psicológico que me concedeu equilíbrio emocional para prosseguir com a pesquisa em meio a acidentes e angústias. Agradeço a Nanci Costa, que soube em diversos momentos me fazer pensar e aprofundar o sentido de minhas opções profissionais.

Agradeço aos amigos e colegas Sílvia Guimarães, Cláudio Menezzi, Daniel Simião, Kelly Silva, Rosani Leitão, Jean Alves, Mônica Borges, Walkíria Praça e Thiago Ávila pelas conversas, conselhos e estímulo nesta fase tão conturbada por mudanças e amadurecimento intelectual. Ao lado destes, Carmen Silva e Eliana Granado se tornaram amigas-colegas sem as quais nunca teria a coragem necessária para enfrentar a realidade dos avá-canoeiros.

Agradeço aos professores e professoras, também pesquisadores, que contribuíram decisivamente para minha formação profissional, em particular a Stephen Grant Baines a quem dedico esta tese. E também aqueles que aceitaram dialogar e souberam criticar de maneira estimulante meus projetos e resultados de pesquisa: Roque Laraia, Aryon Rodrigues, Ana Suelly Cabral, Henyo Barretto, Paul Little, Dara Culhane Speck, Bruce Miller e Noel Dyck. Aos professores João Pacheco de Oliveira e Dominique Gallois agradeço pelo interesse em participar da banca examinadora desta tese.

Agradeço em especial a Rosa Cordeiro que soube me aconselhar em momentos decisivos a prosseguir na Antropologia. Sua eficiência e generosidade não têm preço.

Aos funcionários do Programa Avá-Canoeiro, entre outros “avá-canoeiristas”, indigenistas e pesquisadores agradeço pelo profissionalismo com que me receberam, apoiaram e incluíram no difícil trabalho de assistir aos avá-canoeiros e pensar sua realidade problemática. Entre estes incluo: Walter Sanches, Renato Sanchez, Luciano Pequeno, Sebastião Pereira dos Santos, Antônia Maria, Adriano, Reginaldo, Zequinha, Elismar, Lena Dias Tosta, Dulce Pedroso e Esther Silveira.

Ao Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) sou grato pela bolsa, taxa de bancada e recursos dos editais universais que possibilitaram não somente minha manutenção nos últimos quatro anos como também viabilizaram a pesquisa de campo, aquisição de materiais, livros e recursos para a elaboração da tese. Contribuiu do mesmo modo o Departamento de Antropologia com o “mini-auxílio” para pesquisa concedido em 2003. À Universidade Católica de Brasília sou grato pela concessão da licença que possibilitou a tranqüilidade necessária para levar adiante um projeto de pesquisa livre do temor do desemprego.

*A Stephen Grant Baines.
Por seu trabalho, orientação e amizade.*

Cativar: 1 tornar(-se) cativo; prender(-se) física ou moralmente a; sujeitar(-se) 2 guardar em seu poder; reter, conservar 3 obter a simpatia ou o amor de; seduzir; atrair 4 ficar encantado com; enamorar-se, apaixonar-se.

Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa, Versão 1.0, Dezembro de 2001.

*A identificação do herói-civilizador com o intruso branco salta aos olhos, sendo confirmada, aliás, pelo nome de **Maira**, que os tupinambás davam aos conquistadores.*

Alfred Métraux. A religião dos Tupinambás. 1979 [1925], p. 11.

ÍNDICE

Resumo.....
Abstract.....
Resume.....
Agradecimentos.....
Dedicatória.....
Epígrafes.....
Índice das ilustrações.....
Convenções.....
Apresentação: Capítulo 1 - A sobrevivência avá-canoeiro.....
Introdução: Capítulo 2 - Fantasias indigenistas com costuras antropológicas..... Capítulo 3 - A reciprocidade do poder.....
Parte I: Passado Capítulo 4 - Repensando o contato..... Capítulo 5 - A obsessão pelo contato..... Capítulo 6 - Sob o signo da tutela.....
Parte II: Presente Capítulo 7 - As formas tutelares da vida cotidiana..... Capítulo 8 - O complexo tutelar na formação do índio..... Capítulo 9 - As práticas cotidianas da vida tutelada.....
Parte III: Futuro Capítulo 10 - O novo pacto: A concepção empresarial de indigenismo e a responsabilidade antropológica.....
Bibliografia
Anexos I. Programa Avá-Canoeiro do Tocantins – PACTO (versão informativa)..... II. Cronologia do contato avá-canoeiro.....
Fotos.....

ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

- Figura 1 – *lawi* Avá-Canoeiro, capa.
- Figura 2 – Localização da Terra Indígena Avá-Canoeiro, p. .
- Figura 3 – Genealograma Avá-Canoeiro, p. .
- Figura 4 – Terminologia Avá-Canoeiro, p. .
- Figura 5 - Relação de parentes mortos, p. .
- Figura 6 – Distribuição dos funcionários do PACTO ano 2002, p. .
- Figura 7 – Distribuição dos funcionários do PACTO ano 2003, p. .
- Figura 8 – Esboço *funai*, p. .
- Figura 9 – Imagem da Terra Indígena Avá-Canoeiro, p. .
- Figura 10 – Contextos relacionais na T.I. Avá-Canoeiro, p. .
- Figura 11 – Produção anual das roças Avá-Canoeiro, p. .
- Figura 12 – Esquema *oka* Avá-Canoeiro, p. .
- Figura 13 – Esquema *oka* Avá-Canoeiro, p. .
- Figura 14 – Esquema casa dos índios, p. .
- Figura 15 – Esquema casa dos índios, p. .
- Figura 16 – Items pedidos pelos avá-canoeiros, p. .
- Figura 17 – Jornada de trabalho, p. .
- Figura 18 – Estrutura do PAC, p. .
- Figura 19 – *Oka* Avá-Canoeiro, p. .
- Figura 20 – Posto Indígena Avá-Canoeiro, p.
- Figura 21 – *lawi* ao lado dos mantimentos na *oka*, p. .
- Figura 22 – Mantimentos da *funai* no Posto Indígena Avá-Canoeiro, p. .
- Figura 23 – *lawi* com tatu, p. .
- Figura 24 – *lawi* com traíra, p. .
- Figura 25 – *lawi* com pinturas corporais, p. .
- Figura 26 – *lawi* com arco e flecha, p. .
- Figura 27 – *Trumak* lavando roupas, p. .
- Figura 28 – *Trumak* e *Putdjawa* ouvindo fitas, p. .
- Figura 29 – Enfermeira medindo pressão das mulheres avá-canoeiro, p. .
- Figura 30 – *Nak^watxa* fiando algodão, p. .
- Figura 31 – *Nak^watxa* com ave doméstica, p. .
- Figura 32 – *Nak^watxa* tecendo cesta, p. .
- Figura 33 – Linhas de energia de Furnas no interior da T.I. Avá-Canoeiro, p. .
- Figura 34 – Placa de Furnas, p. .
- Figura 35 - Antropólogo com *Trumak* e *Putdjawa*, p. .
- Figura 36 – Roçado aberto próximo à *oka*, p. .
- Figura 37 – *Tuia* transportando lenha para a *oka*, p. .
- Figura 38 - *Tuia* transportando bens da casa da *funai* para a *oka*, p. .

CONVENÇÕES

A grafia dos termos avá-canoeiro (língua do subgrupo Tupi-Guarani compreendido pelos tapirapés no Mato Grosso, asurinís e suruíis no Tocantins e parakanãs no Pará, ver Rodrigues, 1994) a ser utilizada neste trabalho baseia-se em uma simplificação fonológica do modo como eles são efetivamente pronunciados pelos avá-canoeiros. Uma representação fonética adequada desta língua ainda está por ser feita. Desse modo, representei os fonemas com os seguintes grafemas:

Consoantes	Vogais
p : p – oclusiva bilabial surda	i : i – anterior alta fechada
t : t – oclusiva alveolar surda	y : y – central alta
k : k – oclusiva velar surda	e : e – anterior média fechada
“ : oclusiva glotal	a : a – central baixa
k ^w : kw, como “quase” do português	o : o – posterior média fechada
h : h – fricativa velar surda	u : u – posterior alta fechada
m : m – nasal bilabial sonora	
n : n – nasal alveolar sonora	
ng : ng – nasal velar sonora	
r : r – vibrante alveolar sonora	
w : w – (semivogal) alveolar	
j : j – tepe alveolar sonora	

Deve-se entender o quadro acima apenas como um facilitador da leitura das palavras na língua avá-canoeiro para aqueles não falantes desta língua. A maioria das palavras avá-canoeiro são paroxítonas a exemplo do que ocorre entre os parakanãs (Fausto, 2001, p. 36) e em contradição às primeiras im-

pressões de Couto de Magalhães (1912, p. 119) para quem a língua avá-canoeiro se caracterizaria por colocar o acento nas sílabas finais (ver Nimuendaju, 1987, p. 25). Acentuarei apenas as palavras que não forem paroxítonas seguindo o sistema de acentuação do português. Os termos indígenas aparecerão grafados neste trabalho em itálico, mesmo quando se tratar de palavras em português. A convenção acima será adotada apenas para os termos na língua avá-canoeiro.

Termos da língua portuguesa são pronunciados do seguinte modo pelos avá-canoeiros no alto rio Tocantins:

“txi” no lugar de “ci” (“cítara” vira “txítara”) “lh” no lugar de “r” (“Maria” vira “Malhia”, porém o “r” é pronunciado como no português entre os jovens avá-canoeiros bilíngües) “m” no lugar de “l” (“lâmpião” vira “mâmpião”) “p” no lugar de “f” e “b” (“café” vira “capé”, “banana” vira “panana”)

Minha compreensão da língua avá-canoeiro me permitiu observar que:

ma ... i : partículas empregadas no início e no final das palavras para formar uma interrogação. na ... i : partículas empregadas no início e no final das palavras para formar uma negação. tx : prefixo possessivo “meu”/”minha”. i : prefixo possessivo “dele”/”dela”. n : prefixo possessivo “seu”/”sua”. milhe: sufixo diminutivo. ogo: sufixo superlativo (está sendo substituído pelo “ão” do português) ta : prefixo formador de verbos. mae: prefixo ou substantivo gramaticalizado para denotar “do mato” ou “coisa não-humana”.
--

Apresentação

Capítulo 1 - A sobrevivência avá-canoeiro

Os índios avá-canoeiros¹ são tão populares que pareceria supérfluo escrever ainda mais alguma coisa a seu respeito. Não são apenas os antropólogos que têm se ocupado com eles, mas indigenistas, jornalistas, artistas e curiosos, a tal ponto que ficou descuidado o estudo minucioso de sua realidade e de sua língua em favor da crítica (sempre necessária) dos empreendimentos econômicos que foram levados a cabo em seu território no alto rio Tocantins.²

Os avá-canoeiros foram reduzidos drasticamente por séculos de conflitos, massacres e expulsões territoriais de seus domínios no Brasil Central que culminaram na fragmentação de suas aldeias em pequenos grupos como meio de sobrevivência.³ Somente alguns indivíduos dos referidos grupos chegaram a ser contatados para fins de assistência indigenista nos anos 70 e 80. Os demais grupos, estimados em 25 pessoas pelo antropólogo André Toral (2002) – quem coordenou frentes de atração para contatar os avá-canoeiros - ocupavam na década de 80, segundo dados do mesmo antropólogo (Toral, 1986), as pouquíssimas áreas esparsamente povoadas na Ilha do Bananal (Tocantins), nas serras do município de Cavalcante (Goiás) e nas serras próximas aos rios Urucuia e Carinhanha (Minas Gerais).

¹ O termo “avá-canoeiro” para designar estes índios tupis na região Centro-Oeste do Brasil foi consolidado a partir da década de 70 considerando os registros feitos por pesquisadores, indigenistas e funcionários da Fundação Nacional do Índio – Funai ou Furnas Centrais Elétricas S.A. que com eles mantinham contato e que se apropriaram do termo *awa* que na língua avá-canoeiro, como em outras línguas tupi-guarani, significa gente, pessoa, ser humano, homem adulto e o hifenizaram junto ao termo coloquial “canoeiro” empregado desde tempos coloniais para aludir aos avá-canoeiros da região.

² Parafraseio aqui a introdução de Curt Nimuendaju Unkel em seu livro: “As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani” (1987[1914]) não para lhe fazer uma referência gratuita, mas para recuperar a apreciação feita a mesma por Viveiros de Castro que percebeu aí que: “... mesmo as realidades que supomos ‘conhecidas’ oferecem mundos de insuspeitada complexidade. O trabalho antropológico é tarefa interminável, de direito e de fato; as culturas indígenas em geral (...) estão longe de não mais oferecerem enigmas para uma etnologia digna deste nome – seja porque, vivas e não coisas, elas estão a revelar faces constantemente novas ao olhar, seja porque este mesmo olhar se desloca, inventando ou sofrendo novas perspectivas” (em Nimuendaju, 1987 [1914], p. xxvii). Estas palavras foram decisivas para que eu me decidisse a trabalhar com os avá-canoeiros em um momento quando certos antropólogos desencorajavam tais pretensões sob a alegação de que “tão poucos índios não fariam render uma etnologia digna deste nome”.

³ Sobre as políticas indigenistas em Goiás nos séculos XVIII e XIX ver Karasch, 1992.

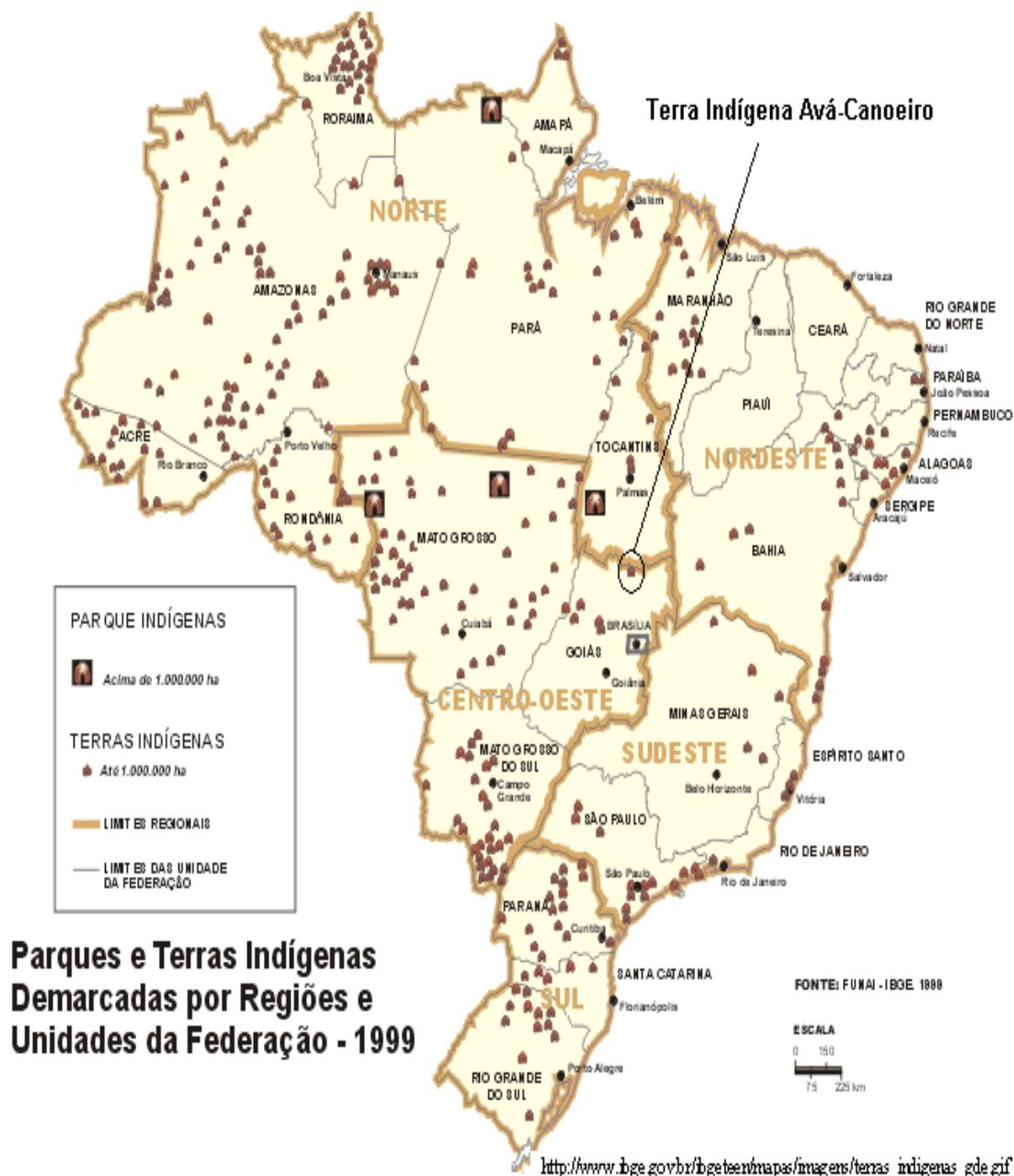


Fig. 2 Localização da T. I. Avá-Canoeiro

Dos seis avá-canoeiros contatados na Ilha do Bananal apenas quatro sobreviveram aos anos pós-contato deflagrado por sertanistas da Funai em 1973. Atualmente vivem em aldeias javaés sob a assistência rarefeita e enviada da Funai: *Tutau* (63 anos, idade aproximada em 2004), *Tatia* (63), *Agadmi* (40) e *Makakira* (43).⁴ Esta última teve seis filhos oriundos de casamentos interétnicos (*Ciéle*, *Davi* e *Angélica* – filhos de uma união com um índio javaé; *Ci-*

⁴ A esposa de *Tutau* chamada *Nagon* e *Putkao* (filho daquele e irmão de *Makakira*) faleceram em momentos distintos. A primeira em decorrência de pneumonia e o segundo por ingestão supostamente acidental de insumos agrícolas. Os pais de *Agadmi*, *Tutxi* e *Emwtum*, também teriam falecido em decorrência do contato. (ver Toral, 1984/1985 e Tosta, 1997)

lene, Diego e Brena – filhos de sua união atual com um índio tuxá), três dos quais já possuem seus próprios filhos oriundos de casamentos com javaés (*Ci-éle* é mãe de *Kawi, Kati e Rute*, *Davi* é pai de uma menina nascida em 2002 e *Angélica* é mãe de um menino nascido em 2003 – todos gerados a partir de uniões com javaés).

No alto rio Tocantins (também designado Maranhão) os avá-canoeiros somam seis pessoas: *Matxa* (65 anos, idade aproximada em 2004), *Nak^watxa* (60), *lawi* (43), *Tuia* (31) e os filhos desta com *lawi*: *Jatulika* (17) e *Niwatima* (15) – nascidos sob o signo da tutela⁵, após o contato em 1983. Vivem ao longo do córrego Pirapitinga, no interior da Terra Indígena Avá-Canoeiro com 38.000 hectares administrada por meio de um convênio entre Furnas⁶ e a Fundação Nacional do Índio (Funai).

Ainda que os avá-canoeiros sejam referidos por este termo para serem definidos enquanto um povo indígena, eles empregam o termo *awa* (gente) para se definir na língua avá-canoeiro em oposição aos brancos que são designados pelo termo *maira*⁷. Este é o termo empregado pelos avá-canoeiros para se referir genericamente aos brancos, sejam estes de Minaçu, Brasília, Goiânia ou São Paulo, homens ou mulheres, brancos ou negros conforme me explicou *lawi* (comunicado oral, 06.08.03). O termo *homi* (pronúncia indígena para “homem” em português, também designado como *tori*, termo aprendido pelos avá-

⁵ “Tutela”, neste caso, significa “proteção de agentes do órgão indigenista oficial (Funai)”. A tutela dos índios no Brasil se deve à sua consideração jurídica como pessoas “relativamente incapazes” conforme a Lei nº 3071 (01.01.1916) que trazia o seguinte texto: “Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País”. Este texto foi modificado pela Lei nº 10406 (10.01.2002) que determinou que: “A capacidade dos índios será regulada por legislação especial”. No caso, o Estatuto do Índio ou Lei nº 6001 (19.12.1973) que estabelece em seu Art. 7º que: “Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei”. Ramos esclarece quanto a “metáfora do orfanato” contribui para esta formulação do estatuto do índio, em particular, pela vinculação preconceituosa dos índios à condição de “crianças” (1998, p. 17).

⁶ Segundo informações da página eletrônica da empresa: “FURNAS atua há 47 anos nas áreas de geração, transmissão e comercialização de energia elétrica. (...) Criada em 1957, é administrada indiretamente pelo Governo Federal, vinculada ao Ministério de Minas e Energia e controlada pela ELETROBRÁS”. Para maiores informações ver: <http://www.furnas.com.br>. Hoje, 51,54% do controle acionário de Furnas pertence a SEMESA S.A., sociedade anônima de direito privado, constituída em 15 de março de 2001. Segundo informações obtidas no endereço eletrônico <http://www.cpfl.com.br> em janeiro de 2005: “... a energia produzida pela UHE Serra da Mesa, de direito da SEMESA, será integralmente comercializada por FURNAS até 31 de março de 2014, ao preço médio em 2003, de R\$76,84/MWh (...)”, lembrando que a potência total instalada no rio Tocantins é de 1.275 MW e energia assegurada de 671 MW.

⁷ Nome dado a uma figura mitológica transformadora do mundo entre os povos do tronco linguístico Tupi, ver Métraux, 1979.

canoeiros na Ilha do Bananal com os javaés, também utilizado pelos tapirapés com quem os avá-canoeiros tiveram contato através do programa (PACTO, ver Anexo I) e que foi repassado ao léxico dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins durante encontros entre os dois grupos promovidos por indigenistas) também é empregado pelos avá-canoeiros para se referir aos brancos. Circunstancialmente, os avá-canoeiros se apresentam pelo termo “avá-canoeiro” após a menção do nome próprio em suas interações com os brancos, como pude observar em diversas ocasiões.

A designação *txigapitxega* (“meu parente” ou “do meu tipo”, talvez sejam traduções possíveis conforme me foram sugeridas informalmente pelo lingüista Aryon Dalligna Rodrigues, comunicado oral, 05.05.03) foi primeiramente registrada por Lena Tosta (1997) na qualidade de uma auto-designação, mas observei que a mesma tem sido empregada pelos avá-canoeiros no alto rio Tocantins para se referir aos demais índios com os quais entraram em contato por ocasião de encontros promovidos por indigenistas e antropólogos na qualidade de tutores: avá-canoeiros da Ilha do Bananal, javaés, tapirapés e craôs, por exemplo; ou que vêm em revistas ou escutam em fitas gravadas e exibidas a eles por pesquisadores ou indigenistas. O termo *maumama* também aparece ocasionalmente no discurso dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins como uma designação de “outros índios”, mas é empregado também para se auto-referir como “índio” em oposição a “branco” como no discurso de lawi: “*eu, Matxa, tapirapé, craô, Tutau, Tatia, Makakira é tudo índio, maumama. Índio (que) mora tudo longe,(é) txigapitxega*” (lawi, comunicado oral, 06.08.03, parêntesis adicionados)

Embora os avá-canoeiros no alto rio Tocantins reconheçam os demais avá-canoeiros como índios, proponho que se evite identificações apressadas entre ambos os grupos como se fossem índios idênticos uma vez que eles passaram por histórias de contato e aprendizagens individuais diversificadas implicando a reelaboração de práticas e interpretações culturais, apresentando inclusive variações lingüísticas ou dialetais. Ressalto, portanto, que não será a uma cultura avá-canoeiro que farei referência neste estudo e nem aos avá-canoeiros no alto rio Tocantins como uma entidade étnica exclusivamente representativa daquela.

Esta etnografia busca compreender as representações e práticas dos avá-canoeiros sobre um contexto de dominação⁸ específico considerando que é sob circunstâncias assimétricas que os mesmos transformam permanentemente sua herança cultural e perspectivas de vida em um mundo em permanente transformação.

O microcosmo relacional representado pelo universo tutelar dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins constituiu-se no campo para realização dessa pesquisa quando nele me inseri de maneira intermitente durante os meses de março a outubro de 2003. Realizei, nesse período, quatro estadias de 20 a 25 dias na Terra Indígena Avá-Canoeiro entremeadas por entrevistas e conversas informais com regionais, pesquisadores e indigenistas diretamente envolvidos com a realidade avá-canoeiro, além da participação em reuniões de discussão das ações indigenistas para estes índios com alguns destes mesmos profissionais em Goiânia e Brasília.

Este microcosmo social se revelou um caso excepcional, uma vez que a regra parece ser o abandono assistencial aos sobreviventes de sociedades tidas por indigenistas e/ou pesquisadores como extintas, como ocorreu, para mencionar alguns casos, com os avá-canoeiros na Ilha do Bananal, com os xetás no Paraná⁹ e com os jumas no Amazonas.¹⁰ A realidade no alto rio Tocantins seria, portanto, a exceção que confirma a regra uma vez que pode ser caracterizada como um caso de excessiva proteção oficial em um momento de políticas e ações indigenistas precárias e ineficientes para diversos povos e sobreviventes indígenas em situações semelhantes.

Nesse sentido, abordo a situação histórica¹¹ dos avá-canoeiros como uma realidade com características singulares decorrentes da projeção utópica de um certo indigenismo empresarial praticado para assegurar a sobrevivência dos avá-canoeiros enquanto uma etnia singular visando, inclusive sua recupe-

⁸ Por “contexto de dominação” entendo em sintonia com a teorização de Max Weber sobre o tema: “um caso especial do poder” (Weber, 1999, p. 187), isto é, no sentido muito geral de possibilidade de impor ao comportamento de terceiros a vontade própria (idem, p. 188). O “contexto de dominação” no alto rio Tocantins deve ser entendido, portanto, como o complexo de relações regido pela imposição de uma forma de administração racional e autoritária dos índios e a consequente interpretação antiautoritária destes sobre ela.

⁹ Ver Silva, 1998 e Silva, 2003.

¹⁰ Sobre a situação dos jumas na Amazônia brasileira ver Souza, 2001.

¹¹ Pela expressão “situação histórica” compreendo a definição elaborada por João Pacheco de Oliveira que a tem como uma: “noção que não se refere a eventos isolados, mas a *modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais*” (1988, p. 57).

ração populacional.¹² Espera-se que este trabalho contribua para uma compreensão das respostas e posicionamentos dos avá-canoeiros diante dessa realidade em prol da retração do exercício do poder sobre as ações, relações e vidas dos avá-canoeiros.

Um dos aspectos que o caso avá-canoeiro no alto rio Tocantins apresenta e este estudo se propõe investigar é a questão da sobrevivência indígena sob um regime tutelar¹³, i.e., o enquadramento descritivo e analítico das presentes condições de existência dos avá-canoeiros sob a égide do indigenismo empresarial promovido por Furnas e Funai que visam criar estas mesmas condições.

O estudo que ora se propõe se originou do interesse por duas questões: o trauma original decorrente da subordinação dos avá-canoeiros a uma situação extrema, justamente aquela, para me servir de uma definição de Bruno Bettelheim (1989, p.22), quando se viram lançados dentro de um conjunto de condições onde seus velhos mecanismos adaptativos e valores não mais se aplicavam irrefletidamente (isto é, quando não mais se mostrou possível uma vida distante do convívio com os brancos); e os efeitos desse trauma expresso na forma de um problema crucial – “como viver com uma situação existencial que não permite qualquer solução” (Bettelheim, 1989, p. 34) (isto é, como viver como avá-canoeiros na ausência física dos demais membros de sua sociedade).

Sob estes termos pretendo argumentar que a história do contato dos avá-canoeiros marcada como foi por massacres, deslocamentos e transformações profundas do ambiente indígena geraram um impacto avassalador sobre os modos de ser avá-canoeiro a partir da destruição das possibilidades de sua existência em uma sociedade real. Os avá-canoeiros foram privados do convívio com os demais membros de sua sociedade, em decorrência de massacres, perseguições e precárias condições de sobrevivência, sendo posteriormente inseridos em um regime de proteção e assistência burocratizada. A eles coube

¹² Ao se falar em indigenismo empresarial deve-se ter em mente casos onde o poder econômico de grandes empresas sobrepuja o poder político dos órgãos indigenistas (Baines, 1998, p. 01). Este é necessariamente o caso na Terra Indígena Avá-Canoeiro, onde a assistência oficial aos índios encontra-se submetida a convênios e acordos entre a Funai e Furnas abalando o ideal do indigenismo oficial de monopolizar as ações e políticas voltadas para os índios.

¹³ “Regime tutelar” deve ser entendido aqui como uma noção que expressa um campo de relações relativamente autônomo, i.e., mais circunscrito, porém não menos dinâmico e assimétrico, que aquele expresso pela noção de “situação histórica” (ver nota 05).

reelaborar suas atitudes, valores, interesses, em suma, engendrar um novo modo de ser indígena, ainda que sustentado por velhas práticas e interpretações, exigido pela nova situação informada pelo indigenismo empresarial.¹⁴

Para me servir dos argumentos de Eduardo Viveiros de Castro e Lúcia Andrade (1988) sobre os efeitos de obras hidrelétricas sobre os povos indígenas, diria que o efeito que se nota da grande obra e da tutela da Funai sobre os avá-canoeiros não é simplesmente ou principalmente “ambiental” ou “socioeconômico”. “Eles são essencialmente políticos, por resultarem de uma vontade de dominação que nega às populações humanas visadas seu lugar de sujeitos de direitos, isto é, de grupos sociais dotados de uma positividade política” (Viveiros de Castro & Andrade, 1988, p. 10).

Este é o principal obstáculo ao estudo da tutela empresarial dos índios (e conseqüentemente, da percepção da “positividade política” indígena): como descrevê-la na qualidade de um regime de dominação se ao considerar os avá-canoeiros vulneráveis e destituídos de positividade política faz da proteção e assistência aos mesmos sua razão de ser? Quer dizer, trata-se de relações de poder que não se definem enquanto tais, pois se pretendem assistenciais e se pretendem assistenciais por presumir os índios vulneráveis.

Os avá-canoeiros sobrevivem em meio a tais relações que emergem de um campo de disputas entre os agentes e instâncias do poder indigenista e empresarial. Para usar os termos de Antônio Carlos de Souza Lima: “variados interesses estão em jogo, todos detendo constrições hierárquicas, e numerosos atritos. Muitas destas (es)histórias têm algum tipo de ligação com demandas de verbas ou de autonomia institucional ou ainda de controle do monopólio de um conjunto de funções” (Lima, 1995, p. 22, parêntesis no original).

O presente trabalho inscreve-se assim em uma tradição de pesquisas etnográficas de casos particulares sobre o índio sob tutela¹⁵. Seu objeto pode

¹⁴ A este “modo de ser” indígena engendrado pela situação de dominação cunhou-se o termo “indianidade” com o propósito único de qualificar para fins analíticos um conjunto de práticas distintas do “arbitrário cultural de cada um” (Oliveira F.^o, 1988, p. 14). Um substituto conceitual para o termo, como veremos, será o de: “habitus tutelado” que visará enquadrar o processo de incorporação pelo índio de um conjunto de práticas, noções e predisposições próprias da racionalidade indigenista em exercício. Sobre o conceito de habitus ver Bourdieu, 1990 [1980].

¹⁵ Na qualidade de etnografias exemplares sobre índios em face da tutela promovida pelo Estado no Brasil conferir: João Pacheco de Oliveira F.^o, 1988; Rita Heloísa de Almeida, 1985; e Stephen Grant Baines, 1990. Todos estes estudos derivaram, em larga medida, de um diálogo teórico estimulado pelos estudos precedentes envolvendo situações de “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira, 1981 [1964]), que por sua vez são caudatários dos estudos sobre a inte-

ser definido, portanto, como sendo os mecanismos de transformação dos avá-canoeiros em “índios”, ou melhor, em objetos do poder tutelar¹⁶, bem como a acomodação dos avá-canoeiros a estes mecanismos e estes a eles. Ou, para me servir dos termos de Stephen Baines para o caso waimiri-atroari: “Examina-se as estratégias indígenas, de aprender as regras do jogo do indigenismo oficial, não como uma reação passiva, mas como uma reação ativa de acomodação à essa situação de extrema dominação, que reflete o poder desmedido de grandes empresas” (Baines, 1996, p. 02).

A dificuldade de reconhecimento da capacidade política dos avá-canoeiros por parte daqueles encarregados de sua tutela decorre, segundo os termos de Oliveira F.^o, da completa discrepância de significados atribuídos ao termo “índio”:

Na primeira acepção, “índio” indica um status jurídico dentro da atual sociedade brasileira, dotando o seu portador de direitos específicos, definidos em uma legislação própria. Seus direitos existem apenas enquanto remetidos a uma coletividade da qual é reconhecido como membro, a saber, a “comunidade indígena” (como diz o Estatuto do Índio) ou o “povo indígena” (uma expressão sociológica mais conveniente).

Na segunda acepção, “índio” constitui o indicativo de um estado cultural, claramente manifestado pelos termos que em diferentes contextos podem substituí-lo – silvícola, íncola, aborígene, selvagem, primitivo, entre outros. Todos carregados com um claro denotativo de morador das matas, de vinculação com a natureza, de ausência dos benefícios da civilização. A imagem típica, expressada por pintores, ilustradores, artistas plásticos, desenhos infantis e charginistas, é sempre a de um indivíduo nu, que apenas lê no grande livro da natureza, se desloca livremente pela floresta e carrega consigo (ou exibe em seu corpo) marcas de uma cultura exótica e rudimentar, que remete à origem da história da humanidade. (idem, p. 263)

Os avá-canoeiros encontram-se rendidos muito mais sob a segunda acepção que à primeira uma vez que a “comunidade indígena” que deveria lhe servir de fundamento jurídico foi massacrada. Desse modo, passaram a ser tratados como relíquias humanas vivas de uma cultura exótica nômade, caçadora-coletora etc., que deve ser redimida (ver Tosta, 1997). Em se tratando de poucos indivíduos, a pressão tutelar na transformação dos avá-canoeiros em “índios da segunda acepção” é acentuada – como uma relíquia do passado, sua sobrevivência passa a depender do exercício altruísta da tutela por parte de um patrono branco, que deverá de algum modo estar vinculado a uma visão

gração violenta das populações indígenas pelas frentes de expansão econômica no Brasil (Ribeiro, 1970).

¹⁶ Para um estudo sobre o poder tutelar, propriamente dito, em sua dimensão de conquista e administração das populações indígenas ver Lima, 1995.

nativista do estado (Oliveira F.^o, 2002, p. 269) - culminando na formação de um modo de ser característico que tratarei a partir da noção de habitus tutelado.

A tese será dividida de tal forma que, após uma revisão crítica da literatura antropológica recente sobre os avá-canoeiros se seguirá uma discussão teórica sobre a preeminência das relações de poder para o estudo da vida avá-canoeiro. Um histórico do contato deverá preceder e servir de base interpretativa para a descrição e análise posterior das presentes condições de sobrevivência dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins em meio a este campo político. Foi minha opção não introduzir neste histórico as falas, discursos ou narrativas indígenas do contato tendo em vista a abordagem crítica escolhida por mim para elucidar as intenções, práticas e contradições do indigenismo a partir da própria documentação oficial e antropológica sobre os avá-canoeiros.

Em parte inspirado pela abordagem de Michael Taussig à violência colonial no rio Putumayo na Colômbia (Taussig, 1993 [1987]), mas sem aspirar a reproduzir seu estilo etnográfico, optei por repensar o contato de modo a apreender o poder indigenista em sua própria desordem elucidando consecutivamente o fato de que os avá-canoeiros se viram obrigados a sobreviver primeiramente a uma cultura colonial empenhada em criar realidades extraordinárias.¹⁷ O caso avá-canoeiro no alto rio Tocantins constitui mais um exemplo desta característica da cultura colonial, da qual o indigenismo oficial é uma versão contemporânea, de fabricar situações-extremas.

Após este histórico, o que segue consiste em uma etnografia da cena tutelar, ou seja, às formas de dominação, assistência, resistência e colaboração cotidianas na Terra Indígena Avá-Canoeiro. Será nesta parte que as percepções e práticas indígenas ganharão maior destaque de modo a ampliar nossa compreensão da tutela como forma de dominação e das práticas e discursos indígenas como formas politicamente elaboradas, a partir de categorias

¹⁷ Dentre elas, os casos xetá e juma são particularmente reveladores do empenho do mundo oficial em criar realidades mágicas (Taussig, 1993 [1987], p. 26), pois que outros exemplos podem ser equiparados aos atos espetaculares de se desfazer uma sociedade indígena para preservar alguns de seus indivíduos em reservas e isolados uns dos outros, como ocorreu com os xetás, ou de se criar uma terra indígena desprovida de índios como ocorreu com os jumas, que tiveram seus poucos sobreviventes (dois homens, falecidos após o contato e um homem idoso e três moças) transferidos para uma aldeia de outra etnia? A história colonial do Brasil é rica em histórias de transferência forçada ou captura em aldeamentos missionários ou não de aldeias indígenas inteiras, no entanto, que dizer da separação e reunião de poucos indivíduos etnicamente diferenciados a segmentos igualmente dominados de outros povos indígenas?

e interpretações culturais prévias, de assegurar o convívio com os brancos através de sua captura ou cativação, constituindo o sentido ontológico do “habitus tutelado”.

A questão pertinente a este momento da tese remonta à resistência indígena em uma situação em que a política indigenista do Estado tem sido subordinada aos interesses de grandes projetos de desenvolvimento econômico. Esta questão foi formulada inicialmente, como vimos, por Stephen Baines (1996) para abordar o caso waimiri-atroari também como uma situação extrema e está apoiada na importância da descrição etnográfica de práticas e rotinas cotidianas para o desvelamento de relações de dominação, submissão e resistência, referidas pelo discurso oficial como administração, proteção e assistência.

Os dados que subsidiam este estudo derivam da experiência de pesquisa de campo entre os avá-canoeiro no alto rio Tocantins e em material histórico e documental reunido com a autorização da Funai a partir dos arquivos históricos e fundiários deste órgão. Não me foi concedido acesso a processos de regularização fundiária da Terra Indígena Avá-Canoeiro ainda pendentes, em particular aqueles relacionados à indenização e retirada de ocupantes não-índios ainda presentes no território indígena reconhecido. A dinâmica de desenvolvimento da pesquisa e obtenção dos dados será descrita paulatinamente no corpo da tese.

Este trabalho será concluído mediante considerações críticas sobre a tutela empresarial aos avá-canoeiros. O propósito desta conclusão será rever o modelo tutelar implementado para os avá-canoeiros com vistas a questionar, radicalmente, o paradoxo da tutela (Oliveira F.^o, 1988) que consiste na necessidade de proteger os índios da violência colonial pela reprodução da vulnerabilidade indígena como relativamente incapazes de se autodeterminar, perpetuando a tutela como uma circularidade viciosa onde indigenistas e antropólogos (entre outros), na qualidade de tutores especializados, intermediam pelos índios o que seria melhor para eles.

Não foi coincidência que o cotidiano tutelar vivido pelos avá-canoeiros no alto rio Tocantins tenha servido de objeto de tese uma vez que a própria estrutura da tutela serviu de condição para a realização desta pesquisa. Este não é um episódio isolado na história da antropologia que tem sido tornada

possível porque muitos dos grupos estudados: "...já se encontravam submetidos ou em processo de submissão aos estados nacionais ou imperiais modernos, e eram objeto de políticas que compreendiam desde a preservação e a proteção até programas de transformação social planejada e, também, políticas repressivas" (L'Estoile, Neiburg & Sigaud, 2002, p. 09). Desta maneira, a opção de apresentar a dinâmica de produção e/ou obtenção dos dados ao longo do texto é uma forma estilística de apresentar o trabalho de campo antropológico como um fator na vida indígena (Oliveira F.^o, 1988, p. 23), evitando o tratamento posterior da questão como algo destacável da realidade pesquisada.

Como em qualquer estudo sobre relações de poder seria ingênuo esperar que todas as pessoas aqui mencionadas - seja como autores ou como atores - concordariam unanimemente com minha análise do caso avá-canoeiro. Espero, entretanto, que este trabalho seja lido no mesmo espírito com o qual foi escrito, como um esforço de ampliar nossa compreensão da realidade avá-canoeiro no alto rio Tocantins com vistas a fazer retroceder a dominação que continuamos a exercer sobre eles.

Ressalto que a exposição de falas e documentos elaborados por terceiros não visa sujeitá-los à crítica gratuita e sim inseri-los como discursos e opiniões aos quais os avá-canoeiros foram e continuam a ser expostos cotidianamente. Apresentar tais discursos auxilia na compreensão da realidade tutelar vivida pelos avá-canoeiros precisamente porque estes discursos são constituídos e constitutivos desta mesma realidade. Citá-los pode nos levar a repensar o sentido da tutela e auxiliar na redefinição de nossas opiniões e atitudes a respeito dela.

Introdução

Capítulo 2 - Fantasias indigenistas com costuras antropológicas

Os avá-canoeiros foram considerados índios arredios pelos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios - SPI e da Funai da década de 40 a 80 do século passado, o encontro com outros grupos avá-canoeiros não pode ser descartado apesar dos próprios avá-canoeiros e certos indigenistas não incentivarem, por motivos diversos, empreendimentos em direção a outros prováveis membros dessa etnia dispersados após três séculos de oposição às frentes mineradoras, agropastoris e hidrelétricas, respectivamente.

De qualquer modo, a temática do contato interétnico e seus efeitos sobre os avá-canoeiros vêm sendo amplamente abordados por indigenistas e estudiosos com distintas orientações teóricas e formações profissionais. As primeiras publicações apareceram na forma de breves notícias nos boletins informativos da Funai em 1971, 1973 e 1974. Entretanto, deve-se lembrar que relatórios de funcionários que trabalhavam nas frentes de atração já vinham sendo elaborados desde a década de 40 e que as primeiras informações sobre os avá-canoeiros datam da segunda metade do século XVIII quando foram reportados os sucessivos ataques desses índios às vilas implantadas por colonizadores portugueses e brasileiros no interior dos territórios indígenas.¹⁸

A revisão crítica dessas primeiras notícias nos permite apreender a repetição estereotípica de representações dos colonizadores sobre os "canoeiros", "xavantes de canoa" ou "caras pretas", termos pelos quais foram outrora designados tendo em vista suas supostas formas de locomoção e combate (a utilização de canoas ou ubás), sua posição geográfica próxima aos índios acuéns (do qual os xavantes e xerentes seriam subgrupos) e sua aparência escura (resultado ou do uso do jenipapo na pintura corporal ou da confusão feita pelos regionais entre os avá-canoeiros e populações rurais negras que vivem na região).¹⁹ Nesse período, os avá-canoeiros foram descritos por um conjunto de atribuições depreciativas que vem se perpetuando entre a população regional, em alguns meios de informação e em textos acadêmicos. Dentre essas, registram-se os termos: "nômades", "bandidos", "ladrões de gado", "impiedosos",

¹⁸ Ver Karasch, 1992.

¹⁹ Ver Pedroso, 1992, p. 120-145.

"saqueadores", "rapinadores", "seqüestradores", "arredios", "ferozes", "obstinados", "belicosos", "selvagens", "cruéis", "implacáveis", "aguerridos e inteligentes", "ariscos", "errantes", "bandos", "ambulantes", "desconfiados" etc.

Estes não foram termos atribuídos exclusivamente aos avá-canoeiros, tendo sido empregados contra incontáveis outros povos indígenas durante os processos de construção da nação e formação do Estado brasileiro, porém é particular a forma como os mesmos serviram, um século após as guerras punitivas perpetradas contra eles²⁰, à implantação de ações indigenistas durante diferentes gestões do SPI e da Funai que se mostraram excepcionalmente eficazes para sua desorganização social e posterior submissão política ao regime tutelar oficial.

As publicações acima referidas remontam a essa última fase que poderia ser designada de "Tutela".²¹ Elas primam pela preocupação, que perdura até o início dos anos 90, com a origem, a aparência e o destino dos avá-canoeiros recém contatados. É nesse período que as hipóteses sobre os avá-canoeiros descenderem dos índios carijós, trazidos por bandeirantes em busca de ouro nos sertões goianos entre 1724 e 1726, são retomadas.²² E é nesse

²⁰ Karasch recorda que: "O aparente sucesso do aldeamento dos Xavante em Carretão levou a uma nova tentativa de conquista, desta vez dos Canoeiros, na região de Tocantins, onde atacavam colonos, muitas vezes ameaçando Porto Imperial (hoje Porto Nacional). Embora uma expedição tenha conseguido destruir muitas de suas aldeias em 1796, eles não foram subjugados nem aldeados. Ao longo de todo o século XIX, recusaram-se a receber missionários ou se converterem e resistiram a todas as tentativas de conquista, continuando a atacar e matar colonos. Em 1880, o governador de Goiás os considerava a gente 'mais feroz da província'" (1992, p. 400). Há um registro de 1830 no qual: "... um intérprete indígena relatou que os Canoeiros ainda estavam 'irreconciliáveis pelas ofensas recebidas no ataque que se lhes dirigira em 1819, e abertamente declararam que não estavam para serem nossos escravos' (Lino de Moraes, 1830)" (Karasch, 1992, p. 411). O resultado de tais políticas para os índios aldeados - na verdade um regime de escravização indígena decorrente da decadência da empresa mineadora que inviabilizava a compra de escravos negros ou africanos - foi a assimilação compulsória ou o etnocídio; para os índios que se opuseram à política de aldeamentos e à escravidão, as guerras punitivas - que também eram uma forma de capturar "mão-de-obra" - ou o genocídio. (Sobre os conceitos de genocídio e etnocídio ver Clastres, 2004 [1980])

²¹ Ver Anexo II para uma "Cronologia do Contato". A divisão em fases da história do contato com os avá-canoeiros foi primeiramente elaborada por André Toral em 1984/1985. É este autor quem as classifica numericamente (1ª fase, 2ª fase e 3ª fase) relacionando-as cronologicamente em função do grau e forma de convívio com a sociedade colonizadora. A versão que eu apresento ao final deste documento é uma versão simplificada da divisão de Toral que também almejava "facilitar a exposição dos dados acerca da história do contato" (Toral, 1984/1985, p. 292).

²² Na verdade, trata-se de uma suposição de Raimundo José da Cunha Mattos (1874) atualizada por Paul Rivet (1924) quem formula essa ancestralidade comparando um pequeno vocabulário canoeiro com antigos vocabulários de tupis paulistas (ver Zarur, 1971, p. 55). John Hemming contribuiu para consolidar esta versão da ancestralidade dos avá-canoeiros (1995 [1978], p. 391-392). Uma discussão acerca da validade dessas suposições pode ser encontrada em Pedroso, 1992, para quem a vinculação dos avá-canoeiros aos carijós seria um equívoco, que

período de tutela que, não por coincidência, os avá-canoeiros passam a ser caracterizados pelo que não são e pelo que não possuem.

Os indigenistas Apoena e Denise Meireles, por exemplo, escrevem: "... consideramos os Canoeiro um povo em cujo meio a preocupação constante com a obtenção de alimentos retardou o desenvolvimento de outros aspectos da cultura", ou então, "Os Canoeiro não possuem indumentária. Entre eles não existe uma nítida divisão sexual do trabalho" (Meireles e Meireles, 1973/1974). Representações como essas sentenciaram em um tom contraditório de denúncia-programática: "...os Canoeiros não podem ser autônomos...", "Os Canoeiro serão transferidos para um local que desconhecem, se tornarão sedentários, quando estavam acostumados a uma mobilidade constante. Eram caçadores nômades, serão transformados em agricultores ou criadores" (idem, s/p).

Ouvem-se aqui os ecos de uma dupla contaminação. Uma "contaminação histórica" de idéias e ideais prescritos para os índios ao longo de mais de dois séculos de campanhas assimilacionistas e de extermínio que buscavam por um meio ou por outro ligar o índio "ao solo e transformá-lo em operário agrícola" (Karasch, 1992, p. 410). E uma "contaminação semântica" dos discursos antropológico e indigenista por idéias pré-concebidas e disfarçadas de conceitos científicos (Ramos, 1998, p. 13). A (des)caracterização evolucionista dos avá-canoeiros como "nômades", por exemplo, irá se somar a outras tipificações dos mesmos como "isolados", "recém-contatados", "puros", "recém saídos do mato", "pobres coitados", "famintos" etc. Tornando necessária a crítica a estas noções sob o risco de repeti-las indefinidamente contribuindo para a clichagem dos avá-canoeiros.

Preocupada em desbaratar processos semelhantes Ramos observa que tais representações estereotipadas dos índios (que chamo aqui de clichagem): "... have great power to set the background for the realities of Indigenism in Brazil" (1998, p. 14). Ao desmontar o termo nômade, dentre outros, a partir de verbetes de dicionário ela traz à tona seus significados ocultos²³:

Nomads and wanderers have **no** fixed abode, moving from place to place **without** a fixed plan. The most outstanding trait is the absence of fixity, of permanent residence.

somente veio a ser sanado com a comparação linguística de termos avá-canoeiros que os aproxima de outros povos tupi-guarani como os tapirapés no Mato Grosso, asuriní e suruí no Tocantins e parakanã no Pará (Rodrigues, 1994).

²³ Também atribuídos a partir da constatação da ausência de traços culturais e instituições próprias de sociedades estatizadas, ver Clastres, 1990 [1974].

Second, both words embrace the idea of an open-ended, “destination unknown”, type of movement; neither implies the return to the point of departure. Third, both entries refer explicitly to indigenous peoples: a nomad is the member of a “**race or tribe**”; a wanderer refers paradigmatically to “**a wandering tribe of Indians**”. (...) And last, but by no means least, the thread of thought that links both entries is a movement away from order into unpredictability. Contrasted with a sedentary life, a fixed abode, an established residence, a nomadic/wandering existence evokes an undisciplined loose way of life over which control is not easily exerted. (Ramos, 1998, p. 33, negritos no original)

Na verdade, o termo “nômade” para designar a mobilidade espacial dos índios diz muito pouco sobre esta em termos descritivos (idem, p. 38). Nem a percepção, um tanto quanto tardia, de que os avá-canoeiros teriam sido “levados ao nomadismo” pelas vicissitudes do contato interétnico (Pedroso et. al., 1990) foi suficiente para reverter a imagem de que como “caçadores-coletores”, sem paradeiro fixo e destino incerto, os avá-canoeiros deveriam ser sedentariizados e disciplinados pela via de sua transformação em agricultores e criadores. Esta foi a mensagem simples e direta de indigenistas e antropólogos sobre o futuro dos avá-canoeiros inferida a partir de sua caracterização como nômades.

Se a literatura existente sobre os avá-canoeiros na década de 70 reproduz o hibridismo da antropologia com o indigenismo próprio daquela época, o que se publicou na década de 80 não foi muito diferente, exceto pela elaboração mais detalhada das informações referentes às condições de sobrevivência dos avá-canoeiros na Ilha do Bananal e às margens do rio Tocantins. A principal publicação sobre os avá-canoeiros nesse período é o artigo de André Toral: “Os índios negros ou os Carijó de Goiás: A história dos Avá-Canoeiro” (1984/1985). Este artigo consiste basicamente em uma compilação de relatórios antropológicos produzidos pelo autor para a Funai desde a integração de Toral nos trabalhos de atração dos avá-canoeiros ditos “isolados”. Seu artigo prima por uma exposição minuciosa dos dados existentes sobre os avá-canoeiros e constitui o primeiro trabalho sério sobre o impacto causado pelo contato violento e brutal desses índios na Ilha do Bananal e no alto rio Tocantins.²⁴

²⁴ “Contato” é um termo que expressa ações indigenistas vividas e interpretadas de maneiras diferentes pelos avá-canoeiros em ambos os casos de tal modo que aqui o termo não passa de um eufemismo e a apreensão dos sentidos que os índios elaboraram e elaboram sobre o que nós chamamos “contato” constitui-se em um dos objetivos desse trabalho (ver Albert & Ramos, 2002).

Paradoxalmente, o que se evidencia pelo artigo de Toral é que o pior resultado da atração dos avá-canoeiros foi o abandono dos atraídos pelo órgão atrativo, no caso, a Funai. Os avá-canoeiros contatados na Ilha do Bananal foram reunidos próximos à aldeia dos índios javaés onde, nas palavras de Toral:

Se os Javaés não viram nos Avá-Canoeiro um perigo à sua segurança, isso não implicou, no entanto, no estabelecimento de relações simétricas. Pode-se dizer que os Avá-Canoeiro foram recebidos na condição de "vencidos" e refugiados. Consoante com esta posição, os hospedeiros se vêem no direito de pedir pequenos favores de maneira autoritária, como buscar água, terminar um arco etc. (Toral, 1984/1985, p. 317)

Dos nove índios "capturados" e "fixados" junto ao posto indígena Canoanã, na Ilha do Bananal, quatro faleceram por causas diversas como doenças e intoxicação com produtos agrícolas. Aproximadamente 15 avá-canoeiros permaneceram no interior da Mata do Mamão sem que viessem a ser encontrados posteriormente.

Além do antropólogo, jornalistas também tiveram a palavra nesse período. Entre eles, Edilson Martins publica em seu livro de 1981 um capítulo intitulado: "Atração ou a caça do sapo para a serpente civilizatória", no qual se destacam as representações etnocêntricas e temerosas da população regional sobre os avá-canoeiros e a retomada das hipóteses sobre sua ancestralidade étnica. João Carlos Barreto publica em 1987 um relato do seu "encontro Avá-Canoeiro". Este livro constitui um relato singular (para não dizer único) sobre as condições de vida dos avá-canoeiros no Alto Tocantins junto às obras recém inauguradas da UH Serra da Mesa. Os índios aparecem em seu texto submetidos ao alcoolismo, à exploração sexual, à dependência alimentar e ao estresse psicológico típicos de um canteiro de obras de um grande projeto de construção civil.²⁵ Nesse trabalho fica registrado também o estado precário das instalações da Funai para assistir aos avá-canoeiros durante este período.

A década de 90 contribuiu com quatro trabalhos bastante significativos sobre os avá-canoeiros. O primeiro, de Dulce Pedroso (1992), pretende ser uma "etnohistória avá-canoeiro" onde estes são representados erroneamente como "povo invisível", metáfora que a autora tomou de empréstimo da população regional (ver p. 15). Teria sido preferível analisar o sentido histórico dessa

²⁵ Para uma etnografia sobre grandes obras ver Ribeiro, 1994.

“invisibilização” física dos avá-canoeiros, tornada um folclore local a respeito dos avá-canoeiros e as sucessivas tentativas de sua localização, que assumir seu efeito como um atributo essencializado do modo de ser de seus sobreviventes em fuga pelas matas.²⁶

Pedroso elabora sua “ethnohistória” a partir da abundante documentação dos séculos XVIII e XIX sobre os avá-canoeiros, seus embates com a sociedade colonial e suas formas de organização social. Trata-se de uma compilação histórica dos documentos referentes à experiência colonial com o mundo dos avá-canoeiros (para tomar de empréstimo e às avessas o título da tese de Oswaldo Ravagnani sobre a história de contato com os xavantes, 1978). Os pontos altos do trabalho de Pedroso consistem nas críticas feitas às falsas teorias existentes sobre esses índios (como o de serem eles descendentes ora dos carijós ora da população regional negra) e nas descrições das atividades guerreiras dos canoeiros que intentavam intimidar mais do que eliminar a população colonizadora que invadia as bordas de seu território. A compilação histórica de Pedroso contribuiu ainda para a fundamentação de relatórios antropológicos elaborados com vistas a demarcar uma área de ocupação permanente e exclusiva aos avá-canoeiros (ver Cruvinel, 1994).

O segundo trabalho desse período foi elaborado por Mário Arruda Costa, também em 1992, a partir de um convênio firmado entre Furnas e a Universidade Católica de Goiás. Este trabalho pretende ser um “relatório final específico sobre os Avá-Canoeiro do rio Tocantins” e parte de uma noção empobrecida de ethnohistória como se esta fosse a história de uma etnia contada a partir da historicidade dos brancos²⁷, para descrever a história do “contato” dos avá-canoeiros no rio Tocantins. Suas contribuições neste sentido não são surpreendentes, no entanto, seus “levantamentos etnográficos” contribuem com dados esparsos referentes à língua, cosmologia e comportamentos específicos dos avá-canoeiros.²⁸ O autor também traz em anexo uma série de recortes de

²⁶ Em decorrência desta crítica me interessei por tratar da “invisibilização política” dos avá-canoeiros por seus tutores no momento atual.

²⁷ É um equívoco freqüentemente praticado o de adjetivar com a palavra “etno” ou “étnico” qualquer trabalho que tenha os “índios” por objeto. Na verdade, “etno”-história deveria se referir mais à historicidade indígena, ou às versões indígenas de sua própria história, do que à história feita por um historiador sobre os índios.

²⁸ Alguns de seus dados soam verdadeiramente fantasiosos como sua referência às sinalizações dos avá-canoeiros ao se aproximarem de roçados e casas de regionais (p. 27) para não falar na informação errada de que *lawi* teria sido criado por *Matxa* e *Nak^watxa*, sem a partici-

jornais com matérias sobre esses índios e sobre ele próprio e seu trabalho como sertanista.

O posicionamento de Costa com relação a Furnas é pouco crítico, para não dizer de aprovação, a ponto de afirmar que: “O importante aqui, é confirmar que o relacionamento Avá-Canoeiro/Furnas foi sempre um relacionamento bom” (Costa, 1992, p. 18). O terceiro trabalho desse período tem uma leitura completamente diferente da situação.

Lena Tosta (1997), que obteve o prêmio de melhor dissertação de graduação em antropologia social pelo concurso Associação Brasileira de Antropologia/Fundação Ford de 1998, privilegia uma análise sincrônica da situação histórica (Oliveira F.º, 1988) vivida pelos índios empreendendo, desse modo, um diálogo inevitável com as novas condições de vida impostas aos avá-canoeiros no rio Tocantins após a construção da UHE da Serra da Mesa. Destaca-se no texto de Tosta a interpretação crítica da “peça antropológica” (Gomes, 1995) confeccionada para legitimar a exploração hidrelétrica do território avá-canoeiro. Esta mesma peça articulava discursos desenvolvimentistas e ambientalistas para situar os avá-canoeiros como parte de um ambiente natural que deveria ser salvo, preservado e redimido.

É desse período um texto menor, mas publicado em um volume de ampla divulgação, elaborado por André Toral, intitulado: “O destino de um grupo caçador e coletor: os Avá-Canoeiro, hoje” (1995). Neste pequeno, porém seminal, texto, Toral situa os avá-canoeiros no seio de outras características que parecem definir os povos tupis: “A maior característica da cultura Avá-Canoeiro parece ser essa sua capacidade de adaptação e de incorporação, secular, de coisas originárias da sociedade nacional na sua vida cotidiana, desde uma posição marginal.” (Toral, 1995, p. 74) Aponta, devidamente, a violência sem apuração pela qual os avá-canoeiros vem sendo tratados até hoje e conclui com a exposição do “problema populacional” e da “subsistência” da “reduzida população avá-canoeiro atual”.

Dentre os quatro trabalhos recém comentados, deve ser dito que a crítica fina das formas indigenistas de representar os avá-canoeiros e do exercício

pação de outro homem (p. 14). Na verdade o pai de *Tuia*, que na época desposara as duas únicas mulheres adultas do pequeno grupo, foi responsável pela transmissão de diversas técnicas de caça e pela socialização masculina de *lawi* até sua morte quando *Tuia* ainda era uma criança de colo (três anos, aproximadamente) e *lawi* já somava mais de dez anos.

do controle total sobre as vidas e território indígena por meio dessas representações ficou a cargo da excelente argumentação de Tosta que, apesar disso, não explicitou as críticas indígenas desse controle e formas de representação. Tosta optou por analisar os próprios trabalhos antropológicos produzidos sob a égide do indigenismo empresarial de Furnas, que aciona a retórica do "desenvolvimento sustentável" como forma de redenção das ações destrutivas ocasionadas pelas obras de engenharia de grupos econômicos. As demais publicações desse período (Pedroso, 1994; Gomes et. al., 1995) sobre os avá-canoeiros já se mostram afetadas (no primeiro caso) e diretamente condicionadas (no segundo) pelo poder de Furnas e Funai de monopolizar as classificações e caracterizações do que são e de quem são os avá-canoeiros ("nômades", "grupo caçador e coletor", "seis índios", "isolados" etc.).

Outros trabalhos de maior ou menor repercussão sobre os avá-canoeiros, seja na área lingüística seja na imprensa virtual ou impressa (que nunca deixou de acompanhar a situação desses índios), não serão aludidos aqui por se tratarem de trabalhos de cunho lingüístico (ver Harrison, 1974²⁹; e Paiva, 1996) e em função da inacessibilidade dos documentos para consulta (Neiva, 1971, não localizado até a conclusão deste trabalho). Como não pretendo construir uma "etnografia definitiva" sobre os avá-canoeiros e sua situação, espero tratar deste material em um momento oportuno.

Os últimos cinco anos da década de 90 não trouxeram novos pesquisadores à cena etnográfica propiciada pelas respectivas situações avá-canoeiras, cabendo lembrar que aquela dos avá-canoeiros no Alto Tocantins passou a ser insistentemente mais enfocada que a dos avá-canoeiros na Ilha do Bananal, que vem sendo informalmente caracterizados como menos autênticos do que os primeiros por certos funcionários de Furnas e Funai que os julgam mais "misturados" ou "aculturados" que aqueles. Além disso, os pesquisadores e pesquisadoras que trabalharam com eles nas últimas décadas não produziram mais qualquer trabalho expressivo. Exceto por Tosta que escreveu alguns artigos em revistas de cunho popular, não saberia precisar os motivos (e nem me cabe buscar justificativas) para esse silêncio. Nesse sentido, o primeiro passo foi dado pelos próprios funcionários de Furnas/Funai que mobilizaram duas

²⁹ Já localizado.

lingüistas (Mônica Veloso Borges e Sílvia Braggio, ambas professoras da Universidade Federal de Goiás-UFG) e uma antropóloga (Rosani Leitão, também da UFG) para implementar um projeto de educação escolar para os avá-canoeiros no rio Tocantins.

Borges e Leitão elaboraram uma série de relatórios de atividades e dois artigos (ambos de 2002), além de participar em seminários científicos nacionais e locais sobre o trabalho de criação de um projeto de educação para os avá-canoeiros no rio Tocantins. Sobre os respectivos artigos, sendo os mesmos originários das mesmas condições de trabalho que originaram os relatórios, pode-se observar uma certa contradição no que tange às referências de ambas a um "modo de vida tradicional" dos avá-canoeiros, que deveria ser "recuperado" ou "revitalizado", e à impossibilidade dos índios "reproduzirem seu modo de vida" etc. Não há clareza, nesse sentido, sobre o que seria propriamente "tradicional" que os índios não estariam conseguindo "reproduzir".

Esta contradição, por sua vez, se deve aos termos do Projeto de Educação (Braggio, 2000) sob o qual as mesmas foram convidadas a desenvolver suas atividades. Neste projeto que pretende assumir uma postura "anti-assimilacionista" de educação:

As ações previstas pretendem, então, contribuir no sentido de fortalecer a auto-estima e a identidade cultural do grupo com a valorização da língua e da cultura Avá-Canoeiro, bem como fornecer subsídios para uma melhor convivência com a interculturalidade, buscando o que vem sendo chamado de "literacy for empowerment" (leitura e escrita para o fortalecimento) ou (letramento como prática social). Portanto, prevê-se, primeiramente, uma ação composta de etapas, originadas do contato Avá-Canoeiro/pesquisadores/educadores. (Braggio, 2000, p. 11)

Dentre estas etapas, visava-se:

I Etapa

1. Estudos bibliográficos e levantamento e análise de dados etnográficos voltados para o conhecimento da história, da cosmologia e da cultura material Avá-Canoeiro. (p. 12)

II Etapa

1. Resgate da história, da cosmologia e da cultura material dos Avá-Canoeiro a partir da observação do seu modo de vida e dos relatos de seus próprios atores, partindo da coleta de narrativas orais que serão passadas para a forma escrita, por eles mesmos, com a nossa assessoria, além de serem material de análise lingüística. (p. 12)

Ora em um cenário de regulação quase-total da vida cotidiana pelas atividades tutelares e na ausência de um corpo social indígena fisicamente presente, coube à língua, tida pelas autoras como em "risco de extinção" por força da própria situação interétnica assimétrica em que vivem esses índios com os funcionários de Furnas/Funai, encarnar a "cultura" ou o "tradicional" da "cultura avá-canoeiro".

Diante das publicações anteriores e destes trabalhos a ausência de pesquisas antropológicas autônomas sobre os avá-canoeiros, nesse momento, pode implicar apenas o aumento de uma literatura unilateralmente comprometida com as metas indigenistas traçadas para os índios sem o explícito consentimento destes e sem o diálogo aberto com a comunidade acadêmica especializada ou com a sociedade civil organizada.

Borges e Leitão, impedidas de continuar suas atividades de pesquisa e de educação junto aos avá-canoeiros com a suspensão do Projeto de Educação Avá-Canoeiro decorrente de desentendimentos com funcionários do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO), passaram a levantar algumas questões sobre as condições de realização de suas atividades junto aos avá-canoeiros, conforme expuseram em seminário realizado no Departamento de Antropologia da UnB³⁰. Nessa ocasião, apontaram que a educação escolar dos avá-canoeiros seria antes uma prioridade para certos funcionários de Furnas/Funai do que uma prioridade do ponto de vista dos próprios índios que são mantidos alheios às decisões dos funcionários sobre e para eles. Nas palavras de Braggio (coordenadora do projeto):

³⁰ Ver a página eletrônica do Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (www.unb.br/ics/dan/geri) responsável pela organização do evento realizado no dia 17 de janeiro de 2003.

Em 1999 fui procurada por Walter Sanches, indigenista da FUNAI e chefe do PI Avá-Canoeiro de Minaçu, a fim de elaborar um projeto de educação escolar para os Avá-Canoeiro. Após muitos encontros com Sanches e seus relatos sobre os Avá, leituras sobre esse povo e levando em conta minha experiência na área (...), elaborei o **Projeto Avá-Canoeiro. Proposta de Educação: vitalização de língua e cultura**, que foi aprovado por FURNAS em maio de 2000, em reunião em Goiânia, com quatro membros dessa organização, de São Paulo e do Rio de Janeiro. (...) As ações do projeto foram iniciadas em 1/10/2001 ... (2003a, p. 281, negritos no original).

A ambição deste projeto de educação era a de preparar melhor os avá-canoeiros “para o gerenciamento de suas próprias vidas e destinos” (idem, p. 282).

Funcionários do programa, por sua vez, apontaram em reuniões ocorridas no final de 2003 (a serem tratadas na conclusão deste trabalho) o não cumprimento dos cronogramas previstos no projeto de educação, em particular aqueles que sugeriam permanências mensais das educadoras-pesquisadoras em campo e passaram a solicitar, a partir daí, a intervenção da Coordenação Geral de Educação da Funai no processo de escolarização dos avá-canoeiros.

De qualquer modo, os avá-canoeiros se empenharam em atender ao que lhes estava sendo proposto como atividade de "letramento". Conforme depoimento de Borges e Leitão, *Trumak* e *Putdjawa* explicitaram a possibilidade de obter mochilas ou ter acesso a carros a partir do aprendizado com as professoras, isto é, depois de terem recebido uma educação formal.

Outro trabalho realizado sob a égide de Furnas/Funai foi o artigo de Eliana Granado apresentado no septuagésimo encontro do Comitê Brasileiro de Hidrelétricas (ICOLD) em Foz do Iguaçu, 2002. O mesmo é ilustrativo do estilo de produção antropológica, acima referido, porém elucida uma postura política diferente por parte da autora quanto aos efeitos da tutela indigenista. No artigo de Granado, os avá-canoeiros são registrados como seis índios "em risco de extinção" (omite-se textualmente os avá-canoeiros e seus filhos na Ilha do Bananal) e a ação de Furnas (a Funai não é mencionada) junto aos mesmos é apresentada como um exemplo de "responsabilidade social" de tal modo que a “UHE Serra da Mesa” não teria representado “o golpe derradeiro para o desaparecimento definitivo daquele grupo indígena” (Granado, 2002, p. 4).

No mesmo artigo os índios aparecem como dados técnicos acerca do ambiente natural impactado pela hidrelétrica e o conhecimento antropológico é empregado conceitual e teoricamente como uma forma de elucidar as vanta-

gens da "aculturação" e das "trocas culturais" a que os índios foram submetidos durante o processo de subordinação dos avá-canoeiros ao regime tutelar financiado por Furnas. Segundo Granado:

O que ocorre nesses casos é um acréscimo de conhecimentos que não compromete a essência de sua etnicidade, de sua cultura de origem. Da mesma forma que a incorporação do jeans no nosso vestuário não nos transforma em cidadãos norte-americanos e o domínio de outros idiomas não significa abrimos mão da nossa identidade brasileira. (2002, p. 5-6)

Antes de ler nestas palavras uma argumentação leviana que equipara os efeitos de um grande projeto de construção civil junto a quatro sobreviventes indígenas e seus dois filhos ao uso de uma peça em nosso vestuário ou ao aprendizado de uma segunda língua, o que as palavras de Granado fazem ressonar em um congresso sobre hidrelétricas, para uma platéia de engenheiros e técnicos, é nada mais que o senso comum antropológico de que os avá-canoeiros não deixaram de ser índios porque passaram a conviver com os brancos ou sob a tutela destes.

Isto deve ser dito por razão das impressões equivocadas e estereotipadas daqueles que desconhecem as situações e culturas indígenas, limitando-se a enxergá-las e aos índios como membros indistintos dos ecossistemas naturais. Preconceitos como estes vêm gerando obstáculos e até impedindo o repasse de verbas ao programa por funcionários da empresa encarregados de fazer esta intermediação. Estes funcionários devem ser, portanto, freqüentemente lembrados de que uma grande obra consiste em uma ampla mobilização de recursos socionaturais e políticos para efetivar uma transformação visceral do ambiente, da paisagem e dos significados atribuídos a ambos por populações locais e/ou indígenas, raramente ou nunca consultadas, muitas delas sendo obrigadas a se deslocar e se contentar com indenizações financeiras que jamais substituem paisagens, sentidos e sentimentos culturais vinculados à terra, inundada, onde viviam.

O artigo de Granado, enquanto discurso antropológico interno ao "jogo de linguagem" da empresa, tenta trazer sugestões programáticas referentes às diversas formas de compensação que as empresas hidrelétricas devem realizar pela exploração do meio ambiente dos índios. Os antropólogos são apresentados nesse trabalho como "tradutores" da realidade indígena para a empresa

e se constituem nos principais arquitetos dos critérios étnicos que os índios devem atender para serem "compensados" e perpetuarem sua "autonomia".

Baines vem problematizando em diversas publicações as implicações deste papel assumido pelos antropólogos e o teor das políticas indigenistas encenadas pelo Setor Elétrico, em particular junto aos índios waimiri-atroari em Roraima e no Amazonas. Em um de seus trabalhos o autor expõe:

Nos primeiros anos da FAWA [Frente de Atração Waimiri-Atroari] os Waimiri-Atroari eram considerados bravos e perigosos e houve tentativas, por parte dos indigenistas, de eliminar sua indianidade e transformá-los em agricultores "civilizados" (Baines, 1991). Na época da criação do PWA [Programa Waimiri-Atroari, no qual o Programa Avá-Canoeiro do rio Tocantins - PACTO, atualmente em vigor é inspirado], quando já eram dominados e trabalhavam em projetos dirigidos pelos funcionários, surgiu uma preocupação, entre indigenistas, de revitalizar a cultura indígena. Como afirmam Viveiros de Castro e Andrade, procura-se preservar "um fundo folclórico de tradições culturais de valor ornamental 'para inglês ver'" (1988: 18). Depois dos índios serem colonizados, afirma Gallois, "são submetidos a atitudes protecionistas que se transfiguram rapidamente em intervenções reeducativas" que "almejam a manutenção de características idealizadas de ser *índio*. Quando necessário, pretende-se inclusive reensinar-lhes suas tradições perdidas" (1992: 130). (Baines, 1998, p. 3-4, colchetes adicionados, parêntesis e itálicos no original)

Delineia-se, desse modo, um campo de estudos simultaneamente científico e político, onde o pesquisador se vê obrigado a dialogar com múltiplos nativos, indígenas e não-indígenas, que por sua vez tencionam os papéis científicos e cívicos do antropólogo e os limites de sua responsabilidade perante os estudos que elabora e publica. Nesse contexto, a pesquisa crítica deve ser feita não como mero instrumento de denúncia, mas como parte da vocação crítica da própria antropologia. Nas palavras de Cardoso de Oliveira: "Não se trata apenas da negociação da identidade do pesquisador (...), mas, sobretudo, da negociação do problema de pesquisa, cuja definição envolve um diálogo mais explícito entre os universos simbólicos (categorias culturais e tradições em sentido amplo) de pesquisador e pesquisado." (1993, p. 74)

Apresentou-se acima, uma revisão breve, sumária até, da produção existente sobre os avá-canoeiros nas últimas três décadas e que poderia ser extensamente ampliada caso se considerasse períodos anteriores ou a vasta documentação oficial elaborada por funcionários da Funai. Menos que uma exegese minuciosa destes trabalhos, o que se pretendeu foi um sobrevôo crítico em busca de frestas por onde se abordar a situação avá-canoeiro encoberta

por uma situação tutelar encapsulante e mascarada por discursos indigenistas que apregoam o revivalismo cultural dos avá-canoeiros.³¹

O que se pôde depreender de sua leitura é que os trabalhos existentes pouco contribuíram para a crítica dos termos etnocêntricos secularmente empregados para a descrição e compreensão dos avá-canoeiros no período acima considerado (salvo Tosta, 1997). Ao contrário, algumas das publicações acima referidas contribuem para a representação distorcida desses índios seja pela perpetuação de velhos estereótipos seja pela criação de novos, tais como: "nômades", "invisíveis", "últimos representantes dos povos originários do território goiano", "sobreviventes" etc.

Tem faltado aos estudiosos das respectivas situações avá-canoeiro reconhecer que:

A falta de acesso a canais efetivos de educação, os entraves econômicos, administrativos e políticos em se locomover e se comunicar com outros grupos indígenas, a fragmentação dos povos indígenas em pequeninos grupos étnicos, têm levado a grande maioria dos índios brasileiros (e aos avá-canoeiros de modo particular) a um isolamento que lhes tem custado enormes danos. (Ramos, 1984, p. 283, parêntesis adicionados)

Por tudo isso, arrisco dizer, o maior obstáculo a uma etnografia dos avá-canoeiros é a eficácia dos discursos e práticas indigenistas (catalisados por termos e conceitos antropológicos usados como jargão) elaborados sobre eles nos últimos 50 anos e que vêm sendo sustentados sobre um saber social incorporado nas instituições indigenistas enquanto agências de contato. Esses discursos constituem verdadeiras fantasias indigenistas, costuradas antropológicamente, e colocadas sobre os índios de modo a descaracterizá-los como sujeitos históricos e políticos, subtraindo deles o direito de se expressar. O trabalho que ora se delineia deve, portanto, contribuir para o desmascaramento destas categorias em prol de uma versão atual do que pensam os índios de si mesmos e dos seus outros.

³¹ Ver as tentativas de fazer "hidrelétrica" rimar com "índios" nos filmes publicitários de Furnas em www.furnas.com.br. Em particular: "FURNAS e a questão indígena": www.furnas.com.br/videos/questaoindigena.wmv.

Capítulo 3 - A reciprocidade do poder

O problema da permanência dos avá-canoeiros, em seus próprios termos, sob um regime tutelar que visa intermediar suas relações com um mundo em permanente transformação nos obriga a questionar de que formas isto seria tornado possível considerando que a sociedade avá-canoeiro, tal como os sobreviventes mais idosos ainda vivos a conheceram, foi destruída, ou melhor, reduzida a versões atomizadas.

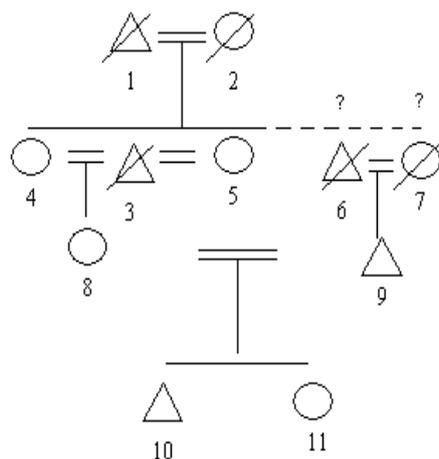
Os avá-canoeiros, como se soube após o contato, advinham de grupos já desmembrados de aldeias maiores. As unidades sociais de onde vinham eram, coincidentemente ou não, as famílias nucleares (pai, mãe e seus filhos) associadas a um sobrinho e uma irmã (da mãe). Desse modo, dizer que a sociedade avá-canoeiro foi reduzida a versões atomizadas deve nos trazer à mente - em acordo com a definição de “átomo de parentesco” elaborada teoricamente por Claude Lévi-Strauss (1996 [1945], p. 66) – o extremo a que chegaram os avá-canoeiros para sobreviver autonomamente.³²

Conseqüentemente, o teor das relações de parentesco sofreu mudanças com as distintas configurações assumidas pelo grupo ao longo de sua sobrevivência e processo depopulacional no alto rio Tocantins o que pode ser depreendido pelas mudanças de tratamento que os avá-canoeiros passaram a utilizar para se referir uns aos outros conforme os quadros abaixo³³:

³² Segundo Claude Lévi-Strauss, esta noção, quando primeiramente definida visava: “... mostrar que uma estrutura de parentesco, por mais simples que seja, nunca poderá ser construída a partir da família biológica composta do pai, da mãe e de seus filhos, mas que ela implica sempre, desde o início, uma relação de aliança. Esta resulta de um fato praticamente universal nas sociedades humanas: para que um homem obtenha uma esposa, é preciso que esta lhe seja direta ou indiretamente cedida por um outro homem que, nos casos mais simples, está em relação a ela em posição de pai ou de irmão” (Lévi-Strauss, 1993 [1973], p. 90-91).

³³ Agradeço a colaboração da antropóloga Eliana Granado com quem complementei, em setembro de 2003, os dados de parentesco ora apresentados e a Mônica Veloso Borges com quem aprofundei meu conhecimento dos termos de parentesco utilizados pelos avá-canoeiros.

Genealograma Avá-Canoeiro

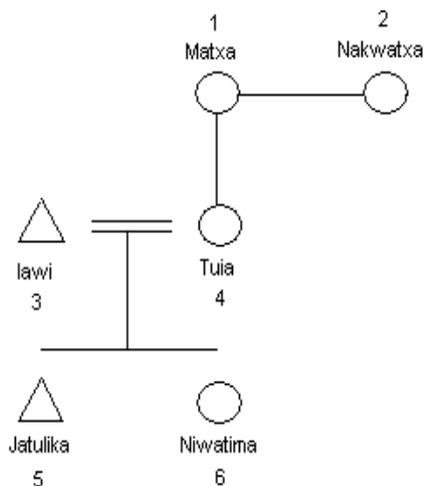


- 1 = não forneceram o nome
- 2 = não forneceram o nome
- 3 = não forneceram o nome
- 4 = Matxa
- 5 = Nakwatxa
- 6 = não forneceram o nome
- 7 = Potydjawa
- 8 = Tuia
- 9 = lawi
- 10 = Jatulika (Trumak)
- 11 = Niwatima (Putdjawa)

1, 2 e 6 teriam sido mortos no massacre da Mata do Café
 7 foi morta por brancos regionais quando o grupo tentava se estabelecer na Serra do Retrato - região de Colinas do Sul
 3 foi morto por uma onça quando o grupo passou a se abrigar em grutas (itakwaga) como forma de se esconder dos brancos
 Matxa e Nakwatxa possuíam 5 irmãos e 5 irmãs alguns mortos no massacre da Mata do Café e outros não sobreviveram à fase seguinte

Fig. 3 Genealograma Avá-Canoeiro

Terminologia Avá-Canoeiro



- | | |
|----------------------|--------------------------------|
| 1 - 2 = txipykyga | 4 - 1 = ai |
| 1 - 3 = txipan a | 4 - 2 = txikupialika |
| 1 - 4 = tximemoga | 4 - 3 = pia |
| 1 - 5 = kimika | 4 - 5 = tximemoga |
| 1 - 6 = txigumialika | 4 - 6 = tximemoga |
| 2 - 1 = txikyguga | 5 - 1 = txikupialika/txipilaka |
| 2 - 3 = txipan a | 5 - 2 = txadjila |
| 2 - 4 = kimika | 5 - 3 = pai |
| 2 - 5 = txigumialika | 5 - 4 = ai |
| 2 - 6 = kimika | 5 - 6 = kwima |
| 3 - 1 = taiti | 6 - 1 = txadjila |
| 3 - 2 = taiti | 6 - 2 = txipilaka |
| 3 - 4 = kwima | 6 - 3 = pai |
| 3 - 5 = txikua | 6 - 4 = ai |
| 3 - 6 = ilhinge | 6 - 5 = pia |

Fig. 4 Terminologia Avá-Canoeiro

As informações que compõem os quadros acima foram obtidas durante conversas conduzidas por mim e pela antropóloga Eliana Granado com *lawi*, *Tuia* e seus filhos quando estivemos momentaneamente reunidos no Posto Indígena na Terra Indígena Avá-Canoeiro (19.09.03). Utilizamos fotografias para indicar o modo como nos referimos a nossos próprios parentes e sondamos pelos termos “correspondentes” em avá-canoeiro. Meus esforços e de Eliana Granado para nos referir em avá-canoeiro aos parentes dos índios, para obter mais nomes e relações de índios hoje mortos foi interpretada por *lawi* como manifestação de nossa incompreensão acerca das regras e formas de utilização dos termos de parentesco. Como já havia fornecido muitas informações *lawi* concluiu dizendo: “*homi não sabe* (o emprego correto da terminologia de parentesco), *só índio sabe*”.

Com as informações obtidas pode-se ler nos quadros que *Matxa* e *Nak^watxa* seriam irmãs e filhas do mesmo pai o que foi confirmado pelas mesmas. *lawi*, por sua vez, se referia a *Tuia* como irmã e esta a ele como irmão em um dado momento, isto porque o teor de suas relações quando estavam no *mato* (termo empregado para assinalar o modo de vida e a época anterior ao contato com os brancos) era o de irmãos mesmo não sendo irmãos germanos³⁴. Não foi possível precisar se o pai ou mãe de *lawi* seriam, respectivamente, irmão ou irmã de *Matxa* e *Nak^watxa* o que faria de *Tuia* e *lawi* primos cruzados (no primeiro caso) ou primos paralelos (no segundo).

Hoje em dia quando perguntamos o que *lawi* é de *Matxa*, *Nak^watxa* e *Tuia* recebemos como resposta que ele é marido delas (*imena*) e que estas são esposas dele (*emireko*). Trata-se de um arranjo pós-contato em que *lawi* passou a ter três esposas quando antes tinha uma “irmã”. Neste arranjo, as mulheres se subordinam a *lawi*, em particular *Tuia* e *Matxa*, pois *Nak^watxa* sempre demonstra maior autonomia nas atividades cotidianas. Na verdade, é sobre *Tuia* que recaem todas as ordens de *lawi* no que tange a realização de atividades domésticas e de coleta. Os filhos também se subordinam aos pais, em particular *lawi*. Porém estes desdenham muitas vezes da presumida autoridade de *lawi* sobre eles uma vez que percebem que *lawi* encontra-se subordina-

³⁴ O tratamento de primos cruzados e paralelos como irmãos é recorrente a outras sociedades tupi-guarani, ver Fernandes, 1989 [1948] e a crítica a esta suposta recorrência em Laraia, 1986.

do aos funcionários. O controle que o grupo exerce sobre eles se dá, portanto, através de *Matxa* e *Nak^watxa*. Esta última age como uma verdadeira “tutora avá-canoeiro”, em especial sobre *Putdjawa*.

Deve ser registrado, porém, que *lawi* e *Tuia* foram insistentemente sugeridos por indigenistas e pesquisadores, no papel de tutores, a terem filhos, o que tratarei em um capítulo posterior (ver “Sob o signo da Tutela”). Ambos, *lawi* e *Tuia* se referem a seus filhos como sendo deles, porém referências que me foram feitas de que é o homem que “*augmenta a barriga*” da mulher sugere que a concepção avá-canoeiro da concepção envolve apenas a participação do pai na geração dos filhos.

Os jovens *Trumak* e *Putdjawa* (nome da mãe de *lawi*)³⁵ receberam novos nomes em dezembro de 2003 passando a ser chamados de *Jatulika* e *Niwatima*, que foram, respectivamente, nomes de um irmão e uma irmã de *Matxa*. Esta mudança de nomes foi explicada por *lawi* quando o interpelei a respeito em dezembro de 2003 (momento quando se deu a renomeação, promovida por *Matxa*, dos jovens e que foi comunicada aos funcionários da Funai no dia seguinte). Segundo *lawi*, *Putdjawa* (hoje *Niwatima*) poderá agora ter filhos o que sugere que a renomeação envolve a maturação física dos jovens perante os adultos que deixaram de considerar *Trumak* e *Putdjawa* como nomes válidos para se referir aos dois, que não seriam mais crianças.

O chefe do Posto Indígena Walter Sanches recebeu explicações semelhantes quando se deu a renomeação. Segundo o mesmo *lawi* teria dito a ele que *Putdjawa* já possuía seios, daí a necessidade da mudança de nomes. Para falar como Clastres, pode-se dizer que num belo dia o pai decidiu que o tempo da infância acabou para seus filhos (Clastres, 1995 [1972], p. 101). *lawi* completou a explicação dizendo ele próprio já ter tido três nomes: *Jagutika* (quando menino), *Jagwalika* (quando rapaz) e *lawi* (nome atual). (Walter Sanches, comunicado oral 02.12.03) Esta explicação se assemelha ao sistema de mudança de nomes existente entre os tapirapés (ver Wagley, 1988, p. 231) que conferem um nome para a infância, adolescência, um nome quando rapaz e finalmente o nome da vida adulta.

³⁵ Mantenho as grafias “Trumak” e “Putdjawa” por esta ter sido aprendida pelos mesmos para representar os próprios nomes de forma escrita. *Trumak*, no entanto é chamado por seus parentes “Tumak” e *Putdjawa* é pronunciado “Potydjawa”.

A mudança de nomes não só indica uma mudança de status etário, mas também carrega propriedades que são transferidas para ou associadas a seu novo portador.³⁶ Quando o filho de *Angélica* e *Tuilá* nasceu em dezembro de 2003 seus pais solicitaram a *Walter Sanches* (por telefone) que perguntasse aos avá-canoeiros no alto rio Tocantins um nome para o seu filho recém-nascido. *Matxa*, *lawi* e *Nak^watxa* se incomodaram em saber que *Tuilá* ainda não havia nomeado o filho o que poderia levar a criança a morrer e concordaram em propor um nome para o recém-nascido. Perguntei a *Trumak* se *Matxa* poderia dar ao menino o nome de *Tapulika* (nome de um dos irmãos falecidos de *Matxa*). *Trumak* respondeu que este seria um nome inadequado, pois *Tapulika* era bravo e que isto tornaria a criança muito brava (*Trumak*, comunicado oral, 13.12.03).

Ressalto que *Trumak* e *Putdjawa* cresceram na ausência de grupos infantis e juvenis de sua própria etnia, nos quais viveriam antecipadamente situações existenciais típicas da comunidade avá-canoeiro. Também cresceram na ausência de grupos infantis e juvenis da sociedade regional ou entre outros grupos indígenas. Isto não quer dizer que foram privados do contato com outras crianças e jovens. Não apenas tiveram contato recorrente (o que não significa dizer permanente) com os filhos dos avá-canoeiros da Ilha do Bananal, mas também visitaram e foram visitados por famílias tapirapé e dos funcionários, indigenistas e pesquisadores que estiveram entre eles por períodos que variavam de poucos dias a algumas semanas. Tais visitas ou encontros não substituem a socialização decorrente de uma convivência plena, porém foram potencializadas ao máximo pelos jovens avá-canoeiros no seu processo de subjetivação e formação da personalidade.

Deve ser registrado que ao passo que os jovens avá-canoeiros amadureciam fisicamente seus pais vieram a instruí-los sexualmente, porém não se deve ver aí uma promiscuidade (por mais que os jovens tenham assimilado esta conotação por parte dos funcionários para quem relataram os casos e de quem aprenderam que eles também não deveriam ter relações sexuais entre si, mesmo que esta seja uma restrição para os próprios avá-canoeiros). Afinal, o adestramento sexual dos filhos, por iniciativa dos pais (ainda mais em um

³⁶ Sobre a importância das categorias de idade na organização social dos povos Tupi (em particular os Tupinambá), ver *Fernandes*, 1989 [1948].

grupo reduzido e onde o contato com outros brancos e índios é relativamente interdito), é uma prática cultural observável entre outros povos indígenas, em particular os tupi-guaranis (ver Fernandes, 1989 [1948], p. 138).

Os avá-canoeiros costumam afirmar que as relações sexuais entre irmãos “*não pode, homi briga*”. Transferem, desse modo, a autoridade aos funcionários que os instruíram a coibir estas relações. No entanto, ouvi *Matxa* comentar sobre o incesto entre pai e filha em certas oportunidades. Ela disse que seu pai era bonito (*katutê*) e que ele não buscava ter relações com ela. Em seguida, *Matxa* passava a xingar *lawi* (não se referiram às relações entre *Trumak* e *Tuia*, porém). Tais informações indicam que os avá-canoeiros reconhecem como relações incestuosas àquelas entre pais e filhas e entre irmão e irmã, onde desvios e desobediências à regra estão associados mais às condições restritas de vida sexual e à impossibilidade de efetivar eficazmente os mecanismos de controle social na ausência de uma sociedade fisicamente presente.

Constatar a mudança do teor das relações de parentesco entre os avá-canoeiros no alto rio Tocantins, bem como suas renomeações, nos obriga a reconhecer que por mais que a depopulação tenha tido conseqüências específicas sobre o funcionamento da vida social para os avá-canoeiros, impossibilitando a mesma dentro de moldes tradicionais (para me servir de uma formulação elaborada por Ribeiro, 1970, p. 309-310), ela não limitou a possibilidade dos mesmos viverem, tanto quanto possível, a tradição nos moldes de sua sociedade atomizada. Quer dizer, os sobreviventes avá-canoeiros se reorganizaram como um grupo local que veio a ser a sua “comunidade efetiva (e afetiva) de vida”.³⁷

Por tradição e tradicional faz-se necessário esclarecer que não é à permanência imutável de traços culturais antigos de uma sociedade prístina que se deve fazer referência, mas à reelaboração privada e coletiva que fizeram e fazem os avá-canoeiros de sua experiência social em permanente transformação. Quer dizer, o pensamento e ação dos avá-canoeiros hoje comportam uma dinâmica própria apoiada na avaliação subjetiva que os mesmos fizeram e fa-

³⁷ Sobre o termo “comunidade efetiva de vida” (ao qual adicionei o termo “afetiva”) como descritivo da organização social de sociedades tupi-guarani ver Fernandes, 1989 [1948], p. 64.

zem das ações, dos agentes e das circunstâncias históricas que se impuseram a eles.

Podemos dizer que os avá-canoeiros: “mantêm atuantes mecanismos cognitivos e organizacionais através dos quais são capazes de interpretar e de se adaptar às situações das mais diversas e constantemente renovadas. O que é conservado intacto – ou, o que é abalado pela situação de dominação – é a dinâmica própria à cada cultura e não necessariamente um acervo de traços originais (Carneiro da Cunha, 1986)” (ver Gallois, 1992, p. 123). Ou, parafraseando a argumentação de Eduardo Viveiros de Castro e Lúcia Andrade (1988, p. 18), basta dizer que para todos os membros de uma cultura, a tradição é o suporte da invenção, e esta é a marca inalienável da autonomia criada dos indivíduos de uma sociedade, mesmo que destruída. Enfim, a tradição avá-canoeiro deverá ser entendida aqui como as respostas criativas dadas por eles a um contexto colonial (Baines, 1997, p. 69).

Desse modo, sou obrigado a insistir que para proceder à etnografia da sobrevivência avá-canoeiro não é a uma sociedade avá-canoeiro que se deve reportar, como se fosse imediatamente possível nos ocupar abstratamente dos termos que supostamente a fundamentariam, mas às formas culturais de interação possíveis que esses índios vieram e vêm a atualizar para sobreviver no mundo com os brancos (ainda que os brancos com quem os avá-canoeiros vivem não sejam os agentes dominantes no referido mundo, eles certamente estão acima daqueles no que tange ao poder de intervenção e modificação do mesmo).

Isto vem servir ao propósito de tentarmos compreender as condições de existência dos avá-canoeiros hoje, o que deverá servir de base para a realização de qualquer desejo de ver sua sociedade perdida reconstruída em termos antropológicos (como fez Silva, 2003 para os xetás, conforme veremos em seguida), bem como para extrapolarmos o prisma teórico da etnicidade que os concebe apenas no interior de um “processo contínuo de dicotomização entre ‘nós’ e os ‘outros’” (Tosta, 1997, p. 08). Se essa perspectiva revela-se profundamente heurística para uma compreensão, por exemplo, de que os avá-canoeiros não constituem uma mera unidade portadora de cultura³⁸, ela gera

³⁸ Ver Barth, 2000 [1969].

um ponto cego para o fato de que os avá-canoeiros portam interpretações próprias ou autonomamente reelaboradas sobre a cultura ou sobre aquilo que vier a constituir a diferença, em termos de fronteiras étnicas, de formas de pensar, ser e agir no mundo.

Dito de outro modo não se pode continuar esquivando do tratamento das perspectivas indígenas das coisas, por mais remodeladas que estas sejam ou estejam, do mesmo modo que não se podia mais continuar tratando o caso avá-canoeiro alheio a “modelos e esquemas de distribuição de poder, e até sobre o ângulo de uma possível dominação, aspecto vital para compreender um grupo de remanescentes de massacres” (Tosta, 1997, p. 13).

Como veremos, este trabalho não visa retroceder a esta perspectiva omissa com relação à dominação como um aspecto crucial da vida social dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins, mas sim inserir as perspectivas indígenas das coisas, em particular no que tange à reprodução (restrita, é verdade) de formas avá-canoeiro de sociabilidade ainda que na ausência de sua sociedade. Quer dizer, tão importante quanto tratar o caso avá-canoeiro sob dicotomias “colonizador – colonizado” ou “dominador – dominante” é lidar com o fato de que os avá-canoeiros e seus outros são membros de culturas distintas concebidas como tal por ambos os grupos.

A etnicidade será considerada, portanto, como: “... uma construção simbólica que emerge na interface do contato com diferentes categorias de Outros, no desenrolar de um processo histórico” (Howard, 1993, p. 232), pois parto da premissa de que os outros precisam ser antes “alterizados” culturalmente para que a relação possa ser (ou não) estabelecida e instrumentalizada em termos étnicos. “Enquanto algo culturalmente construído, a identidade tribal (ou étnica) envolve outros domínios de categorias socialmente significativas. Enquanto categoria relacional, ela aciona várias facetas potenciais de contraste, homologia ou gradação frente a diferentes tipos de Outros. Enquanto dialética, ela está sujeita a um processo contínuo de construção, acumulação histórica, renovação e transformação” (idem, p. 232).

Para fazer ecoar uma importante reflexão de João Pacheco de Oliveira F.^o, espero contribuir deste modo para o desenvolvimento de:

... uma teoria sobre os fundamentos internos da dominação, evidenciando a forte e íntima articulação que criam entre si as instituições nativas e as instituições coloniais.

É preciso afastar-se de concepções reducionistas, que veriam o processo de dominação como uma relação de sujeição absoluta onde o pólo dominado não desempenharia também uma função ativa, reinterpretando, selecionando e remanejando as presenças que recebe do pólo dominante. (Oliveira F.^o, 1988, p. 10)

Na mesma direção parece apontar uma reflexão recente de Bruce Albert, para quem nenhuma sociedade ou indivíduo de uma sociedade, que consiga sobreviver: "... pode deixar de capturar e transfigurar em seus próprios termos culturais tudo que lhe é proposto ou imposto, até nas mais extremas condições de violência e sujeição" (Albert, 2002, p. 15). Os índios de maneira geral, nós sob certos aspectos, e os avá-canoeiros em particular costumam ser bastante arcaicos em suas formas de ser, pensar e agir e não poderia ser de outro modo, pois o homem é uma criatura do hábito, não da razão e nem mesmo do instinto (Dewey apud Malinowski, 2000 [1927], p. 13). Daí que o estudo da "submissão" deve ceder lugar ao estudo da "canibalização do encontro colonial" superando a oposição resistência/submissão (Albert, 2002, p. 15).

Quero crer, portanto, que está em jogo para a descrição das presentes condições de sobrevivência dos avá-canoeiros saber apreender a dinâmica das práticas culturais no seu imbricamento com relações de poder³⁹, bem como na atenção às formas de ser que emergem desta correlação de forças, o que chamarei no devido momento de "habitus tutelado". Isto será viabilizado pela observação das formas rotineiras e rotinizadas da vida tutelar e nos mais diferentes contextos da vida social que lhes foram tornados possíveis no alto rio Tocantins. Será preciso saber distinguir, porém, quanto de resignação ao poder dos brancos está contido em suas práticas culturais e quanto de cultural está contido em sua resignação ao poder dos brancos.

Se por um lado, esta concepção do problema etnográfico suscitado pela realidade interétnica no alto rio Tocantins está em sintonia com a teorização de Max Weber sobre o tema da dominação como: "um caso especial do poder" (Weber, 1999, p. 187), isto é, no sentido muito geral de possibilidade de impor ao comportamento de terceiros a vontade própria (idem, p. 188). Por outro lado, a imposição de uma forma de administração racional e autoritária dos índios e a conseqüente interpretação antiautoritária⁴⁰ destes sobre ela e seus

³⁹ Ver Caldeira, 1989, p. 5.

⁴⁰ A relação de muitos povos indígenas com o poder autoritário tende a ser de recusa e aversão, ver Clastres, 1990 [1974] p. 152.

agentes, não enquadra adequadamente o jogo da proteção-cativação entre avá-canoeiros e tutores.

Dito de outro modo, índios e brancos não representam e compreendem o exercício do poder na Terra Indígena Avá-Canoeiro enquanto uma relação de dominação dicotomizada pela oposição opressores-oprimidos. Do ponto de vista indígena, estes estão cativando os brancos e do ponto de vista dos funcionários do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO) estes estão protegendo os índios. A dominação existe aí de forma puramente gramatical (inconsciente) e assim como não nos fazemos conscientes da estrutura lingüística quando falamos, avá-canoeiros e tutores não refletem sobre a estrutura de dominação que subjaz seus pensamentos e ações imediatos e em curso, mais atentos que estão à pragmática das relações sociais para fins de manutenção das relações e dos seus respectivos circuitos de reciprocidade.

Sob estes termos, a área formada pelo confronto entre a intervenção racional promovida pela administração indigenista com recursos de Furnas para dirigir o destino desses poucos índios, drasticamente afetados pelo extermínio da maior parte do seu povo, e as ações específicas que os avá-canoeiros elaboraram e atualizaram para se adaptar a ela e esta a eles será tratada como uma dimensão social privilegiada para compreendermos o conteúdo, a forma e as perspectivas de sobrevivência dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins, bem como o conteúdo, a forma e as perspectivas avá-canoeiro do que viria a ser aquilo que nós chamamos de “sobrevivência”.⁴¹

As ações indigenistas voltadas para esses índios ocupam-se, prioritariamente, da questão de sua sobrevivência étnica enquanto coletividade, no entanto, nenhuma análise foi desenvolvida até o momento no que se refere ao peso desta questão para a sobrevivência dos avá-canoeiros em sua individualidade, i.e., o impacto da ação indigenista sob o ponto de vista individual e simbólico dos índios. Uma das razões para a ausência de estudos neste sentido consiste no fato de que a tutela reveste-se discursivamente da idéia de que está assistindo, protegendo e cuidando dos índios e suas terras:

⁴¹ Uma formulação semelhante do problema do índio sob tutela foi elaborada por Barry Morris acerca da resistência de um povo aborígine (Dhan-gadi) à sua assimilação em uma instituição estatal australiana, em suas palavras: “It explores the way a changing configuration of power has in part structured Dhan-gadi responses, while itself being subject to subversion by continuous attempts by the Dhan-gadi to resist incorporation into an encompassing state system” (Morris, 1991, p. 33).

The social scientist faces a particular problem here: the context in which welfare colonialism is likely to take place makes its objective existence difficult to demonstrate. For example, white behaviour towards (Indians) may be (and sometimes is) characterized as solicitous rather than exploitative, as liberal rather than repressive. Both descriptions hold true. In other words, we are apparently face with the phenomenon of non-demonstrative colonialism. (Paine, 1977, p. 3)

O presente trabalho se constitui em uma oportunidade ímpar para abordarmos esta dimensão do problema, pois este aspecto das relações entre índios e administração indigenista encontra-se aí amplificado tendo em vista que as ações e intenções indigenistas assumiram para esses índios proporções totais. Quero com isso dizer que os brancos passaram a preencher para eles uma espécie de “vácuo social” decorrente do esfacelamento de sua sociedade de origem. Conseqüentemente, para os dois descendentes destes índios a nova “comunidade do contato” constitui-se em uma nova sociedade de origem ou referência cultural (efetiva e afetiva, volto a dizer) para a formação de suas identidades e elaboração de seus projetos de vida.

O enfoque que será dado ao caso dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins advém, portanto, desta exacerbação das preocupações e ações indigenistas frente a um segmento atomizado de um povo o que nos permite avaliar até que ponto o poder que se exerce sobre os índios atravessa e transforma não só o corpo de suas representações e práticas culturais, mas seus próprios corpos e atitudes individuais. Neste sentido, o estudo da “cosmologia do contato” (Albert & Ramos, 2002) deverá ser mediado pelo estudo dos “rituais da tutela”.

O objeto desta tese pode ser definido, portanto, na forma de questões: como os avá-canoeiros lidam com a conjuntura tutelar específica criada em função deles, para eles e através deles? E como recriam essa conjuntura em seus termos e a devolvem aos seus tutores? Em suma, como se dá a reciprocidade do poder na esfera das relações cotidianas entre índios e tutores?

Devo insistir na necessidade de se atualizar as reflexões sobre as condições de vida dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins a partir de uma etnografia da política interétnica⁴² deflagrada com o contato desses índios precisamente porque uma das percepções correntes de que os avá-canoeiros se encontram

⁴² Refiro-me às políticas indígenas e indigenistas em confronto, o que guarda uma relação evidente com a noção de “fricção interétnica” elaborada por Roberto Cardoso de Oliveira quando menciona a contraditoriedade das relações, dialeticamente unificadas mas diametralmente opostas, entre índios e brancos em um dado sistema interétnico (Cardoso de Oliveira, 1981 [1964], p. 25).

”dentro de uma situação em que sua vida social e política é **determinada** pelas decisões dos detentores de certos papéis e posições na sociedade brasileira” (Tosta, 1997, p. 63, grifos adicionados) se mostra carente de informações referentes às formas indígenas ativas e passivas, individuais e em grupo, de reação e resistência à tutela.⁴³ Tais informações devem ser apresentadas para que se evite reforçar estereótipos hegemônicos, que prescrevem uma imagem dos índios como vítimas passivas da sociedade invasora⁴⁴.

Isto não significa dizer que se deve corroborar a característica aventada pela mídia e por trabalhos acadêmicos sobre os avá-canoeiros como “sobreviventes” ou “heróis resistentes”.⁴⁵ Não se trata de colar adjetivos aos avá-canoeiros romantizando suas ações, mas de reverter uma espécie de recusa etnográfica de descrever a dinâmica cultural desses índios diante do regime tutelar proposto para eles.⁴⁶

Ainda que os avá-canoeiros sejam indivíduos sobreviventes de grupos menores de uma sociedade maior que foi destruída, em um notório processo de genocídio de um povo indígena por brasileiros, os mesmos não deixam de ser pessoas com versões próprias de uma concepção avá-canoeiro do mundo a despeito da transformação integral do mundo avá-canoeiro. A história continua atuando neles, levando-os a agir culturalmente como avá-canoeiros mesmo na ausência de sua sociedade. Se “os homens criativamente repensam seus esquemas conceituais” (Sahlins, 1990 [1985], p. 07), então somos obrigados a reconhecer que os avá-canoeiros continuam o trabalho criativo de toda sua sociedade que atua neles mesmo em sua ausência.

Os casos avá-canoeiros, indistintamente, destacam-se como carentes de explicações acerca da permanência indígena como índios avá-canoeiros,

⁴³ Por “reação” entendo a capacidade ativa de se opor, antagonizar e/ou enfrentar com igual força, intensidade ou eficácia uma dada ação imposta em um contexto de dominação. Minha compreensão de “resistência”, por sua vez, parte da capacidade de suportar passivamente, sem necessariamente se opor, a uma dada ação autoritária ou assimétrica em um contexto de dominação. O contraste entre estas formas de ação social, assim definidas, poderia revelar que a “reação” caracteriza-se por ser mais refratária ao poder e à autoridade exercidos por outrem enquanto a “resistência” se revela mais permeável ou aberta ao poder e à autoridade exercidos por outra pessoa, instituição ou grupo social. Espero que este trabalho apresente informações suficientes que justifiquem esta elaboração conceitual apresentada aqui de maneira preliminar.

⁴⁴ Ver Baines, 1991.

⁴⁵ Ver Tosta, 1997, p. 10.

⁴⁶ Para propósitos etnográficos semelhantes aplicados a outros contextos e situações conferir Morris, 1991, p. 34 e Ortner, 1995.

mesmo em face às mais extremas situações de exigüidade populacional e dominação.

Outros estudos como os de Roque Laraia (1963) e Regina Müller (1993) abordaram o tema da sobrevivência indígena a situações semelhantes de depopulação crítica através de arranjos “matrimoniais” (no primeiro caso) e observação às regras tradicionais de geração de filhos e incremento das práticas xamânicas (no segundo) dos respectivos povos assuriní do Tocantins e asuriní do Xingu. No entanto, a ausência do poder tutelar junto a estas populações afasta o estudo que ora se apresenta destes casos aproximando-o consecutivamente aos trabalhos mais recentes de Carmen Lúcia da Silva entre os xetás no estado do Paraná (1998 e 2003).

Carmen Silva se ocupou em seus trabalhos da reconstituição histórica da sociedade xetá através dos relatos de seus oito sobreviventes conhecidos. Atentou para a persistência do ser indígena por intermédio da lembrança (Silva, 1998, p. 12) e vinculou genealógicamente sua etnografia à etnologia de Florestan Fernandes com relação aos Tupinambás (Silva, 2003, p. 251). Tudo isso possibilitou, ao meu ver, uma abordagem original ao problema maior pertinente aos índios sobreviventes de uma sociedade extinta, qual seja: o problema da resistência do pensamento nativo à experiência no mundo - “uma certa imunidade da ordem reinante à contingência histórica” diria Sahlins (2003 [1976], p. 27) – associado ao problema da dominação dos nativos pela nossa inexperiência de adequadamente representar e compreender as ações e os problemas deles, em particular quando seus problemas somos nós.

Entretanto, escapou à etnografia de Carmen Silva quanto do mundo social no qual vivem os índios hoje condicionou a interpretação do que foi o mundo indígena ontem. O caso xetá oferece obstáculos específicos à consideração desta dimensão do problema e Carmen Silva os descreve, justificando adequadamente suas opções de pesquisa, do seguinte modo:

A opção em trabalhar com narrativas não foi uma decisão aleatória, mas necessária, uma vez que a sociedade Xetá não mais existe e seus sobreviventes vivem hoje desterritorializados e distantes do convívio cotidiano um com o outro. No entanto, apesar de estarem separados e de não existir a sociedade, eles contam histórias sobre seu povo, sobre suas experiências individuais junto a ele e junto aos brancos. (Silva, 1998, p. 15)

Os avá-canoeiros no alto rio Tocantins, por sua vez, vivem hoje reunidos em parte de seu território tradicional sob um mesmo regime assistencial ou tutelar. Eles foram “territorializados”.⁴⁷ Este fato possibilitou a eles a manutenção de sua língua como meio primordial para a elaboração de seu pensamento ao contrário dos xetás que aprenderam após anos de convívio com regionais e em aldeias de outros povos indígenas a pensar e se expressar (em particular para a antropóloga) em português e em xetá. Sendo as circunstâncias vividas pelos avá-canoeiros no alto rio Tocantins menos fragmentadas para a reunião de suas experiências, torna-se possível, senão imprescindível, lidar com a etnografia de suas presentes condições de existência para compreendermos a sociologia de sua sobrevivência.

Faz-se necessário frisar, portanto, que meu interesse aqui não reside em uma sociedade hoje extinta, mas nas formas de sociabilidade ainda mantidas, naquelas aprendidas e em inúmeras outras inventadas à luz do contato. Esta é minha contribuição à perspectiva de Carmen Silva quando afirma que: “... as possibilidades de estudo com sobreviventes de sociedades extintas são inúmeras e amplas” (Silva, 1998, p. 219).

⁴⁷ Por este termo quero dizer que os procedimentos vigentes de reconhecimento oficial de territórios indígenas decorrentes dos direitos prescritos na Constituição Federal de 1988 implicaram para os avá-canoeiros apenas um simulacro de território, logo que o mesmo foi simulado para adequar-se a um índio preconcebido (leia-se “índios isolados”) que em nada ou quase nada se aproxima das necessidades reais do índio de carne e osso (os avá-canoeiros contatados). A Terra Indígena Avá-Canoeiro poderia ser concebida como uma “terra indígena hiperreal”, pois seria uma invenção do Estado nacional que encontra sua ressonância na imagem ambigualmente romântica e depreciativa do “índio hiperreal” (ver Ramos, 1998, p. 275-276; Oliveira F^o, 1999 e Teófilo da Silva, 2003a, p. 4).

Parte I: Passado

Capítulo 4 - Repensando o contato

Antes de proceder à descrição e análise da conjuntura atual, faz-se necessário apresentar a situação de contato ou “estrutura da conjuntura” - como sugere Sahlins quando fala da “realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico” (1990 [1985], p. 15) - imediatamente anterior à integração dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins a uma estrutura burocrática e empresarial de administração dos índios pelos brancos uma vez que a mesma engendrou novos significados para as representações que preenchem as formas atuais de interação entre os avá-canoeiros e os brancos (seus tutores ou não). Seria, como bem observou Oliveira F.^o (1988, p. 180) um “erro metodológico” tratar os eventos presentes sem se considerar os códigos já existentes que os organizam e explicam. Afinal: “... uma situação histórica se delinea concretamente (...) dentro e em antagonismo com uma situação histórica anterior” (idem, p. 173).

Os dados que seguem foram obtidos em sua maioria nos processos e arquivos presentes nos setores de documentação da Funai (Arquivo Histórico, Biblioteca Curt Nimuendaju e Documentação da Diretoria de Assuntos Fundiários – DAF) em Brasília. Os mesmos foram por mim reproduzidos ou fotocopiados para posterior análise após solicitação e autorização por escrito do chefe da Diretoria de Assuntos Fundiários do referido órgão. Os relatórios das Frentes de Atração Avá-Canoeiro foram reunidos no Arquivo Histórico sob a série “Índios Isolados II; Região Centro-Oeste; Povo: 01 – Avá-Canoeiro; Caixa 12”.

Optei por apresentar parcialmente as informações contidas nos relatórios e processos de modo a privilegiar, pelo recorte, àquelas que faziam menção aos avá-canoeiros em suas formas de lidar com as tentativas de atração da Funai, bem como os documentos cruciais para a definição da situação atual. Vi-me obrigado a privilegiar as percepções indigenistas do comportamento avá-canoeiro frente aos mesmos indigenistas e demais brancos ciente de que tais percepções encontram-se radicadas em uma “tradição sertanista” de gestão dos povos indígenas.⁴⁸ Mesmo porque parece ter sido mantida inalterada a

⁴⁸ Lima é quem definiu este saber de Estado em termos de uma tradição de conhecimento sob o nome “tradição sertanista”. Em suas palavras: “Por ‘tradição sertanista’ (...) compreendo um

unilateralidade na documentação histórica com relação ao não registro das perspectivas indígenas (Karasch, 1992).

Busquei preservar a ordem cronológica dos eventos e documentos ao mesmo tempo em que enxertei comentários e análises ao longo da descrição. Dados de natureza diversa daqueles documentais ou oficiais serão assinalados como tais quando se fizerem presentes.

Os primeiros trabalhos de “atração” dos avá-canoeiros datam de 1946 após “relatos de habitantes de Formoso e Uruaçu informando massacres realizados por fazendeiros às aldeias ‘Avá-Canoeiro’ entre os anos de 1927 e 1930” (Tosta, 1997, p. 19). Estes trabalhos foram liderados sob a chancela do SPI pelo sertanista Israel Praxedes Batista até 1955.

Por volta de 1966 teria ocorrido um massacre a uma aldeia avá-canoeiro plenamente constituída com casas, roçados e plantações diversas na Mata do Café, então município de Uruaçu/Goiás (Toral, 2002, s/p). Supõe-se pelos relatos de *Matxa* que esta aldeia seja a mesma em que viveu ela, sua irmã *Nak-watxa* já moças adultas (*wain*) e *lawi*, na época uma criança (*kunumi*). Que por sua vez escaparam ao massacre na companhia de outros parentes que chegaram a formar novos, porém reduzidos grupos com não mais que 10 indivíduos, próximos ao rio Tocantins, sendo os membros desses grupos mortos ao longo dos anos seguintes em função de espingardeamentos e acidentes oriundos da necessidade de adaptação a uma vida em fuga constante.

Os rumores sobre o massacre na Mata do Café somente foram ouvidos em 1971 quando o delegado da 7ª Delegacia Regional da Funai dirigiu-se ao Delegado Regional da Polícia Federal em Goiás solicitando apoio para proce-

conjunto de saberes que, apesar de sua alteração ao longo do tempo, remontam aos primórdios da exploração portuguesa na África, especificamente nos espaços afastados do litoral – os **sertões**. Trata-se, na origem, de um termo usado pelos portugueses para designar as práticas de exploração nos diversos contextos do mundo colonial lusitano desde o fim do século XV (...). Explorar e determinar os contornos de espaços geográficos desconhecidos, assimilando-os ao ‘mundo conhecido’ do explorador, estabelecendo conhecimentos com valor estratégico, em termos geopolíticos e econômicos, que possam ser usados como fontes de informações para a exploração comercial; esboçar uma descrição das populações autóctones, mantendo contatos e trocas, embora preparando uma guerra de conquista: eis algumas das práticas próprias da ‘tradição sertanista’. No século XX, no contexto da proteção oficial ao índio, o **sertanista** tornou-se um especialista em técnicas de **atração** e de **pacificação** dos povos indígenas ainda não submetidos ao aparelho estatal, quer se trate dos que não têm contatos assíduos com o colonizador e desejariam se manter a distância, quer dos que ainda estão em guerra contra certos segmentos da sociedade e do estado brasileiros” (Lima, 2002, p. 160-161, negritos no original).

der às “averiguações em torno dos rumores sobre o assassinato de índios Canoeiros, ocorridos na cidade de Uruaçu, neste Estado” (Funai nº 07/82/71, fl. 03).

Em 23 de abril de 1971 foram tomadas as declarações do prefeito da cidade de Cavalcante/Goias que teria informado a existência: “no topo de uma serra Rancharia, habitações indígenas de aproximadamente oito casas com diversas armas indígenas (...), diversas frutas e carne ainda sendo assada que com a aproximação dos civilizados eles a abandonaram” (idem, fl. 02). O prefeito informou ainda o iminente conflito com os índios a ser iniciado pelos fazendeiros da região, insatisfeitos com o abate de cavalos e utilização de suas lavouras pelos índios.

Em resposta a estas informações a Funai desmembrou a frente de Praxedes, reativada pela administração da Funai (órgão que sucedeu o SPI na implementação das políticas indigenistas), em duas. Uma fixada no alto rio Tocantins e outra na Ilha do Bananal seguindo informações prestadas por moradores regionais que observaram na Mata Azul (Ilha do Bananal) o levantamento de abrigos pelos índios para passarem a temporada das chuvas. A frente na Ilha do Bananal teve como sertanista responsável Euvaldo Gomes da Silva. Esta mesma frente passou a ser liderada pelo sertanista Apoena Meirelles em 1973, e foi responsável pelo contato de seis avá-canoeiros na Ilha do Bananal em uma ação truculenta que levou ao ferimento de um dos membros da equipe de atração e na fuga do restante do grupo avá-canoeiro para o interior da Mata Azul.⁴⁹

Dois anos após o contato na Ilha do Bananal, Meirelles transferiu a responsabilidade da frente ao técnico indigenista Albertino P. S. Filho, que por sua vez não deu prosseguimento aos trabalhos da frente de atração com vistas a reunir os avá-canoeiros que permaneceram no interior da Mata Azul. As frentes de atração na Ilha do Bananal passaram desde então a ser mais uma base de assistência aos índios contatados do que um esforço de localizar o restante do grupo. Imaginava-se que os índios promoveriam “naturalmente” a atração dos demais como se o convívio junto a um posto que provia alimentos e utensílios em abundância encerrasse atrativo suficiente para a “pacificação”.

⁴⁹ Ver Toral, 1984/1985, p. 312-313; Tosta, 1997, p. 19 para uma descrição da truculência desse contato.

De volta à cena goiana, Praxedes noticiou em 16 de fevereiro de 1972 que havia localizado uma aldeia dos índios avá-canoeiros na margem direita do rio Maranhão (como é chamado o Tocantins em seu alto curso). O sertanista já havia encontrado essa aldeia anteriormente onde deixou “brindes” para os índios. Segundo seu relato os índios recolheram alguns “brindes” e abandonaram a aldeia, “queimando os ranchos, com o propósito aparente de não mais voltar” (Praxedes, 16.02.1972). Dentre os “brindes” recolhidos, os índios levaram machados, foices, canecas esmaltadas, panelas (“largaram as tampas”), além de terem colhido a mandioca que haviam plantado. Praxedes relatou ainda que os índios construíram um abrigo provisório para promover a colheita uma vez que a aldeia havia sido queimada.⁵⁰

A explicação de Praxedes para o abandono da aldeia seria a de que os índios imaginaram “que havíamos feito ali algum tipo de ‘feitiço’” (Praxedes, 16.02.1972). Este excerto de etnologia espontânea por parte de Praxedes não explica porque os índios permaneceram próximos ao local, “tendo a expedição constatado sinais de sua passagem em vários lugares. Assim é que atingiram vários cavalos, sem chegar a matar nenhum, mas ferindo a todos com suas armas rudimentares” (as mesmas fabricadas com os utensílios de metal deixados por ele). Se temiam os feitiços por que não se afastavam?

Em 25 de julho de 1972 Praxedes elaborou melhor sua observação e concluiu, a partir da comparação de “características comuns” aos avá-canoeiros na Ilha do Bananal e os “arredios” no alto rio Tocantins:

Ao que parece, os índios da região de Formoso são da mesma nação dos de Cavalcante. Cheguei a essa conclusão analisando certas características comuns aos dois agrupamentos. Assim é que ambos gostam de comer carne de cavalo e são nômades, vivendo prudentemente afastados da civilização, mas a uma distância que lhes permite vigiar os passos dos cristãos. São índios extremamente arredios, em razão mesmo da proximidade em que sempre viveram dos civilizados e sendo por estes perseguidos e até massacrados. (Praxedes, 25.07.1972)

Praxedes registra que os índios fogem à aproximação dos brancos, mas sempre retornam a suas aldeias para recolher seus pertences e animais domésticos como macacos, papagaios e periquitos. Em 05 de setembro de 1972 ele relata: “Na região do rio Maranhão, município de Cavalcante, os canoieiros

⁵⁰ Vale lembrar que esta prática de “seduzir os índios através de presentes” é o que torna o caso brasileiro singular em termos de estilos de conquista. Nos termos de Ramos: “To my knowledge no other New World country tried to resolve its ‘Indian problem’ by luring Indians into dependence with lavish distributions of gifts” (1998, p. 158).

estão aparecendo perto do acampamento da Expedição. A fim de evitar que os índios apanhem mantimentos dos civilizados e facilitar a aproximação, a Expedição plantará várias roças, inclusive uma no acampamento abandonado e queimado pelos índios” (Praxedes, 05.09.1972).

Em dezembro do mesmo ano a administração da Funai sugere o deslocamento de um antropólogo para “apreciar o desenvolvimento dos trabalhos de atração bem como a atuação do Chefe da expedição, Sr. Israel Praxedes Batista” (Funai nº 07/262/72, fls. 09). Esta sugestão condicionou negativamente a requisição por parte de Praxedes de uma reserva para os avá-canoeiros entre os rios Piau, Escuro e Pau Seco no município de Araguaçu e no município de Formoso do Araguaia (no estado do Tocantins), pois a criação da reserva ficou condicionada ao deslocamento do antropólogo, que não ocorreu. A morosidade burocrática apenas manteve Praxedes à frente das frentes e a reserva para os avá-canoeiros na Ilha do Bananal foi esquecida.

Em 21 de março de 1973, Praxedes relatou que “os índios continuam aparecendo esporadicamente, tanto na região de Cavalcante como na zona do Formoso do Araguaia”. A diretoria da SAMA, empresa mineradora responsável pela exploração de amianto no município de Minaçu, vizinho ao município de Cavalcante, ofereceu um avião para localizar aldeamentos de avá-canoeiros na região. Praxedes não avistou os índios e passou a supor que eles estariam abrigados em furnas, nas serras, e não em ranchos no campo. Segundo ele, “com o barulho do motor do avião, os índios sumiram e ficaram sem acender fogo na região por uns 15 dias” (Praxedes, 21.03.1973).⁵¹

As buscas por avião foram continuadas o que levaram, informa Praxedes em seu relatório de 08 de maio de 1973, os índios a não mais acender fogueiras. No entanto, após um mês passaram a acendê-las tanto de dia quanto de noite, nas palavras de Praxedes: “Durante a noite, podem-se ver fogueiras

⁵¹ Os xetás temiam a aproximação de aviões sobre suas aldeias identificando-os como “besouro grande que voava no céu, provocando aquele barulho danado. Quando o ouvíamos, nos escondíamos” (Tuca, índio xetá em entrevista cedida a Carmen Silva, 1998, p. 43). Coincidentemente, o termo avá-canoeiro para avião é *awato*, o mesmo termo empregado para besouro e trovão. O fato dos avá-canoeiros não acenderem fogueiras ao ouvir a aproximação de aviões se deve ao temor de que *awato* (besouro/trovão) lance raios contra eles. Esse costume continua sendo mantido em face da aproximação de chuvas ou tempestades de raios, mas abandonado no que tange à aproximação de aviões. Vale lembrar que os avá-canoeiros tiveram posteriormente a oportunidade de viajar de avião em visitas promovidas por funcionários de Furnas e Funai à uma aldeia Tapirapé no Mato Grosso.

até a distância de pouco mais de um quilômetro de nosso acampamento na região. Tudo isso é sinal de que está próximo o momento de ‘trocar as falas’ com os índios, como dizem os velhos sertanistas. (Praxedes, 08.05.73)

Praxedes chegou a supor que o contato se daria a qualquer momento com base nas rondas feitas pelos avá-canoeiros ao acampamento da frente. No entanto, falas não foram trocadas por mais 10 anos.

Estas notícias sobre o contato iminente com os avá-canoeiros passaram a ser substituídas por comunicações sobre a invasão da região do alto rio Tocantins por garimpeiros, grileiros e diversos tipos de aventureiros (Praxedes, 25.06.1973). Praxedes teria sido informado que os índios “teriam manifestado sua hostilidade a garimpeiros que se aprofundaram mais em seu território” (idem). Tudo isso levou Praxedes a sugerir a delimitação de uma área como reserva indígena para os avá-canoeiros no alto rio Tocantins.⁵²

Segundo Praxedes em relatório de 30 de julho de 1973, o governo de Goiás teria reservado uma área de 32.000 hectares para os índios o que colocaria a Funai diante de um dilema assistencial, esta teria que optar por duas soluções: levar os índios da Ilha do Bananal para a região de Cavalcante ou obter a delimitação da área sugerida para eles na região da Ilha do Bananal. Até hoje continua impraticável o reconhecimento de dois territórios para os avá-canoeiros, um no alto rio Tocantins e outro na Ilha do Bananal. Isto, aos olhos de certos indigenistas e antropólogos, seria o mesmo que reconhecer os dois grupos como grupos distintos inviabilizando o projeto de “reuni-los” com vistas a “reconstruir a sociedade avá-canoeiro”.

Praxedes continuou a prestar informações sobre o movimento dos índios no alto rio Tocantins. “Na região de Cavalcante, os índios mataram e comeram três cavalos de propriedade de um posseiro conhecido como Joaquim Baiano” que chegou inclusive a exigir indenização da Funai pelos prejuízos que lhe foram causados pelos índios que também se abasteceram em sua roça (Praxedes, 13.10.1973).

Segundo este relatório de Praxedes, os índios teriam se aproximado mais uma vez do acampamento da Funai: “como se buscassem a nossa prote-

⁵² A ocupação do território avá-canoeiro em meados da década de 60 foi agudizada em função da construção da capital federal, Brasília, e da rodovia Belém-Brasília (BR-153) o que nos permite sustentar que o genocídio dos avá-canoeiro sempre esteve influenciado por interesses econômicos de cunho estatal de desenvolver e ocupar a região.

ção”. Próximos a este acampamento teriam acendido “fogo para enfrentar o frio do mês de agosto”. Praxedes se dispôs a deixar mais “brindes” para os índios e com satisfação verificou que “os índios não só aceitavam os brindes que nós estávamos lhes ofertando como iam mais longe: deixaram, como retribuição, um presente para nós, um cacho de bananas” (idem).

Com o contato de alguns avá-canoeiros em 1973, as atenções indigenistas e da imprensa se voltaram para a Ilha do Bananal. O caso avá-canoeiro ganhou notoriedade e visibilidade nacional. A necessidade de definição de áreas de reserva para esses índios foi catalisada uma vez que à atração se seguia o temor que os índios se “contaminassem com elementos civilizados”.

A decisão da presidência da Funai, sob orientação do sertanista Apoena Meirelles, foi de “localizar os índios avá-canoeiros” em um posto indígena até a atração do restante do grupo o que levou à manutenção alimentar dos mesmos pelo abate freqüente de bois criados pelos javaés sob orientação dos funcionários da Funai. Conforme a interpretação do antropólogo André Toral a lógica dos índios contatados parece ter sido: “se vocês (funcionários da Funai) procuram nos impedir de procurarmos nossa alimentação tal como vínhamos fazendo, então cuidem para que não passemos fome” (Toral, 2002, s/p).

Enquanto isso, a 04 de janeiro de 1976, o administrador do povoado de Colinas do Sul, Francisco Clementino de Freitas, endereçou uma carta à Funai para informar a animosidade de moradores regionais, “de parques recursos”, contra os índios em razão do abate promovido por estes a seus animais (Funai nº 00586/76, fls. 03-05). O período de inatividade em que foi lançada a frente de atração em Goiás com o contato dos avá-canoeiros na Ilha do Bananal teve que ser revertido à luz destes fatos. Por essa razão e visando “manter viva a presença da Funai na região”, a frente de atração passou a ser liderada sem grandes expectativas pelo mateiro José Aucê que chegou a declarar: “já não mais se encontram os Canoeiros, existindo apenas alguns vestígios” (Aucê, 11.09.1976).

Em 1981 esta frente passou aos cuidados de Gilvan Brandão da Silva que sugeriu interditar uma área para os avá-canoeiros no alto rio Tocantins ainda que os índios não houvessem sido contatados. Segundo o sertanista, oito índios foram vistos abatendo um animal em uma fazenda – “local denominado Colcheira a uns 20 (vinte) km da Frente de Atração Avá-Canoeiro” (Brandão da

Silva, 1981). Neste mesmo ano foi assinado pelo Presidente da República, João Figueiredo, o Decreto nº 85983 (06.05.1981) outorgando a Furnas – Centrais Elétricas S.A. concessão para um conjunto de aproveitamento da energia hidráulica de trecho do curso principal do rio Tocantins e seus afluentes das margens direita e esquerda. Tal concessão foi outorgada mesmo em vista de uma ampla documentação do órgão indigenista notificando a presença indígena na área.

Em novembro de 1982 deu-se início a “Operação Presença”: “cuja finalidade principal seria a de orientar e educar os regionais em como proceder quando avistassem os índios e principalmente adverti-los contra qualquer tentativa de revide aos constantes saques impetrados pelos Avá-Canoeiro nas fazendas da região” (Funai nº 0253/83, fls. 20). Durante o referido mês voltaram a ser constatadas a presença de índios avá-canoeiros no alto rio Tocantins e “matanças de animais” em fazendas na região do rio Paranã (Brandão da Silva, 22.11.1982).

Em dezembro de 1982 a administração indigenista designou o antropólogo Artur Nobre Mendes para promover estudos e levantamentos visando “localizações de grupos indígenas arredios Avá-Canoeiro no Estado de Goiás, para fins de interdição de área” (Portaria Funai nº 1471, 02.12.82). Mendes não localizou os índios, mas estipulou, sob argumento de posse imemorial, uma área para assegurar sua futura atração e fixação com base em vestígios de ocupação, locais de abastecimento próximos a roças e pastos regionais e possíveis rotas de fuga.

Mendes preocupou-se em assegurar a identificação destes índios como “avá-canoeiro” e supôs a existência de dois grupos, um no alto rio Tocantins e outro próximo ao rio Paranã.⁵³ O antropólogo foi o primeiro a registrar os primeiros impactos da construção da hidrelétrica de Serra da Mesa sobre esses índios apontando que: “Em setembro deste ano (1982) a FURNAS Centrais Elétricas instalou um acampamento nas proximidades da Cachoeira das Éguas, afugentando uma vez mais os Canoeiros” (Funai nº 0253/83, fls. 34, pa-

⁵³ A suspeita quanto ao fato dos índios em Cavalcante serem verdadeiramente “avá-canoeiros” foi primeiramente levantada pela antropóloga Ana Maria Paixão em 26 de novembro de 1976 quando escreveu: “Não se tem certeza de que, aqueles índios que estão na área do Município de Cavalcante, sejam realmente Avá-Canoeiros” (Informação nº 255/76 – DGPC, referente ao Processo Funai nº 07/329/76).

rêntesis adicionados). A chefe do setor de identificação e delimitação de terras da Funai chegou a estipular um total de 30 a 45 índios que seriam beneficiados com a demarcação da área (idem, fls. 53).

Se a presença física dos índios avá-canoeiros na Ilha do Bananal não serviu de base para assegurar-lhes uma reserva, os vestígios de ocupação dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins foram mais que suficientes para a destinação de uma área de 38.000 hectares sobre a qual sabia-se iminente a construção de uma hidrelétrica para assegurar a atração e fixação dos “índios isolados”.

Em 1983, quatro índios avá-canoeiros (*lawi*, *Matxa*, *Nak^watxa* e *Tuia*) decidiram se aproximar de uma família de regionais após meses de observação de seu comportamento. A partir de então foram recorrentes as interpretações de que estes índios se renderam aos regionais após anos de fome, clandestinidade, nomadismo, penúria etc. Sendo também recorrentes a atribuição do contato a Reginaldo Gomes da Silva, regional que vivia com sua família próxima ao córrego Pirapitinga no alto rio Tocantins.

O chefe da Ajudância de Araguaína (Funai), Antônio João de Jesus, escreveu à época:

... por ironia do destino o autor do “contato” foi um jovem regional de nome Reginaldo Gomes dos Santos (sic), que retornando de uma caçada deparou com os índios. Assustados se olharam e perceberam que ambos eram humanos, brancos e índios. Reginaldo compreendeu que aquelas quatro figuras nuas necessitavam de proteção, de comida e de roupa. Com gestos amigáveis levou-os até sua casa, alimentou-os, vestiu-os e mandou buscar o Homem da FUNAI. (Jesus, 03.10.83)

Esta interpretação se equivoca em vários aspectos, porém um aspecto poderia ser ressaltado como mais fundamental. Se considerarmos as várias tentativas de aproximação dos referidos avá-canoeiros à equipe das frentes de atração, que deixavam produtos manufaturados como terçados, facões, machados e faziam roças que abandonavam com a intenção de atrair os índios para sua proximidade, mas também a recorrência com que se serviam das roças e criações dos regionais, pode-se argumentar que o contato foi feito pelos próprios índios.

O que proponho com esta consideração é uma nova interpretação para o contato entre brancos e avá-canoeiros no alto rio Tocantins, incluindo, tanto quanto me foi possível conhecer, a perspectiva indígena destes encontros.

Suponho estar escapando às interpretações do contato feitas até o momento que o encontro entre índios e brancos, como um evento, adentra as respectivas culturas apoiado em categorias prévias. Estas categorias são a representação dos índios como “arredios” e “isolados” pelos brancos que se representavam como seus “pacificadores”, ao lado de representações como “ladrões”, “bichos” etc. pelos brancos que se representavam como legítimos ocupantes das terras, e a representação dos brancos como “*maira*” pelos índios que se representavam como seus “inimigos”.⁵⁴ Alheios a essas categorias, pesquisadores dedicados aos avá-canoeiros têm percebido o contato como uma iniciativa dos brancos sem considerar os esforços indígenas na mesma direção (ainda que por razões diversas).

Isto implicaria em reconhecer que apesar do temor, os avá-canoeiros vinham tentando se estabelecer a uma distância segura dos regionais e dos acampamentos das frentes de atração, sem necessariamente se isolar destes. Dizer que os avá-canoeiros hesitavam se envolver com regionais ou buscavam se manter a uma distância segura dos mesmos por medo de serem mortos não significa dizer que os índios rechaçavam a idéia de compreender os brancos e suas práticas ou até experimentar formas de relacionamento com estes com o objetivo de acessar os bens que já conheciam tendo-os incorporado ao seu estilo de vida.

Proponho algumas divagações. Como os índios poderiam discernir que não poderiam se abastecer das roças feitas pelos regionais quando membros das frentes de atração formavam roças para abastecê-los? A mesma indagação se aplica aos bens manufaturados, em particular os de metal que eram usados no fabrico de lanças e flechas com as quais abatiam bois, cavalos e porcos dos regionais. Como os índios poderiam discernir que não poderiam se servir das ferramentas e utensílios dos regionais como panelas, facões, machados, enxadas, sacos etc., quando os membros das frentes de atração deixavam tais utensílios como “brindes” para eles? Fim das divagações.

Se considerarmos que o contato se pautava pelo desconhecimento mútuo quanto às formas de etiqueta e comunicação com pessoas estranhas ou

⁵⁴ Quando indaguei *Iawi* e *Matxa* sobre o uso do termo *maira* para se referir aos brancos os mesmos responderam que esta era a forma como seus pais se referiam aos *homi* e por isso continuam a designar os brancos de *maira*.

inimigas, podemos dizer, então, que os avá-canoeiros optaram por uma relação ou troca silenciosa com sertanistas e regionais como forma de envolvê-los em uma rede humanizada de relações.⁵⁵

Trata-se de uma forma de interação informada, no caso em questão, pela hostilidade entre índios e brancos perpetuada ao longo da história. *Nak-watxa*, por exemplo, traz na memória as perseguições a ela com cães e em seu corpo resquícios de balas disparadas por brancos contra ela e *Matxa* durante uma incursão das mesmas a um roçado dos brancos, enquanto *lawi* presenciou ao assassinato de seu pai, morto com um tiro na cabeça na aldeia da Mata do Café, e à perseguição com cães seguida de assassinato e estupro de sua mãe, anos depois, quando moravam em acampamentos no *mato*.⁵⁶

Sob tais circunstâncias: "... a adoção do silêncio e do segredo tem como razão o fato das partes envolvidas na troca terem pouco em comum, elas não poderiam se encontrar nem como parceiros iguais numa troca amistosa, nem como inimigos iguais em um mercado armado" (Hoyt, 1926, p. 133-134 *apud* Trajano F.º, 1990, p. 10).

Vem ao encontro desta perspectiva a dedução de George Zarur quando afirma: "Pelo que pudemos depreender dos informantes regionais, é possível que tenham esses índios alguns circuitos de contato pacífico com setores da sociedade regional. Esses circuitos seriam, sem dúvida, uma maior oportunidade de trocas culturais do que a oferecida apenas pelos contatos belicosos" (Zarur, 1971, p. 55). Isto foi dito a propósito da informação de que alguns avá-canoeiros falavam o português no século XIX.

Por mais que existam registros de indivíduos avá-canoeiros vivendo em aldeias indígenas de povos não tupis, arraiais, aldeamentos e presídios no pe-

⁵⁵ Conforme esclarecimentos de Wilson Trajano F.º: "A troca silenciosa, enquanto termo de descrição, se refere a uma forma de troca na qual as partes envolvidas atuam sem o auxílio de intermediários, sem a utilização de signos lingüísticos, sem contatos face-a-face e em um contexto no qual o mercado, como instituição, ainda não está desenvolvido (...). (Trajano F.º, 1990, p. 04) "Parece também haver um consenso sobre o fato de ser a troca silenciosa uma forma de troca intersocietal ou, mais especificamente, entre sociedades acentuadamente desiguais. (idem, p. 05) Para uma descrição da lógica das "trocas ocasionais" entre os tupinambás ver Fernandes, 1989 [1948], p. 86. É interessante reter da descrição de Fernandes que os tupinambás muitas vezes se serviam destas situações de troca ocasional com membros de outros grupos tribais para capturar e aprisionar os mesmos. Até que ponto os avá-canoeiros vêm em suas "trocas" com os brancos uma oportunidade semelhante para tornar estes cativos é algo que trataremos noutro capítulo.

⁵⁶ Devo estas informações à entrevista presenciada por mim e conduzida pela antropóloga Eliana Granado com os avá-canoeiros no alto rio Tocantins em setembro de 2003.

ríodo colonial (Pedroso, 1992, p.113-116), o uso de metais e couro em seus artefatos poderia ser considerado uma evidência maior de circuitos antigos de acesso indígena aos bens dos brancos em um “circuito de contato pacífico” sobre o qual não disponho de nenhum registro de segunda ou sequer de primeira mão.

O que dispomos para a corroboração da perspectiva acima são os relatórios dos sertanistas, relatos dos regionais e narrativas biográficas por parte dos índios a respeito de sua aproximação aos brancos que se avizinhavam. É à luz destes dados que arrisco dizer que os avá-canoeiros tentavam criar uma interação de evitação i.e., uma relação na qual procuravam se fazer presentes ao mesmo tempo em que a distância se fazia necessária considerando que encontros anteriores implicaram em pânico e morte por parte dos índios.

Os avá-canoeiros estavam cientes, do mesmo modo que outros povos tupi-guaranis e indígenas de maneira geral, que não poderiam sobreviver sem o estabelecimento de ajustamentos recíprocos com outros grupos, isto é, laços sociais que transcendessem os limites do próprio grupo (Fernandes, 1989 [1948], p. 69). Uma vez que supunham os demais grupos avá-canoeiros mortos, a opção seria tentar estabelecer uma relação de solidariedade com os próprios brancos invasores de seu território o que teria levado os índios a observar estes em busca daqueles que se mostrassem menos ameaçadores.

Os avá-canoeiros se identificaram durante e após o contato precisamente com aquelas famílias de regionais que poderiam ser caracterizadas pela presença de um casal com filhos e filhas e que cultivavam roças. Outros moradores regionais constituídos por casais sem filhos ou que viviam solitários não foram procurados pelos avá-canoeiros com tanta freqüência como pude constatar a partir da conversa com antigos moradores da área, hoje residentes em Minaçu. Vale lembrar que os avá-canoeiros se referiram aos brancos solitários que transitavam e até se fixavam em suas terras, como garimpeiros, caçadores etc., como “loucos”, “bêbados” e “sujos”.

Sendo assim, os índios se serviam regularmente das roças e animais de criação dos regionais (entre aquelas formadas pelos membros da frente de atração) que ocupavam com as mesmas roças, pastos e moradias as terras dos índios. O caráter silencioso desta relação foi interpretado pelos regionais (e alguns antropólogos continuam a interpretar) deliberadamente como furto, rou-

bo e rapinagem. Escolhia-se não pensar que as terras ora exploradas possuíam outros donos, que por sua vez percebiam os “moradores” como “invasores” ou “inimigos inevitáveis”.

No entanto, considerando que a sociedade avá-canoeiro teve seu tecido social esgarçado pelos massacres, pode-se assumir que o sentido assumido pela obtenção de bens e alimentos junto aos brancos incorporava um caráter sincero de envolver os donos dos bens em um mesmo universo social de reciprocidade a distância. A estratégia, como foi dito, seria se manter distantes, porém presentes. Os brancos constituíram-se nos “outros significativos” imediatos para os indivíduos avá-canoeiros. Daí a importância de cativá-los para viabilizar a sustentação da vida social uma vez que sua expulsão ou destruição não fora alcançada pelos seus antepassados.

O “contato” de 1983 poderia ser interpretado como uma intensificação da estratégia mencionada acima decorrente do encurralamento territorial a que foram submetidos os índios já reduzidos a um contingente de quatro pessoas. A ocupação crescente por parte de lavradores e garimpeiros das cabeceiras e das margens dos córregos do alto rio Tocantins, seguida da construção de acampamentos para abrigar os trabalhadores que construiriam a represa da Serra da Mesa, afetaram drasticamente a quantidade de caça disponível para o grupo já limitado na sua possibilidade de se servir das pequenas roças cultivadas por eles em diferentes partes do território.

Estes seriam fatores de ordem econômica que conduziam os índios aos roçados dos regionais, em particular aqueles distantes das casas, bem como ao abate de cavalos, bois e porcos, que, sendo domesticados, não constituíam um grande esforço de caça para os índios que se aproximavam deles com facilidade. Uma vez que os avá-canoeiros eram grupos que obtinham seu sustento diretamente do meio ambiente circundante, temos, conforme uma formulação de Florestan Fernandes para o modo de vida Tupinambá, que: “A dependência direta do meio ambiente traduz-se socialmente em maior interdependência humana” (Fernandes, 1989 [1948], p. 84-85)

À luz destes argumentos arrisco dizer que fatores de ordem econômica implicavam fatores de ordem política que compeliavam os índios a buscar uma relação mais intensa com os brancos do ponto de vista não só do fluxo de mercadorias, mas também e, principalmente, do ponto de vista da constituição da

reciprocidade como forma elementar da relação social. Isto ocorreu, principalmente, em decorrência da constatação por parte dos avá-canoeiros de que os demais membros de sua sociedade estavam todos mortos.

Entretanto, devemos adicionar a estes fatores, outros de caráter simbólico, quer dizer, os avá-canoeiros representavam e ainda representam, por mais que tais representações se encontrem profundamente significadas pela convivência com os *homi* nos últimos vinte anos, os brancos como *maira* (nome de um herói cultural para certos povos tupi-guaranis e uma classificação de uma categoria particular de seres sobrenaturais para outros). Nesse caso, muito ainda há que ser investigado para se saber até que ponto o deslocamento dos sobreviventes avá-canoeiros para junto dos brancos não teria sido motivado por uma teleologia mítica que projeta no encontro com *maira* a superação das presentes condições de vida.⁵⁷

É sob tais considerações e circunstâncias que devemos tentar entender o inusitado esforço dos avá-canoeiros de acompanhar um branco até a casa deste. Os avá-canoeiros sabiam do medo (recíproco) que os brancos tinham quando em desvantagem diante de sua presença (conhecimento oriundo da própria dinâmica do contato, informada pela estratégia acima, que suscitava encontros inesperados à margem dos rios e córregos e em roçados e pastos). Sendo assim, seguiram cautelosamente Reginaldo Gomes da Silva até a casa dos pais deste e uma vez ali demonstraram que daquele momento em diante não se fariam mais distantes.⁵⁸

É importante assinalar que: se para Reginaldo o evento poderia ser definido como “quando eu peguei/achei eles”, os índios, quando perguntados, consideram o encontro com Reginaldo como uma oportunidade para obter alimentos e avaliar se os brancos continuavam enraivecidos (*iputxitê*). Dito de outro modo, mais importante que a decisão de acompanhar Reginaldo, superando o drama de definição da situação para ambas as partes, i.e., o drama de estabelecer um consenso entre índios e os brancos quanto ao caráter pacífico do en-

⁵⁷ Ver, nesse sentido, a descrição etnográfica de Darcy Ribeiro sobre o deslocamento de um índio urubu, com mulher e filhos, ao encontro de maíra, e seu desfecho trágico (Ribeiro, 1980, p. 13).

⁵⁸ As informações referentes ao encontro entre os avá-canoeiros e Reginaldo Gomes da Silva no alto rio Tocantins que ora me utilizo para tecer estas ponderações foram obtidas durante uma entrevista a qual farei referência logo abaixo.

contro, a decisão tomada pelos índios de voltar a visitar e conviver com os brancos teve primazia na redefinição do teor das relações interétnicas.

Uma versão do encontro narrada por Reginaldo Gomes da Silva se faz bastante ilustrativa da interpretação que venho julgando ser um contato indígena dos brancos apesar da mesma ser o relato de um branco que se julga descobridor dos índios. O relato que se segue foi obtido durante uma longa entrevista promovida por mim na casa de Reginaldo em Minaçu em 28 de setembro de 2003. Não foi necessário elaborar muitas perguntas, pois Reginaldo dispõe de uma narrativa previamente elaborada de seu encontro com os índios.⁵⁹ Desse modo, dividi a fala de Reginaldo em parágrafos apenas para facilitar a leitura. Os títulos que separam esses parágrafos foram introduzidos por mim para auxiliar a compreensão do conjunto de informações agrupados por Reginaldo para dar sentido ao episódio. Eis o relato:

A aflição dos índios

... eles passavam muita fome. Muita necessidade de comida. Que o pessoal foi apertando e eles foram ficando sem saída. Sem lugar para ficar. Quando começou a apertar, chegou muito garimpeiro na beira do rio. Eles ficavam muito na beira do rio. Quando os garimpeiros começaram a freqüentar as beiras do rio então eles não tinham mais para onde ir. Então eles começaram a pegar as coisas do pessoal da roça, que era o único lugar que eles estavam tendo jeito de ir.

Eles (os índios) tinham o barraquinho deles em um lugar lá, passados um ano e tanto. Eles nos mostraram a oca deles lá. Não era na pedra não. Esse era um barraquinho mesmo, eles tinham um barraquinho lá. Era bem antigo. Eles tinham a rocinha deles lá. Tinha mamão. Era coberta de palha, mas fechada de pau-a-pique ao redor. E aquilo era muito antigo porque tinha pé de mamão muito grande que nem estava dando mamão mais. Eles tinham batata, tinham muita coisa plantada lá.

E aí foi ficando difícil para as caçadas deles, essas coisas e eles foram começando a pegar as coisas do pessoal. Era mais fácil para eles pegarem na roça do que caçar e plantar porque isso já estava difícil. Na mesma hora em que eles estivessem caçando eles poderiam topar com uma pessoa e eles tinham medo demais. Eles tinham um medo danado dos homens os matarem porque na época haviam feito o tiroteio com eles na Mata do Café e aí eles tomaram medo.

A idade dos índios

Então na época que eu me encontrei com eles o *lawi* era bem franzininho, bem magrinho, feito assim um menino. A *Tuia* era pequenininha. Ela tinha na época seus 13 ou 14 anos, não tinha mais que isso, não. É que índio era um bicho muito maltratado. Pode ser que ela tivesse mais, mas ela parecia ser bem novinha.

⁵⁹ Suponho que esta elaboração prévia se deva às diversas entrevistas concedidas por Reginaldo a jornalistas e pesquisadores muitas delas reproduzidas em artigos jornalísticos e filmes documentários.

Barulhos e silêncios

Eles não correram porque eles não tinham mais para onde correr. Eles andavam e a gente andava também. Quando eles percebiam a gente, às vezes a gente não tinha percebido eles, eles deitavam. Então eles deitavam e ficavam quietinhos e você passava pertinho deles e ia embora. Ninguém via porque eles estavam deitados quietinhos. Você ia embora e eles seguiam a viagem deles. E foi isso que eles tentaram fazer. Mas quando eles me perceberam eu já havia os percebido há muito mais tempo. Fazia hora já que eu sabia que eles estavam ali. Só que eu não sabia que aquilo era índio. Porque eles vinham vindo dentro do mato. Eu ia indo na trilha e a minha trilha era limpa. Então eu estava escutando o barulho deles dentro do mato, eles conversando, eles conversavam alto. Só que pela distância que estava eles conversavam, mas não dava para entender o que eles estavam falando e eu não entendia mesmo...

Gente uma hora dessa na mata, só pode ser índio. Mas como eles iam pelo mato eu achava que eles iriam sair lá na trilha por onde eu ia. Eu pensei: “eles vão sair lá mesmo”. Eu continuei. Eles vão sair lá e aí nós nos encontraremos. Lá fui eu. Quando chegou mais ou menos no lugar. Eu vinha da espera com minha espingarda. A espingardinha e a rede nas costas. Eu estava na espera da paca. Aí quando eu cheguei lá, acabou, sabe, não conversaram mais, não havia mais barulho no mato, silenciou tudo. Eu fiquei pensando: “será que eles pararam para descansar?”. Mas se eles tivessem parado para descansar eles ficariam conversando. Eu pensei, esperei, parei e nada. Eu falei: “isso não está certo não, eu vou ver para onde é que foram”. Peguei e larguei a trilha onde eu estava e desci para o mato lá onde ia aquele barulho.

A inevitabilidade do encontro

Eu desci e topei com eles. O capim era alto e ele viu que ia pisar em cima deles porque a distância estava muito pouca, era muito perto. Acho que ele (*lawi*) pensou: “ele vai pisar em cima de mim aqui, não vai ter jeito, vou levantar”. Ele levantou na minha frente, na hora que ele levantou eu vi que era índio. Eu falei: “agora estou enrolado” (risos). Só que as mulheres estavam dentro do mato ainda. Elas levantaram lá e conversaram. Aí eu falei: “agora estou enrolado mesmo, esse tanto de índio aqui, agora me enrolei”. Eles estavam com muita coisa, mas levantaram sem nada. Eles carregavam sacolas, painelas, era um punhado de coisas que eles tinham. Eu não vi bem o que era não. Parece que eles iam mudando de um lugar para outro, sei lá. Tinha uma que estava com uma cotia, outra com um macaco nas costas. Eles tinham aquele negócio de ir de um lugar para outro. Eles carregavam tudo. Ali eles passavam um mês, dois e depois voltavam para trás. O negócio deles acho que era aquilo ali, se mudar.

Interpretações silenciosas (ou o drama da definição da situação)

Aí eu fiquei pensando: “e agora, o que vou fazer com esses bichos?”. Eu pensei e depois que eu vi eles sem nada eu não deixei eles encostarem em mim porque eles podiam me pegar e aí eu fiquei velhaco com eles. Eles ficaram por ali e tal, me arrodiam. Acho que eles pegaram confiança de que eu não ia fazer nada com eles. A espingarda eles conheciam. Eles viam que eu estava com a espingarda na mão. Eu acho que eles pensavam assim: “se eu chegar nele, ele pode dar um tiro em mim”. Eles beiraram por ali, beiraram, beiraram muito tempo. Eu pensei assim: “eu vou ficar quieto, deixar eles irem embora, eles vão embora e eu vou embora também”. Eles ficaram por ali. Foram lá na trilha onde eu estava, depois voltaram para trás. Foram para onde eu estava de novo.

Acho que eles pensaram assim: “esse ia era pra cá”, até porque eles falavam na língua deles lá: “porque é que esse cara não vai embora logo?”. Eu fiquei quieto. O *lawi* chegou em mim mesmo e pegou no saco que eu carregava, apalpou e tudo e eu fiquei

meio desconfiado dele. Achei que ele estava querendo me pegar. Aí eu peguei e falei: “vou seguir minha viagem, deixa esses bichos para lá”. Peguei meu caminho e falei: “vou embora, largar esses bichos aí”. Segui. Quando estava bem na frente, eles ficaram lá parados, olhando. Olhei para trás e eles estavam lá olhando, tristes. Fiquei com dó rapaz, pensei: “esses coitados estão precisando de alguma coisa” porque a tristeza em que eles ficaram ali. Acho que eles pensaram assim: “eu estava tão bem e ele me abandonou agora”. Eles ficaram muito tristes. Eles falavam um com o outro, mas eu, de longe, não sabia o que eles estavam falando. Vou acenar com a mão para eles, quem sabe eles não me acompanham. Eu acenei e aí eles pegaram o caminho atrás de mim.

O caminho para casa

Eu pensei: “ah, esses índios não vão chegar até lá em casa, não”. Imaginava assim, que quando eu chegasse em casa eles não iriam chegar lá não. Eu segui e eles atrás de mim, mas longe. Eu pensei: “bom se eles quiserem ir, bem, se não deixa eles para lá”. Fomos chegando mais para perto de casa. Eles foram chegando mais perto de mim, sabe? Acho que eles pensaram assim: “vou chegar perto desse camarada porque a gente tem confiança nele, os outros podem ser perigosos”. Quanto mais fui chegando perto de casa, mais eles se chegavam perto de mim. Aí eu pensei: “esses caras não vão me largar, não”. Eu pensei: “na hora que estiver chegando mesmo, eles vão embora porque na casa tem porco, tem galinha, tem cachorro, é ruim deles chegarem lá”. Quando chegamos assim pertinho eles emparelharam comigo, assim, a mesma coisa de um menino que não tem outra segurança, como quando a gente vai passar perto de gado e ele tem muito medo de gado e ele começa a agarrar em você. E aí os quatro foram chegando perto de mim e se emparelhando comigo de lado. Quando chegamos bem na porta eles passaram na minha frente e entraram na casa primeiro do que eu. Eu pensei: “e agora, como é que vai ficar eu chegando em casa com esse tanto de gente pelada?”. Eles estavam peladinhos, vestindo nada, nada, nada. Eles passaram para dentro e já foram logo subindo em cima da mesa, dos bancos, não sentavam. Subiam em cima do banco e sentavam em cima do banco com as pernas em cima. Medo de gato daquele tanto, Deus me livre! Eles tinham medo de gato, rapaz do céu! Eu acho que eles pensavam: “isso deve ser filhote de onça”. Eles contaram que tinha um índio velho que foi comido. A onça comeu.

A vinda dos vizinhos e o fim dos rumores sobre “negros comedores de cavalos”

Eu pensei: “e agora, o que é que eu vou fazer com esse tanto de gente pelada aqui?” Meu pai não estava na hora não, só minha madrastra que estava. Meu pai estava no vizinho, pertinho de lá. Aí já fomos logo lá no vizinho chamar e o vizinho mais perto que tinha era o Sinval. Meu pai estava lá na casa do Sinval. Aí fui lá, chamamos o Sinval. Ih, rapaz, você precisava ver o tanto de gente que juntou lá em casa. Pessoas vieram de longe logo que ficaram sabendo. Iam lá para poder vê-los. Foi uma festa lá. Encheu de gente, ficou cheinho de gente. Os vizinhos foram todos para ver porque todo mundo falava, mas ninguém falava que era índio. O povo falava que era “nêgo comedor de cavalo” porque do outro lado do rio eles comiam muito cavalo. Vacca era difícil deles pegarem, mas como o cavalo era manso eles eram a mesma coisa que gente, então o cavalo deixava eles chegarem perto. Matavam o cavalo e comiam. E tinha um pessoal que os viam e falavam que eram negros. Eram uns “negões” e não sei o quê. Eu estranhei porque o povo falava que era negro e eu tinha como negro, eu não tinha como índio daquele jeito ali. A hora que eu vi, eu falei: “não, essa coisa é mentira”, aí juntaram os vizinhos todos para ir lá ver os negros. Negro coisa nenhuma eram os índios mesmo.

Matar era a regra, sentir dó foi a exceção

É gente, a mesma coisa da gente. Um monte de gente falava: “por que você não os matou?” Eu falei: “rapaz, você está doido? Aquilo é gente. Qualquer um que topasse com eles ficava com dó, não fazia isso não”. Às vezes, muita raiva que você passava por causa das sacanagens que eles faziam na roça... uma vez despejaram dez sacos de arroz da gente lá no meio da palha. Carregaram só os sacos. Eles não queriam o arroz, eles queriam os sacos. Os sacos serviam para eles carregarem as coisas, fazer roupas.

Os índios comeram, ganharam roupas e foram embora

Eles ficaram lá, a gente chegou por volta de umas oito, nove horas da manhã e no outro dia, mais ou menos meio-dia, eles foram embora. Eles passaram esse dia e quando foi outro dia, quando eles encheram a barriga, eles falaram: “nós vamos embora para o nosso barraco”.

Lá a gente deu roupa para eles vestirem porque tudo pelado daquele jeito não tinha jeito. Demos comida. Eles almoçaram, jantaram. Eles almoçaram de novo. Aí eles foram embora.

Contatando a Funai

Eu vim aqui atrás do Antônio, da Funai. Naquele tempo era muito difícil. Eles (da Funai) correram na rua para comprar as coisas para dar para eles. Na hora que chegaram lá os índios já tinham ido embora. A gente foi por aqui pelo Rubão, a estrada era muito ruim, ia de Jipe. Largamos o Jipe lá. Tinha que levar canoa, levar motor. E até lá em casa ainda era longe, eram mais de oito quilômetros para ir a pé. Quando chegamos lá os índios já tinham ido embora. Os índios me seguiram uns quatro, cinco quilômetros. Quando o Antônio chegou e eles já tinham ido embora ele falou: “e agora como é que a gente faz? Vou largar as coisas todas aqui. Com certeza eles vão voltar de novo. Se eles voltarem, dêem essas coisas para eles. Tenta engambelar eles até irem lá me avisar”. Aí eles sumiram. Quando estava com oito dias, eles voltaram. Levou oito dias para eles voltarem. Aí eu vim aqui para avisar. Já era de tarde. Cheguei aqui de noite. Chamei ele e ele falou: “então vou fazer o seguinte, para tentar evitar que eles saiam de novo, nós vamos embora agora de noite porque quando o dia amanhecer nós já vamos estar chegando lá”, fomos. Quando foi oito horas mais ou menos nós já estávamos chegando lá. Eles estavam lá ainda.

Os índios conheciam todo mundo

Eles (os índios) conheciam todo mundo. Não tinha ninguém lá que eles não conhecessem não. A gente não conhecia eles, mas eles conheciam todo mundo. Depois que eles aprenderam a falar a nossa língua, eles contaram que ficavam de cima lá da serra e que conheciam todo mundo.

As visitas dos índios se tornaram freqüentes

Os índios passaram a ir direto lá em casa. Duas, três vezes por semana e às vezes ficavam 20 dias sem aparecer.

As referências recorrentes aos avá-canoeiros ora como seres “ingênuos”, “infantins”, ora como “bichos” na fala de Reginaldo, bem como a indagação de seus vizinhos sobre o porquê dele não os ter matado nos leva a constatar, nas palavras de Darcy Ribeiro que: “para o sertão, o índio era a fera indomada que detinha a terra virgem; era o inimigo imediato que o pioneiro precisa-

va imaginar feroz e inumano, a fim de justificar, a seus próprios olhos, a própria ferocidade” (Ribeiro, 1970, p. 129). Esta era a semântica e a gramática das relações entre brancos e índios antes do advento da tutela “face-a-face” (pois não seria a “atração” com seus “brindes” e roças uma política “proto-tutelar”?). Sob essa perspectiva torna-se previsível que sob os termos de Reginaldo os índios não teriam qualquer participação no contato uma vez que seriam “como crianças ingênuas que temiam gatos, não sabiam falar, passavam fome etc”.

A resposta que me foi dada por *lawi* quando perguntei a ele porque haviam decidido procurar os brancos foi a de que procuraram os brancos por comida (como fazem até hoje), pois todos os outros índios haviam morrido: “*nin-guém, cadê?*”, foi seu comentário. Nesse sentido, os avá-canoeiros dão a entender que o encontro teria sido algo repentino, mas de forma alguma inesperado, pois eles sabiam quem era Reginaldo (coincidentalmente um rapaz de idade próxima a de *lawi*), de onde ele vinha e para onde ia (ao contrário de Reginaldo que somente soube se tratar de índios quando estes se levantaram na sua frente).

A decisão de acompanhar Reginaldo parece ter se dado mediante o aceno de Reginaldo, compadecido, para que eles o acompanhassem, no entanto, o fato de estarem os quatro reunidos e portando seus bens pessoais (exceto as armas de caça) e animais, quando as caminhadas de caça ou coleta são feitas normalmente em duplas ou solitariamente, denota um deslocamento pacífico a poucos quilômetros da moradia dos regionais. A movimentação dos índios, falando alto na mata próxima a uma trilha sugere que os mesmos pretendiam fazer uma aproximação pacífica aos brancos e aguardaram o momento exato para surpreender Reginaldo, que se sentiu cercado e rendido pelos índios.

Quer dizer, por mais que se tratasse de um encontro inesperado para Reginaldo, o encontro pareceu ter se dado conforme padrões conhecidos de relacionamento intertribal, pelo menos entre outros grupos tupi-guarani. Florestan Fernandes descreveu, por exemplo:

Quando um Tupinambá se sentia demasiado enfraquecido e magro, realizava uma peregrinação pelos grupos locais circunvizinhos. O objetivo expresso e conhecido desta peregrinação consistia no restauramento de suas forças. Os índios da Ilha do Maranhão percorriam os grupos locais nela existentes e depois visitavam os de Tapuitapera e Cumã. O peregrino era submetido a tratamento especial, sendo-lhe destinado tudo o que havia de bom nos grupos locais visitados. (...) Os grupos locais com-

pensavam-se, combinando os seus recursos no restabelecimento da saúde dos esgotados e conservando-os em ócio. (Fernandes, 1989 [1948], p. 85)

Considerando que Reginaldo era alguém “conhecido” ou previamente observado pelos índios (“eles conheciam todo mundo”, afirmou Reginaldo), o caráter surpreendente do encontro constitui uma excepcionalidade mais para Reginaldo do que para os índios que sabiam quando e como se fazer perceber ou não. Basta lembrar que aproximações semelhantes foram feitas aos acampamentos das frentes de atração, mas que não culminaram em encontros face-a-face, provavelmente em decorrência da incompreensão mútua no que tange à etiqueta frente a estranhos-inimigos.

Sob estes termos, o contato dos brancos que se seguiu ao encontro com Reginaldo poderia ser interpretado como uma imposição pelos índios após anos de trocas e aproximações silenciosas. Esta interpretação permite corrigir o equívoco das representações dos avá-canoeiros como “arredios”, “nômades”, “ladrões” ou “isolados” uma vez que atentamos para o engajamento dos índios na observação e relacionamento com os brancos a partir de um território o qual conheciam minuciosamente e que, inexplicavelmente para eles, vinha sendo ocupado pelos brancos às custas do extermínio de suas aldeias e parentes.

Ao invés de “perder a autonomia” (Tosta, 1997) os avá-canoeiros buscaram “ganhar a confiança” dos seus inimigos, expressando intenções pacíficas e inspirando-os compaixão para atenuar sua raiva, i.e., cativando-os, o que não significa dizer que esta busca se deu a parte de relações extremamente assimétricas de poder de interferência dos brancos sobre as vidas indígenas. Afinal, os brancos não são índios e nesse sentido o sucesso do “contato” se deve à dupla-coincidência dos avá-canoeiros terem recebido “tratamento especial” dos brancos naquele momento que os alimentaram e vestiram seguido da orientação indigenista de “dar proteção” aos índios que continuaram os alimentando, vestindo etc.

O contato indígena dos brancos inaugurou uma nova era de trocas. Antes, brancos deixavam ferramentas e alimentos para submeter os índios à sua esfera de ação ao mesmo tempo em que os índios recolhiam estes bens e se afastavam para atestar sua presença, mas repudiar o contato face-a-face. Depois, índios apresentaram-se aos brancos em visitas freqüentes obrigando estes a considerá-los em sua esfera de informação, trocando acenos, gestos, pa-

lavras e falas com o objetivo de ampliar sua esfera de compreensão mútua e assegurar a própria subsistência. Os avá-canoeiros sempre souberam o que faziam ao fazer contato com os brancos. A comunicação para a obtenção de mercadorias passou a ser a chave da nova aliança.

Capítulo 5 - A obsessão pelo contato

O contato com os avá-canoeiros não arrefeceu a ânsia de indigenistas e antropólogos de reunir outros grupos de avá-canoeiros supostamente isolados sob sua égide o que se converteu em uma condição imprescindível para a implementação da tutela e efetivação do reconhecimento territorial (ao menos para os avá-canoeiros no alto rio Tocantins). O contrário se deu com os avá-canoeiros que uma vez na companhia dos brancos questionavam a obsessão destes em localizar outros índios na região. Segundo os avá-canoeiros, os homens teriam assassinado todos os restantes por tiros de espingarda, facadas e degolamento.

Este posicionamento dos índios com relação ao trabalho das frentes de atração ficou patente quando *lawi* presenciou minha conversa com o chefe de posto Walter Sanches no Posto Indígena, em maio de 2003. Conversávamos sobre um dos subprogramas do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins vigente à época (PACTO) que tem como objetivo a “reunificação do povo Avá-Canoeiro”. *lawi* começou a rir e a balançar negativamente a cabeça ao notar que Walter e eu falávamos dos “outros índios no mato”.

Quando interpelei *lawi* sobre seu gesto ele mais uma vez gesticulou, desta vez com uma contração do dedo indicador sobre o polegar em uma imitação de um gatilho de espingarda sendo disparado, isto é, os “índios no mato” foram mortos por tiros de espingarda. A única região onde *lawi* confirmou a presença de índios teria sido aquela percorrida por André Toral em Unaí (Minas Gerais). *lawi* participou nesta frente de atração e em outras no alto rio Tocantins (estas junto com *Nak^watxa* e *Agadm*), em especial na região do rio Paranã e no município de Colinas do Sul, em Goiás, mas foi em Unaí que ele afirmou ter visto restos de sementes de jatobá comidas pelos índios além de ter visto pegadas dos mesmos que teriam “*corrido para o mato com medo*”, disse *lawi* que constatou também a presença de caça abundante como tatus canastras, guaribas e antas na região (comunicado oral, 17.05.03).

A despeito das opiniões dos avá-canoeiros, a frente de atração em Goiás, que se encontrava sob a liderança do sertanista Benamour Fontes, providenciou a fixação dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins junto a um Posto Indígena sob a assistência de um regional (Sinval Jesus da Rocha) morador do

Pirapitinga, após a recusa de Reginaldo Gomes da Silva, que esperava uma remuneração mais condigna, para ocupar a posição de “braçal” do posto.

Mais uma vez no encalço dos avá-canoeiros “arredios” a frente de atração deslocou-se em 1984 para Unai/Minas Gerais sob a liderança do sertanista Cícero Cavalcante de Albuquerque. Neste período foi indicado o antropólogo André Toral, que já escrevia sobre os avá-canoeiros desde 1982, para compor a equipe de atração dos avá-canoeiros em Minas Gerais, Goiás e Tocantins. André Toral iniciou suas atividades em novembro do mesmo ano quando a chefia da frente de atração estava sob o comando do sertanista Otávio Pinheiro Canguçu. Em 1985, com André Toral chefiando a frente de atração, se deu a interdição de uma área de terras em Cavalcante e Minaçu “para fins de fixação do grupo indígena avá-canoeiro” (Portaria Funai nº 1850, 08.04.85).

Em função da construção da represa hidrelétrica de Serra da Mesa em Goiás, Furnas e Funai iniciaram reuniões com vistas a estabelecer um convênio para promover o deslocamento dos quatro avá-canoeiros sob assistência da Funai em Goiás e a localização dos “grupos isolados” antes do fechamento das comportas que alagariam a região. Conforme observou Lena Tosta:

Na realidade FURNAS não estava assumindo responsabilidade alguma pelos danos causados aos “Avá-Canoeiro” e ao seu ambiente, apenas afastou o que era considerado um problema. Apesar do fato da Área Indígena Avá-Canoeiro ter sido identificada em 1984, os 38.000 ha delimitados para seis índios não era levado a sério por ninguém além dos funcionários da FUNAI (e continuou sendo até, pelo menos, julho de 1996 com a entrada da Polícia Florestal) o que abolia qualquer possibilidade de um ressarcimento adequado. Ao contrário, o fato daquela área ser Terra Indígena foi encarado como positivo para a empresa, pois a terra foi percebida como área livre para o empreendimento. (Tosta, 1997, p. 44)

Neste período, ocorreu inadvertidamente, o afastamento do antropólogo André Toral dos trabalhos na frente ao final de outubro daquele ano e trabalhos extra-oficiais de estudos e localização dos avá-canoeiros tidos como isolados foram iniciados em 1985 por Mário Arruda Costa vinculado ao IGPA-UCG (que já trabalhava com os avá-canoeiros desde 1983), que, como vimos, julgou importante frisar que “o relacionamento Avá-Canoeiro/FURNAS foi sempre um relacionamento bom” (Costa, 1992, p. 18). Isto foi dito ainda que a presença constante dos índios no canteiro de obras da hidrelétrica (onde obtinham alimentos na cantina do canteiro, bem como bebidas alcoólicas com os trabalhadores da obra) tenha implicado em riscos a sua integridade física, o que foi

constantemente apontado por engenheiros da obra – que gostariam de ver os índios retirados do raio de ação da obra - e funcionários da Funai - que frisavam a presença da obra no raio de ação dos índios.

Em 1987 (momento em que a grande obra chegou a reunir mais de 8.000 trabalhadores para sua efetivação) a frente de atração encontrava-se sob a chefia do sertanista Jeorgino Martins Fagundes. Neste ano foi criada a Coordenação de Índios Isolados sob a chefia de Sydney Ferreira Possuelo. Possuelo aprovou o “Plano de Reativação do Sistema de Proteção Avá-Canoeiro” elaborado pelo indigenista Wellington Gomes Figueiredo em agosto de 1987. Este plano foi considerado por Possuelo: “o documento fundamental para a celebração de um convênio Funai/Furnas” (Possuelo, CI/16/87/CII, 05.08.87, Funai nº 253/83, fl. 491).

O tom do documento é pesaroso quanto à omissão da Funai diante dos acontecimentos que afetaram prejudicialmente os avá-canoeiros. O mesmo ressalta o caráter prejudicial das obras na terra indígena e assinala a necessidade de se localizar os “isolados” estipulando para tanto um quadro de funcionários, uma tabela de equipamentos e um orçamento de custos.

No entanto, a Funai entrou em um período de inatividade com relação às frentes de atração em função das tensas negociações com Furnas com relação aos termos do Convênio para a administração dos avá-canoeiros e seu território. Do ponto de vista dos administradores de Furnas, a Funai teria um orçamento próprio para levar a cabo suas ações e políticas não cabendo a Furnas financiar as mesmas.

Em 1988 a questão dos “isolados” foi reacendida com notícias de raptos de crianças regionais por índios o que não chegou a suscitar a criação de frentes de atração para averiguação destes episódios. A administração indigenista expressou seu pesar para as famílias vitimadas tentando justificar o comportamento supostamente indígena pela frequência de episódios semelhantes na história de contato de grupos isolados. A possível presença de avá-canoeiros na região foi noticiada via rádio com a esperança de que regionais notificassem a Funai em caso de observação da presença indígena. À luz destes fatos, não resisto a um sofisma: se o abate de gado e utilização das roças já motivava massacres contra os índios, o que não deve ter promovido entre os regionais os rumores de que índios estavam seqüestrando crianças brancas?

Circunstâncias semelhantes pareceram ocorrer pouco antes do massacre a uma aldeia avá-canoeiro na Mata do Café (próxima ao município de Campinaçu, distante 100km a oeste da atual terra indígena). Regionais espalharam o boato de que índios haviam assassinado uma mulher branca grávida e seu filho, ainda no ventre, acirrando os ânimos contra os avá-canoeiros na região de Campinaçu. Ainda hoje este relato é prestado por alguns moradores de Minaçu, conforme tive a oportunidade de ouvir e registrar durante minhas visitas à cidade onde conversava informalmente com funcionários da Funai, do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO), de Furnas e moradores de Minaçu.

Variações desta versão acrescentam que o início do conflito se deu quando jagunços assassinaram uma mulher indígena grávida, cortando-lhes os seios e empalando-os ao lado do feto como indicação para os índios de que eles deveriam deixar o local. Tal gesto teria sido interpretado como uma declaração de guerra pelos índios que, então, repetiram o gesto dos brancos com uma mulher regional. Diante da retaliação indígena moradores de Campinaçu liderados por “Zé Porfírio”⁶⁰ atacaram a aldeia matando velhos e crianças totalizando cerca de cem pessoas. Dias depois teria se dado outro massacre, desta vez contra os sobreviventes da aldeia da Mata do Café que totalizariam em torno de 56 pessoas, segundo memória dos informantes regionais a quem ouvi em Minaçu em 29.09.2003. Estes informaram ainda que os moradores e jagunços estavam organizados por uma associação de trabalhadores rurais que visavam as terras indígenas para a implementação de plantações de arroz.

Relatos de morte e assassinatos como este importam menos como expressão da verdade dos fatos e mais como interpretações tardias de um período marcado pelo terror e pela violência da ocupação territorial. Nas palavras de Michael Taussig: “O espaço da morte é importante na criação do significado e da consciência, sobretudo em sociedades onde a tortura é endêmica e onde a cultura do terror floresce” (Taussig, 1993 [1987], p. 26). A sociedade goiana

⁶⁰ Segundo os informantes, a quem prefiro manter em sigilo, “Zé Porfírio” seria um “coronel” que dominava a região de Porangatu, Campinaçu e Mara Rosa no estado de Goiás com uma milícia de jagunços que foram perseguidos e presos pelo Exército na década de 70. Mais uma vez a verossimilhança aqui é mais importante que o compromisso com a verdade. José Porfírio figura na história regional como um “coronel”, porém o mesmo também pode ser apresentado como uma liderança camponesa de esquerda que visava promover uma reforma agrária na região. (Agradeço estas observações a Roque Laraia, comunicado oral).

do início do século XX constituía-se em um cenário anacrônico de práticas arcaicas de conquista territorial e exploração econômica apoiada na violência de milícias sertanejas. A época dos coronéis e jagunços é lembrada por muitos pelas guerras dos jagunços, tocaias, enforcamentos, degolamentos, torturas, aprisionamentos e outras atrocidades.⁶¹

Mais importante que se ater à verdade do relato apresentado é ocupar-se de sua verossimilhança. Afinal, para ter sentido, uma história não precisa corresponder aos fatos. Conforme nos ensina Tzvetan Todorov a esse respeito:

... um fato pode não ter acontecido, contrariamente às alegações de um cronista (ou narrador regional). Mas o fato de ele ter podido afirmá-lo, de ter podido contar com a sua aceitação pelo público contemporâneo, é pelo menos tão revelador quanto a simples ocorrência de um evento, a qual, finalmente, deve-se ao acaso. A recepção dos enunciados é mais reveladora para a história das ideologias (ou para história de como um genocídio encontra sua justificativa) do que sua produção; e quando um autor comete um engano ou mente, seu texto não é menos significativo do que quando diz a verdade; o que importa é que o texto possa ser recebido pelos contemporâneos, ou que seu produtor tenha acreditado nele. Nessa perspectiva, a noção de “falso” é não pertinente. (Todorov, 1999 [1982], p. 64, parêntesis adicionados)

Desse modo, sobre a preocupação em se localizar os avá-canoeiros deve-se ter em mente o terror que os mesmos suscitavam (e suscitam) para o imaginário regional o que nos permite formular uma questão aparentemente absurda: a quem as Frentes de Atração buscavam proteger, os avá-canoeiros da sociedade regional, ou a sociedade regional dos avá-canoeiros? Não busco, neste momento, uma resposta para esta pergunta, mas apenas demonstrar a proporção obsessiva que uma ação indigenista pode alcançar quando alimentada pelo imaginário regional do contato interétnico.

A nova era das frentes de atração foi inaugurada em 1993 sob a chefia de Antenor Vaz que a coordenou até meados de 1994 quando a passou ao comando de Egipson Nunes Correia. As equipes de Antenor Vaz contaram com a participação de *Agadmi* (avá-canoeiro da Ilha do Bananal), que por sua vez foi estimulado a trabalhar na frente como forma de ser “reintroduzido no mato” uma vez que se encontrava freqüentemente embriagado nas ruas de Formoso do Araguaia, onde foi contratado como varredor de ruas pela Prefeitura-

⁶¹ Ver o romance “O Tronco” (1974 [1956]), do autor goiano Bernardo Elis, inspirado nos conflitos entre regionais no sertão do Duro, hoje estado do Tocantins. E a tese de Manuel Borjas (1995) sobre a constituição de uma “comunidade de memória” em torno dos mesmos conflitos na citada localidade.

ra. A preocupação aqui era de “reindianizar” *Agadmi* que de “índio isolado” passou ao *status* de “índio aculturado” aos olhos dos indigenistas.

A exemplo da frente de Israel Praxedes Batista, Egipson desmembrou a frente de atração em duas equipes: uma às margens do rio Tocantins e outra percorrendo a região dos rios Preto e Paranã. A segunda equipe foi coordenada por Francisco Carlos Benigno.

Estes trabalhos perduraram até 2000 e seus relatórios pontuam a invasão por madeireiros, garimpeiros e lavradores que ocuparam as terras indígenas a partir do pólo de atração econômico constituído pela construção da hidrelétrica da Serra da Mesa. Os trabalhos foram concluídos, sem êxito, sob a chefia de Elimilton Correia de Alencar. Finalmente, Alencar justifica o insucesso das frentes a partir da “transfiguração de um povo para sobreviver” e não a partir da consideração, plausível, de que a população avá-canoeiro restante tenha sido exterminada (Alencar, 2000, s/p). Eis como trabalhos obsessivos de contatar os “últimos avá-canoeiros” se concluem na superstição de sua “transfiguração demográfica”.

O que os dados apresentados acima revelam é uma perturbadora fixação (psicologicamente falando) de indigenistas e antropólogos de contatar os “últimos avá-canoeiros” para fins de fixação (territorialmente falando). Mais importante reparar, porém, no fato de que os esforços do SPI e da Funai para pacificar os avá-canoeiros no século XX não só falharam em reunir os avá-canoeiros sobreviventes aos séculos XVIII e XIX como nunca chegaram sequer a contatá-los.

Se do ponto de vista dos sertanistas, indigenistas e antropólogos os avá-canoeiros constituiriam um “povo invisível” (metáfora que hoje se presta mais para encobrir o genocídio do que para descrever um traço cultural de um povo), a ameaça representada pelos *maira*, mais do que visível, era (e ainda é) tangível para os avá-canoeiros que vieram a estabelecer o convívio com os regionais. Para falar como Eduardo Viveiros de Castro e Lúcia Andrade (1988, p. 19), pode-se argumentar que as frentes de atração optaram pela “preocupação ontológica com a questão da existência real” dos avá-canoeiros - “preocupação que é recorrente no Governo brasileiro, sempre na esperança de que os índios sejam imaginários” – do que pela “avaliação das condições reais de existência” destes índios.

Tudo isso demonstra que a destruição da sociedade avá-canoeiro não ocorreu longe do conhecimento do órgão indigenista, coadunando-se, inclusive às táticas de contato dos sertanistas responsáveis pelas frentes de atração à época sugerindo que por trás da obsessão escondia-se a negação do genocídio por segmentos da sociedade nacional.

É intrigante constatar que lavradores, fazendeiros e jagunços soubessem a exata localização das aldeias e grupos avá-canoeiros enquanto sertanistas do SPI e da Funai não conseguiam sequer estabelecer contato visual com esses índios.⁶² A miopia que afetava os trabalhos de atração desses índios começou a ser diagnosticada em dezembro de 1972 e foi reiterado em junho de 1973 com a sugestão de Alceu Cotia Mariz, antropólogo e funcionário da Funai, de se enviar um antropólogo para levantar dados que permitissem esclarecer a qualificação dos servidores oferecidos pelo Ministério da Agricultura, e demais atuantes da equipe de atração. Esta sugestão foi reiterada outras vezes em julho, setembro e novembro do mesmo ano, mas foram atendidas somente em setembro de 1984, 11 anos depois, com a indicação, mencionada acima, do antropólogo André Toral.⁶³

Coube a André Toral formular a questão de maneira objetiva: “Por que não se entrava sequer em contato visual com os Avá-Canoeiro? Por que nenhuma notícia dos assassinatos foi veiculada?” (Toral, 1984, p. 06, parêntesis adicionados).⁶⁴ A que se pode atribuir esse silêncio quando índios são exterminados (convenientemente) com vistas à liberação da região para a sua ocupação econômica com plantações de arroz, pastos para o gado, madeiras para extração ou carbonização, córregos para o garimpo e rios para as hidrelétricas? Sob estes termos é difícil aplicar aos avá-canoeiros a mesma justificativa expressa por Charles Wagley a propósito da severa depopulação dos tapirapés (Wagley, 1988, p. 69).

⁶² É fato que os sertanistas percorreram, inicialmente, a região mais pelo curso dos rios e córregos do que a pé, e que posteriormente as estradas e trilhas passaram a ser privilegiadas como porta de entrada para o território avá-canoeiro, por mais que se soubesse que suas aldeias e locais de refúgio encontravam-se no alto das serras.

⁶³ Ver Funai nº 1166/73. O antropólogo Artur Mendes foi designado anos antes, mas com a função de estabelecer uma área de proteção para os avá-canoeiros.

⁶⁴ André Toral registra ainda: “o fato de que o sertanista (Praxedes), há muitos anos responsável pela atração dos Avá-Canoeiro, seja proprietário de uma fazenda na área de perambulação desses índios arredios.” (idem, p. 06-07, parêntesis adicionados)

Concordo que os avá-canoeiros, assim como os tapirapés, não foram objeto de alguma gigantesca conspiração da nação brasileira para livrar-se deles, mas discordo, à luz dos fatos, de qualquer alusão que veria no extermínio dos avá-canoeiros a mesma fatalidade histórica atribuída à depopulação tapirapé, como se as situações extremas vividas pelos povos indígenas pudessem ser sempre atribuídas a processos históricos inconscientes nos quais a sociedade regional, a iniciativa privada e o Estado nacional não teriam qualquer participação.

Dizer que os massacres cometidos contra os avá-canoeiros não fizeram parte de um “genocídio consciente” não é, e nem deve ser, o mesmo que dizer que podemos nos fazer inconscientes do genocídio através de massacres metodológicos como uma força produtiva - de acumulação primitiva de capital alcançada com a liberação das terras ocupadas pelos índios e pela transformação destes, quando possível, em força de trabalho - acionada destrutivamente – com a “limpeza étnica” de populações tidas como improdutivas porque primitivas. Afinal, se os massacres contra os avá-canoeiros pertencem ao passado, não podemos estar tão certos de que a idéia de torná-los e a suas terras de algum modo produtivas no sistema capitalista envolvente também seja coisa do passado.

Se me perguntarem porque avá-canoeiros foram mortos minha resposta será aquela dada por Clastres à pergunta do quê a civilização ocidental contém que a torna infinitamente mais geno e etnocida que qualquer outra forma de sociedade:

É seu **regime de produção econômica**, espaço justamente do ilimitado, espaço sem lugares por ser recuo constante do limite, espaço infinito da fuga permanente para diante. O que diferencia o Ocidente é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda fronteira; é o capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim: seja ele, aliás, liberal, privado, como na Europa ocidental, ou planejado, de Estado, como na Europa oriental. A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir. Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade.

Eis por que nenhum descanso podia ser dado às sociedades que abandonavam o mundo à sua tranqüila improdutividade originária; eis por que era intolerável, aos olhos do Ocidente, o desperdício representado pela não exploração econômica de imensos recursos. A escolha deixada a essas sociedades era um dilema: ou ceder à produção ou desaparecer; ou o etnocídio ou o genocídio. (Clastres, 2000 [1980], p. 91, negritos no original)

Que outra potência produtora-destruidora poderia se equipar no pensamento avá-canoeiro à força da economia industrial para matar, transformar e inventar? Nossa identificação como *maira*, talvez encerre uma resposta. Afinal, *mairé* entre os tupinambás significava “transformador”, designação perfeitamente conveniente a um deus que: “deu ordem, de acordo com o seu bel-prazer, a todas as coisas, afeiçoando-as de vários modos e, em seguida, convertendo-as em diversas figuras e formas de animais, de pássaros e de peixes, de conformidade com as regiões; até mudando o homem em animal para puni-lo, como bem lhe parecia, por sua maldade” (Thevet apud Métraux, 1979, p. 02). Se os brancos são *maira* como deveriam agir para controlá-lo, para colocá-lo a seu favor, para evitar sua destruição? Esta é a questão central colocada aos sobreviventes avá-canoeiros.

Capítulo 6 - Sob o signo da tutela

A vida dos quatro avá-canoeiros a partir de seu encontro com os regionais se viu convulsionada não só pela intensificação do convívio junto a uma sociedade radicalmente distinta, demografica e culturalmente falando, mas também por fatores perturbadores da própria sociedade com a qual estavam se envolvendo. A construção da represa hidrelétrica da Serra da Mesa trouxe milhares de trabalhadores ao cenário local o que implicou a construção de habitações, refeitórios e áreas de lazer para abrigar o contingente estratificado de engenheiros, técnicos e trabalhadores braçais, que compunha a grande obra.⁶⁵

Para assistir aos avá-canoeiros foi designado pela administração indigenista um morador regional (Sinval Jesus da Rocha) na qualidade de trabalhador braçal do Posto Indígena. A função de Sinval seria auxiliar os índios na abertura de roçados, plantio, colheita e na observação de seu estado de saúde e movimentação. No entanto, Sinval, assim como outros moradores brancos na terra indígena, encarregou-se da “civilização” dos índios.

Foi com ele que os índios aprenderam a cozinhar como os brancos, a se vestir como os brancos, a lavar roupas, a manejar armas e outros equipamentos, a se divertir como os brancos e a comunicar-se de maneira incipiente em português. *lawi* comentou para mim enquanto ouvíamos a uma fita cassete na companhia de seus filhos que foi Sinval quem o ensinou a origem das ferramentas e máquinas dos brancos feitas em fábricas de São Paulo.

Na verdade, a nomeação de Sinval como “braçal do Posto Indígena” denotava a transição de uma política de “atração” para uma política de “proteção” aos avá-canoeiros. Acompanha essa transição uma reclassificação dos avá-canoeiros que deixam de ser “isolados” passando à categoria de “contatados”. Conforme esclarece Dominique Gallois:

A passagem para a situação de *contactados* manifesta-se pela simplificação e banalização dos serviços assistenciais, dispensando-se ações que se relacionam tradicionalmente com a estratégia da pacificação: diminuição do número de agentes, menor

⁶⁵ O cinegrafista João Carlos Barreto que esteve entre os avá-canoeiros no alto rio Tocantins em 1987 fez menção à estrutura que servia aos engenheiros da obra: “A comida era muito boa e acompanhada de um certo requinte para o lugar: garçons com uniformes e gravata borboleta – parecia estarmos num pequeno restaurante das cidades. Soube que isso se deve por ficarem, os engenheiros, vários meses seguidos lá, precisando de conforto para agüentarem a temporada; há quem diga também que é para impressionar a peãozada e impor respeito, também, através de diferenças de tratamento e comportamento” (Barreto, 1987, p. 72). Sobre a estratificação social em grandes obras ver Ribeiro, 1994.

sistematização e menor especificidade dos serviços de saúde e, sobretudo, interrupção da distribuição de bens para fins de sedução. Também diminui o controle do órgão estatal sobre a presença de agentes externos nas áreas indígenas. (Gallois, 1992, p. 121)

Excetuando-se o aspecto da distribuição de bens, mantida e ampliada por funcionários de Furnas que tentavam assim manter os índios longe do cantião de obras, a análise de Gallois aplica-se descritivamente ao caso avá-canoeiro no alto rio Tocantins. Sendo assim:

De *arredios a isolados*, de *puros a aculturados*, os índios são submetidos a atitudes protecionistas que se transfiguram rapidamente em intervenções reeducativas. As concepções relativas à fragilidade de sua cultura e à sua marginalidade política orientam uma seqüência de intervenções cujo objetivo (...) era abertamente “civilizador” e visava eliminar por completo as características do ser indígena. (idem, p. 130)

Este trânsito classificatório também denota uma transferência de poder dos sertanistas, radicado na tradição sertanista (Lima, 2002), para os indigenistas assinalando a adoção respectiva de um saber racionalizado e positivista na gestão dos avá-canoeiros. Lima descreve apuradamente o teor deste saber indigenista que coincide com o próprio período de consolidação da Funai enquanto órgão oficial de assistência ao índio:

A partir de 1969, a FUNAI participou de maneira intensiva do esforço de expansão do estado na região amazônica. Controlada diretamente pelos militares, ela servia para estabelecer os primeiros contatos com as populações indígenas ainda à margem das redes de relações sociais vinculadas à administração pública, subordinando-se a um Ministério do Interior que agrupava os diferentes serviços vinculados à colonização do território nacional.

O saber sertanista ganhou então visibilidade nas mídias nacionais e internacionais, pois permitia mitigar as críticas internacionais contra a violência do processo de colonização. A urgência em aumentar o número de funcionários recolocou o problema da formação daqueles destinados a atuar no dia-a-dia junto às populações indígenas, o que levou à instituição, a partir de 1970, a cursos acelerados de formação intensiva: foi criada assim a categoria que a FUNAI denominou **técnicos em indigenismo** (ou, mas simplesmente, **indigenistas**). Esses cursos tinham, na sua maioria, um duplo papel: por um lado, o de efetivar funcionários subalternos (freqüentemente pequenos agricultores [insere-se neste caso, Sinval, que não chegou, salvo engano, a participar nestes cursos]) que exerciam de fato a função de chefe de posto indígena (...), mas que por falta “formação básica”, não podiam ocupar, de direito, a função criada no novo organograma institucional; por outro, o de preparar pessoas recrutadas por concursos, com esse mesmo intuito [o que veio a ser o caso de Walter Sanches, que passou por esta formação intensiva – comunicado oral, 2003 - vindo a ser chefe do Posto Indígena Avá-Canoeiro, substituindo Sinval]. Totalmente orientados, de início, para o exercício das atividades cotidianas em um posto indígena – o uso dos rádios, a prática das técnicas sanitárias e agrícolas, a sobrevivência na selva, as rotinas burocráticas da FUNAI, etc. -, os cursos de indigenismo (nove no total, entre 1970 e 1985) integraram, aos poucos, novos conteúdos: cursos de “antropologia”, de “história do indigenismo” (no caso sobre o nascimento do SPI e do sertanismo), de “lingüística”, de “desenvolvimento comunitário” ... Disciplinas que começaram a ser percebidas como im-

portantes para uma melhor consideração dos “problemas indígenas”. (Lima, 2002, p. 175-176, colchetes adicionados, negritos e parêntesis no original)

A longa citação acima se justifica pela necessidade de ilustrar as fronteiras entre as tradições indigenistas e o conteúdo ideológico das ações a que os avá-canoeiros vêm sendo expostos. Digamos que foi o convívio com os moradores regionais, trabalhadores da obra, funcionários da Funai, pesquisadores entre outros que promoveu o início da desnaturalização das explicações nativas do mundo para os próprios índios ao custo da implementação arbitrária de um novo conjunto de relações sociais “racionalizadas” e territorialmente encapsuladas. Dito de outro modo, se antes desse convívio havia apenas as interpretações outrora dadas pelos parentes ora mortos para a origem das coisas, dos brancos, das ferramentas etc., após o convívio com os brancos novas explicações eram ensinadas pelos brancos e eram dialeticamente apropriadas pelos índios no jogo da tutela. Daí a dicotomização expressa pelas palavras *mato* e *homi* para se referir ao conhecimento, palavras e acontecimentos quando viviam autonomamente no *mato* e *homi* para designar todo o conjunto de termos, objetos e conhecimentos aprendidos com o convívio com os *homi* (homens não-índigenas, funcionários do órgão indigenista ou não).

O horizonte aberto pelo contato e pela tutela aos avá-canoeiros era precisamente aquele em que os códigos culturais em que foram socializados são desnaturalizados: “transformando as normas de ação em uma (entre outras) possibilidade de conduta, os valores de orientação ficando como componentes de ideologias alternativas” (Oliveira F.º, 1988, p. 59).

O aprendizado avá-canoeiro dos modos dos brancos se dava principalmente através de interações de troca face-a-face de alimentos, bens e presentes com funcionários da Funai (sertanistas, chefes de posto, trabalhadores braçais e enfermeiras) e a partir das visitas freqüentes que antropólogos, jornalistas e outros curiosos faziam a eles, bem como às visitas freqüentes que eles faziam às casas de seus vizinhos, aos botecos de regionais, aos acampamentos dos trabalhadores do canteiro de obras da represa e aos acampamentos dos turistas predatórios que se reuniam sazonalmente para pescar e caçar na terra indígena. Nas palavras do chefe da Ajudância de Araguaína à época (1984):

Sensacionalismo à parte, sentimos nos quatro índios – que convivem pacificamente e com uma excelente orientação dos Sertanistas Benamour Brandão Fontes, Octávio Pinheiro Canguçu, Antônio Bonis e por que não dizer do jovem Reginaldo Santos e da Auxiliar de Enfermagem Maria Alves Leal de Oliveira – um desespero tão grande em assimilar tudo de nossa cultura, como se a trégua com os brancos acabassem (sic) repentinamente. Na “fome de sobreviver” os índios foram pouco a pouco deixando a desconfiança natural para uma curiosidade espantosa, e já lavam suas roupas diariamente, fazem bainha nas suas roupas, ensinam “coisas de índios” para os brancos e são muito “educados”, não levam nada do acampamento dos brancos. (Funai nº 253/83, fls. 63-64)

Servindo-nos do relatório, de 26 de julho de 1984, do sertanista encarregado da frente de atração à época, Cícero Cavalcanti de Albuquerque, podemos vislumbrar as condições em que viviam os índios avá-canoeiros “contatados” no alto rio Tocantins. Em suas palavras:

... esses quatro índios não possuem roças cultivadas e habitam a um casebre de palha de mais ou menos 3x3 metros, distante uns 300 metros da casa sede do Posto ou casa onde mora o sertanista; há deficiência na alimentação, que está sendo arroz, pois não há munições para caçadas nem anzóis, tarrafas e rede para pescaria; o frio é de doer a noite e estão sem cobertores; um índio e uma índia dormem em dois trapos de redes que fizeram e trouxeram de sua antiga maloca, são tão curtas que as pernas ficam fora e penduradas; todos os quatro índios estão atacados com gripe, com tosse e catarro; diz o sr. Canguçu não haver nem sequer um comprimido ou outro qualquer medicamento para dar aos ditos silvícolas para combater essas doenças (...); as outras duas índias foram palhas no chão onde dormem ao lado de um fogo; de vez em quando iam por terras, de 3 a 4 horas a pé até ao acampamento dos trabalhadores da Empresa “Furnas” e recebiam refeições, entretanto o Diretor dessa Empresa proibiu a presença dos mesmos, em vista de não haver mulheres e haver muitos trabalhadores, etc., e tudo poderia acontecer; não aparecendo alimentação suficiente para esses índios poderão ir em roçados de fazendeiros e retirarem alguma coisa, correm o risco de levarem tiros, etc. (Albuquerque, 26.07.84)

Além dos funcionários da Funai, Sinval e a família deste, os índios se fizeram muito próximos de outras duas famílias de brancos. A de Benedito Gomes da Silva (pai de Reginaldo) e a de Manoel Balbino (vulgo Manoel Rufino). Benedito poderia ser considerado um morador de mais recursos, pois contava com uma pequena lavoura de café e era capaz de contratar ajudantes por empreitada. Manoel Rufino e sua família, por sua vez, dispunham apenas de um quintal e poucas roças tendo começado a criar animais em período próximo ao contato dos índios.

Reginaldo conta que os índios residiam no córrego do Macaco antes de serem transferidos pela Funai para o rio Maranhão após meses de discussão entre engenheiros de Furnas e funcionários da Funai com relação à periculosidade representada pelas obras à vida dos índios (ou que envolvia uma reflexão sobre a periculosidade dos índios aos prazos e à vida nas obras). Esta locali-

zação os deixou mais próximos à casa de Manoel Rufino (que já ocupava o local quinze anos antes do contato conforme comunicado oral feito pelo mesmo, 27.04.2003) a quem passaram a visitar com mais frequência (duas a três vezes por semana com intervalos de até vinte dias entre as semanas de visita, idem) do que à casa de Benedito (que teria chegado ao local sete anos antes do contato, conforme cálculo feito por Manoel Rufino em comunicado oral, idem).

O temor que os brancos continuavam a demonstrar diante da presença dos índios contribuiu para a seletividade daqueles com quem decidiram intensificar relações. Sendo assim, tendo recebido com regularidade roupas, alimentos e ferramentas dos funcionários da Funai, de Manoel Rufino e Benedito, principalmente, passaram a presentear estes com chapéus inspirados no modelo usado pelos regionais, cestas e sacolas confeccionadas pelas mulheres, bem como a dividir mel e caça de maior envergadura (peixes não eram divididos) com a família mais próxima, no caso, a de Manoel Rufino, que, segundo ele, se serviam da caça antes mesmo dos índios a terem comida.⁶⁶

Os índios evitavam o encontro com moradores sem família ou solitários (exceto pelos contextos de aglomeração de pessoas como pescarias, bares e acampamentos da obra) e diminuíram as visitas a famílias com pessoas que temiam a aproximação deles ou entravam em conflito com os mesmos em decorrência do choque de costumes e dificuldade de comunicação. Há um episódio bastante ilustrativo deste fato narrado por João Barreto que denuncia um verdadeiro conflito de etiqueta. O caso se deu em 1987 e se passa entre os índios e moradores regionais, mas que ainda hoje estaria sujeito a se repetir dado à estagnação do grau de compreensão dos brancos sobre os modos indígenas:

Conversávamos (João Barreto e a família de Benedito), como todas as noites, junto ao fogão de lenha que nos mantinha aquecidos e iluminados; D. Benedita (esposa de Benedito) contou que Naquatha não gostava de vir à sua casa porque, a tempos, deu um piriquito a Ana. Ao dá-lo, (*Nak^watxa*) quebrou suas asas para ele não voar. O bicho ferido, caiu do puleiro e morreu. Grosseiramente, Naquatha disse ter sido a Renata, a caçula com 2 anos, quem matara o pássaro; Thuia (*tui* é piriquito em avá-canoeiro) disse, revoltada, que mataria a Renata (os avá-canoeiros aprenderam a utilizar termos em português para expressar um amplo espectro de significações, como

⁶⁶ A distribuição da produção constitui um tema importante para organização social das sociedades tupis. Conforme observou Roque Laraia: “Não resta dúvida que tais gestos (as trocas de coisas iguais) destinam a reforçar a solidariedade do grupo e tornam-se mais significativas nos períodos de escassez (...)” (1986, p. 194, parêntesis adicionados).

ocorre com o termo “matar” para expressar zanga, mágoa ou “morreu” que pode significar “acabou”, “terminou”, “parou de funcionar” etc.). Naquatha concordou. Thuia agrediu a menina com forte tapa no ombro e Ana, para defender a irmã, empurrou a Thuia. Quando D. Benedita viu que havia uma real intenção de vingar o periquito, interferiu, discutindo com os índios. *lawí* ao ver a confusão formada, tomou as dores da pequena Renata: “Ninguém mata Renata, vamos embora”.

Depois disso, há um ano, somente agora Naquatha tem aparecido, assim mesmo esporádicas vezes; Thuia, essa quase nunca vem”. Contou a senhora. Quem mais visita a família dos Silva é a Matha e o *lawí*, muito apegados aos filhos do casal. (Barreto, 1987, p. 96-97, parêntesis adicionados)

Fazendo minhas as palavras de Carmem Silva para descrever o relacionamento dos xetás com os brancos, quero crer que o relacionamento entre avá-canoeiros e brancos consistia (e ainda consiste para os avá-canoeiros adultos e idosos) basicamente em: “Gestos e acenos (como) os principais meios de comunicação entre ambos por um longo período. Cada qual interpretava-os a sua maneira e, no desconhecimento do outro, tentavam se entender (ou desen-tender, como vimos acima)” (Silva, 1998, p. 173, parêntesis adicionados).

A dificuldade de comunicação restringia o leque de interações face-a-face entre uns a outros basicamente às relações de troca e obtenção de alimentos industrializados e utensílios diversos (pilhas, lanternas, roupas, linhas de algodão, máquinas de costura, painéis, facas e facões, sacos plásticos, vasilhas plásticas etc.).

Os índios costumavam visitar os brancos apenas em duplas, sendo *lawí* o elemento constante e aquele a quem todos atribuem a iniciativa e a interatividade dos encontros. *Nak^watxa* era vista como a mais “arredia” e “solitária” ou mais refratária ao convívio com os brancos e *Tuia* era considerada uma menina subordinada às decisões dos demais. As visitas implicavam basicamente a obtenção de açúcar, café e fumo, bem como alimentos prontos ou cozidos do qual se serviam quando oferecidos e na relação de ensino-aprendizado de palavras que intermediassem a interação e as trocas como o nome de alimentos e ferramentas. Reginaldo informou que os índios, em particular *lawí*, levaram um ano para compreender a língua dos brancos. Os brancos raramente demonstravam o mesmo interesse, motivados, na maioria das vezes, pela curiosidade ou pelo desejo de se divertir com os índios e sua língua.

Além da troca de alimentos, utensílios e presentes, *lawí* considerava Manoel Rufino um parceiro para as caçadas, bem como alguém, ao lado de

Sinval, para a abertura de roçados. Manoel Rufino comentou que nas vezes em que não podia acompanhar *lawi* em uma caçada este se fazia acompanhar de uma das mulheres, normalmente, *Matxa*. O próprio Manoel Rufino me informou que ele e *lawi* “emprestavam serviço” um ao outro em suas respectivas roças (comunicado oral, 27.09.03).⁶⁷ Se somarmos a esta inclusão de Manoel Rufino no circuito de reciprocidade de *lawi* o fato de Manoel Rufino ter filhas jovens, o que é um dado ainda hoje considerado por *lawi* e por *Jatulika*, filho deste, temos que os índios pareceram ter encontrado nessa família um meio de projetar a reprodução social de seu grupo, isso em um momento quando *lawi* e *Tuia* se tratavam como irmãos.⁶⁸

A corroborar esta tese informo que *lawi* perguntou a mim pelos filhos e filhas de Manoel Rufino enquanto ouvíamos juntos à gravação feita por mim na casa do regional. *lawi* comentou que Toninho (filho de Rufino) ficaria com *Putdjawa* e questionou se esta possibilidade me deixava *brabo*, isto é, se eu era a favor ou contra a união interétnica. Respondi que não ficaria bravo e perguntei se a idéia de se juntar com *Putdjawa* teria sido de Toninho. *lawi* negou. Minutos depois, *Trumak* que ouviu à conversa comentou que *lawi* gosta de uma das filhas de Manoel Rufino e que funcionários do programa (a quem não farei referência) *brigam* quando tomam ciência destes assuntos e intenções (comunicados orais, 29.09.03).

Obtive de Manoel Rufino a informação de que os índios sempre tiveram sua própria casa e que aos poucos foram incorporando padrões regionais a seus hábitos e pertences como a utilização de panelas, vasilhas de plástico, ferramentas, barco (fabricado por *lawi* nos moldes dos barcos dos brancos⁶⁹) etc. A incorporação mais nociva aos índios foi o consumo do álcool que obtinham nos botecos, com os turistas predatórios (refiro-me a caçadores e pescadores que fazem de sua atividade predatória um lazer sazonal) e com os trabalhadores do canteiro de obras. O atual chefe do Posto Indígena, Walter Sanches, narrou-me informalmente no dia 04 de abril de 2003, o quadro deprimen-

⁶⁷ No entanto, *lawi* parece haver trabalhado mais na roça daquele do que o inverso segundo impressões de Walter Sanches (comunicado oral, 27.09.03).

⁶⁸ Se interpretarmos estes dados sob a ótica da prestação obrigatória por parte do “genro” de serviços e obediência ao “sogro” ou futuro sogro conforme observou Florestan Fernandes (1989 [1948], p. 191) para os Tupinambás, podemos adicionar ainda mais consistência ao argumento de que os avá-canoeiros viam em certos regionais e suas família uma possibilidade de assegurar sua reprodução social.

⁶⁹ Devo esta informação a Walter Sanches (comunicado oral, 27.09.03).

te no qual estavam inseridos os índios quando de sua chegada à área no início da década de 90.

Segundo o relato de Walter Sanches, ele teria sido convidado pelo então administrador da Funai em Goiânia a assumir o posto indígena em Minaçu. O discurso usado para persuadi-lo foi o de que os avá-canoeiros seriam índios em “estado primitivo”, “recém-saídos do mato” e, portanto, livres dos vícios da civilização: “o sonho de qualquer sertanista”. No entanto, a realidade encontrada se provaria radicalmente invertida. Para descrevê-la, Sanches fez menção à necessidade de coibir o frenesi de distribuição (quinzenal) de produtos industrializados aos quatro índios (“que atenderiam tranqüilamente 60 a 70 índios”) por parte de funcionários de Furnas, trabalhadores da obra, turistas predatórios e moradores regionais sob a anuência e incentivo dos chefes de posto anteriores e seus ajudantes.

O chefe de posto mencionou que além de alimentos, utensílios e novos hábitos os avá-canoeiros recebiam garrafas de cachaça e latas de óleo que consumiam cru; tinham acesso aos resíduos das cantinas da obra os quais vasculhavam em busca de alimentos ou outros objetos; os índios também tinham acesso a botijões de gás, geladeiras e fogões sendo comum a contaminação e o consumo de alimentos e refrigerantes ainda congelados; *lawi* era municiado de espingardas e munição sendo estimulado por trabalhadores de Furnas e regionais a caçar para eles ou a fazer demonstrações abatendo cães vadios, o que reunia grandes platéias; também teria sido estimulado a fazer pequenos favores para os regionais e trabalhadores atravessando-os de barco e mantendo equipamentos de pesca e garimpo no posto da Funai; e teve acesso a tratores e maquinário da obra sendo freqüentemente levado a Minaçu onde atraía mais platéias que o assistiam estupefatas e apavoradas diante de simulações de agressividade que *lawi* manifestava em mercados e outros lugares para divertimento da platéia presente...

Os avá-canoeiros eram colocados assim no papel de “índios selvagens” sendo estimulados a assumir comportamentos ora infantis, como dependentes dos bens e alimentos dos brancos, ora agressivos, i.e., próximos da imagem estereotipada que faziam deles os brancos para quem os índios seriam mata-dores impiedosos, indomáveis, traiçoeiros etc. em acordo com o léxico de seu imaginário.

O antropólogo André Toral (1986) e João Carlos Barreto (1987) narraram circunstâncias semelhantes. Segundo os mesmos, a casa dos índios não distava mais que seis léguas (Toral) ou seis quilômetros (Barreto) das obras. Nas palavras de Toral:

A permanência (dos avá-canoeiros) junto ao Posto (no alto rio Tocantins) impossibilita-os de conseguirem alimentação conforme faziam no passado, o que os coloca na dependência de funcionários da Funai. Além disso, existe uma expectativa clara por parte dos índios em serem alimentados.

Durante quase todos os dias que passei no acampamento da FAAC (Frente de Atração Avá-Canoeiro), durante o ano de 1985, sua presença, junto ao fogo onde se preparavam a comida dos funcionários e trabalhadores brancos, nos horários em que as refeições eram servidas, era infalível. Nesses momentos, assumiam grande humildade, riam de piadas gastas e, demonstrando extrema simpatia e carinho pelos frentistas pegavam nossas mãos etc. Evidentemente, essa conduta, nem um pouco desinteressada e diametralmente oposta a seu comportamento cotidiano, tinha objetivos bem definidos.

Não comiam a menos que fossem convidados e não se negavam a ajudar na lavagem de panelas, pratos e vasilhas. Quando passamos a não mais alimentá-los, objetivando diminuir a dependência, passaram a freqüentar pelo menos três ou quatro vezes por semana, a cozinha do acampamento de FURNAS, distante aproximadamente duas léguas de nosso acampamento.

Quando pedimos ao pessoal da FURNAS que parassem de fornecer-lhes alimentação, passaram a freqüentar as latas de lixo da cozinha da referida empresa, a catar os restos de alimentos jogados fora. Sua outra opção era pedir comida aos moradores vizinhos mesmo que para isso tivessem que andar um dia inteiro sobre serras. (Toral, 1986, p. 08, parêntesis adicionados)

As iniciativas de não alimentá-los, de instar para que mantivessem suas roças e para que caçassem por conta própria certamente não eram entendidas, pelos Avá-Canoeiro, como forma de dar-lhes mais autonomia e respeitar suas particularidades de produção e alimentação. Era antes sentida como incompreensível mesquinhez, que não raro geravam ressentimento. (idem, p. 09)

No grupo de Minaçu, em 1985, as mulheres amiudavam suas visitas aos peões do acampamento de FURNAS. Tive notícias de que em fevereiro de 1986 a jovem Tuia, de aproximadamente quinze anos, havia feito um aborto, não natural, do fruto de seus contatos com os trabalhadores contratados pela referida empresa. Ainda no início desse ano, finalmente, um trabalhador braçal da Funai teria sido demitido por manter relações sexuais com essa mesma moça. (idem, p. 12)

Viver junto com os Avá-Canoeiro significa, para os funcionários da Funai destinar-lhes o papel de "índios", numa comunidade à parte. Para eles, que talvez vejam com mais realismo sua fragilidade frente à sociedade brasileira, viver ao lado dos brancos, significa viver como e com eles. (idem, p. 09)

Podemos complementar esta descrição com as palavras de Barreto:

Por este(s) tipo(s) de acontecimento é que um dos engenheiros temia pelas consequências da proximidade do canteiro de obras com o posto da FUNAI, comprometendo a segurança dos Canoeiros pela presença das máquinas e veículos, além das ex-

plosões nas pedreiras que poderiam atingir um dos índios, uma vez que eles transitam por lá, sem compreender bem os riscos a que estão expostos, sem contar com os fatos desagradáveis pelo comportamento dos operários com os índios. (Barreto, 1987, p. 69, parêntesis adicionados)

Com vistas a reverter este quadro e moralizar as práticas indigenistas ora vigentes Walter Sanches em colaboração com antropólogos da Funai, Furnas e universidades de Brasília e Goiânia, entre outros indigenistas e funcionários da Funai, implementou um conjunto de medidas ou proibições vistas com contrariedade pelos índios, mas diante das quais acabaram se sujeitando e até colaborando. Dentre as medidas temos que o chefe de posto coibiu a venda e distribuição de bebidas alcoólicas aos índios, reprimindo o consumo por parte destes. Incutiu nos índios a periculosidade representada pela bebida alcoólica, o que, segundo Walter Sanches já era percebido por *Matxa* e *Nak^watxa* que denunciavam a ele o consumo por parte de *lawi* mesmo estando elas próprias alcoolizadas.

A esse respeito *lawi* comentou para mim que: “*beber pinga não. Fica bêbado. Bate a cabeça e morre.*” Demonstrava, desse modo, ter aprendido o discurso dos funcionários apresentando-o para mim que era percebido na qualidade de um possível “chefe de posto” tendo em vista que fui introduzido na área por Walter Sanches, sendo instalado na “casa” deste (segundo os índios) ou no Posto Indígena (melhor seria dizer “posto indigenista”).⁷⁰ É digno de nota que os avá-canoeiros atribuem uma série de acidentes ou atitudes dos brancos ao consumo de álcool. Segundo eles, um tropeço durante uma caminhada,

⁷⁰ Conforme foi explicitado por Gerald Berreman: “O etnógrafo surge diante de seus sujeitos como um intruso desconhecido, geralmente inesperado e freqüentemente indesejado” ([1962], p. 141). Por essa razão: “...a reação inicial dos sujeitos ao etnógrafo que os estuda será sempre uma tentativa de identificá-lo em termos familiares; de identificá-lo como ator de um papel familiar. As impressões que dá determinarão a maneira como será identificado” (idem, p. 145). Os papéis familiares aos avá-canoeiros, dentre outros, era precisamente aquele de funcionário da Funai e chefe de posto dada a rotatividade destes e o caráter intermitente de sua residência nas casas da Funai. Ainda que eu houvesse feito uma consulta prévia aos avá-canoeiros sobre a possibilidade de realizar um estudo entre eles meses antes de minha instalação na área, a impressão que dei a eles, chegando na companhia de Walter Sanches, sendo trazido e levado pelas Toyotas da Funai e, finalmente, me instalando no Posto Indígena não propiciava outra interpretação a meu respeito senão a de um possível funcionário da Funai. Esta representação a meu respeito se manteve relativamente inalterada ao longo de minha pesquisa de campo por mais que tentasse explicar aos índios que não era um funcionário da Funai ou Furnas e sim um “pesquisador”. Os índios não se convenciam que os recursos e funcionários da Funai não estavam a minha disposição e diversas vezes sugeriram que eu substituísse Walter Sanches como “chefe” e, diante de minha recusa, resolveram fazer de mim um intermediário entre eles e o chefe de posto na veiculação de seus pedidos de bens e permissões, o que também foi aproveitado por Sanches no sentido inverso.

uma hesitação diante do caminho a seguir em uma trilha que se bifurca, a queda de algum objeto que se estava segurando, chamar alguém ou algo pelo nome errado, fazem parte daquilo que os índios consideram jocosamente o estado de alguém *bêbado* ou que *bebeu*.

Quanto à utilização de espingardas por parte de *lawi* ou outros índios que se encontravam temporariamente na área (como *Tutau* e *Agadmi*), o chefe de posto coibiu o uso de armas de fogo e cortou o fornecimento de munição aos índios (impelindo estes a buscá-la entre os moradores vizinhos fora da terra indígena). Os funcionários da Funai na área também foram proibidos de caçar ou abater qualquer animal silvestre no interior da área atendendo assim alguns dos objetivos estatutários do órgão indigenista que é o de preservar o patrimônio ambiental indígena.

Se os índios tinham acesso e transitavam livremente entre o maquinário das obras e eram levados com frequência a Minaçu, hoje eles vão a Minaçu apenas acompanhados por funcionários da Funai e o local de fixação dos índios para fins de residência passou a ser no interior da área, distante de estradas e rodovias. Curiosamente, os funcionários designaram o complexo formado pela casa dos índios construída pela Funai, o posto indígena, a enfermaria, a casa do auxiliar do posto, paióis e garagem como “aldeia”, apesar dos avácanoeiros a designarem como “*funai*”.

O local atual de construção do complexo do Posto Indígena e casa dos índios foi escolhido em função da facilidade de acesso ao mesmo resultado do local ter sido a sede de uma pequena fazenda de um morador regional e estar próximo ao córrego Pirapitinga. Não foram os índios que definiram o local que consideram ruim por estar demasiadamente próximo ao córrego. Por essa razão construíram uma nova casa em local que consideram mais adequado, no alto de um morro (onde a vista panorâmica da região é tida como *bonita*) e relativamente distante do leito do córrego (onde reclamam do frio, barulho, mosquitos e proximidade de onças).

lawi costuma comentar sua intenção de construir novas casas em diferentes pontos da área indígena, uma delas próxima à estrada que interliga o Posto Indígena à estrada estadual o que facilitaria o transporte de *Matxa* para consultas médicas e tratamento odontológico em Minaçu. *Matxa* não caminha desacompanhada em virtude de um problema de visão e é conduzida (quando

não, carregada) por *lawi* nessas ocasiões até o veículo da Funai. *lawi* fala também em se mudar para outras terras indígenas, passando a viver, por exemplo, junto a uma aldeia krahó no estado de Tocantins (visitada por ele e seus filhos em 2002 na companhia de funcionários da Funai).

Apelidado de “João Mandioca” por trabalhadores braçais e moradores vizinhos, *lawi* costumava manter junto com Sinval, equipamentos de pesca e de garimpo na *funai velha* (como designam hoje a casa e o posto indígena às margens do rio Tocantins antes da remoção para o córrego Pirapitinga). Muitas vezes foi explorado como ajudante ou serviçal dos pescadores, caçadores e garimpeiros que passavam dias e meses no interior da Terra Indígena Avá-Canoeiro. Como Furnas fornecia mantimentos aos índios, funcionários da Funai comentam que alguns invasores sequer traziam mantimentos, pois se serviam dos mantimentos dados aos índios em profusão.

Este quadro foi revertido pela atuação de Walter Sanches, como temos visto, acompanhado por Eliana Granado na qualidade de antropóloga da Funai e posteriormente de Furnas, com o apoio de outros funcionários da Funai (entre antropólogos, sociólogos e técnicos indigenistas) e pessoal contratado com recursos do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins - PACTO (motoristas, vigilantes, enfermeiras etc.) Este corpo de funcionários transformou-se na equipe dirigente do programa regulando o acesso dos índios a mantimentos e bens industrializados; restringindo a porção de mantimentos a uma quantidade razoável a seis pessoas; evitando o uso de botijões de gás, fogões e geladeiras, entre outros equipamentos como cortadores de grama e moto-serras que passaram a ser guardados em um depósito fechado à chave; evitando instalar circuitos elétricos nas moradias indígenas e dos funcionários etc.

Com relação aos invasores foi implantado um sistema de vigilância com duas barreiras, porteiros com cadeados e veículos interligados por rádio com as barreiras e o Posto Indígena. Há uma triagem de funcionários, jornalistas, pesquisadores ou outros visitantes que queiram ter acesso aos índios. Isto é parte dos regulamentos do próprio órgão indigenista para se ter acesso a terras indígenas que foram postos em prática pela equipe do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO) gerenciada pelo chefe de posto.

A questão do abuso sexual praticado por trabalhadores, moradores regionais e funcionários da Funai às mulheres indígenas, em particular *Tuia* (que

teve, inclusive o fornecimento de remédios e mantimentos condicionado a “serviços sexuais” a um funcionário da Funai) e de *lawi* aos prostíbulos e farras de pescadores e vizinhos somente foi dirimido com a retirada da maioria dos ocupantes não-índios da Terra Indígena Avá-Canoeiro (ainda restam alguns ocupantes renitentes) e com a conclusão das obras da represa hidrelétrica. Na verdade, o processo de regularização fundiária foi freado com a desocupação dos moradores próximos ao rio Tocantins e o pagamento das indenizações, o que foi feito para liberar juridicamente o funcionamento da hidrelétrica.

Nota-se assim de que modo um conjunto de ações e medidas que, de outro modo teriam um caráter cosmético⁷¹, tornaram-se efetivas e cotidianas para os avá-canoeiros. O caso avá-canoeiro no alto rio Tocantins seria mais um descaso absoluto não fosse pela atuação de Walter Sanches como chefe de posto amparado por pesquisadores e outros indigenistas da Funai.⁷² Todas essas medidas foram tomadas a pretexto de restituir aos avá-canoeiros um mínimo de dignidade e autonomia frente à uma situação extrema e violenta o que poderia nos levar a crer que os tutores estariam agindo inconscientes do caráter arbitrário de suas ações sob o ponto de vista dos índios.

Esse não é o caso, pois os tutores (funcionários da Funai e membros da equipe do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins – PACTO, entre eles antropólogos e indigenistas) sempre se mostraram cientes das razões de cada uma das medidas adotadas por eles. E mais, sempre se mostraram conscientes de que tais medidas restituíam aos avá-canoeiros um certo status de “isolamento” que teria sido solapado com os primeiros anos de tutela, quando se viram enquadrados na categoria de “contactados”.

Ainda assim, o caráter de dominação é mantido tendo em vista que tais ações, por mais bem intencionadas que sejam, tendem a desconsiderar e até mesmo desconhecer a lógica da política indígena e suas interpretações sobre a tutela o que coloca os tutores na contraditória posição de proteger os índios deles mesmos.

⁷¹ Eduardo Viveiros de Castro e Lúcia Andrade apontam que as medidas compensatórias decorrentes da exploração dos territórios indígenas implementadas por empresas do setor elétrico em parceria com a Funai assumem freqüentemente o caráter de: “medidas paliativas e tardias, de caráter cosmético, tomadas quando todas as decisões, referentes à obra já foram efetuadas” (Viveiros de Castro & Andrade, 1988, p. 16).

⁷² No entanto, sua atuação não deixa de ser tardia tendo em vista as condições advindas da construção da hidrelétrica da Serra da Mesa que passaram a se impor como um fato consumado sob o qual índios e ações indigenistas deveriam se adequar.

Essa questão foi adequadamente antevista por Robert Paine a propósito da relação entre índios e tutores nos territórios do norte no Canadá. Designando o problema como uma questão de “welfare colonialism” (“colonialismo de bem-estar social”), Paine argumenta que:

Any decision taken by the colonizers has a basic flaw: a decision made for the material benefit of the colonized at the same time can be constructed as disadvantaging them; a “generous” or “sensible” decision can be at the same time, morally “wrong”. This is so because it is the colonizers who make the decisions that control the future of the colonized; because the decisions are made (ambiguously) on behalf of the colonized, and yet in the name of the colonizers’ culture (and of their political, administrative and economic priorities). (1977, p. 46)

A partir de informações como as prestadas pelo chefe de posto, pelo relatório de André Toral e aquelas presentes no livro de João Barreto, entre outros documentos (Funai nº 253/83), somos obrigados a reconhecer que o acesso dos avá-canoeiros aos brancos implicava não só (do ponto de vista indígena) uma rede de reciprocidade e aliança calcada na cooperação (e relativa incompreensão) mútua para fins de sua manutenção ao lado dos brancos (como se poderia depreender das informações prestadas pelos regionais e pelos próprios índios), mas também (do ponto de vista de antropólogos, estudiosos e indigenistas) uma subordinação paulatina dos avá-canoeiros a produtos e costumes degradantes e às regras do Posto Indígena e seus funcionários sob orientação do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins - PACTO.⁷³

Este processo de subordinação foi imposto aos avá-canoeiros sob tutela de modo a torná-los “dependentes”, “palhaços”, “selvagens”, “agressivos”, “objetos sexuais” etc., que em conjunto conspiram para que se exerça sobre eles um poder degradante e infantilizador, pois priva os índios de participarem e tomarem decisões triviais ou cruciais sobre suas próprias vidas.

Sob a luz destes dados, somos obrigados a relativizar a opinião de que o Posto Indígena (principalmente em seus primeiros anos):

... defende os índios contra a exploração de sua força de trabalho, impõe obstáculos à transmissão de doenças por parte dos brancos e assegura certa assistência moral e material, e proteção legal à condição de índio. Funciona(ndo) (...), portanto, como uma estufa que protege os índios contra a interação direta e indiscriminada com a sociedade nacional. Contribui(ndo), assim, para estancar o ingresso dos índios, por en-

⁷³ Para uma percepção global da orientação ideológica contida no referido programa conferir o mesmo em anexo, lembrando que aqui não se está se privilegiando uma leitura crítica de seus termos, mas a descrição etnográfica de sua implementação. Desse modo, espero fazer valer as ponderações de Antônio Carlos de Souza Lima quando alerta que: “não há uma correspondência necessária entre os planos para os índios e as ações face a eles” (Lima, 1995, p. 15).

gajamento individual, em nossa sociedade” (Ribeiro, 1970, p. 212, parêntesis adicionados).

O Posto Indígena, na verdade, assume a função que seu chefe e seu quadro de assistentes prescreve para ele. Em geral, a proteção oferecida pelos postos indígenas, conforme observou Roberto Cardoso de Oliveira: “Pode ser traduzida em dois pontos: a) terra e b) ação policial” (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 22). Estes sim, quando assumidos – como o fez Walter Sanches – enquanto prioridades da política indigenista, podem ser tidos como mecanismos contra-assimiladores, mas que não deixarão de repercutir no cotidiano indígena que tentarão: “se ajustar a novas e muitas vezes anômicas (ou autoritárias) situações e a resolvê-las segundo seus próprios princípios estruturais” (idem, p. 27, parêntesis adicionados).

O que se pode constatar é que a dinâmica social criada pelo posto indígena, canteiro de obras, moradores regionais, invasores e índios criava um campo de forças antagônicas e assimétricas para o exercício da política interétnica. De um lado, poderíamos dispor os índios e seu interesse de viver com os brancos, de outro os brancos (pró-indígenas) e seu interesse de “dar proteção e autonomia” aos índios e reduzir o impacto “aculturativo” resultante da subordinação e dependência (as mesmas que a tutela acabava reproduzindo). Entre os extremos um vasto corpo social heterogêneo composto por lavradores, pescadores, garimpeiros, carvoeiros, madeireiros, trabalhadores braçais da grande obra, engenheiros, turistas, entre outros que assumiam algumas destas identidades sociais simultaneamente (como garimpeiros-trabalhadores braçais, funcionários da Funai-lavradores, engenheiros-turistas etc).

Em meio a tais condições foi tentada a reunião dos grupos avá-canoeiros “contatados” em meados dos anos 80 e a gravidez de *Tuia*, que culminou no nascimento de *Trumak* seguida pelo nascimento de *Putdjawa*, estimulada e assegurada. Tratava-se de um esforço de desdobrar a engenharia das barragens em uma engenharia social (Viveiros de Castro & Andrade, 1988, p. 16).

A deliberação de se reunir os avá-canoeiros “isolados” à revelia das necessidades e interesses destes datava das primeiras frentes de atração. Nas palavras de Fausto:

Um fenômeno recorrente nos processos de “pacificação” é a reunião de grupos dispersos em um mesmo aldeamento. A política dos agentes coloniais e da sociedade nacional sempre visou à concentração e à fixação dos nativos em poucos locais, por razões econômicas, logísticas e ideológicas. A mobilidade e a dispersão foram percebidas como obstáculos à aculturação dos grupos indígenas e à redução de seu território. (2001, p. 125)

O relatório de Praxedes de 30.07.1973 já prenunciava a escolha a ser feita pelos indigenistas, em suas palavras: “Desde que se efetivar a atração dos avá-canoeiros, a Fundação Nacional do Índio terá que optar por duas soluções: levá-los para a região de Cavalcante, onde já há terra reservada ou obter a delimitação de área para eles em cima das terras ocupadas pelas fazendas de sociedades anônimas”.

O tema da unificação dos avá-canoeiros também aparecia enviesado pela preocupação de contatar novos índios. Em 26 de julho de 1984, o sertanista Cícero Cavalcanti de Albuquerque retoma o tema da reunião com argumentos inusitados. A pretexto de contatar os “silvícolas dos grupos dispersos AWÃ Canoeiros” sugere-se:

Para que haja melhor êxito, é trazer-se os referidos Awá Canoeiros que foram levados para a Ilha do Bananal, objetivando-se a participação de um homem (Awá) na expedição e o restante juntar-se aos quatro lá no Pôsto de Atração do Riacho dos Macacos, onde tem três mulheres solteiras e um rapaz de uns 18 a 20 anos de idade. Dizem que essas mulheres estão doidas por homem. O índio Awá se chama Yawy, presumindo-se ser parente dessas índias. (Albuquerque, 26.07.84)

Contra a transferência dos avá-canoeiros e aos próprios trabalhos de atração que vinham sendo desenvolvidos levantou-se a voz da antropóloga e funcionária da Funai, Isa Maria Pacheco Rogedo, que escreveu a 17 de setembro de 1984:

O que se passa então a questionar, é se vale tal tipo de atração?, quando os atraídos passam para o estágio da completa dependência, e o pior, dependência miserável e aviltante, mendigando sobras de comida, no presente caso, na empresa Furnas, porque o Órgão Tutor, atrai mas não assiste. Passando pois atração a ser sinônimo de extinção, tanto física como cultural.

Portanto, apesar de concordarmos com o Sr. Cícero que “é um grande erro a colocação de índio fora de seu ‘habitat’, que lhe leva ao constrangimento”. Creio, que no momento não se pode nem pensar na transferência dos Avá-Canoeiro da Ilha do Bananal para a Frente de Atração em Minaçu.

Afinal, de contas estes índios moram com os Javaé desde 1976, e uma transferência só seria viável com a plena aceitação deles, e com a frente apresentando condições dignas de sobrevivência. Caso contrário estaremos, mais uma vez, praticando genocídio. (Rogedo, Funai nº 253-83, fls. 210)

Aparentemente alheio a estas colocações e fazendo eco à previsão de Praxedes, a preocupação com a reprodução física do grupo prevaleceu nas intenções de reunião dos avá-canoeiros, André Toral se disse pessoalmente convencido de que “a extinção dos Avá-Canoeiro como grupo indígena” se daria “dentro da próxima década” (refere-se a década de 90). Em função dessa preocupação recomendou “a reunião desses dois grupos, numa área a ser definida, e o favorecimento de uniões entre eles, o que é possível, dada a existência de jovens solteiros, de sexos complementares, nos dois grupos” (Toral, 1986, p. 21). Trata-se de uma orientação que, levada às últimas consequências, prova-se racista, pois reflete acima dos interesses e disposições indígenas o desejo de manter os avá-canoeiros como “índios puros”.

O que se evidencia aqui é a transfiguração de um problema indígena (a preservação integral de seu território e a manutenção de laços pacíficos com os brancos, por exemplo) em questões utópicas (como a da preservação ou resgate de uma cultura e sociedade indígena destruída pela reprodução genética de seus indivíduos), sugerindo que a consideração política dos interesses e projetos dos avá-canoeiros é menos urgente e significativa que a preocupação culturalista ou salvacionista com a perpetuação de sua etnia.

A primeira tentativa de transferência dos avá-canoeiros da Ilha do Bananal para o alto rio Tocantins se deu em junho de 1988 por iniciativa do então chefe de posto em Canoanã (Ilha do Bananal) José Batista da Cruz e após encontros promovidos por antropólogos(as) (da empresa ou autônomos) e/ou de indigenistas (da Funai) entre os indivíduos de ambos os grupos em diferentes momentos.

Ainda que houvessem sido contatados dez anos antes dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins, a administração indigenista nunca entendeu que as terras tradicionais dos avá-canoeiros na Ilha do Bananal deveriam ser defendidas da invasão agropecuária que se dava à época ou recuperadas dos posseiros extemporâneos que as colonizam hoje. A orientação sempre foi a de que os avá-canoeiros desta região deveriam ser levados para onde os avá-canoeiros já possuíssem terras reservadas (ressalto que estas foram propostas antes mesmo dos índios terem sido aí “contatados”), sem se considerar vínculos tradicionais e históricos com o território no qual os índios viviam e as diferenças culturais entre os grupos avá-canoeiros.

Obcecados, como vimos, pela idéia de contatar avá-canoeiros “isolados” e agora determinados a resgatar os avá-canoeiros da extinção, os indigenistas se permitiam desconsiderar o fato de ações de caráter desenvolvimentista estarem incidindo irreversivelmente sobre os territórios indígenas, ainda que, paradoxalmente, estas ações fossem as mesmas que ditavam a urgência do contato e iminência da extinção dos “últimos sobreviventes”.

Que propósitos eram estes que visavam atrair índios “isolados” para fixá-los em áreas podres, isto é, impróprias para a sustentação da vida indígena nos seus próprios termos ao mesmo tempo em que se reuniam os sobreviventes avá-canoeiros próximos a uma área de maciça ocupação desenvolvimentista? A questão da reunião dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins abafava esta indagação óbvia pela argumentação de que esta seria a única via para assegurar a reprodução física da etnia.

Eis um exemplo que elucida a ambivalência da ação indigenista própria do tratamento dos povos indígenas no Brasil.⁷⁴ Julgando ser um “problema indígena” a inviabilidade de sua perpetuação como etnia (tratada aqui como espécie à parte), funcionários da Funai apoiados por argumentos antropológicos, senão pelos próprios antropólogos, reúnem grupos historicamente separados e desconhecidos uns dos outros em um contexto de grave risco à integridade individual dos índios e que implicaria em risco para a etnia como um todo após o já anunciado alagamento do local para operacionalização da hidrelétrica. Trata-se de um caso patente de criação indigenista dos índios como um problema em detrimento dos problemas verdadeiramente indígenas.

O convívio entre os avá-canoeiros com os encarregados da Funai no local foi, e continua sendo em diferentes graus e maneiras, tenso. *Iawi* suspeitou que a transferência de *Tutau* para área indígena e junto ao posto implicaria a tomada de “suas mulheres”.⁷⁵ *Agadmi* e *Putkao* apresentavam um comportamento já influenciado por dez anos de contato em uma aldeia javaé assediada regularmente por regionais que nela promoviam pescarias e farras. *Makakira* (já com três filhos) não era predisposta ao trabalho nas roças e se ressentia ainda hoje, como tive oportunidade de ouvir da mesma quando de uma breve

⁷⁴ Ver Ramos, 1998.

⁷⁵ Como nos lembra Fausto: “... nessas sociedades, onde os homens se reconhecem como iguais e procuram afirmar a sua independência por meio do casamento, a rivalidade por mulheres é concebida como a principal razão dos conflitos” (2001, p. 202).

visita a Canoanã em junho de 2003, das caminhadas para a obtenção de alimentos.

Enquanto esteve na área *Tutau* não hesitou em abater animais de moradores vizinhos de *lawi* gerando transtornos para o chefe de posto (no caso Walter Sanches) e “seqüestro” de animais de *lawi* pelos mesmos vizinhos como forma de compensação.⁷⁶ Avá-canoeiros de ambos os grupos não se compreendiam perfeitamente, a língua falada por ambos apresentava variações dialetais⁷⁷ e os funcionários da Funai, moradores regionais e demais brancos não entendiam nenhum dos índios. O uso de espingardas por parte dos índios aliado ao consumo de álcool somente piorava a situação.⁷⁸ A iminência de conflitos entre alguns avá-canoeiros da Ilha do Bananal com funcionários contratados pelo programa (PACTO) decorrente de desentendimentos teria levado o chefe de posto a providenciar o retorno dos avá-canoeiros a Ilha do Bananal.

Curiosamente a impressão obtida pela antropóloga Eliana Granado à época não corrobora estes dados. Em seu relatório de 05.08.88, escrito dois meses após a chegada dos avá-canoeiros da Ilha do Bananal na Terra Indígena Avá-Canoeiro, ela afirma que: “a reunião dos dois grupos deu-se a apenas 60 dias – a convivência do grupo Avá-Canoeiro de Canoanã com o grupo de Minaçu nos parece harmoniosa, principalmente dos velhos, que demonstram intenção de fixarem-se em seu antigo território tribal” (Funai nº 253-83, fls. 535).

Em conversa informal com a antropóloga Eliana Granado na Terra Indígena Avá-Canoeiro em 16.09.03, esta me apresentou uma versão mais detalhada do contexto que envolvia a tentativa de unificação à época. Segundo Granado os avá-canoeiros do rio Tocantins se mostraram mais abertos e receptivos ao outro grupo do que o inverso. Estes estariam definindo *lawi*, por exemplo, como “*bobo*” além de não compreenderem seu modo de comunica-

⁷⁶ Estas informações foram fornecidas por Walter Sanches (comunicado oral, 2003).

⁷⁷ Ainda hoje os avá-canoeiros no alto rio Tocantins comentam diferenças na nomeação feita por eles e pelos demais avá-canoeiros da Ilha do Bananal a animais como papagaios, jabutis, entre outros.

⁷⁸ Por esta e outras razões foi proibido o uso de armas por parte dos índios deixando transparecer que a suspeição quanto a uma natureza violenta dos avá-canoeiros preponderava sobre a possível utilidade que as mesmas poderiam ter para a obtenção de caça. Um dos funcionários contratados pelo Programa Avá-Canoeiro do Tocantins – PACTO comentou para mim certa vez que: “os índios se matam mesmo quando bebem” e ouvi de um outro funcionário que *lawi* teria quase estrangulado um homem por quem já nutria certa desavença após ter se embriagado.

ção permeado por gestos e termos idiossincráticos. Granado informou ainda que *Tutau* teria rejeitado as condições de vida na Terra Indígena Avá-Canoeiro com alegações de que ali não haveria nada para se comer exceto pedras. Ele teria, arremessado pratos de macarrão que lhes era oferecido e rechaçava os hábitos alimentares (adquiridos durante o período de fugas) dos avá-canoeiros do rio Tocantins como o consumo de roedores e morcegos. Finalmente, Granado comentou que *Tutau* teria começado a construção de uma canoa para deixar a área caso não fossem levados de volta para Ilha do Bananal (à época os índios residiam próximos ao Posto Indígena no rio Tocantins ou Maranhão, hoje chamado pelos índios de *posto velho*).

Destas informações pode-se depreender que os avá-canoeiros da Ilha do Bananal não só atualizavam experiências, estereótipos e atitudes vividas em mais de dez anos de convívio com javaés, funcionários da Funai e regionais em Canoanã como se viam obrigados a se adaptar a um novo contexto tutelar e ambiente natural. Pergunto até que ponto os estereótipos acionados contra *lawi* teriam sido aprendidos na Ilha do Bananal ou no próprio contexto tutelar do alto rio Tocantins que se via perturbado pela presença de trabalhadores da represa hidrelétrica, entre outros...

A alegação corrente de que *Tutau* teria tomado a iniciativa de retornar a Ilha do Bananal com a justificativa de que ali a caça era mais abundante não deve nos fazer esquecer da tensão reinante entre índios, dos respectivos grupos, e funcionários na Terra Indígena Avá-Canoeiro como um fator condicionante desta decisão. Com ele retornaram *Tatia*, *Makakira* e *Putkao*. *Agadmi* passou a trabalhar nas frentes de atração, como já foi mencionado, de modo a ser “reintroduzido no mato”. A antropóloga Lena Tosta obteve a seguinte impressão dos avá-canoeiros da Ilha do Bananal sobre o tema da unificação: “Todos foram unânimes em concordar que não gostariam de juntar-se ao outro grupo, tendo frustrado as tentativas de união dos dois grupos feita pela FUNAI em nome da ‘salvação étnica Avá-Canoeiro’” (Tosta, 1997, p. 23).⁷⁹

⁷⁹ Ressalvo, porém, que *Tuilá* e *Angélica* (filha de *Makakira*) possuíam a intenção de se estabelecer na Terra Indígena Avá-Canoeiro em 2002 quando desistiram, passando a residir na aldeia javaé de Boto Velho no estado do Tocantins. Posuo diferentes versões, fornecidas por funcionários do programa (PACTO), para o porquê dessa desistência. Sem me deter em detalhes, as mesmas versões concordam em apresentar o isolamento social (leia-se distância de Minaçu ou outras localidades habitadas) e o “esquema” tutelar (leia-se dependência de funcionários

Minha impressão, após estes eventos, é a de que por mais que a reunião tenha frustrado as expectativas de incrementar o crescimento populacional dos avá-canoeiros, ela gerou vínculos de ordem afetiva e política para ambos os grupos. Afinal, trata-se de grupos que conseguiram manter algum nível de comunicação em suas próprias línguas uma vez que se encontram cercados por falantes de línguas exóticas para eles. Os avá-canoeiros na Ilha do Bananal vivem com os javaés e em contato freqüente com os brasileiros regionais enquanto os avá-canoeiros no alto rio Tocantins vivem na companhia de membros da equipe do Programa Avá-Canoeiro, pesquisadores, visitantes e regionais.

O convívio e diálogo entre os avá-canoeiros dos diferentes grupos parece ter favorecido: “a reflexão indígena sobre sua posição no jogo de poder das relações interétnicas” (Gallois, 1992, p. 131). Soma-se a esta interpretação o fato de *Tutau* ter ensinado (ou estimulado) o uso de pinturas corporais entre os avá-canoeiros no alto rio Tocantins, de ambos os grupos passarem a compartilhar histórias de massacres, perseguições e suas interpretações sobre os brancos (*maira*, *homi* e *tori* se tornaram definições correntes), de ambos os grupos interpelarem visitantes brancos sobre a situação dos demais, de *Nak^watxa* ter interpelado o chefe de posto, Walter Sanches, sobre a possibilidade de *Tatia* ser trazida para a terra indígena no caso de piora de seu estado de saúde⁸⁰ etc.

Nota-se assim de que modo os avá-canoeiros atualizaram um sentido de sociedade a despeito da separação territorial e da frustração indigenista de que viessem a estabelecer uniões e gerar filhos. Dito de outro modo, ainda que sejam grupos distintos, os avá-canoeiros souberam aproveitar os encontros e tentativa de reunião para acionar o sentido de sociedade presente em relações de solidariedade próprias de seu sistema comunitário como a troca de presentes, caça e bens, bem como colocaram em prática a socialidade própria do sistema tribal outrora vigente (para continuar me servindo da terminologia de Fernandes, 1989 [1948], p. 296) para a troca de conhecimentos e reflexões tradicionais e a execução de eventos cerimoniais e rituais.

para entrar e sair da área) como as causas que levaram Tuilá a desistir da idéia de morar em caráter permanente no alto rio Tocantins.

⁸⁰ Devo esta informação a Walter Sanches (comunicado oral). *Tatia* encontra-se debilitada após anos seguidos de doenças pulmonares deflagradas com o contato.

Enquanto *lawi* folheava na casa do auxiliar do Posto Indígena o livro: “Avá-Canoeiro: A terra, o homem, a luta” (1990) de autoria de Dulce Pedroso e outros autores e que traz belas fotografias dos avá-canoeiros feitas por Walter Sanches, o interpelei diretamente porquê *Tutau* e os demais avá-canoeiros não voltavam a morar na área. Em resposta *lawi* se limitou a dizer que o chefe de posto (referido como *homi*) não permite que índios bebam pinga (*lawi*, comunicado oral, 18.08.03).

À luz destas considerações pode-se atribuir à tensão inerente a qualquer relação entre grupos estranhos acirrada pela intermediação interétnica de indigenistas e antropólogos (que costumam culpar-se reciprocamente pelo fracasso da “unificação” dos avá-canoeiros) ideologicamente orientados para a “preservação cultural” destes índios a principal causa do insucesso do convívio entre os avá-canoeiros dos diferentes grupos no alto rio Tocantins.

Se a reunião dos avá-canoeiros para fins de reprodução física mostrou-se inviável aos olhos dos indigenistas e antropólogos envolvidos com a questão, o “problema” não perdeu força sendo o fracasso da reunião atribuído aos próprios índios, em particular aos avá-canoeiros na Ilha do Bananal que passaram a ser tidos por pessoas ligadas ao programa (PACTO) como mais “aculturados” e “mestiços”. Por essa razão, o encontro dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins com outros povos indígenas supostamente mais próximos dos avá-canoeiros, “culturalmente” falando, passou a ser aventado como uma “alternativa de futuro” (Revista de FURNAS, 2001, p. 06).

Esta iniciativa foi explicada como uma das ações do Subprograma “Unificação do Povo Avá e Crescimento Populacional” presente no Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO) elaborado por funcionários de Furnas e Funai, entre outros colaboradores sob a égide do Convênio FURNAS/FUNAI. Segundo o periódico acima mencionado:

O grupo escolhido foi o Tapirapé porque, a exemplo dos Avá-Canoeiro, também vive no cerrado brasileiro e, na década de 50, sofreu perseguição semelhante aos Avá, chegando a contar com apenas 35 pessoas. Além disso, a aproximação com uma tribo indígena do mesmo tronco lingüístico – o Tupi – tem se mostrado na teoria e na prática a melhor maneira de afastar o risco de extinção da cultura Avá. (idem, p. 06)

Não é mencionado quem escolheu os tapirapés como índios casáveis para os avá-canoeiros, mas fica patente a assunção do ecossistema, história de contato e proximidade lingüística como critérios ideais (segundo a lógica do

PACTO) para a reprodução cultural dos avá-canoeiros. O encontro foi custeado por Furnas que cedeu um avião para transportar os avá-canoeiros a uma aldeia tapirapé e vice-versa. A sugestão de reproduzir o grupo avá-canoeiro a partir de uniões com os tapirapés foi percebida como uma imposição pelos próprios índios conforme pude registrar suas opiniões durante meu trabalho de campo.

Os jovens *Jatulika* e *Niwatima* comentaram que os tapirapés ficaram com medo deles.⁸¹ *Matxa* e *Nak^watxa* passaram a temer que *Niwatima* se ausente da Terra Indígena em viagens de visita a outros índios ou passasse vários dias longe delas, pois entenderam que os *homi* têm a intenção de casá-la com outros índios. E o que pude constatar é que uma incrível confusão foi gerada para os próprios jovens uma vez que se viram objeto de projeções e restrições contraditórias acerca de quem seria casável ou não.

Seus parentes consideraram perigoso o casamento de *awa* com *homi* (*Putkao* teria se casado com uma branca e por isso teria morrido, costumam afirmar os avá-canoeiros no alto rio Tocantins que atribuem também a um eclipse lunar não visto por *Putkao* a causa de sua morte). Alguns funcionários sem formação ou informação antropológica propõem que *Jatulika* flerte, namore e até se case com moças regionais. Outros funcionários e pesquisadores interditam a possibilidade de casamento dos avá-canoeiros com brancos, mas sugerem uniões com outros índios igualmente estranhos para os avá-canoeiros. E ainda há aqueles (como eu próprio) que quando interpelados pelos dois jovens avá-canoeiros com quem deveriam se casar respondem (de forma muito abstrata para eles) que eles são livres para se relacionar com quem quiser o que os deixa igualmente perplexos às respostas e orientações mencionadas mais acima.

A escolha de parceiros casáveis para os avá-canoeiros continua presente no horizonte dos tutores (i.e., antropólogos e indigenistas). Lembro-me de ter conversado durante minha pesquisa de campo com um funcionário da Funai, pessoalmente engajado no caso avá-canoeiro no alto rio Tocantins, que comentou suas intenções de reunir os avá-canoeiros aos guajás no Maranhão,

⁸¹ Charles Wagley registrou o temor tapirapé de outros grupos tais como os carajás e os caia-pós a quem consideravam “perigosos e bárbaros guerreiros” (Wagley, 1988, p. 52).

índios que ele havia conhecido recentemente e os quais julgou “iguais aos avá-canoeiros”.

A noção equivocada, porém orientadora destas formas indigenistas de dirigir o casamento (e conseqüentemente a “reprodução”) dos avá-canoeiros é a de que a sociedade e a cultura se reproduziriam pela reprodução física de seus indivíduos. Não se compreende o axioma sociológico de que a sociedade é mais do que a soma de seus indivíduos e de que a cultura elabora-se e reelabora-se continuamente à luz de circunstâncias históricas, significados e práticas sociais exteriores aos indivíduos. No entanto, é sob o prisma político que se deve entender tais iniciativas de engenharia social e neste sentido pode-se perceber a mesma ocupada em veicular para o grande público uma mensagem implícita de que: “os efeitos nocivos de grandes usinas hidrelétricas em áreas indígenas podem não apenas ser contornados (...), mas revertidos em benefícios para os índios através de programas indigenistas assistencialistas” (Baines, 1998, p. 02).

Desta maneira, a empresa alinha a ação compensatória do Programa Avá-Canoeiro com a política energética para a expansão de usinas hidrelétricas (idem) se servindo dos nascimentos indígenas como indicadores de sua eficiência técnica e política.⁸² Isto é, não só a presença de uma hidrelétrica em terras indígenas seria benéfica aos índios como o salvamento dos índios é benéfico à imagem da empresa que ganha assim a reputação de honrar sua “responsabilidade social”.

⁸² Está prevista a construção de mais seis hidrelétricas ao longo do rio Tocantins (além da represa de Serra da Mesa e Canabrava – esta explorada pela empresa Tractebel e que também incidiu sobre a Terra Indígena Avá-Canoeiro, ver Switkes, 2000). Conforme informações presentes na página eletrônica da empresa Tractebel Energia, esta é uma sociedade anônima de capital aberto: “...a maior geradora privada de energia do Brasil, e nos últimos 5 anos aumentou sua oferta de energia em 67%, alcançando 6.201MW. (...) O controle acionário pertence à Tractebel EGI South América Ltda, empresa constituída no Brasil sob o controle da Suez-Tractebel Société Anonyme, com sede em Bruxelas, Bélgica, integrante do Grupo Suez, sediado na França” (ver <http://www.tractebelenergia.com.br>). Em novembro de 2004 foram Registradas as primeiras conseqüências desastrosas decorrentes da construção da represa de Canabrava. Segundo o jornal Diário do Norte, de 09 de novembro de 2004: “Milhares de peixes foram encontrados mortos no lago” caracterizando um “desastre ecológico” diretamente vinculado ao represamento do rio Tocantins. A este impacto ambiental soma-se o impacto deletério de caráter político para os índios advindo da construção e viabilização da hidrelétrica hoje administrada por Furnas. Dito de outro modo, a forma arrogante com que a hidrelétrica da Serra da Mesa foi implantada na área indígena cristalizou uma “política de fatos consumados” como estratégia de viabilização de obras e exploração econômica em terras indígenas à revelia dos interesses indígenas como prova a construção da represa de Canabrava que incidiu sobre parte da Terra Indígena Avá-Canoeiro.

O aproveitamento publicitário da imagem dos avá-canoeiros e do Programa Avá-Canoeiro pode ser conferido através da página eletrônica oficial de Furnas: [<http://www.furnas.com.br>] que disponibiliza vídeos que podem ser descarregados da página eletrônica e assistidos em um microcomputador. Estes vídeos mencionam o caráter inusitado para a empresa da presença indígena no raio de ação da obra (nunca a presença da obra nas terras indígenas). Curiosamente, a empresa se serve da imagem e das vozes indígenas para veicular sua propaganda de “responsabilidade social”, lembrando ser de praxe para a Funai o condicionamento de pesquisas antropológicas entre os índios à proibição de uso de imagem e som das vozes indígenas (o que não ocorre com as campanhas publicitárias de grandes empresas).

Conforme ponderou Stephen Baines a propósito das imagens publicitárias feitas pela Eletronorte sobre os waimiri-atroari: “... as imagens construídas dos Waimiri-Atroari através da mídia mascaram as relações sociais desmedidamente assimétricas estabelecidas por uma administração indigenista que exclui os índios dos processos decisórios de planejamento, execução e avaliação, mas os incorpora na sua política publicitária” (Baines, 1996, p. 11). O mesmo se pode dizer do uso feito dos avá-canoeiros nos vídeos e propaganda de Furnas. Deve-se esclarecer que não é uma mera consulta aos índios que se fez e se faz ausente, pois o consentimento indígena pode ser dirigido ou fabricado, mas da necessidade de subordinação dos interesses econômicos da empresa ou do país aos termos e interesses indígenas⁸³.

Não se deve perder de vista que o pano de fundo da experiência de unificação e “salvação étnica” dos avá-canoeiros era o conflito Furnas-Funai quanto ao futuro destes índios. Atas de reunião entre funcionários dos dois órgãos apresentam perspectivas contraditórias que ora vêem os índios como obstáculos à conclusão das obras (posição de Furnas) ora vêem a obra como obstáculo à vida dos índios (posição da Funai) sem se perceber (Furnas ou Funai) como entidades estranhas e invasoras (posição dos índios). O estopim das discussões foi a proximidade dos avá-canoeiros ao acampamento dos trabalhado-

⁸³ O mesmo pode ser dito de pesquisas antropológicas, entre outras ações e intervenções junto aos índios. Não raro os pedidos de ingresso em terras indígenas por pesquisadores têm sido subordinados aos dirigentes de programas indigenistas e chefes de posto que têm negado a autorização aos pesquisadores, por mais que seus projetos tenham sido aprovados por comissões científicas, sob a alegação de que a “presença do(a) pesquisador(a) não é desejada pelos índios” ou que a “presença do(a) pesquisador(a) prejudicará os trabalhos indigenistas”.

res da obra e no interior da área prevista para alagamento o que colocava em risco (e esta era uma opinião unânime) a vida dos índios⁸⁴ atrelada à conveniência que representava para a Funai a manutenção da assistência aos índios por parte de Furnas.

O principal, senão o único, resultado concreto destas discussões foi o aceleração do processo de regularização fundiária da terra indígena (ainda inconcluso em 2004), que se coadunava aos interesses da empresa de regularizar, no papel, uma situação que obstava o início da exploração hidráulica da Serra da Mesa. Segundo matéria do jornal *Correio Braziliense*, de 12 de agosto de 2001:

Furnas, sócia do empreendimento junto com o grupo Votorantim, o Bradesco e a empreiteira Camargo Corrêa, foi obrigada a desembolsar R\$1,2 milhão para indenizar os posseiros que ocupavam a terra dos índios. De acordo com a chefe do Departamento de Meio Ambiente de Furnas, Norma Vilela, a empresa gastou ainda R\$2,3 milhões até 1998 em outros projetos voltados para os avá-canoeiro, como assistência médica e fiscalização. (*Correio Braziliense*, 12.08.2001)

Estes foram “gastos” facilmente cobertos pela empresa que apurou em 2001: “o maior lucro de sua história, atingindo a marca de R\$831 milhões” (Furnas, 2002). Os “gastos” de Furnas podem ser percebidos, portanto, como investimentos considerando-se a exploração predatória do território indígena e os riscos gerados em face de uma “etnia ameaçada de extinção”. Sob estes termos, “responsabilidade social” teria sido avaliar a necessidade real de produção de energia elétrica na região centro-oeste evitando-se, talvez, a construção da mesma hidrelétrica, bem como a de Canabrava, sobre as terras indígenas.⁸⁵

De qualquer modo, os “gastos” de Furnas com os avá-canoeiros eram dispêndios tornados obrigatórios em função do convênio entre Furnas e Funai, firmado em 28.11.1986, que tinha como ponto principal a transferência dos índios para uma “área mais afastada das Usinas de Serra da Mesa e Cana Brava” (Funai nº 253/83, fls. 441). Como de costume a preocupação em “atrair,

⁸⁴ Vale registrar que *Matxa* relata ainda hoje que índios (*maumama*) viviam na região hoje alagada pela represa da Serra da Mesa. É provável que estes índios tenham sido expulsos (ou mortos) da região na década anterior à construção da represa. Ainda assim, grande parte das discussões entre funcionários de Furnas e Funai consistia em assegurar a localização de “índios isolados”. *Iawí* também se ressentia da abundância de animais que costumava localizar na região próxima ao sítio de construção da barragem da Serra da Mesa. Menciona tatus canastras, antas, queixadas, bois e cavalos como animais que freqüentemente ele e seu grupo abasteciam no local.

⁸⁵ Ver Tosta, 1997.

proteger e realocar os grupos indígenas Avá-Canoeiros desaldeados, que perambulam pela região da Serra da Mesa” (idem) se fazia presente. Inaugurou-se assim uma nova era de indigenismo privatizado para os avá-canoeiros no alto rio Tocantins, do qual o Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO) já mencionado constituía-se em eixo ideológico norteador das ações práticas.⁸⁶

Furnas dispôs recursos para a construção de habitações, abertura de roçados, financiamento da frente de atração e aquisição de equipamentos e mantimentos para funcionários da Funai e índios. O Posto Indígena Avá-Canoeiro foi então oficialmente criado (ainda que já existisse na qualidade de “posto de atração”) na margem esquerda do rio Tocantins, em 28.04.1987, com o objetivo de: “Contatar e reunir os grupos de índios Avá-Canoeiro arredios e dar continuidade aos trabalhos de assistência àqueles já contatados e fixados” (Funai nº 253/83, fls. 459). A localização do novo posto às margens do rio Tocantins foi questionada por funcionários de Furnas que entenderam que os índios continuariam demasiadamente próximos ao canteiro das obras.

Isto gerou um impasse, alimentado, por sua vez, pelo posicionamento de funcionários de Furnas de que ambos os órgãos dispunham de orçamentos específicos para o cumprimento de suas respectivas funções não cabendo a Furnas arcar com o ônus da tutela dos índios. A Funai percebeu este entendimento como uma “resistência” de Furnas em assumir sua responsabilidade frente aos impactos causados no território indígena (argumento inusitado para os engenheiros da empresa que sempre entenderam os índios como estando juntos à área de Furnas).⁸⁷

Um termo aditivo começou a ser elaborado com vistas a discriminar pormenorizadamente as obrigações e competências de ambas as partes (Furnas e Funai) no tratamento dos casos avá-canoeiros. Furnas demandou, inclusive, a indicação pela Funai de antropólogos que seriam contratados por Furnas para viabilizar os acordos. A Funai indicou os nomes de André Toral e Mário Arruda Costa (Funai nº 253/83, fls. 689). No entanto, a função passou a ser desempenhada por Eliana Granado (funcionária da Funai em Goiânia que se

⁸⁶ O mesmo sentido foi assumido pelo Programa Waimiri-Atroari (PWA) junto aos waimiri-atroari que tiveram seu território invadido por grandes obras e empreendimentos econômicos (ver Baines, 1993).

⁸⁷ Ver Funai nº 253/83, fls. 693-4.

engajava paulatinamente no cenário avá-canoeiro no alto rio Tocantins a partir de meados da década de 80).

Foi Eliana Granado quem primeiro propôs em relatório (Funai nº 253/83, fls. 512) o redimensionamento da “questão Avá-Canoeiro” nos seguintes termos: “não há o problema Avá-Canoeiro. Há, isto sim, o problema FURNAS, proposto à revelia do grupo Avá-Canoeiro, ou de quem estivesse apto a representá-lo”. A base que possibilitou esta rotação de perspectivas foi a nova postura indigenista, já apresentada, de subordinar todas as ações, inclusive a de contatar os avá-canoeiros “isolados”, ao esforço de “salvar” os avá-canoeiros contatados da extinção.⁸⁸

Esta mudança de perspectiva acirrou ainda mais a tensão entre os funcionários de Furnas e Funai a ponto da presidência da Funai, na pessoa de Romero Jucá, endereçar a Furnas em 06.07.88 um telegrama explicando que a presença dos avá-canoeiros da Ilha do Bananal na área indígena tinha “caráter unicamente de visita” (Funai nº 253/83, fls. 701) em óbvia contradição às projeções e expectativas de antropólogos e indigenistas que anteviam na reunião dos índios uma oportunidade promissora para a recuperação populacional do “Povo Avá-Canoeiro”.

A preocupação com a extinção dos avá-canoeiros era tanta que, pode-se argumentar, constitui-se na nova obsessão indigenista face aos avá-canoeiros. O Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO), mediado pelas ações do chefe de posto, de outros indigenistas e antropólogos (da Funai e de Furnas), cristalizou-se numa situação de encapsulamento ou de liberdade vigiada, controlando o acesso dos índios a bens, pessoas e informações. Tudo em prol de manter os avá-canoeiros o mais autenticamente indígenas possível.⁸⁹

O controle do que e quanto seria distribuído aos índios na forma de bens ou alimentos, o incentivo para que se voltassem para práticas agrícolas com vistas a sua própria subsistência, a promoção de encontros com etnias que viabilizassem a reprodução física do grupo, a assistência médica na forma de imunizações e atendimento ambulatorial, projetos de educação bilíngüe etc.,

⁸⁸ Ver Funai nº 253/83, fls. 524.

⁸⁹ Ver o efeito semelhante provocado pelo Programa Waimiri-Atroari para os índios waimiri-atroari (Baines, 1997, p. 79).

que compunham os subprogramas do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO), constituíam mudanças de relacionamento dos brancos frente aos índios que não alteravam necessariamente o conteúdo assimétrico e paternalista da tutela anterior ao programa.

Para me servir dos termos de Dominique Gallois, uma vez mais: “Na prática, a seleção de traços a serem preservados se apóia em critérios vagos e aleatórios. Não leva em conta a seqüência de impactos que – inevitavelmente – a introdução de qualquer informação ou técnica nova irá provocar” (Gallois, 1992, p. 126). Para citar um exemplo, o estímulo a que os avá-canoeiros pescassem com anzóis, derrubassem áreas de mata com machados ou motosserras para a constituição de roçados ou criassem pequenos animais como galinhas e porcos para consumo doméstico nunca foi percebido como repercutindo em alterações na relação dos avá-canoeiros com seu território. Por exemplo, eles perceberam, como qualquer pessoa perceberia na situação deles, que mesmo sendo poucos o uso daquelas ferramentas poderia tornar mais eficiente a exploração dos recursos disponíveis em suas terras o que os tornava ainda mais carentes dos mesmos dispositivos tecnológicos, porém mais “autônomos” do ponto de vista da subsistência e segundo a lógica do programa.

Outro exemplo a ser citado, este de caráter mais autoritário, seria a orientação dada a *Tuia* para que não provocasse abortos de possíveis filhos de *Iawi*.⁹⁰ Sua gravidez foi, então, acompanhada e vigiada atentamente e o nascimento de *Trumak* foi marcado por gestos inusitados e incompreensíveis aos avá-canoeiros. O principal registro disponível deste evento, seguido pelo nascimento de *Putdjawa*, encontra-se no relatório de autoria de Mário Arruda Costa, de janeiro de 1992.

Decidi transcrever extensamente a narração de Costa por acreditar que a mesma transmite eficazmente o espírito da época pelas referências às intenções e práticas de funcionários e pesquisadores diante dos avá-canoeiros e o problema de sua reprodução física:

⁹⁰ Cabe dizer que as mulheres tupis de diferentes sociedades praticam o aborto como forma de punição ou vingança a seus maridos (ver Fernandes, 1989 [1948], p. 210 & Laraia, 1986, p. 133) e que: “Realmente, até serem integrados nas sociedades, os meninos e meninas não são membros reais desta. E isto se explica porque o infanticídio, cometido pelas mães Tapirapé (e no caso avá-canoeiro, igualmente), não são considerados crimes pela sua sociedade. Elas, por motivos religiosos, eliminam os elementos que ainda não pertencem a ordem social”. (Laraia, 1986, p. 160)

Conhecendo o costume de alguns povos indígenas, que param de procriar, a partir do momento do primeiro contato com a nossa civilização, ou quando transferidos de suas terras (...), não só ficamos atentos, mas tomamos algumas providências, no sentido de ver o grupo lawí procriando o mais cedo possível, a partir do primeiro contato. Neste sentido, em setembro/outubro de 1983, convencemos o sertanista Otávio Pinheiro – Canguçu – e o sertanista Benamour a retornar com os índios para o córrego dos Macacos, seu habitat mais preferido, de onde foram transferidos para a fazenda do Rubão, logo no início do contato. Instalados no córrego dos Macacos fizemos todos os esforços com o chefe do posto Canguçu na formação de lavouras de mandioca, cana, arroz, banana, feijão, milho, abóbora, melancia e mais criação de galinhas e porcos. Assim imaginamos tranquilizar os índios diante de tanta fartura própria deles, pois o posto da FUNAI nem sempre estava bem sortido de alimentos para os índios.

As constantes mudanças de chefe de posto, promovida pela FUNAI, nos deixava preocupados, pois os índios reagiam negativamente a cada momento que chegava um novo chefe. Notamos, contudo, que a permanência constante do auxiliar de posto Sinval gerava confiança nos índios, deixando-os mais tranquilos, face às mudanças. Por isso, resolvemos trabalhar com Sinval, no intuito de convencer as índias a gerar filhos. Para tal, fizemos várias viagens ao Posto Canoeiro, acompanhado da bolsista do CNPq Martha Maria de Oliveira e da menina Mayara Arruda de Oliveira, incentivando as índias a ter filhos.

Em novembro de 1985, Sinval nos informava (por telefone), que a índia Tuia sofreu um aborto. Era uma notícia triste, porém promissora. Sabíamos agora que Tuia era capaz de conceber. O próximo passo era descobrir a causa ou causas do aborto. Partimos para o posto, onde encontramos a Tuia muito abatida (...) [Costa não faz menção ao fato da gravidez possivelmente ter decorrido das relações com trabalhadores de Furnas ou da Funai, entre outros].

Em abril de 1986, retornamos ao posto para continuar nossas pesquisas etnológicas e trabalhar na colheita de arroz, do lawí [...]. Numa tarde de sol quente, após o trabalho da colheita de arroz fomos com lawí nos banhar no córrego dos Macacos. Ali, lawí explicou à Martha, que Matcha não iria matar seu próximo “cunumin” na barriga de Tuia. Em junho deste ano, recebemos o telefonema de Sinval nos avisando que Tuia estava grávida, com parto previsto para o final de março ou começo de abril de 1987. Retornamos ao posto no dia 23 de fevereiro de 1987, com a intenção de estudar o ritual de nascimento entre os Avá-Canoeiro para, além de chegar a tal conhecimento, receber a criança num mundo anteriormente Canoeiro. Para surpresa e espanto nosso, Tuia já tinha dado a luz a um menino. O parto foi no mato, a oeste da casa. Tuia praticamente pendurou-se num galho de árvore, apenas com as pontas dos pés no chão, pernas bem abertas, de acordo com a orientação da sua mãe Matcha, que fazia o papel de parteira aparando a criança. [Costa narra como se tivesse presenciado o parto, o que não chegou a acontecer como ele próprio admite algumas linhas atrás] Quando os funcionários da FUNAI, Benoni e sua esposa, e o auxiliar Sinval chegaram, Matcha já tinha saído do mato com a criança, seguida tranquilamente por Tuia. Matcha mostrou a criança ao lawí, que a examinou com surpresa, chamando-a de Mitcheã. Tudo era tranquilidade entre os índios, mas Benoni e sua esposa, tendo sido pegos de surpresa pelo nascimento imprevisto, talvez prematuro, precipitadamente embrulharam a criança numa coberta, pegaram Tuia e lawí e correram para o barco. Chegando ao canteiro de obras de FURNAS, receberam um carro à disposição que os conduziu à Minaçu e de lá à Goiânia. Este processo, certamente, violentou todos os costumes dos Avá, o que deixou Matcha e Naquatcha revoltadas, a tal ponto que se recusaram a

nos receber.⁹¹ Retornamos a Goiânia imediatamente, onde encontramos os três canoieiros na Casa do Índio. Na época, a bolsista do CNPq Martha Maria de Oliveira, escreveu o seguinte, em seus relatórios:

“Chegando a Goiânia, na noite do dia 26/02/87, nos dirigimos para a Casa do Índio às 08:00 h. do dia seguinte, onde encontramos lawí, Tuia e o recém-nascido. A primeira vista, a criança nos pareceu saudável. Tuia muito abatida e lawí muito nervoso, não entendiam porque estavam ali. Solicitava a presença do Benoni, que os deixou na Casa do Índio. Pedia para retornar logo para a oca, pois Matcha e Naquatcha precisavam dele, e seu arroz já estava maduro [estaria lawí tentando convencer os brancos a levá-lo de volta manipulando uma preocupação dos brancos que era o trabalho indígena em suas roças?]. Convidado para almoçar em nossa casa, lawí apressou-se em arrumar Tuia e o recém-nascido e logo que entrou no carro foi declarando que: ‘casa de índio presta não’, e fazia sinais que Casa do Índio é muito suja [mais uma vez, parece que lawí tentava sensibilizar seus tutores a levá-los de volta alegando a sujeira da Casa do índio, outra preocupação constante dos tutores era com a higiene e higidez dos índios]. Ao chegar em casa encontrou-se com Mayara, e talvez por isso parecia estar em sua própria casa. Levou Tuia até o quarto onde ele deitou o recém-nascido na cama de Mayara. Em seguida, se dirigiram para a cozinha onde comeram pão com bananas e café. Conversaram um pouco e se dirigiram para o quarto, onde lawí descobriu o aparelho de som e conseguiram ligá-lo. Dobrou o lençol da cama e mandou Tuia deitar-se sobre o colchão. Ele deitou-se no piso ao lado da caixa de som. Dali só saíram para almoçar [lawí guardava assim, a medida do possível, o couvade prescrito aos homens diante do nascimento de seus filhos, comum a outros grupos tupi-guarani, ver Métraux, 1979]. Depois do almoço, levamos Tuia para ser medicada na Casa do Índio e a trouxemos de volta. Os três passaram o dia em casa e retornaram à noite para pousarem na Casa do Índio. Esta foi a rotina deles, até a sexta-feira de carnaval, quando o orientador Mário Arruda viajou para Aruanã e eu fiquei encarregada de fazer a cobertura, durante dois dias de carnaval.

Recebemos em nossa casa o pessoal do jornal **O Diário da Manhã**, que publicou uma reportagem sobre os Avá-Canoieiro [...]. Recebemos também a visita da TV Anhangüera, Canal 2, Goiânia-GO, que fez uma rápida reportagem sobre o 1º Avá-Canoieiro nascido em contato com os mai (branco).

Ao retornar, o prof. Mário tomou conhecimento da implicância que uma enfermeira fez comigo (Martha) para que eu não levasse mais os índios Canoieiro para nossa casa. Por causa disso, na terça de carnaval, eu não busquei os três índios na Casa do Índio. À tarde eles saíram da Casa do Índio e se refugiaram num lote vago, ali perto. Os três dormiram ali, sob pesada chuva, durante toda noite. Pela manhã, quando retornaram para Casa do Índio, o recém-nascido estava com indício de pneumonia. O menino foi internado no IGOP (Instituto Goiano de Pediatria). A partir daí, acionamos os Drs.

⁹¹ Cabe lembrar aqui as palavras de Fernandes a respeito dos crenças e ritos que cercavam o nascimento de uma criança entre os tupinambás: “**Peitan** significava menino (ou menina) ‘saído do ventre de sua mãe’. Com foi visto acima, o recém-nascido representava um perigo potencial para o pai e para o grupo. Tais perigos eram neutralizados por meio das qualidades básicas de um Tupinambá. Pode-se dizer com segurança que o ‘nascimento’ do menino, como **ser social**, processava-se propriamente durante estas cerimônias. Assim, eram removidas as comoções causadas pelo aparecimento de um novo membro-potencial da comunidade e era assegurado o equilíbrio do sistema de relações sociais da mesma, com o reconhecimento da paternidade e a adoção do recém-nascido pelo grupo do pai” (Fernandes, 1989 [1948], p. 224). Sobre o drama do nascimento entre os guayaki no Paraguai, entre os quais o nascimento causa um “desequilíbrio entre o mundo dos homens e o universo das potências invisíveis” que deve ser restabelecido ritualmente ver Clastres, 1995 [1972], p. 11-26. Acrescentei esta nota ao relato de Costa.

Murilo e Eliane para acompanhar de perto o menino internado, o que foi feito com muita competência.”

Novamente voltamos a assistir *lawí* e Tuia até o final da semana das cinzas, quando Benoni levou os dois de volta, sem nem mesmo passar, em casa, para pegar as roupas do *lawí* e Tuia, que estavam secando no varal. Os dois partiram, mas o recém-nascido ficou internado até o dia 28/03/87, quando saiu do hospital e passou a morar com o médico da FUNAI, até final de maio, quando foi devolvido a seus pais, no córrego dos Macacos, acompanhado de uma antropóloga – Mônica Pechincha e uma enfermeira da FUNAI. A criança foi bem recebida e adaptou-se perfeitamente. Após o retorno do pequeno ao posto indígena, a sua avó *Matcha* deu a ele o nome de *Trumach* (nome do último filho da *Naquatcha*, morto no massacre entre 70 e 73) [ouvi informações de que *Trumak* teria sido um nome dado a pedido de indigenistas por Maria Brown, uma lingüista que teve contato com os avá-canoeiros do alto rio Tocantins, no entanto, os próprios avá-canoeiros não corroboram esta história afirmando que o nome *Trumak* foi dado ao menino por *Matxa*].

O pequeno *Trumach* sofreu ainda várias crises de pneumonia e teve que ser reconduzido ao posto indígena, debaixo dos mais variados climas de apreensão, sem sabermos ao certo, o que aconteceria com a criança (a apreensão era devido a longa ausência da criança, o grupo ameaçava matá-lo no seu retorno do hospital, sob alegação de que ele tinha deixado de ser índio). Nós, juntamente com o superintendente Tomás, da FUNAI, por duas vezes, tivemos que realizar um longo diálogo com as três mulheres e o *lawí* antes de devolver o pequeno *Trumach* ao posto.

Com o pequeno *Trumach* estabilizado no posto, conseguimos parar e replanejar o crescimento da família. [Isto era decidido à revelia das intenções, reações e protestos indígenas] Interrogado por nós, quando viria o próximo filho, *lawí* nos respondeu: ‘Quando *Trumach* começar a andar, eu fazer outro *cunumin*’. Isto não nos surpreendeu, pois várias nações Tupi, como os *Suruí* de Rondônia, só reiniciam as relações sexuais com a esposa, depois que o filho começa a andar. Dentro deste processo cultural, Tuia concebeu e deu a luz a uma menina. *Potijawa*, nome da menina, já não sofreu tanto quanto o *Trumach*. A *indiazinha* já andou há seis meses e Tuia ainda não concebeu. Tudo nos indica que um chefe do posto orientou Tuia a não conceber mais. O método para evitar filho ainda não sabemos qual é.’ (Costa, 1992, p. 19-20-21, parêntesis e negritos no original, colchetes adicionados)

No mesmo relatório, Costa comenta que os abortos eram provocados, segundo explicação de *lawí*, porque: “Sempre que tem *cunumin* (...) na oca, branco ataca, atira e mata tudo” (idem, p. 19). Soma-se a este dado o fato, relatado por *Matxa*, de que os brancos teriam assassinado um de seus filhos recém-nascidos, isto no período em que viviam em fugas pelas furnas do alto rio Tocantins.

É digno de nota que o quadro violento que envolveu o nascimento de *Trumak* não se encerrou com seu retorno a área. Ali o mesmo teria ficado sob o cuidado permanente de uma enfermeira que não permitia, por exemplo, a

aproximação dos pais a quem julgava “sujos”.⁹² Quando se viu a sós com seus parentes, *Trumak* foi sujeito a várias formas de rejeição sendo agredido pelos avá-canoeiros adultos com beliscões, pontapés, tapas etc., conforme foi observado (e impedido sempre que possível) por Walter Sanches e outros funcionários. A rejeição se deu, possivelmente, pela não observação dos ritos, prescrições e interdições, próprias dos tupis, que acompanham o nascimento das crianças o que constitui uma ameaça à vida dos pais e da própria criança (ver Laraia, 1986, p. 141-151).

Antropólogos e indigenistas ainda se ocuparam do planejamento familiar para os avá-canoeiros de mais uma criança. *Putdjawa* nasceu em Gurupi para onde foi levada *Tuia* para receber assistência médica durante o parto. *Tuia* e *Matxa* driblaram o cerco dos tutores e realizaram o parto em uma mata. Até onde se sabe e como pude observar, *Putdjawa* não sofreu as agressões ou a rejeição vivida por *Trumak* recebendo, não só o tratamento ritual adequado (como a pressão feita por *Matxa* no nariz da “neta” com o polegar, bem como um nome), mas também, maior atenção e vigilância por parte das demais mulheres do grupo.

Não me admira que diante de tamanhos traumas os avá-canoeiros no alto rio Tocantins tenham decidido não ter mais filhos. A justificativa dada por *lawi*, entretanto, é que crianças “comem muito arroz” e quando se dá a insistência dos tutores para que ele tenha mais filhos o mesmo responde que isso se dará apenas se for para “*homi criar*”.⁹³

O que sobressai dos dados existentes sobre esse período e do relato de Mario Arruda Costa é a recorrente “animalização” dos avá-canoeiros no discurso indigenista e antropológico na qualidade de seres que devem ser “tranqüilizados” pela fartura de alimentos para serem “convencidos” a gerar filhos ou “procriar”. Considerados e tratados como uma “tribo em extinção” os agentes

⁹² Esta informação me foi cedida por uma funcionária da Funai que mantinha contatos com os avá-canoeiros à época.

⁹³ Ora, uma vez que os avá-canoeiros não desejam mais ter filhos porque não distribuir a eles, com acompanhamento médico, anti-concepcionais? Esta seria uma medida profilática para preservar *Tuia* do risco de adoecer ou até morrer em função das práticas abortivas que (como pude perceber durante minha pesquisa de campo, sendo confirmadas pela enfermeira do programa (PACTO) continuam ocorrendo. No entanto, o risco político de ser acusado de genocídio aquele que distribuir anti-concepcionais a um grupo concebido como “em risco de extinção” é maior do que a preocupação médica com a preservação do bem-estar dos índios vivos. Para não serem acusados de praticar o genocídio, os tutores não tem outra opção senão deixar que este aconteça “naturalmente”.

indigenistas, pesquisadores, regionais e imprensa conferiram à história dos avá-canoeiros um caráter lendário ou fabuloso para o imaginário brasileiro (Tosta, 1997, p. 14).

Isto deve ser dito para que não nos limitemos a constatar que o alvo das políticas indigenistas reduz-se a um “índio” abstratamente definido por meio dos dispositivos legais existentes. Os avá-canoeiros no alto rio Tocantins são exemplo do quanto representações secundárias do que seja o “índio” interfere na qualidade e no tipo de assistência da qual será tornado objeto. Desse modo, a categoria “isolados”, bem como, “ameaçados de extinção” somaram-se à definição de “índio” propriamente dita na elaboração das ações indigenistas para os avá-canoeiros no alto rio Tocantins.⁹⁴

Preocupada em rever o impacto destas classificações sobre os avá-canoeiros, Lena Tosta argumentou, por exemplo:

As conseqüências da política aplicada ao “Isolado” devem ser medidas. É notório o fato da distribuição de presentes continuar sendo um dos elementos centrais nas estratégias para “contatar” um grupo isolado. A distribuição de bens, sabe-se, têm como conseqüência o estabelecimento de uma relação de poder e em seguida a concretização de um estado de dependência. Existe, então, um paradoxo entre a idéia do índio isolado como frágil, necessitando de proteção à sua cultura e sobrevivência física e esta atuação indigenista que prima por transformá-los em povos inferiorizados pelo contato. Segundo Gallois “... a situação de dominação manifesta-se nas múltiplas formas dirigidas de auxílio, que pretendem a recuperação de sua autonomia” (Gallois, 1992: 128). Um exemplo claro deste tipo de auxílio é a “indenização” que o grupo do Rio Tocantins recebe por abrigar uma Usina Hidrelétrica em sua Terra. Esta “indenização” constitui, isso sim, um novo conjunto de injunções externas contra as quais terão que lutar para controlar, na medida em que criam dependência total da empresa energética. (Tosta, 1997, p. 27-28)

Se a categoria “isolado”, encoberta por um discurso falacioso de que os índios mantêm assim sua autonomia, municia práticas clientelistas geradoras da dependência indígena dos bens e alimentos dos brancos, a categoria “ameaçados de extinção” soma-se à consciência ambientalista dos anos 90 reconfigurando o “problema avá-canoeiro” nos termos de uma “questão ambiental”. É sintomático, conforme reparou Lena Tosta, que os avá-canoeiros sejam tratados a partir do Departamento de Meio-Ambiente – DMAT de Furnas (Tosta, 1997, p. 41) e que o principal argumento, proferido por alguns indigenistas, para a sustentação de uma área de 38.000 hectares para seis índios (uma vez

⁹⁴ Para uma análise do quanto a permanência de representações ambíguas sobre os índios informam as relações de nossa sociedade com eles, conferir o artigo, extensamente citado no corpo da tese, de Dominique Gallois (1992).

que o horizonte de contato com outros avá-canoeiros encontra-se cada vez mais distante) seja o da preservação ambiental do cerrado.⁹⁵

Não é minha intenção elucidar de que forma uma concepção “ambientalista” se inseriu no horizonte político e publicitário do setor energético⁹⁶, mas sim indicar de que forma a preocupação quanto à reprodução física dos avá-canoeiros foi somada à preocupação quanto à preservação ambiental promovendo uma política de resgate ou salvamento dos avá-canoeiros de sua iminente extinção étnica. Cabe sublinhar que a semântica conservacionista vem emprestando à prática indigenista sua justificativa uma vez que os próprios tutores desconfiam do volume de recursos fundiários e financeiros despendidos a “apenas seis índios”. Isto ocorre de forma independente da consideração dos projetos e interpretações indígenas sobre seus próprios problemas, entre eles uma estrutura tutelar onerosa e arbitrária.

É de se esperar que esta política venha oportunamente a veicular uma retórica publicitária que inventa a “resistência” e a “tradição” indígena como efeito da intervenção indigenista e empresarial⁹⁷ privilegiando uma retórica de “responsabilidade social”, também presente em outros casos de indigenismo empresarial⁹⁸, que tem como prioridade salvar os avá-canoeiros da extinção e redimir o indigenismo de seus erros passados. Este sim, o verdadeiro sentido do convênio celebrado entre Furnas e Funai a 29 de junho de 1992 e seu plano diretor: o Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO).

O Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO), como o Convênio e outros documentos e ações voltadas para os avá-canoeiros atualizam a tradição indigenista de se ocupar dos índios sem ouvir-lhes as opiniões quanto mais lhes acatar as possíveis sugestões. Lena Tosta promoveu uma crítica acertada sobre o programa indigenista para os avá-canoeiros, bem como sobre a peça antropológica que lhe serviu de fundamentação uma vez que legitimou o empreendimento hidrelétrico na terra indígena (Tosta, 1997, p. 48-62). Segundo Tosta, as políticas indigenistas pertinentes aos avá-canoeiros são responsáveis

⁹⁵ É bastante ilustrativo que à época da escrita do projeto de pesquisa que deu origem a esta tese tenha encontrado em uma página da Internet, elaborada por um corretor imobiliário de Caldas Novas/Goiás, imagens dos avá-canoeiros (e outros índios) ao lado de onças, tamandubás, araras, sucuris e outros “animais ameaçados de extinção”.

⁹⁶ Ver Viveiros de Castro & Andrade (1988) e Tosta (1997).

⁹⁷ Ver Baines (1996) e Baines (1997).

⁹⁸ Ver *Idem e idem*.

pela criação de um discurso compensatório apoiado em reflexões, teorias e conceitos antropológicos usados como jargão, aliados às ações desenvolvimentistas e alheios às opiniões e ações indígenas quanto a seus próprios problemas.

Sob estas condições, e parafraseando a formulação de Lena Tosta (1997, p. 70), como poderia ser feita a reestruturação étnica dos avá-canoeiros se aquilo que fundamenta sua atuação é calcado em uma utopia, nomeadamente: a idéia de que seja possível salvar um grupo étnico da “extinção física e cultural” através da manipulação econômica, espacial, biológica e “cultural”, conforme prescreve o Programas Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO) que toma os índios como um corpo social monádico portador da cultura avá-canoeiro pura, independente das preocupações indígenas na mesma direção?⁹⁹

De qualquer modo, é a esta ordem de fatores, projeções e ideologia que os avá-canoeiros são obrigados a se posicionar e caberá ser descrita na segunda parte desta tese. Neste momento, cabe uma síntese preliminar dos dados apresentados acima a partir da consideração das muitas vidas vividas pelos avá-canoeiros.

Primeiro gostaria de esclarecer que os avá-canoeiros não constituem um corpo social monádica ou monoliticamente vinculado a uma cultura avá-canoeiro. *Matxa* e *Nak^watxa* viveram a vida em aldeias. Casaram, tiveram filhos. Tiveram seus maridos e filhos mortos. Casaram-se novamente em um contexto de fugas, quando o “terreno ecológico” constituía a única base para assegurar sua sobrevivência (ver Fernandes, 1960, p. 86). Tiveram filhos. Novos filhos foram mortos ou não chegaram a nascer em virtude de partos difíceis. *Iawi* viveu como criança a vida em aldeia, quando esta já estava em declínio. Testemunhou o assassinato de seu pai. Cresceu, em um período de quase duas décadas, na companhia de sua mãe e outros parentes em um grupo reduzido que se adaptava a uma vida em fuga nas serras do alto rio Tocantins.

⁹⁹ Esta indagação vai ao encontro das reflexões de Maggie Brady, para o contexto australiano quando argumenta que problemas definidos por técnicos e burocratas envolvendo populações aborígenes simplesmente não são percebidos por estes como “problemáticos” o suficiente para levá-los a agir na direção proposta pelos profissionais que lhes oferecem assistência (ver Brady, 1990, p. 19).

Este modo de vida também entrou em colapso com a morte dos membros adultos do pequeno grupo (talvez 10 pessoas), alguns assassinados, outros doentes e os demais em acidentes (como o pai de *Tuia*, que adotou *Matxa* e *Nak^watxa* como esposas).

Relação de parentes mortos - Segundo informações de Matxa (2003)

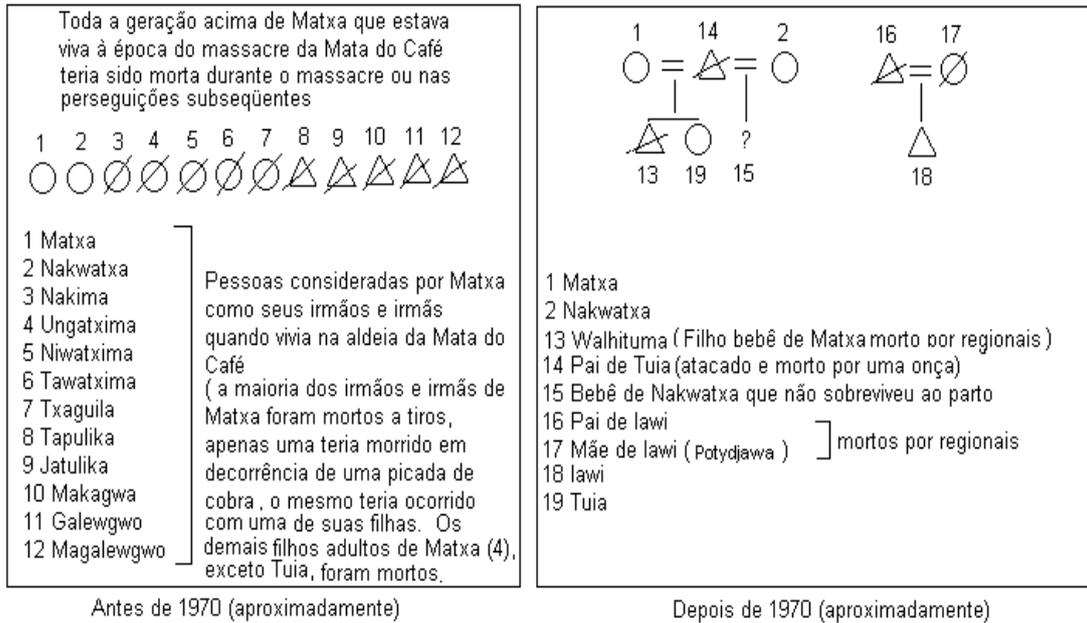


Fig. 5 Relação de parentes mortos.

Em sua fase crítica se viram obrigados a buscar refúgio em grutas e a incorporar novos animais em sua dieta (além de cavalos, bois e porcos, passaram a se servir de morcegos e roedores).

Tuia nasceu neste momento (1973 aproximadamente), pouco antes de seu pai ter sido morto por uma onça enquanto caminhava desarmado pela mata próxima ao local onde se abrigavam¹⁰⁰. Passou seus primeiros anos de vida atada a galhos de árvores por sua mãe¹⁰¹ enquanto esta, sua “tia” e “irmão” dividiam o trabalho de caça, coleta e monitoramento da movimentação dos *maira*. Assim, suspensa entre os diferentes mundos, teria sido lançada no mundo dos brancos - que a molestaram sexualmente levando-a a praticar vários e sucessivos abortos até o nascimento de seus filhos sob condições absolutamente adversas.

¹⁰⁰ Conforme me foi informado por *Trumak* (comunicado oral).

¹⁰¹ Esta informação faz parte do conhecimento compartilhado pelos funcionários do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO) sobre os avá-canoeiros e foi difundida pelo vídeo: “AVÁ-CANOEIROS: Desfecho final” (s/d). Não obtive confirmação dos índios a este respeito.

Trumak e *Putdjawa* nasceram sob a assistência tutelar e pode-se dizer que sejam o resultado direto de iniciativas indigenistas e antropológicas de “salvar os avá-canoeiros da extinção”.¹⁰² Os únicos índios que conheceram, além de seus parentes, são aqueles levados por antropólogos e indigenistas à terra indígena (tapirapés e avá-canoeiros da Ilha do Bananal, por exemplo) ou aqueles que conheceram quando levados por antropólogos e indigenistas a outras aldeias indígenas (como as aldeias tapirapés no Mato Grosso, krahós no Tocantins e javaés na Ilha do Bananal).¹⁰³

Em segundo lugar, devemos ter em mente que os avá-canoeiros no alto rio Tocantins vivem há vinte e um anos (em 2004) próximos a um posto indígena da Funai. Gozaram da companhia de vizinhos brancos por aproximadamente 14 anos (em 2004) quando a Funai promoveu (em 1997) a retirada dos moradores não-índios da Terra Indígena Avá-Canoeiro que somavam 64 ocupações (50 delas sem títulos dominiais) numa área de 28.274,5550 hectares. Os índios não aprovaram a saída de alguns de seus vizinhos com quem mantinham relações de aliança como continuam a desaprovar a permanência de outros ocupantes à revelia da autoridade da Funai. E assim, mais uma vez, uma nova comunidade (interétnica), com suas respectivas formas de interação e redes de reciprocidade se viu desfeita e redesenhada.

Finalmente, para a apreensão do pensamento e práticas dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins, devemos reconhecer que vinte e um anos foram necessários para transformar os avá-canoeiros “invisíveis” em “isolados”. Isto é, dado o fracasso do contato dos índios em função de sua “invisibilidade”, os índios passaram a viver, após o contato dos brancos feito por eles em 1983, uma realidade artificialmente mantida de isolamento frente à sociedade regional ou outros grupos indígenas (como os avá-canoeiros na Ilha do Bananal, por exemplo).

Espero ter exposto adequadamente quanto a atuação de funcionários da Funai, Furnas e universidades, enquanto antropólogos, técnicos indigenistas e trabalhadores braçais, de vigilância, entre outros, bem como moradores regionais, trabalhadores da construção da represa hidrelétrica, pescadores, garim-

¹⁰² O que explica, parcialmente, o recorrente assédio e representação jornalística e publicitária dos mesmos como os “últimos avá-canoeiros” que somente poderão “perpetuar a tribo” por meio do “incesto”.

¹⁰³ *Jatulika* informou já ter visitado o Xingu de avião quando criança.

peiros, caçadores, turistas atuaram de maneira decisiva para o redimensionamento do mundo avá-canoeiro no alto rio Tocantins. Pode-se argumentar que por trás destes agentes funcionam agências estatais e empresariais que detêm o poder para redefinir paisagens sociais e naturais. Umas condicionam a forma e o conteúdo das práticas intervencionistas das outras. O resultado desse equilíbrio precário de forças econômicas e indigenistas para os índios é a configuração de uma nova situação histórica (Oliveira F.º, 1988), que fizeram dos avá-canoeiros objetos do poder tutelar.

Parte II: Presente

Capítulo 7 - As formas tutelares da vida cotidiana

A idéia de abordar as condições de sobrevivência dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins pela sua subordinação a um regime tutelar de proporções totais¹⁰⁴ (leia-se, de forma a abranger todos os aspectos da vida social avá-canoeiro) surgiu antes mesmo de proceder à pesquisa de campo propriamente dita. Meu conhecimento das condições sociais em que viviam os avá-canoeiros se restringia então à leitura de alguns poucos trabalhos antropológicos sobre eles além das informações que circulam esporadicamente na imprensa e foi ampliado por uma breve visita de três dias a Terra Indígena Avá-Canoeiro em fins de janeiro de 2002. O que segue pode ser lido como a gênese de uma hipótese de trabalho a partir de minha inserção no campo tutelar.

A visita de fins de janeiro tinha o propósito de consultar os índios quanto à possibilidade de residir na Terra Indígena Avá-Canoeiro para a realização de uma pesquisa de campo sobre suas condições de vida. Este foi o momento quando obtive minhas primeiras impressões diretas sobre esses índios e sua inserção em um regime tutelar. O chefe do Posto Indígena, Walter Sanches, acompanhou-me nesta visita e forneceu as primeiras informações de caráter atual e amplo sobre os avá-canoeiros, a tutela e os problemas dela derivados. Descrever minha inserção neste campo possibilita entrever como o mesmo se encontra organizado para fins de administração indigenista dos avá-canoeiros.

Os dados e informações que constituem este e o próximo capítulo derivam diretamente de minhas anotações diárias de campo. A princípio registrava minhas impressões e interpretações tão logo as mesmas ocorriam em uma caderneta, para em seguida, mais detidamente, registrá-las em meus diários. No entanto, como era de se esperar, isto gerou uma certa desconfiança ou constrangimento por parte dos funcionários que então se sentiram “observados”, ainda que não chegassem a expressar esse descontentamento sobre minhas

¹⁰⁴ Proporções que refletem, antes de tudo, a própria finalidade totalitária do órgão indigenista (Funai) conforme a Lei nº 5371, 05.12.1967, e a legislação subsequente que a define como sendo o exercício, em nome da União, da tutela dos índios e das comunidades indígenas. O indigenismo, neste sentido, pode ser visto como uma forma de “dominação total” (Arendt, 2000, p. 119), i.e., um sistema organizatório e redutor da diversidade cultural humana a individualidades isoláveis e distinguíveis da sociedade nacional. A Terra Indígena Avá-Canoeiro será pensada neste sentido, como um campo de aplicação prática desta doutrina política.

atitudes de pesquisa. Os avá-canoeiros, por sua vez, não se incomodavam com meus registros (exceto pelos mais jovens que viam nesse trabalho uma recusa de “estar com eles” ou de dar atenção a eles), mais acostumados ao trabalho de outros pesquisadores. Ao contrário, eles recorrentemente me orientavam a registrar termos e informações, bem como a tirar fotografias e fazer gravações de termos e relatos indígenas.

O que geralmente incomodava aos avá-canoeiros eram momentos de introspecção resultantes das leituras que eu tentava conduzir em campo. Entendi que em um contexto com tão poucas pessoas para conduzir as interações sociais, minha decisão de ler em campo era percebida como “tristeza” ou “saudades de casa” pelos avá-canoeiros que então se ressentiam com o fato de eu estar fisicamente presente, mas socialmente ausente na leitura.¹⁰⁵ Ou, nas palavras de Fausto a respeito de seus momentos de irritação com os parakanãs:

Quando eu me irritava com alguma coisa e o demonstrava, as pessoas manifestavam preocupação e logo deixavam de fazer o que supunham ser a razão de meu estado. Produzia-se um contramovimento para que eu retornasse à convivalidade e à conversa, pois a raiva potencializa-se no silêncio e no isolamento: “você está bravo?”, perguntavam-me sem demora, obrigando-me a reestabelecer a prosa e, sobretudo a rir. (Fausto, 2001, p. 272)

Tornou-se recorrente, portanto, que eu, *lawi*, *Trumak* e *Putdjawa* folheássemos juntos livros etnográficos e fotográficos que eu trazia comigo sobre outros povos indígenas (tapirapés, parakanãs, asurinís, guaranis, karajás etc.) dando particular atenção às fotografias e imagens ali presentes ao mesmo tempo em que aprendia o léxico avá-canoeiro a partir da comparação com o léxico de outros índios da mesma família lingüística que apresentei aos avá-canoeiros com o uso de fitas gravadas por lingüistas (o que tranqüilizou alguns funcionários do programa quanto ao que supunham ser os objetivos de minha

¹⁰⁵ Curiosamente, *Trumak* se referia a estas ocasiões de imersão na leitura como: “*Cristhian virou bicho, com os olhos vidrados*”, ou: “*Cristhian tá virando bruxo*”, ou então: “*Cristhian está igual a um velho*”. Também era freqüente a interpretação de que eu estava em silêncio, calado, porque tinha saudades de casa, de minha mulher, e queria ir embora.

pesquisa, nomeadamente: aprender a língua avá-canoeiro).¹⁰⁶ Nestas ocasiões também conversávamos sobre assuntos diversos como o passado de massacres, perseguições e fugas e o presente de regras, rotinas e agentes tutelares.

Estas atividades se converteram em uma importante ocasião para a obtenção de informações e interpretações sobre outros índios, aspectos da cultura avá-canoeiro e a instituição da tutela (e seus agentes) segundo as lembranças e práticas de seus três sobreviventes no alto rio Tocantins, *Matxa*, *Nak^watxa* e *lawi*, que gozaram parte de suas vidas em aldeias autônomas, e dos três avá-canoeiros restantes, *Tuia* e seus filhos, *Trumak* e *Putdjawa* que nasceram e se socializaram sob circunstâncias sociais e históricas radicalmente distintas. Tratou-se de uma forma extremamente lúdica de proceder à investigação etnográfica e esta característica se deve antes aos avá-canoeiros do que a uma criatividade metodológica da minha parte. Eles me procuravam no Posto Indígena e me engajavam em conversas e trocas, definindo seus temas e objetos (alguns dos quais entendi serem secretos ou inapropriados para tais ocasiões), o que aprendi a fazer (imitando-os) quando fazia visitas a suas casas.¹⁰⁷

Pelas razões acima, passei a fazer registros diários apenas à noite, quando me encontrava a sós no Posto Indígena, o que possibilitou uma organização conjunta dos aprendizados e observações cotidianas aliado a uma auto-reflexão (ou auto-crítica) sobre a condução de minhas atividades etnográficas e atuação como antropólogo em campo. O que segue constitui-se em uma descrição de minhas primeiras impressões sobre a cena tutelar entre os avá-canoeiros no alto rio Tocantins apoiado em lembranças e registros escritos balizados teoricamente por uma certa sociologia das instituições totais (Goffman, 2001 [1961]), uma vez que aprendi que o mundo do tutelado compartilha do

¹⁰⁶ Agradeço à lingüista Walkíria Neves e Ana Suely Cabral do Laboratório de Línguas Indígenas (LALI) da Universidade de Brasília (Unb) pela concessão de parte de suas entrevistas com os tapirapés e com os asurini, parakanã, suruí e zoé, respectivamente, as quais os avá-canoeiros apreciaram enormemente.

¹⁰⁷ Esta modalidade de “encontro etnográfico” agradou ao chefe do Posto Indígena que idealiza o posto como uma “base para pesquisas científicas” ao estilo de outras instalações existentes em parques nacionais de proteção ambiental. Walter Sanches elogiou meu modo de conduzir a pesquisa porque eu propiciava aos índios a possibilidade de se interessarem ou não pelo que eu estava fazendo deixando que os mesmos me procurassem no posto e não o inverso (comunicado oral, 21.05.03), o que não foi dito é que as “distâncias” instauradas entre índios, funcionários e pesquisadores/visitantes estavam sendo deste modo mantidas o que contribui para a imagem que se pretende projetar sobre os avá-canoeiros como “índios autônomos” que “escolhem colaborar com os pesquisadores”.

mesmo fato básico do mundo do internado em instituições totais, isto é, ali o controle das necessidades humanas pela organização burocrática de grupos completos de pessoas engendra sua própria “estrutura da conjuntura” (Sahlins, 1981).

Por esta noção, já empregada anteriormente quando abordei a subordinação dos avá-canoeiros ao regime de proteção tutelar, quero crer que o exercício da tutela engendra sua própria sociologia, que buscarei compreender pela analogia (advinda de minha própria experiência de subjetivação etnográfica) com as instituições totais de onde abstrairei as características gerais para poder apreender o processo de produção e reprodução da tutela enquanto uma “estrutura racionalizada” de relações sociais a qual os avá-canoeiros se vêm obrigados a se adaptar para poder gozar de uma convivência social mínima.¹⁰⁸

A Terra Indígena Avá-Canoeiro se situa a 26 quilômetros da cidade de Minaçu e se interliga a esta por uma estrada asfaltada construída para facilitar o acesso à barragem da hidrelétrica de Serra da Mesa. Do asfalto ao Posto Indígena percorre-se uma distância de 12 quilômetros em estrada de terra que serpenteia morros, atravessa fazendas de gado e campos de cerrado. O sistema de vigilância mencionado no capítulo anterior impede o trânsito de veículos de pessoas não autorizadas à área próxima ao local onde vivem atualmente os avá-canoeiros. Desse modo, o acesso de visitantes, pesquisadores ou funcionários aos avá-canoeiros se dá mediante o transporte feito pelos funcionários do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO) e com a autorização do chefe do Posto Indígena.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Por “estrutura racionalizada” Mannheim propõe que esta: “... consiste em procedimentos estabelecidos e rotineiros, cujo objeto é tratar situações que se repetem com regularidade” (1941, p. 101 apud Fernandes, 1989 [1948], p. 77).

¹⁰⁹ Walter Sanches comentou, certa vez, que se eu entrasse em contato com ele antes de solicitar a autorização da Funai em Brasília a “burocracia da Funai” (para proceder a autorização para ingresso em terras indígenas reconhecidas oficialmente) poderia ter sido evitada (Sanches, comunicado oral, 26.01.02). Meu acompanhamento da rotina do Posto Indígena permitiu, pelas conversas dos funcionários entre si quanto à liberação da entrada de funcionários da Enelpower e Furnas na área, inferir que o poder do chefe do Posto Indígena para autorizar ou proibir o acesso a Terra Indígena Avá-Canoeiro é facilmente contornado por funcionários do setor elétrico que obtém via departamento de patrimônio indígena e meio ambiente da Funai (DEPIMA) em Brasília as autorizações para transitar pela área. Isto é obtido pelo acompanhamento ao local de algum funcionário da Funai não participante do PACTO. A mesma sorte não têm pesquisadores e visitantes que têm seus pedidos de autorização negados sem que os avá-canoeiros sejam consultados a respeito. Também é digno de nota que à época da visita em questão alguns funcionários da Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas (CGEP) da Funai

Este transporte por vezes suscita uma ritualização por parte dos membros da equipe do programa que conduzem o pesquisador ou visitante à área. Esta ritualização parece se fazer necessária porque cada visita ou entrada na área de um sujeito externo recorda a todos que trabalham internamente com os avá-canoeiros que a Terra Indígena Avá-Canoeiro: "... não é um mundo inteiramente isolado e de que tem alguma ligação, burocrática e de subordinação, com estruturas do mundo mais amplo" (Goffman, 2001 [1961], p. 92).

Neste sentido, a este ou esta visitante são indicados primeiramente os limites da área a partir das porteiças e cercas que a desenham. Em seguida comenta-se que a área não está totalmente cercada (leia-se demarcada fisicamente) o que possibilita a entrada de invasores e a circulação dos posseiros ainda residentes no interior da terra indígena. Invasores e posseiros são então responsabilizados por transtornos diversos como a movimentação de gado bovino, queimadas que levam à morte de animais silvestres, extração de palmitos nativos, contendas judiciais etc.

Tudo isto é dito enquanto se percorre o trajeto até o Posto Indígena. A partir de determinado trecho da estrada indica-se a localização da atual moradia dos índios no alto de um morro. Uma vez no Posto Indígena ou na casa do auxiliar do Posto o/a visitante é apresentado/a aos índios eventualmente presentes que perguntam pelo nome do/da visitante, sua cidade de origem e tempo de permanência na área. Após estas introduções o/a visitante se vê diante de três opções: 1) seguir a pé para a casa indígena (*oka*) acompanhado por algum(a) funcionário(a) do programa (PACTO); 2) instalar-se em uma das dependências que compõe o complexo tutelar (Posto Indígena, Enfermaria, Casa do auxiliar do Posto, Casa dos Índios, garagem, paiol, hortas, quintais de árvores frutíferas e pequenas roças de milho e mandioca)¹¹⁰; e/ou 3) retirar-se da área em um dos veículos do programa dirigido por um funcionário do mesmo.

em Brasília, instância responsável pelas autorizações de ingresso em terras indígenas, viam os avá-canoeiros ainda sob a chancela do Departamento de Índios Isolados (DII). Ignoravam que os avá-canoeiros já estão sob a assistência de funcionários da Funai desde 1983. Isto indica o quanto a categoria "isolados" converteu-se em um estereótipo atribuído aos avá-canoeiros obstaculizando a compreensão de sua situação e necessidades atuais por funcionários do órgão que não estão envolvidos diretamente com sua realidade. Os citados funcionários questionaram minhas intenções de solicitar permissão aos avá-canoeiros para residir na área para realização de minha pesquisa alegando que os mesmos sequer entenderiam português...

¹¹⁰ Há também o interesse de se construir um "barracão para visitantes" em função da assiduidade com que tem sido promovidos encontros entre os avá-canoeiros no alto rio Tocantins com

Observei esta forma de iniciação na área quando das primeiras visitas feitas por antropólogos, no caso, eu próprio e, meses depois, da antropóloga responsável pelo relatório de indenização da empresa Tractebel aos avá-canoeiros em decorrência da inundação parcial das terras dos índios após a construção da represa de Canabrava em 2001. Para mim, o efeito destas primeiras conversas e informações cumpriram a função de criar uma cumplicidade entre funcionários da Funai, membros da equipe do programa e eu no que tange às dificuldades e problemas enfrentados por eles diante de um inimigo comum: os posseiros. Nesta categoria, que em termos administrativos é designada pelo eufemismo “não-índios”, inseriam-se, como vimos, lavradores de poucos recursos, garimpeiros, caçadores, pescadores, carvoeiros, turistas, fazendeiros de classe média e, também, grandes empresas do setor elétrico.

Uma explicação possível para o efeito gerado em mim desta introdução na cena tutelar no alto rio Tocantins é a de que os tutores acionaram um código comum de condutas entre aqueles envolvidos (ainda que em graus e perspectivas diferentes de envolvimento) com a “questão indígena”. Segundo este código os “brancos” seriam responsáveis pelos índios e a forma instituída para praticar esta responsabilidade é nomear outros “brancos” como o problema. Se se quiser ter um acesso livre aos avá-canoeiros neste contexto faz-se necessário posicionar-se ao lado dos “brancos” que se pensam como parte da “solução” dos problemas indígenas.

Outro elemento do discurso acionado pelo chefe de posto (quando da minha introdução na área) e demais membros do programa (que tive a oportunidade de ouvir em outras ocasiões, como em reuniões do programa na sede da Funai em Brasília) para equacionar o problema da ocupação não-indígena é sua semelhança com o discurso ambientalista de determinados setores da sociedade representados, principalmente, por organizações não-governamentais. Fala-se na conservação do cerrado, na preservação de animais silvestres, na proteção de córregos e rios ao mesmo tempo em que se vincula estas ações ao interesse maior de proteger os índios e seu ambiente mantendo-os “intocados” (ou pelo menos sugerindo esta “intocabilidade”). Ouvi, inclusive a proposta de se finalizar a demarcação física da área com “postes ecológicos”, isto é,

os demais da Ilha do Bananal, isto em conformidade com os subprogramas de obras e crescimento populacional do PACTO.

cercas feitas com material reciclado. No entanto, sabe-se, de antemão que: “A vigilância total da área é praticamente impossível, pois a área de 38.000 hectares possui um perímetro muito extenso com poucos funcionários e poucos índios” (Walter Sanches, comunicado oral, 28.01.02).

Há uma preocupação difundida entre os funcionários do programa quanto à aparente despreocupação dos avá-canoeiros frente à manutenção da integridade da Terra Indígena Avá-Canoeiro contra invasores “não-índios”. Por essa razão, após a retirada da maioria dos posseiros, indigenistas se empenharam em ensinar *lawi* os limites da área e a dizer que no interior destes limites é “*tudo terra meu*”. *lawi* também é estimulado a fiscalizar a presença de pescadores e garimpeiros na área. Tudo isto indica que os avá-canoeiros são incentivados a aprender o que constitui um “problema” para os funcionários para que possam “ajudar” os mesmos em suas funções. Uma prática que visa engendrar uma “consciência administrativa” nos índios.

Ainda que os recursos humanos para a vigilância territorial se mostrem aquém do desejado pelo chefe do Posto Indígena, a equipe do programa conta ainda com duas caminhonetes Toyota, motocicletas e lancha que se comunicam via rádio com o Posto Indígena e duas “Barreiras Fiscais” situadas em pontos distintos da área. Depreende-se assim, que o número de funcionários contratados pelo programa é pensado antes em termos da extensão territorial a ser protegida da pressão exploratória da sociedade envolvente e dos subprogramas a serem implementados a título de “compensação pelas perdas territoriais advindas da exploração hidrelétrica incidente na Terra Indígena Avá-Canoeiro” do que em termos das necessidades reais (conforme os termos indígenas) dos avá-canoeiros envolvidos. A distribuição de funcionários por função trabalhando no local fundamenta ainda mais este argumento. Vejamos:

Função	Número de funcionários envolvidos
Fiscalização territorial e proteção ambiental	6 (vigilantes)

Assistência Social (educação, saúde, subsistência, transporte)	5 (professoras, enfermeira e motoristas)
Funcionários atuantes nas duas funções	2 (Chefe do Posto Indígena e Auxiliar do Posto Indígena)

Ano de referência 2002. Fig. 6 Distribuição dos funcionários do PACTO.

Dos cinco funcionários envolvidos exclusivamente com programas definidos como de “assistência social” dois eram “professoras” (uma lingüista e uma antropóloga) contratadas para trabalhar sob a supervisão de uma segunda lingüista do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiânia, para ministrar o Subprograma de Educação para os avá-canoeiros no ano de 2002. Estas residiram na área por períodos de uma semana a 15 dias em intervalos mensais, mas as atividades não tiveram continuidade no ano de 2003 como vimos na introdução deste trabalho.

No ano de 2003 os avá-canoeiros tinham acesso diário a apenas um funcionário que residia com sua família (uma mulher e uma filha ainda criança) na casa do auxiliar do Posto Indígena. Este foi substituído por um novo funcionário que já era conhecido deles para que o anterior pudesse proporcionar a sua filha o ensino escolar fundamental em Minaçu. Quanto aos funcionários que tinham acesso freqüente (diário ou potencialmente diário) aos avá-canoeiros, estes somavam quatro pessoas: o chefe de Posto, uma enfermeira e dois motoristas. Continuavam a trabalhar nos postos de vigilância ou “barreiras fiscais” seis vigilantes que em duplas se revezavam no cargo periodicamente, não tendo acesso aos avá-canoeiros ou este a eles sem o transporte motorizado, isto em função das grandes distâncias entre o Posto Indígena e as barreiras.¹¹¹

Deste modo, temos a seguinte distribuição de funcionários atuando no local no ano de 2003:

Função	Número de funcionários envolvidos
Fiscalização territorial e proteção am-	6

¹¹¹ Quanto ao acesso restrito destes funcionários aos avá-canoeiros, Walter Sanches comentou que isto se deve a várias razões: “evitar o aumento de pessoas que não falam avá com os avás” (comunicado oral, 17.03.03), além do controle das informações e bens que poderiam ser oferecidos aos índios (observações minhas).

biental	(vigilantes)
Assistência Social (educação, saúde, subsistência, transporte)	3 (enfermeira e motoristas)
Funcionários atuantes nas duas funções	2 (chefe do Posto Indígena e auxiliar do Posto Indígena)

Ano de referência 2003. Fig. 7 Distribuição dos funcionários do PACTO.

Em 2004 o chefe do Posto Indígena, na qualidade de gerente do programa, viabilizou a contratação de uma professora que procedesse ao letramento dos jovens avá-canoeiro em português (o que vai ao encontro dos interesses e necessidades dos índios, porém atende mais a uma limitação por parte dos profissionais indigenistas de viabilizar um projeto pedagógico em parceria com os avá-canoeiros e na língua avá-canoeiro). A mesma tentou alfabetizar os avá-canoeiros servindo-se do material didático do “Acelera Brasil – Educação, a fórmula da vitória” (Módulo de Alfabetização 2000) elaborado e distribuído pelo Instituto Ayrton Senna, Projeto Acelera Goiás.¹¹²

Além destes funcionários trabalham de forma colaborativa com o programa uma antropóloga de Furnas, um antropólogo e técnico agrícola da Funai (na qualidade de coordenador do programa), um indigenista da Administração Regional da Funai em Goiânia e um médico da Fundação Nacional de Saúde (Funasa). E colaboram extra-oficialmente com os funcionários do programa (PACTO) cerca de cinco antropólogos atuantes em universidades e faculdades em Brasília e Goiânia, principalmente.

Como explicar esta mobilização de mais de uma dezena de funcionários¹¹³ para assistir seis avá-canoeiros e proteger 38.000 ha (para não falar nos recursos financeiros teoricamente disponibilizados para a execução do programa)? Quais justificativas (morais, políticas, científicas, entre outras) são elaboradas para produzir e manter esta realidade como algo não só aceitável, mas

¹¹² Quando de minha visita aos avá-canoeiros em janeiro de 2005 pude presenciar *Niwatima* entretida horas a fio com este material. A mesma pediu a um funcionário e a uma visitante que estavam na área a ajudá-la com os exercícios ali propostos. A mim, ela pediu apenas para reproduzir as figuras ali contidas. A professora contratada não mais continuou seus trabalhos. Segundo os jovens avá-canoeiros a mesma teria se irritado com o desinteresse deles com o trabalho dela.

¹¹³ O número de funcionários envolvidos com o caso avá-canoeiro seria extensivamente superior (chegando a aproximadamente meia centena de pessoas, de quem os índios recordam todos os nomes) se considerássemos aqui aqueles que trabalharam nas frentes de atração ou que foram temporariamente empregados no regime tutelar elaborado para estes índios nos últimos vinte anos.

desejável? Os fatores “extensão territorial” e “pressão desenvolvimentista” certamente são cruciais para a configuração e justificação de tal corpo burocrático de técnicos e peritos, no entanto eles não são auto-explicativos ou auto-evidentes cabendo uma observação e análise das intenções protecionistas e assistencialistas e suas implementações práticas no cotidiano indígena em relação às pessoas que lhe servem de alvo.

Pretendo chamar atenção a partir deste momento para o processo de “fabricação espacial do poder”, isto é, ao processo de “micro-gênese do Estado” em meio à versão atomizada da sociedade avá-canoeiro (ver Viveiros de Castro, 1986, p. 75).

Fui apresentado a *Trumak*, *Putdjawa*, *lawi* e *Nak^watxa*, nesta ordem, na casa do auxiliar do Posto Indígena, na companhia deste, de sua família e Walter Sanches durante minha visita no início de 2002. *lawi* interrogava, em um português de difícil compreensão e com o uso de gestos variados, o chefe do Posto Indígena sobre quanto tempo nós ficaríamos na *funai*, para onde iríamos em seguida e quando se daria uma nova visita aos índios tapirapés. *lawi* se mostrou mais ativo que os demais, caminhou de um cômodo a outro da casa conversando com todos, fazendo brincadeiras com os presentes (cócegas, empurrões e tapas leves na cabeça) e recebendo sorrisos em retorno. *Putdjawa* se manteve próxima à esposa do funcionário do Posto Indígena e sua filha observando atenta às pessoas e conversas que se davam, afastando-se de suas amigas apenas para me cumprimentar com um aperto de mãos. *Nak^watxa* passou o tempo sentada, falando em avá-canoeiro para um ouvinte ausente ou talvez para si mesma, em um banco junto à casa do auxiliar do Posto Indígena, eventualmente se levantou para comer bolachas com café. E *Trumak* quem primeiro estendeu a mão para me cumprimentar, perguntando meu nome e de onde eu vinha e se eu já havia viajado de avião, preferiu ouvir fitas de música sertaneja no toca-fitas da Toyota da Funai.

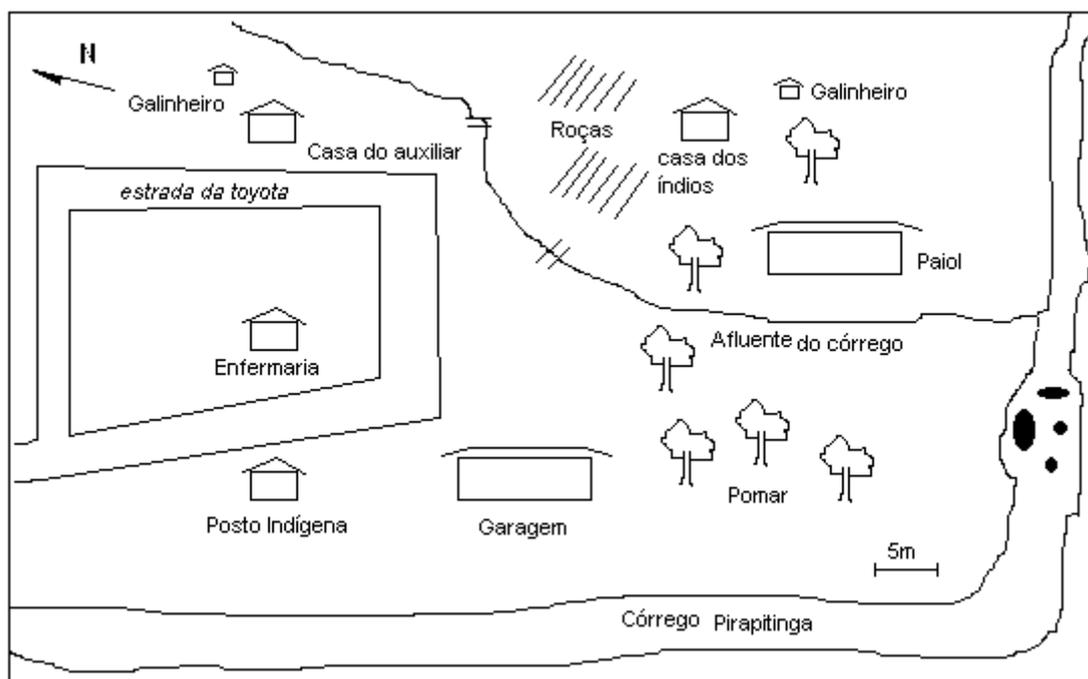


Fig. 8 Esboço da funai.

Neste primeiro encontro esperava que os avá-canoeiros demonstrassem uma certa evitação a mim uma vez que ali chegava como um estranho, no entanto, ficou claro que após inúmeras visitas de jornalistas, fotógrafos, cineastas, antropólogos, lingüistas, indigenistas, trabalhadores braçais, agentes de vigilância sanitária etc. eles só poderiam ser indiferentes à possível estranheza que eu poderia suscitar. Ali eu era mais um *homi*, possivelmente da Funai ou Furnas e que não despertava grandes expectativas (exceto para *Trumak* que aproveitou para me pedir uma fivela de cinto como aquelas usadas por duplas de cantores sertanejos). Quando expus para *lawi* meu interesse em residir na área o mesmo passou a me alertar sobre cobras e onças¹¹⁴. Comentou que morava na outra margem do córrego Pirapitinga e que era difícil atravessar o mesmo naquele período de chuvas. Walter Sanches se dispôs a me mostrar as demais casas da Funai o que fizemos sendo seguidos pelos avá-canoeiros.

Antes de retornarmos para Minaçu fiz nova consulta a *lawi* sobre a possibilidade dele permitir que eu residisse na área. O mesmo concordou e após me abraçar comentou que assim eu poderia ajudá-lo a colher o arroz (o que deixava claro que eu estava sendo enquadrado na categoria de “auxiliar de Posto”, pois somente estes e o chefe de posto “*dormem na funai*” por períodos

¹¹⁴ Coincidência, ou não, estes seriam os animais domésticos de Mair entre os índios urubus (ver Huxley, 1963 [1957], p. 191).

extensos, o que é do conhecimento dos avá-canoeiros e que o auxílio na roça aparecia como um elemento mais importante na autorização para minha permanência na área do que meus interesses de pesquisa).

Do parco conhecimento que dispunha sobre os avá-canoeiros e deste breve encontro com eles e membros da equipe do programa na Terra Indígena Avá-Canoeiro ocorreu-me um sonho poucos dias depois do meu retorno da área quando já me preparava para a elaboração do projeto de pesquisa que teria as condições de vida dos avá-canoeiros como tema. O sonho consistiu em uma cena na qual os avá-canoeiros, alguns funcionários do programa e eu nos encontrávamos no interior de uma casa de alvenaria com portas e janelas fechadas. *Nak^watxa* fumava um cachimbo junto aos outros índios que vestiam camisolas brancas que cobriam todo o corpo. Os avá-canoeiros (no caso, as mulheres) conversavam entre si na sua língua e me convidavam através de gestos a me sentar perto delas. Quando caminhei em sua direção um dos funcionários presentes tentava impedir minha aproximação.

Interpretei este sonho de modo a abstrair alguns temas pertinentes ao caso avá-canoeiro no alto rio Tocantins como o fechamento ou enclausuramento de suas vidas (no sonho a casa com portas e janelas fechadas); o uso do fumo em práticas terapêuticas ou xamânicas (no sonho simbolizado pelo uso individual feito por *Nak^watxa* do cachimbo e as camisolas brancas, próprias do uso em hospitais, cabe dizer que os avá-canoeiros se referem ao fumo – *petuma*- pelo nosso termo *remédio*); a comunicação interétnica intermediada por gestos ou por uma linguagem gestual improvisada pelos índios (no sonho os gestos das mulheres me convidando a sentar perto delas); e, finalmente, a intermediação da convivência com os avá-canoeiros pelos membros do programa que detém a autoridade para dar autorizações sobre visitas, viagens e outras formas de encontro entre índios e pessoas externas ao programa e à área (no sonho, a tentativa do funcionário desconhecido de impedir minha aproximação às índias).

Estes são temas facilmente correlacionáveis a algumas características próprias das instituições totais tais como definidas por Erving Goffman (2001 [1961]) como o fechamento, o controle das necessidades humanas e do acesso ao mundo e agentes externos etc. Nas palavras deste autor: “Uma instituição total pode ser definida como um local de residência e trabalho onde um

grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada” (p. 11).¹¹⁵

Cito deste modo algumas das características que teriam levado, previamente, Stephen Baines a contrastar as relações interétnicas envolvendo os índios waimiri-atroari e os funcionários da Frente de Atração Waimiri-Atroari com o regime das instituições totais (Baines, 1991).

Baines adotou o conceito de instituição total para se referir à cena interétnica “waimiri-atroari/funcionários da Frente de Atração”, mas se preocupou em frisar aspectos desta realidade que divergiam da caracterização proposta por Goffman. Dentre estes aspectos o fundamental consiste no fato de Goffman não estar se referindo a instituições totais como prisões, conventos e manicômios enquanto estabelecimentos que envolvem sujeitos de sociedades ou etnias distintas (Baines, 1991, p. 66). Nas palavras deste autor: “No caso Waimiri-Atroari, o conceito de instituição total, como usado por Goffman, tem sérias limitações, pois proporciona uma perspectiva fechada à situação de contato interétnico que não dá conta da característica contraditória dos interesses da sociedade nacional e da população indígena” (idem).

Ora, no caso avá-canoeiro no alto rio Tocantins é justamente a perspectiva fechada que está sendo imposta enquanto um modelo de proteção ou tutela aos avá-canoeiros. “Fechados” do contato com sua sociedade fisicamente aniquilada (o que promoveu uma primeira mutilação de sua identidade social), mas simbolicamente presente, e fechados do convívio permanente com parcelas da sociedade regional (promovendo uma segunda mutilação de sua identidade social, no caso étnica). O cotidiano indígena junto ao Posto Indígena encontra-se impermeabilizado frente às pressões e ocorrências externas à terra indígena. Ali, o tempo e espaço tutelar são vivenciados enquanto formas elementares da vida cotidiana. Desse modo, as perspectivas de sobrevivência

¹¹⁵ Esta definição, diga-se de passagem, remete à uma metodologia de tipos ideais isto significa dizer, grosso modo, que qualquer instituição total real será uma variante desta definição. No caso avá-canoeiro, por exemplo, há que se considerar, dentre outros elementos, que trata-se de um “reduzidíssimo número de indivíduos em situação semelhante” ao invés de um amplo contingente.

dos avá-canoeiros devem ser avaliadas enquanto submetidas a essa organização total de sua vida social.¹¹⁶

O que não quer dizer que as características da tutela na Terra Indígena Avá-Canoeiro façam desta uma instituição absolutamente idêntica ao tipo ideal ou geral de instituição total elaborado metodologicamente por Goffman. A tutela neste caso difere da caracterização geral das instituições totais, por exemplo, no que tange à proporção de funcionários por “internados”. No alto rio Tocantins, como vimos, há um número superior de funcionários em relação ao total de índios a serem “assistidos” quando a ocorrência em outros estabelecimentos é justamente a inversa. Isto significa dizer que é pela distribuição assimétrica de poder que devemos nos fazer atentos à cotidianidade da prática tutelar sobre os avá-canoeiros e esta é a característica comum que me permite aproximar analogicamente esta realidade àquelas vividas em escolas, hospitais, prisões e etc. O que une tais estabelecimentos entre si é uma separação nítida entre aqueles que detém o poder e aqueles que não o detém e se definirmos “poder” como a capacidade de dirigir a conduta dos outros, então a obtenção desta capacidade se dá pela organização (ou poder de manipulação) do tempo e do espaço alheios.¹¹⁷ Isto se torna claro quando nos detemos diante das percepções existentes sobre a própria Terra Indígena Avá-Canoeiro e o ambiente tutelar nela produzido para fins de assistência e proteção aos índios e suas terras.

A interiorização dos avá-canoeiros (leia-se seu afastamento de outros agrupamentos humanos, estradas e rodovias) iniciada com os deslocamentos dos mesmos em função do fechamento das comportas da represa da Serra da Mesa (há 18 anos, aproximadamente, em 2004) produziu um isolamento geográfico ou confinamento a partir da própria paisagem serrana e cerrada das margens do córrego Pirapitinga onde foram erguidas há quatro anos, em 2004, as instalações tutelares. Este efeito de isolamento somente foi tornado possível pela conclusão das obras da represa hidrelétrica que levou à remoção do

¹¹⁶ A antropóloga Rosani Leitão tem se referido a este controle integral da vida dos avá-canoeiros como o efeito de uma “dupla tutela”, isto é, uma tutela ministrada por funcionários da Funai e de Furnas simultaneamente (Leitão, comunicado oral, 17.01.03)

¹¹⁷ Sobre esta conceituação de poder conferir o artigo seminal de Richard Adams (1967) para quem: “Poder, de maneira geral, refere-se ao controle que é exercido por uma parte sobre o ambiente; poder em uma relação social refere-se, portanto, ao controle que uma parte detém sobre o ambiente de uma outra parte” (p. 32, tradução CTS).

local dos acampamentos de trabalhadores da grande obra coadunada à retirada da maioria dos posseiros da área ao mesmo tempo em que se promoveu a transferência dos índios para a área do novo Posto Indígena.

Sob estes termos a Terra Indígena Avá-Canoeiro vista a partir do Posto Indígena tanto poderia ser considerada uma ampla área de proteção ambiental na qual incidiria uma pequena população culturalmente distinta e digna de cuidados assistenciais contra a violência externa (uma zona de refúgio do mundo externo) quanto uma ampla área de controle territorial assegurada pelo labirinto de morros pedregosos que a comporta, pelo esvaziamento demográfico da área a partir de medidas judiciais e trabalho policial e pelo trabalho de fiscalização exercido pelos funcionários do programa (uma zona de vigilância do mundo interno).

Quando já me encontrava em pleno período de realização de pesquisa de campo, perguntei a *lawi* sobre a saída dos trabalhadores de Furnas e da empresa de construção civil Camargo Correia, bem como dos posseiros, aproveitando que ele me mostrava cercas de arame que cercavam pastos próximos ao local onde é hoje sua nova casa, ele comentou que muitos: “*foram embora, sumiram, cadê?*” Insisti em saber o porquê desse “sumiço” e então *lawi* foi claro: “*foram embora medo Funai. Tudo terra meu*”. Após essa afirmação *lawi* descreveu e desenhou com gestos os contornos da área que, segundo ele: “*Renato* (indigenista da Administração Regional de Goiânia) *falou*”. Quanto aos trabalhadores da grande obra, *lawi* não soube explicar porque foram embora os *trabalhadores*, os *caminhões* ou *jipes*, porque casas foram desfeitas e pontes arrancadas. *lawi* resignou-se a afirmar que: “*foi tudo embora*” sem saber precisar para onde (*lawi*, comunicado oral, 23.09.03).

Soube por outros membros da equipe do programa que presenciaram os trabalhos de desocupação dos posseiros que os avá-canoeiros não presenciaram nenhuma desocupação ou destruição das benfeitorias e que o conhecimento que possuem a respeito, conforme foi confirmado pela fala de *lawi*, foi-lhes transmitido por funcionários da Funai que contaram com a colaboração da polícia federal e florestal para a retirada dos ocupantes.

Ainda sobre o esvaziamento populacional produzido pela transformação das terras do alto rio Tocantins em Terra Indígena Avá-Canoeiro, surpreendi-me, durante a pesquisa de campo, com a conversa dos funcionários no Posto

Indígena de que o corpo de um homem assassinado havia sido deixado em uma parte da Terra Indígena Avá-Canoeiro. O cadáver foi encontrado por um pescador-invasor que denunciou o caso à polícia. Os avá-canoeiros não viram o corpo que segundo os funcionários encontrava-se queimado e dentro de um saco com as pernas amarradas. Aparentemente a morte se deu por facadas e espancamento e é interessante que a área indígena tenha sido escolhida como local de “desova” do corpo o que confere à mesma um estatuto simbólico de “cemitério clandestino”.

Pela distribuição geográfica dos moradores do alto rio Tocantins antes da sua retirada é possível representar o quanto da área de mobilidade (ou sociabilidade) dos avá-canoeiros em relação a estes mesmos moradores foi esvaziada demograficamente (para ser re-convertida em “ambiente natural indígena”) em função da construção da represa e do advento da tutela (ver figura abaixo).¹¹⁸

¹¹⁸ Aliás, a redução de áreas de mobilidade e sociabilidade dos índios é um resultado histórico constante em diferentes momentos do contato, seja no período de guerras nos séculos XVIII e XIX, seja no período de perseguições e massacres no século XX. (Sobre esta periodização do contato avá-canoeiro ver Toral, 1984/1985).

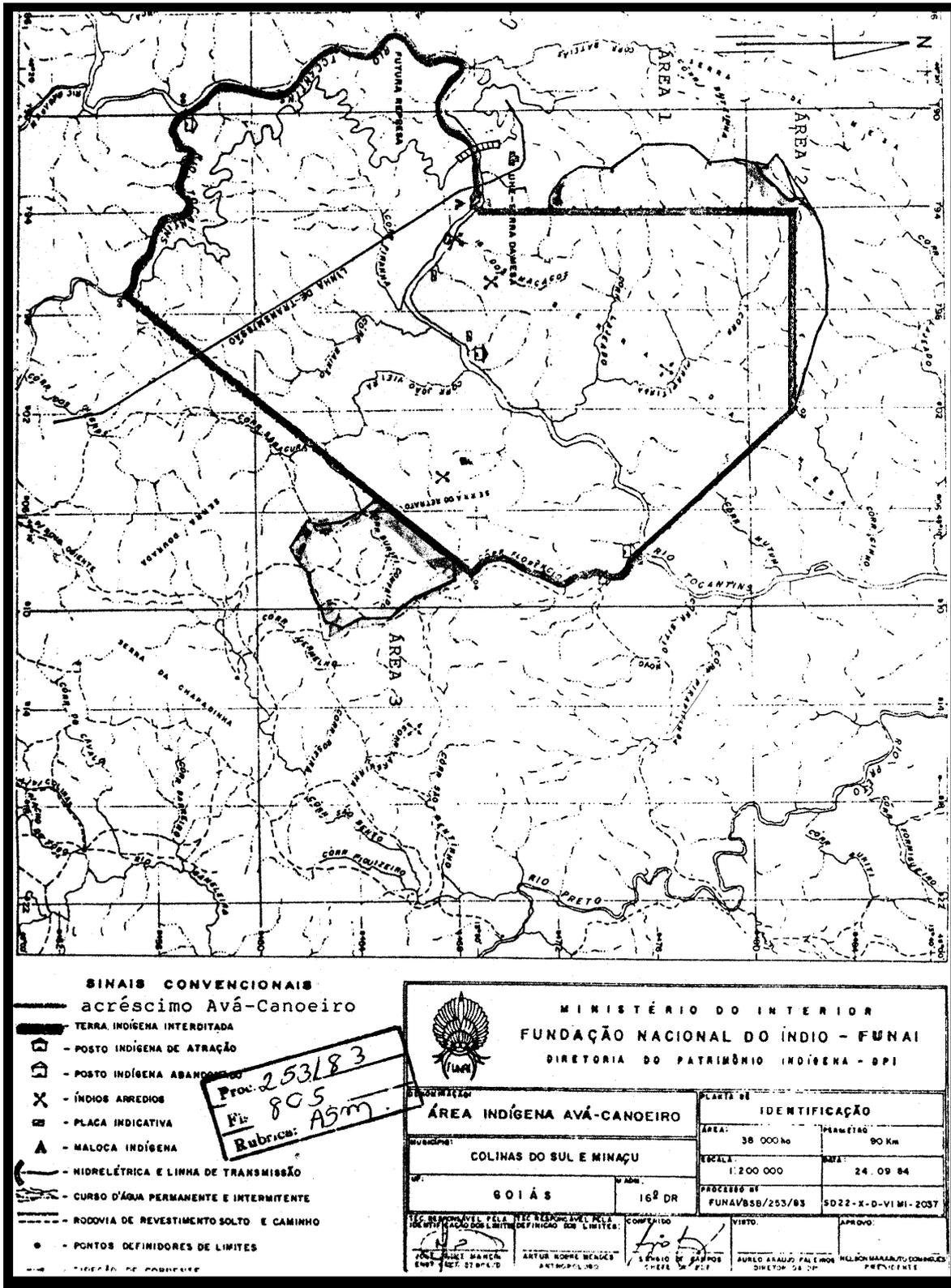


Fig. 9 Imagem da Terra Indígena Avá-Canoeiro.

Quando da elaboração deste mapa ocupavam a área indígena 32 moradores (ver Processo Funai nº 0253/83), 16 dos quais chegaram a estabelecer um contato freqüente com os avá-canoeiros sendo visitados por estes com re-

gularidade semanal, senão mensal, e aproximadamente seis pessoas viviam solitárias e quase autônomas não sendo visitadas pelos avá-canoeiros com a mesma regularidade. O mapa acima indica também a localização anterior, do primeiro Posto Indígena, na ocasião um “Posto Indígena de Atração”.

A retirada destes moradores promoveu, repito, uma redefinição da geografia humana na Terra Indígena Avá-Canoeiro. A tutela limitou, desse modo, a possibilidade de convívio dos avá-canoeiros com os regionais mais próximos (lembrando que o padrão de convívio anterior entre regionais, trabalhadores da grande obra e funcionários da Funai se mostrava sob vários aspectos prejudicial aos índios e suas vidas) ao mesmo tempo em que passou a incentivar o contato deles com índios distantes (entre os quais são freqüentemente alvo de zombarias, em particular *lawi* e *Trumak*) como os outros avá-canoeiros na Ilha do Bananal, tapirapés no Mato Grosso e krahós no Tocantins. Os tutores promovem deste modo relacionamentos efêmeros para os avá-canoeiros que não chegam a ser encarados seriamente por estes como passíveis de viabilizar por conta própria sua reprodução social.

lawi e *Nak^watxa* continuam a visitar outros moradores, que agora se encontram a uma distância maior o que diminuiu a regularidade das visitas que praticavam no passado. Quando perguntei a *lawi* se a “Funai não brigava” com ele por fazer estas visitas, ele respondeu que não, que “*Funai* (o termo é empregado aqui como um sinônimo para se referir aos funcionários do programa) *não se mete não, tudo meu*” (referindo-se ao fato de realizar visitas a moradores no interior das terras delimitadas ou próximas às bordas destas).

O quadro abaixo ilustra as órbitas de sociabilidade praticada pelos avá-canoeiros no interior da Terra Indígena Avá-Canoeiro e suas margens:

Contextos relacionais na Terra Indígena Avá-Canoeiro

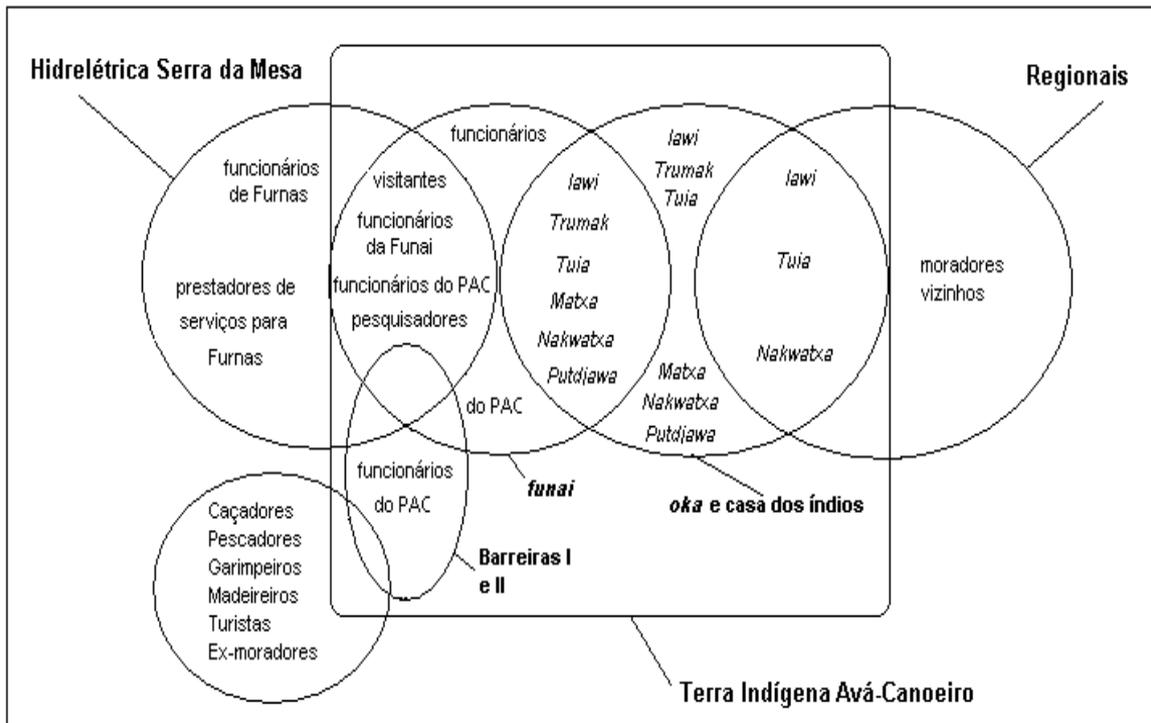


Fig. 10 Contextos relacionais na T.I. Avá-Canoeiro.

Além da reconfiguração da geografia humana no alto rio Tocantins em função da transformação desta região em Terra Indígena Avá-Canoeiro, esta passou a cumprir uma função protetora e de isolamento também para a empresa hidrelétrica conforme me foi apontado por Walter Sanches. Segundo a percepção do chefe do Posto Indígena, a Terra Indígena Avá-Canoeiro passou a assumir a configuração de uma “orla indígena” necessária ao bom funcionamento da hidrelétrica. Segundo ele a área indígena devidamente fiscalizada constituiria uma espécie de proteção à represa contra dejetos de pescadores, caçadores, garimpeiros e criadores de gado, que poderiam chegar até as turbinas, impedindo também o povoamento das imediações da represa. A Terra Indígena Avá-Canoeiro contribuiria, portanto, para a qualidade da água e para o bom funcionamento da hidrelétrica.¹¹⁹

É válido seguir comentários desta natureza se quisermos perceber os diferentes papéis (auto)prescritos pelos atores sociais na Terra Indígena Avá-Canoeiro e em suas margens. Dependendo do ângulo de observação adotado

¹¹⁹ Walter Sanches apresentou esta percepção a propósito do desinteresse de certos funcionários de Furnas com relação ao programa que para eles não passaria de um dispêndio financeiro sem retorno para a empresa hidrelétrica (Sanches, comunicado oral, 22.09.03).

sobre a prática tutelar é notável o esforço por parte de “tão poucos tutores” de proteger os índios e seu território contra os invasores. Por outro ângulo, nota-se um efeito indireto deste esforço que é o de proteger a hidrelétrica e o ambiente através dos índios e seu território. Ficamos sem saber, ao certo, quem protege quem e do quê, se os tutores protegem o ambiente e os avá-canoeiros contra a represa ou se os avá-canoeiros e os tutores protegem o ambiente e a represa contra os regionais.

Estes não são papéis contraditórios, em particular se interpretados segundo a lógica do indigenismo empresarial que subordina a tutela indigenista aos interesses de grandes empresas exploradoras dos territórios indígenas. Isto expressa uma relação simbiótica entre o órgão indigenista e grandes empresas mantida por uma retórica cínica de que os indigenistas protegem os índios e seu território da exploração econômica enquanto a empresa assegura financeiramente o exercício dessa “proteção” a partir de “compensações” para cada um de seus empreendimentos econômicos.

À luz destas informações e compartilhando da perspectiva de Goffman para quem o caráter “total” de certas instituições é: “simbolizado pela barreira à relação social com o mundo externo e por proibições à saída que muitas vezes estão incluídas no esquema físico – por exemplo, portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos” (Goffman, 2001 [1961], p. 16), proponho considerar em termos estritamente teóricos, seja pelo esvaziamento humano promovido pela regularização fundiária, seja pelo aspecto de uma “orla indígena” benéfica para o funcionamento da represa hidrelétrica, a Terra Indígena Avá-Canoeiro como uma espécie de “prisão territorial” (o que não significa dizer, sob nenhuma hipótese, que os avá-canoeiros foram “aprisionados”).

Claude Raffestin nos possibilita compreender melhor este argumento. Para este autor o espaço seria de antemão uma “prisão original” o que faria do território a prisão que os homens constroem para si (Raffestin, 1993, p. 144). A “prisão territorial” seria uma prisão composta de uma tessitura de nós e redes organizada de modo a assegurar o controle sobre aquilo que pode ser distribuído, alocado e/ou possuído. Essa tessitura constitui o invólucro no qual se dão as relações de poder entre os homens.

Aplicando a noção de “prisão territorial” às relações de poder na Terra Indígena Avá-Canoeiro, somos levados a reconhecer que mais importante que atestar o caráter total da tutela é identificar e analisar os meios, as formas ou as técnicas por onde a mesma se faz eficaz ou real para aqueles que a vivenciam como tal, isto é, para aqueles que vivenciam a tutela como uma realidade concreta e não como uma noção jurídica abstrata. Trata-se de descrever, parafraseando Michel Foucault, a mecânica do poder tutelar: “sua forma capilar de existir, no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana” (Foucault, 1995 [1979], p. 131).

Para abordarmos mais detidamente a organização social do espaço na área com o propósito de analisar o exercício do poder sobre e nesse mesmo espaço se faz necessário citar Raffestin mais uma vez e assumir que importante é saber: “onde se situa o Outro (para os avá-canoeiros e para seus tutores), aquele que pode nos prejudicar ou nos ajudar, aquele que possui ou não tal coisa, aquele que tem acesso ou não a tal recurso etc” (idem, p. 156, parêntesis adicionados). Isto deve ser dito porque: “nenhuma sociedade, por mais elementar que seja, escapa à necessidade de organizar o campo operatório de sua ação” (idem, p. 150). E isto vale tanto para a “sociedade atomizada” dos avá-canoeiros como para a “comunidade dirigente” dos funcionários do programa.

O que ora se apresenta neste capítulo deve ser entendido, portanto, como uma descrição deste invólucro, sua tessitura, nós e redes, sua densidade e poder de condicionamento da vida dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins, bem como das estratégias indígenas de aprender as regras desse poder para acomodá-lo a seus termos e estes aquele. Afinal, se no cotidiano de sua atuação os agentes de contato não tomam consciência de estar promovendo relações de dominação, precisamente porque definem suas ações como de “proteção”: “Os índios, quanto a eles, tem plena consciência destas relações e se prestam através de estratégias diversas, ao jogo da submissão” (Gallois, 1992, p. 126).

Sobre os termos de uma “prisão territorial” cabe explicitar que aquilo que se busca é tentar compreender a experiência de delimitação do território e sua conseqüente reconfiguração social (pois os sujeitos vivem não só o produto

territorial “Terra Indígena Avá-Canoeiro”, mas também atuam em seu processo de produção) a partir das representações dos sujeitos que aí se encontram engajados como elementos de um sistema inclusivo. Dito de outro modo: “o espaço representado não é mais o espaço, mas a imagem do espaço, ou melhor, do território visto e/ou vivido. É, em suma, o espaço que se tornou o território de um ator, desde que tomado numa relação social de comunicação” (Raffestin, 1993, p. 147).

Desse modo, a análise que segue deve tornar clara a imagem do poder (ou, mais exatamente, do jogo pelo poder) refletida na definição do território elaborada pelos sujeitos deste modo “territorializados”. Territorialização esta que significa tornar os avá-canoeiros em “clientes” do órgão indigenista e da grande empresa.¹²⁰ Esta espécie de “clientelismo empresarial” alcançada pelas práticas indigenistas deverá ser entendida como expressão de um “poder estrutural”, justamente aquele que constitui o campo da ação social de tal maneira a tornar alguns padrões de comportamento ou interação possíveis enquanto torna outros impossíveis ou impraticáveis (ver Wolf, 2001, p. 384-385)¹²¹, o que é absolutamente útil em um contexto no qual se deseja proteger a vida de índios definidos como “em vias de extinção” por meio de programas que se pretendem repositórios do conjunto da sociedade indígena extinta a partir da ambição de assegurar o “equilíbrio sócio-cultural dos Avá-Canoeiro” (ver Tosta, 1997).

Penso que nenhum elemento espacial torna o caráter subjetivo da representação do território pelos sujeitos que o vivenciam mais claro do que noções de distância: “A distância se refere à interação entre os diferentes locais.

¹²⁰ O uso que faço da noção de “territorialização” aqui é restrito se comparado com a definição dada ao termo por João Pacheco de Oliveira F.^o para quem a mesma consiste em: “um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (Oliveira F.^o, 1999, p. 20). Compartilho, porém, da função heurística que o autor confere a mesma enquanto “ato político”: “constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem” (idem, p. 12).

¹²¹ É digno de lembrança que nesta formulação do “poder estrutural” Eric Wolf vislumbra aplicar a noção a processos mais amplos de organização da economia política em escala mundial. Não é de todo despropositado aplicá-la aqui ao caso avá-canoeiro no alto rio Tocantins tendo em vista que a realidade ou campo de ação social e político destes índios foi inteiramente redefinido em compasso às frentes de ocupação e exploração no Brasil central. No entanto, esta é uma correlação que não buscarei aprofundar neste momento.

Pode ser uma interação política, econômica, social e cultural que resulta de jogos de oferta e de procura, que provém dos indivíduos e/ou dos grupos. Isso conduz a sistemas de malhas, de nós e redes que se imprimem no espaço e que constituem, de algum modo, o território” (Raffestin, p. 150-151). Deste modo, enquanto o chefe do Posto Indígena considera-se “seguro e protegido” na área (comunicado oral, 30.03.03) minhas primeiras sensações residindo no Posto Indígena foram de solidão e confinamento, sensações atenuadas meses depois conforme fui me familiarizando com a paisagem, com as trilhas, estradas e distâncias de um local habitado a outro.

Os avá-canoeiros por sua vez não percebem o ambiente tutelar sob estes termos. Para contornar uma geografia propícia ao isolamento (quando fugiam dos brancos) ou ao confinamento (quando se viram encapsulados pelos brancos no novo Posto Indígena) os avá-canoeiros sempre dispuseram de uma familiaridade ancestral com o ambiente e um conhecimento preciso acerca de trilhas e estradas e seus respectivos rumos, destinos e tempos de viagem. Eles, assim como os tapirapés (Wagley, 1940, p. 25), possuem uma visão de mundo em expansão.

Nas diversas viagens que fiz na companhia dos avá-canoeiros para Minaçu, conduzidos pelos funcionários do programa, pude atestar seu conhecimento sobre o ambiente social e natural dentro e fora da área. No caminho para Minaçu, *lawi* (como sempre o mais ativo e falante) dedica-se a indicar rumos, caminhos e destinos. Suas indicações consistem em apontar o sentido e o trajeto feito por estradas e trilhas marginais àquela por onde segue a caminhonete. Ele costuma também reclamar de trechos da estrada no interior da área e ameaça que se a mesma não for consertada ele irá embora, isto é, abandonará a área.

Além da indicação de estradas, trilhas e suas destinações *lawi* também aproveita o trajeto para indicar locais de passagem e alimentação de animais de caça como cotias, veados, pacas e antas, indica também locais onde ele teria caçado bois e aponta pássaros, insetos e árvores dando suas designações na língua avá-canoeiro. Os rastros de animais constituem um verdadeiro “quadro de recados” informando aqueles que sabem lê-lo, como *lawi*, sobre o quê, quantos, quando, de onde e para onde se dirigiam os animais e *lawi* arrisca-se a dizer até seus motivos. Ele também assinala para os companheiros de

viagem o local onde pretende construir novas casas isto quando ainda nos encontramos no interior da área indígena.

Mas não é só na estrada que *lawi* se dedica a essas sinalizações. Lembro-me de uma caminhada que fiz com *lawi* pela mata semidomesticada próxima a uma roça de arroz e abóboras a, aproximadamente, três quilômetros do Posto Indígena. Este provou conhecer trilhas e atalhos e lembrou-se de locais onde haviam pés de mandioca plantados. Assim que retornamos à estrada e tornamos a entrar em uma nova trilha para buscar uma casa de marimbondos que ele havia guardado junto a uma árvore (e que utilizou para se pintar e aos demais com o sumo do jenipapo durante um ritual noturno), *lawi* sinalizou um local onde planeja construir mais uma casa. Explicitou que se tratava de um lugar “*bonito*” e próximo a ele disse que abriria mais uma roça. Efetivamente, tratava-se de um lugar muito plano e que ofereceria, após a derrubada de algumas árvores, uma vista panorâmica de um conjunto de morros. Local semelhante a *oka* atual, porém mais próximo da “*estrada da Toyota*”.

De volta ao asfalto, *lawi* continua o trabalho de indicar (com exatidão) rumos e direções que levariam a Goiânia, Gurupi, Palmas, Brasília etc. Ele aponta ainda para locais onde existem casas de abelha, explicando consecutivamente como se dá o processo de coleta do mel. Na estrada de asfalto *lawi* apontou, certa vez, uma casa onde ele teria repousado e na qual foi servido de arroz, feijão, farinha e carne de porco. Disse ter repousado lá a caminho de Minaçu, mas não se preocupou em dizer quando ou com que propósito teria estado lá. A estrada de asfalto exerce um certo fascínio sobre os avacanoeiros que costumam fazer dela um espaço didático para aprender sobre o mundo dos brancos.¹²²

Em uma viagem que fiz com Walter Sanches e *lawi* até Goiânia (este passaria por uma consulta oftalmológica na cidade) observei o modo como *lawi* interpreta o tráfego de uma rodovia interestadual. A diversidade de caminhões e cargas, para não falar em ônibus, carros de passeio, pedestres, paisagens, cidades e o próprio asfalto interminável oferecem um cenário complexo e excitante para *lawi* testar suas noções advindas da experiência do contato. Refiro-

¹²² O que eu aproveitei para tornar este mesmo espaço e a experiência indígena dele em um “espaço didático” para meu próprio aprendizado sobre o aprendizado indígena sobre os brancos.

me ao uso de termos como “preguiça” e “doente” que *lawi* se serve para interpretar a morosidade de carros pesados ou a falta de potência do motor de certo caminhões. *lawi* também se mostra curioso a respeito de diferentes edificações existentes ao longo da estrada sobre as quais pergunta: “o que estão arumando ali?”, isto é, o que está sendo fabricado neste ou naquele prédio e que será transportado pelos caminhões.

O rigor com que *lawi* lança suas metáforas para interpretar o mundo dos brancos pode ser depreendido da caracterização precisa obtida por meio delas para descrever a aparência e função do que se está observando. Eis porque *lawi* se refere aos caminhões como “formiga saúva” e uma conversa entre ele e Walter Sanches quando nos aproximávamos de Goiânia à noite pode ser ainda mais ilustrativa. Ao nos depararmos com as luzes de Goiânia *lawi* não hesitou em demonstrar sua admiração exclamando: “djaitata” (estrela). Walter Sanches arriscou corrigi-lo e disse: “djaitata, não, aigaigai” (vagalume). *lawi* não se convenceu e redarguiu: “é djaitata mesmo, (aponta para as luzes da cidade e diz) parado e aceso, não apaga”.

Montanhas são usadas por *lawi* para estabelecer rumos que supostamente o levarão para Goiânia, Palmas, Gurupi, Porto Nacional, Brasília. Ao olhar uma de minhas fotos da represa da Serra da Mesa, por exemplo, *lawi* foi capaz de reconhecer um local próximo a uma serra onde, segundo ele, *Nak-atxa* teria matado um boi. O “*homi*” ficou bravo e eles fugiram para o outro lado, por trás da “*serrona*”. Pode-se perceber assim um intenso trabalho de cartografia mental e espacialização da história por parte de *lawi*. É deste modo que a experiência de sua vida com os brancos tem sido organizada e tornada significativa. Vale lembrar que o conhecimento sobre os lugares ocupados pelos brancos sempre foi um tema central para se assegurar a sobrevivência, tanto pela via da obtenção de alimentos e mercadorias quanto pela via da evitação de conflitos e massacres.

A familiaridade com o território advinda da espacialização da história também pode ser apreendida quando se percorre com os avá-canoeiros a região de Colinas do Sul e Vila Borba. Ali eles viveram momentos traumáticos (perseguições e massacres) e decisivos (o encontro com Reginaldo Gomes da Silva, a vida junto ao primeiro Posto Indígena, ex-Posto de Atração). O conjunto de histórias e narrativas dos avá-canoeiros encontra-se vastamente situado

no que é hoje a parte sudeste da Terra Indígena Avá-Canoeiro. Este seria o cenário de histórias que vão das mortes sofridas em seu grupo, passando pela construção da represa hidrelétrica e histórias de conflitos envolvendo regionais bêbados que disputavam mulheres ou se vingavam de traições, até histórias de perseguições de garimpeiros e pescadores por policiais florestais e funcionários do IBAMA. No rol de histórias também figuram aquelas resultantes da participação de *lawi* e *Nak^watxa* nas frentes de atração na companhia de *Agadmi* e *Putkao*. Segundo *lawi*, *homi* em Vila Borba teria mentido sobre a presença de índios naquela região e no rio Paranã...

Por razão das experiências diversificadas que os avá-canoeiros tiveram com as terras do alto rio Tocantins pode-se dizer que são relativas para eles as percepções de distância (longe ou perto) e conseqüentemente a sensação de isolamento ou confinamento que a organização espacial na área indígena pode suscitar atualmente. É suficiente dizer que se para mim a idéia de entrar na área em direção ao Posto Indígena, ou de deixar a área a partir daí, caminhando era absurda, Sebastião Pereira dos Santos (auxiliar do Posto Indígena) não encontrou dificuldades em percorrer a pé a distância de sua casa no bairro rural do Rajado até o Posto Indígena (algo em torno de 20 quilômetros em linha reta pelo interior da área) em um tempo de aproximadamente cinco horas. *lawi* e *Nak^watxa*, por sua vez, percorrem o dobro desta distância (leia-se ida e volta) em um dia de caminhada (dez horas aproximadamente) quando se dispõem a visitar moradores vizinhos em busca de mantimentos.

Sendo assim, uma paisagem que pode se apresentar ao visitante ou “pesquisador-residente” como um labirinto intransponível pode assumir simultaneamente o caráter de uma fortaleza segura para alguns funcionários e o de mirante para os índios de onde os funcionários vigilantes e vizinhos sitiados passam a ser vigiados e sitiados pelos índios conforme suas noções de privacidade ou intenções de troca.¹²³ Este efeito panorâmico foi obtido pelos avá-canoeiros ao erguerem, faz quatro anos (em junho de 2004), uma nova casa no alto de um dos morros às margens do córrego Pirapitinga distante cerca de três quilômetros do Posto Indígena.

¹²³ A antropóloga Rosani M. Leitão, que trabalhou com os avá-canoeiros com o propósito de fomentar um projeto de educação entre eles, obteve das mulheres avá-canoeiro a informação de que elas “vigiavam do alto dos morros” a movimentação dos brancos. (Leitão, comunicado oral, 17.01.03)

Esta iniciativa dos avá-canoeiros foi definida por Walter Sanches como um “fato novo”. Em suas palavras, os índios ergueram uma casa no alto de um morro “por conta própria” e se mudaram para lá em uma “expressão de autonomia” após “20 anos em que se mantiveram colados aos funcionários da Funai” (Sanches, comunicado oral, 27.01.02). A percepção de Walter Sanches é compartilhada pelos demais funcionários do programa que alegam também que os índios querem ficar longe dos brancos para “cachimbar, cantar e se pintar”.

Contudo, pude observar que os funcionários prefeririam que os avá-canoeiros abandonassem a casa no alto do morro e optassem pela casa próxima a Funai por esta facilitar o trabalho do auxiliar do Posto e da enfermeira, bem como do eventual antropólogo, pesquisador, professor ou visitante que ali se instalasse.

Ao meu ver a construção pelos avá-canoeiros de uma casa distante e acima do Posto Indígena denota uma explícita subversão, ou melhor, uma inversão de certas posições de poder. Enquanto viveram junto aos postos indígenas construídos e mantidos para eles, os avá-canoeiros se viram assistidos em mais de um sentido. Tanto foram alimentados e presenteados como foram observados, vigiados, orientados, assediados, molestados, avaliados, corrigidos, punidos etc., em suas ações, reações e intenções de modo a ter suas ambições, expectativas e atitudes submetidas aos interesses e perspectivas de seus tutores que, paradoxalmente, alegam estar interessados apenas no cuidado de seus tutelados, quando na verdade são formalmente exigidos a atender às demandas burocráticas (prestações de contas, relatórios de atividades etc.) das instituições para as quais trabalham, e dificilmente poderia ser de outro modo em se tratando de uma instituição tutelar mantida por uma grande empresa.

Não é por outro motivo que a percepção indígena da tutela pode ser resumida por um comentário de *lawi* quando perguntei a ele sobre índios que vivem em outras terras. Lá como aqui os índios são *criados* pelos *homi*.

A rejeição indígena do local preestabelecido pelos tutores para ser sua casa suscitou uma verdadeira inversão das posições de poder para o exercício da tutela. Inversão que se expressa nas definições contraditórias dos respectivos lugares de convivência. A primeira destas definições consiste no fato dos funcionários acreditarem trabalhar em uma “aldeia indígena” quando estão em

uma aldeia de brancos para cuidar dos índios. Ao mesmo tempo, quando perguntei a *Putdjawa* certa vez se ela sabia o que era a Funai, ela respondeu: “A *funai é aqui*”.¹²⁴

Outras definições contraditórias referem-se à atribuição de propriedade da casa construída para os avá-canoeiros em detrimento daquela construída por eles. Certos funcionários depreciam ocasionalmente a *oka* ou “casa do *lawi*” definindo a mesma como ruim, suja ou de difícil conservação com o propósito de convencê-los a “largar a casa de lado” e se instalar na casa construída para eles próxima ao Posto Indígena. Como réplica os avá-canoeiros (particularmente, *lawi*) desqualificam a casa construída para eles, bem como o local onde foram construídas as demais instalações da Funai.

lawi corrige aquele que sugere que a casa próxima ao Posto seja a casa “deles”. Ele alega que aquela casa não é dele, mas “da *funai*” e explica que lá é uma casa ruim por causa da poeira, frio, escuridão, barulho das águas do córrego, infestação de piolhos etc., em oposição à sua própria casa que é quente, clara, silenciosa e assim por diante.¹²⁵

Trumak e *Putdjawa* já se referem à “casa da Funai” como “casa do *lawi*”, do mesmo modo como fazem os funcionários e enquanto *lawi* costuma dizer que “*voltará para casa*” quando decide retornar para a *oka*, os jovens alegam que “*vão para a casa do lawi*” quando são orientados pelos funcionários a fazê-lo. Não é por acaso que os pertences dos jovens, como roupas, calçados, fitas cassete, fotografias, violão, cadernos, toalhas, escovas de dente, brinquedos etc., encontram-se na casa do auxiliar do Posto ou na Enfermaria, ficando nas casas dos índios apenas suas redes de dormir e alguns objetos pessoais (como brinquedos e fitas cassete) que já não despertam interesse.

O aspecto externo das casas difere pela arquitetura e pelo material empregado. Enquanto a “Casa dos Índios” é de alvenaria, com janelas laterais,

¹²⁴ Outros usos do termo “funai” pelos avá-canoeiros indicam que os mesmos aprenderam a usá-lo como nós, isto é, de forma a personificá-lo como uma agência que pensa e faz quando na verdade é uma instituição governamental com funcionários próprios, sediada em lugares específicos. Não raro termos como *furnas* e *camargo correia* também são empregados para se referir a funcionários, trabalhadores e lugares metonimicamente associados a estes nomes.

¹²⁵ Os avá-canoeiros também se referem à casa onde residiam próximos ao Posto Indígena no rio Maranhão como a “casa velha da Funai”. Walter Sanches atribui o uso desta expressão a um empréstimo da maneira como ele próprio passou a se referir ao Posto Indígena anterior também designado de “Posto velho” (comunicado oral, 04.04.03). Os avá-canoeiros representam, circunstancialmente, o “Posto Velho” como um local ruim em termos de alimentação e doenças, enquanto alguns funcionários o representam como um tempo de fartura.

varandas e uma área de serviço externa onde se construiu um fogão à lenha, um banheiro e um tanque, a *oka* é feita com madeira de buriti e coberta com folhas desta mesma palmeira. O espaço interno de ambas as casas assemelha-se pela ausência de cômodos divididos por paredes de alvenaria como ocorre nas casas dos regionais e nas demais construção na área.¹²⁶

A primeira reação de um visitante branco ao interior das casas dos avá-canoeiros é de desconforto e estranhamento. Trata-se de um único cômodo entrecortado por seis redes ziguezagueadas sobre a terra nua. Ao anoitecer o interior das casas é fumegado para expulsar os mosquitos, moscas e outros insetos, o que deixa o ar impregnado do cheiro de fuligem que se mistura ao de fumo ou da comida que está sendo preparada. Ao longo das paredes que compõem esse espaço, presos a pedras, tocos de madeira ou sabugos de milho, alguns no chão, outros sobre prateleiras improvisadas, várias aves de diversas espécies (pombos, gaviões¹²⁷, maritacas, papagaios etc.) observam o observador. Para se sentar ou deitar existem as redes, mas os avá-canoeiros têm um ou outro banco à mão que oferecem a um/a visitante eventual.

Além dos pássaros e outros animais domésticos (um cachorro – de *Matxa*, e um tatu – de *Nak^watxa*, para não mencionar um burro - também de *Nak^watxa* - e as galinhas, galos e pintos que não são criados dentro de casa, apesar de circular freqüentemente em seu interior)¹²⁸, pertences pessoais encontram-se empilhados, pendurados ou guardados dentro de bolsas tecidas (em sua maioria por *Nak^watxa*) com a palha das folhas do buriti, sacolas de plástico, mochilas, malas velhas e caixas de papelão.

Dentre estes pertences os avá-canoeiros contam com: painéis de alumínio, vasilhas plásticas, garrafas plásticas, galões de plástico, cabaças, gar-

¹²⁶ Minha acomodação no Posto Indígena foi, sob os nossos padrões de moradia, a mais confortável possível. O Posto Indígena, assim como a Enfermaria e a Casa do Auxiliar do Posto são chalés com quartos, camas, mesas, chuveiros, fogões à lenha etc. O único desconforto é, ironicamente para uma área impactada por uma hidrelétrica, a ausência de energia elétrica.

¹²⁷ Estas aves de rapinas são designadas *tawato*, cujo nome remete a *awatua* (trovão) que também passou a designar “avião”, entre os avá-canoeiros. *Awatua* é freqüentemente lembrado nas conversas dos avá-canoeiros que temem seus raios dos quais se protegem não ouvindo ou tocando música, ligando rádios e equipamentos eletrônicos e não acendendo fogueiras, pois tudo isto deixa “*Awatua bravo muito*”. Coincidentemente, os guayaki também possuíam seus “animais domésticos do Trovão” que eram certo número de pássaros (Clastres, 1995 [1972], p. 34).

¹²⁸ Em um passado recente os avá-canoeiros também criavam próximos a si macacos, cotias e pacas, mas ao serem repreendidos por um funcionário da Funai deixaram de criá-los. Os avá-canoeiros não criam antas, queixadas e veados porque seriam considerados “*brabo muito*”, isto é, muito selvagens ou agressivos para serem domesticados.

fos, colheres, facas, copos, canecas, pratos, facões, martelo, serrote, pregos, limas, cola de sapateiro, fitas cassete, camisas, calças, meias, chapéus, bonés, roupas de baixo, sapatos, chinelos, flautas, gaitas, fitas cassete, gravadores portáteis, revistas, lanternas, pilhas, caixas de fósforo, velas etc., ou seja, um acervo de produtos obtidos dos brancos em mais de 20 anos sob a tutela.

Estes objetos se encontram, para um observador desavisado, misturados uns aos outros, mesmo quando há armários como acontece na casa construída pela Funai para os avá-canoeiros, e distribuídos aleatoriamente no interior das casas onde também são guardadas suas cabaças confeccionadas na forma de potes com tampa, *kótoka* (pequeno pincel utilizado para comer mel), arcos e flechas, cêra de abelha, fumo e mantimentos como cachos de banana, raízes de mandioca, milho e abóboras além daqueles obtidos dos funcionários e regionais como farinha de trigo e mandioca, arroz, feijão, macarrão, bolachas, latas de leite, açúcar, sal, café e carne de gado salgada. Cabaças com mel e conservas de pimenta também são guardadas para consumo eventual. Objetos, alimentos, pessoas e animais estão desse modo presentes nas casas avá-canoeiros do mesmo modo como novos conhecimentos estão presentes no pensamento tapirapé: como algo que se soma, se junta ou se enquadra como conhecimento secundário de um universo mais amplo (ver Wagley, 1940, p. 253).

Os avá-canoeiros não costumam estocar os alimentos em grande quantidade, exceto pelos sacos de 30 kg a 40 kg de arroz trazidos das roças quando é época de colheita (conferir tabela abaixo) e que também mantém dentro de casa (seja no interior da *oka* ou em seu anexo). Desse modo, os avá-canoeiros guardam em casa apenas o suficiente para suas refeições diárias ou para um período máximo (e aproximado) de uma semana (o que se coaduna ao ciclo de chegadas e partidas dos funcionários). A carne de caça, quando obtida, é consumida imediatamente e repartida com o funcionário “residente”. Como a *oka* não está próxima à água, os avá-canoeiros buscam água com garrafões e a utilizam para cozinhar, beber, preparar sucos (de maracujá e limão, adoçados com açúcar) e limpar vasilhas ao longo do dia.

Ano / Arroz	Roça próxima ao Posto	Roça próxima a <i>oka</i>
2001	35 sacos	30 sacos

2002	25 sacos	10 sacos
2003	15 sacos	7 sacos (previsão)

Dados fornecidos por Sebastião Pereira dos Santos, auxiliar do Posto Indígena, comunicado oral, 01.04.03.

Fig. 11 Produção anual das roças avá-canoeiro.

Entretanto, conforme nos habituamos ao cotidiano nas casas avá-canoeiro torna-se possível observar uma organização interna regida pela posição das redes e fogos que são acendidos em seu interior. Os pássaros e demais animais domésticos, assim como os bens pessoais também estão reservados em “setores” no interior das casas¹²⁹ e é fácil constatar o lugar central ocupado por *Matxa* em ambos os espaços domésticos dos avá-canoeiros o que está vinculado, possivelmente, a sua posição central como a principal oradora do grupo.¹³⁰

Como não presenciei a nenhum ritual xamânico, chamado de “*cachimbação*” pelos avá-canoeiros e pelos funcionários que afirmam tê-lo escutado em diversas noites e madrugadas adentro quando os avá-canoeiros residiam próximos aos postos indígenas (antigo e atual), não posso precisar seu(s) propósito(s) ou função(ões). Pelas descrições que me foram feitas (tanto pelos funcionários como pelos índios) que mencionam: o uso dos cachimbos, maracás, a entoação de cantos (hoje iniciados por *lawi* que é acompanhado pelas demais mulheres avá-canoeiro adultas), a pintura corporal, eventual, com jenipapo, a presença dos pássaros em torno dos fogos após o uso dos cachimbos e maracás pelos avá-canoeiros (o que sempre pude observar após estas oca-

¹²⁹ A distribuição das aves é muito oscilante devido à morte dos animais. À época de minha pesquisa os pássaros estavam assim distribuídos: 2 gaviões (*Nak^watxa* e *lawi*), 2 maritacas (*Tuia* e *Nak^watxa*), 5 pombos (*Matxa*), 1 Jacu (*Tuia*), 2 papagaios (*Tuia*). Quando retornei para uma visita de quatro dias em janeiro de 2005, dois pequenos “papagaios” (*kaikai*) haviam sido apanhados por *Nak^watxa*. O tratamento que os avá-canoeiros dispensam a estes animais diversas vezes me sugeriu a idéia de que elas seriam “substitutas” para os parentes mortos. Por mais que os avá-canoeiros não tenham confirmado esta minha impressão verbalmente (pois não encontrei meios de formulá-la para eles), suas demonstrações de afeto para com estes animais os incluíam explicitamente em uma “comunidade afetiva de vida”. Os avá-canoeiros conversam com seus animais sentados em suas redes, os acariciam, abraçam, alimentam, protegem, curam, em suma, eles os cativam. Ver Howard, 2002, p. 48 para uma “substituição” semelhante dos filhos adultos que foram embora por animais domésticos entre os waiwai.

¹³⁰ Note nos esquemas abaixo o lugar dos fogos domésticos no interior das casas avá-canoeiro, em particular aqueles próximos às redes de *Matxa* nas respectivas casas. As fogueiras aí acesas são um elemento das “*cachimbações*” e marcam simbolicamente o espaço ritual no interior da *oka*. Apenas *Nak^watxa* cozinha ocasionalmente em uma fogueira própria, próxima a sua rede o que sugere que ela se singulariza no interior da casa em oposição aos demais que compartilham suas fogueiras.

siões, na manhã seguinte ao evento ritual); pode-se tanto especular que se tratam de ritos de contato com antepassados mortos¹³¹ quanto ritos de controle das forças violentas do trovão (*awatua*) semelhantes àqueles observados entre os tapirapés (Wagley, 1940, p. 257 e 1988, p. 201) que diziam a respeito dos tranes: “nós morremos e o fumo traz de volta a vida. Sem o tabaco, o trovão nos mataria”.¹³²

Sobre o lugar eminente ocupado por *awatua* na visão religiosa dos avá-canoeiros, Costa forneceu alguns elementos:

A morada do **Auwato** é um universo completo de coisas invisíveis. Quando um Avá morre, encontra na morada do **Auwato** tudo que encontrou na terra e mais o desconhecido. O ciclo da terra: dia-noite, sol-lua, flores-fruto, fartura-fome; tudo é controlado pelo Auwato. Quando os peixes desaparecem e a caça some, é porque o **Auwato** os puxou para cima, isto é, para a sua morada. Quando há fartura de peixes e caça, é porque **Auwato** os mandou de volta a terra. lawí explica, que tanto os peixes como as caças descem à terra através das chuvas pesadas. Confidencia ele, já ter visto capivaras grandes e pequenas caindo do céu, na margem do Tocantins, durante uma chuva pesada. Também as flores e as frutas das árvores descem com as chuvas em formas minúsculas. Quando uma caça passa a visitar a roça ou se aproxima da oca do lawí, esta caça é enviada pelo **Auwato**, para ser abatida e consumida. Toda caça na qual o grupo do lawí põe as mãos é enviada pelo **Auwato** para seu consumo. Talvez, seja esta, a principal razão, pela qual, os Avá-Canoeiro contradizem o comportamento padrão das outras tribos brasileira (sic), que jamais abatem seus xirimbabos, isto é, seus bichos de estimação como: papagaio, araras, periquitos, cutia, tatu etc. Tudo indica, que o consumo deste tipo de caça, como o uso do fumo, estabelece uma relação entre os Avá e seu Deus. (Costa, 1992, p. 22, negritos no original)

Devemos ser críticos das informações de Costa que viu nesta visão religiosa uma espécie de monoteísmo, ou, em seus termos: “A cultura religiosa do grupo do lawí se enraíza numa divindade única e bondosa denominada, por eles, de **Auwato**” (idem, p. 22). De fato, os avá-canoeiros costumam se referir de forma recorrente quando na iminência de chuvas ou temporais a *awatua* e à força deste para matar com seus raios aqueles que o deixam bravo por mani-

¹³¹ Conforme nos ensina Florestan Fernandes, entre os tupinambás é sabido que: “os antepassados comunicavam-se com os vivos através de uma ave noturna, o *Matinta-Pereira*” (1989 [1948], p.165, itálicos no original) e que por essa razão: “A cultura assegurava, principalmente, certas formas de intercomunicação de mortos e vivos concebidas em grande parte como relações entre um indivíduo e seus parentes masculinos já falecidos. A mais importante destas formas de intercomunicação parece ser aquela em que os antepassados se manifestavam através de seres animados, como os pássaros” (idem, p. 166). As aves que costumam figurar em torno do fogo após uma sessão avá-canoeiro de “*cachimbação*” são precisamente os pequenos gaviões que mantêm amarrados por barbantes junto a tijolos ou pedaços de madeira e que são alimentados e cuidados zelosamente. *lawí*, *Tuia* e *Nak^watxa* estão diariamente dedicados a apanhar lagartixas, lagartos e pequenos insetos para alimentar estes pássaros.

¹³² Idem para os pirahã que: “... têm muito medo dos trovões e dos raios, dizendo que se fizerem alguma coisa de errado Igagai mandará o trovão em cima deles” (Gonçalves, 1993, p. 346). E para os tupinambás que acreditavam haver uma relação entre o trovão e o respectivo herói-civilizador *mair* (Métraux, 1979, p. 11).

pular o fogo. A personificação de *awatua* seria a de um “índio brabo”. Outra figura semelhante a *awautá* é *ytigoi* (arco-íris) que seria um “índio sem roupa e brabo” que lança flechas sobre os homens conforme me foram caracterizados por *Trumak* e *lawi*.¹³³

Os avá-canoeiros também não confirmaram as informações de que *awatua* manda animais e caça durante as chuvas pesadas, mas há chances de que eles tenham segredado tais assuntos de mim. De qualquer modo, pode-se afirmar que o imbricamento do mundo da caça e do mundo sobrenatural se dá por uma certa intermediação xamanística. Por exemplo, quando perguntei aos avá-canoeiros se eles sonhavam, eles disseram que não.¹³⁴ Porém, quando passei a relatar meus sonhos aos mesmos eles passaram a afirmar que sonhavam também e que os sonhos eram indícios da vontade do sonhador de “ver” alguém que se estava “chorando”. Quando *Matxa* pedia a *lawi* para caçar certos animais, estes pedidos advinham, segundo explicações de *lawi*, do fato de *Matxa* “estar chorando muito (*tatul/paca/etc*)”, onde a expressão “chorar muito” pode significar saudades, vontade de ver, encontrar, comer.

Ritos de cura para moléstias que afetem o organismo como um todo também são realizados pelos avá-canoeiros, mas nesses casos, conforme informações de funcionários e dos avá-canoeiros, as aves e os maracás não parecem ser acionados e sim a aspersão da fumaça do cachimbo (o fumo é chamado de *remédio* ou *remedião* e é degustado em ocasiões de lazer), sopros, massagens e tapas na cabeça do doente. Estes são gestos praticados com o intuito de “tirar” ou “expulsar” a moléstia do corpo do doente. No entanto, pequenos ferimentos como cortes, contusões, erupções cutâneas, dores de cabeça, dente, conjutivites etc. são tratados com remédios obtidos com os funcionários como pomadas, analgésicos e injeções.

Reitero que a suposição de que as *cachimbações* dos avá-canoeiros correspondam a formas conhecidas a outros povos tupi de contato com antepassados e/ou ritos de controle de potências invisíveis e animais de caça e/ou

¹³³ Cabe dizer que não são estranhas no panteão avá-canoeiro as figuras do gambá e do urubu (preto e branco), comum a outros tupi-guaranis (ver Métraux, 1979). Estes são chamados de *mukuga* (gambá) e *ugui* (urubu), mas nenhum poder especial é atribuído aos mesmos. Diversas vezes fiz alusão a estes nomes em contextos que poderiam suscitar algum relato por parte de *Matxa*, *lawi* ou *Nak^watxa*. No entanto, estes freqüentemente interpretavam minha menção a estas figuras como um esforço de aprender a pronunciar seus nomes corretamente e então passavam a me dar o nome de outros animais.

¹³⁴ Wagley afirmou certa vez que: “Tapirapé laymen are afraid to dream” (1940, p. 259).

ritos de cura é altamente presunçosa. Eles são extremamente reservados com relação a estas atividades e não costumam prestar informações precisas quando interpelados diretamente a respeito delas. As informações que possuo e que partiram deles foram obtidas espontaneamente, ou seja, sem que eu me mostrasse interessado em obtê-las. Notei também, que os avá-canoeiros são bastante zelosos da observação de preceitos que evitariam doenças e mortes como não levar filhotes de peixe para dentro de casa¹³⁵, acompanhar o transcorrer de um eclipse lunar¹³⁶, observar halos luminosos em torno da lua (chamados de *ungawana*, que *lawi* conotou certa vez como significando “*bicho amarrado*”) etc., mas não sabem ou querem dizer a razão de ser destes preceitos senão que os mesmos eram observados por seus pais.¹³⁷

Os avá-canoeiros, assim como os akuáwa-asurini (Laraia, 1986, p. 248) e os guaranis (Clastres, 1990 [1974], p. 09) se mostraram extremamente reservados quanto à presença de outras pessoas durante seus rituais. E, para falar como Gerald Berreman, é preciso ter em mente que:

Uma aceitação polida e até mesmo a amizade nem sempre significam que está garantido o acesso às regiões interiores confidenciais da vida dos que o facilitam. O estranho será excluído de uma região vasta e vital, se for visto como alguém que não guardará segredo para as platéias às quais se dirigem os desempenhos e, especialmente, se for identificado como membro de uma dessas platéias. (Berreman, [1962], p. 168)

O fato de não ter presenciado qualquer ritual religioso dos avá-canoeiros não impede, entretanto, o registro de que estão presentes em sua vida íntima os elementos fundamentais da vida mágico-religiosa comuns a diversas outras sociedades indígenas (tupis ou não) como o fumo, o maracá e o uso de jenipa-

¹³⁵ Esta informação surgiu por ocasião de um comentário da antropóloga Eliana Granado sobre o fato de sua filha ter sofrido com uma doença de pele. Os índios lembraram-se dos relatos de *Trumak* e *Putdjawa*, após uma visita dos mesmos à casa de Eliana Granado no Rio de Janeiro, que reportaram o fato de Eliana Granado criar peixes em casa (em um aquário). *Matxa* e *lawi* viram aí a razão da doença da filha da antropóloga e recomendaram que ela jogasse os peixes fora.

¹³⁶ Os índios urubus também associam a morte da lua com a morte de membros de seu próprio grupo (ver Huxley, 1963 [1957], p. 48).

¹³⁷ O conhecimento advindo dos “pais” difere daquele advindo “do mato” no pensamento avá-canoeiro. Eu diria que o primeiro corresponde a algo que chamaríamos de “conhecimento tradicional” advindo da experiência social enquanto o segundo se assemelha a algo que chamaríamos de “conhecimento empírico e pragmático” advindo da experiência pessoal em um ambiente observável.

po em pinturas corporais (ver Laraia, 1986, p. 50). E arrisco dizer que por trás da construção da *oka* distante do Posto Indígena, reproduz-se a orientação de: “proteger de toda conspiração seu universo religioso, fonte e fim de sua força de viver...” (Clastres, 1990 [1974], p. 10), do mesmo modo como fizeram os suruí que: “preferiram construir a Tokasa no meio das roças, longe do posto indígena” (Laraia, 1986, p. 250).¹³⁸

Pode-se descrever a *oka* avá-canoeiro como a síntese do espaço ritual e cerimonial exercido por uma tokasa akuáwa-asurini (Laraia, 1986, p. 249-250) ou por uma tekatawa parakanã (Fausto, 2001, p. 32 e p. 108-109) com o espaço doméstico e íntimo de uma maloca tapirapé (Wagley, 1988, p. 102-104). Quer dizer, o espaço público para a vida social, ritual e cerimonial do cotidiano indígena, na ausência da sociedade, foi englobado pela espacialidade privada (se assim pudermos nos expressar) da *oka*. Por essa razão, vejamos, a título de ilustração, o que nos informa Roque Laraia e Charles Wagley a respeito dos respectivos espaços.

Conforme nos informa Roque Laraia (idem, p. 249), a tokasa é uma casa cerimonial representando a itakuara, toda fechada com folhas de palmeiras, dotada de apenas uma pequena portinhola e situada no centro do pátio da aldeia. A mesma é erguida pelos akuáwa-asurinis por ocasião da realização do ritual denominado ahiohaia que guarda um vínculo estreito com a figura mítica de mahira. É digno de lembrança que os avá-canoeiros encontraram nas *itakwaga* (literalmente, buraco na pedra, ou grutas) refúgios naturais em um período de abandono de suas aldeias e fuga das perseguições dos brancos invasores (*maira*). Infelizmente, os avá-canoeiros não se dispuseram a me levar a qualquer uma das *itakwaga* habitada por eles no período e disseram que se eu queria tanto assim visitá-las que eu fosse sozinho. Não saberia precisar o porquê desta recusa em me acompanhar a uma *itakwaga*. *lawi* se limitou a dizer que o mato estava muito alto para se fazer caminhadas.

Por outro lado é a característica dialógica que prepondera no interior da *oka* que ganha, assim, ares: “de uma arena pública, (...), espaço privilegiado para partilha de argumentos entre homens (e mulheres, no caso avá-canoeiro)”

¹³⁸ Walter Sanches observou acertadamente que os avá-canoeiros apenas “se sentiram seguros para se mudar da proximidade do Posto Indígena quando a maioria dos ocupantes foram retirados da área” (comunicado oral, janeiro de 2005).

(Fausto, 2001, p. 32, parêntesis adicionados). Na *oka*, como na *tekatawa*, os avá-canoeiros também aprendem a falar, tomar decisões e compartilhar cantos e conselhos.¹³⁹ Ela também é o lugar da “representação política do grupo”, não como unidade masculina como é o caso entre os parakanãs, mas enquanto unidade etnicamente diferenciada dos *homi* ou *maira*. Mas para ser preciso nesta comparação, devo dizer que a *oka* lembra a *tekatawa* enquanto um espaço sagrado apenas com o pôr do sol, a noite e a madrugada quando se dão os ritos e as conversas em avá-canoeiro, pois durante o dia, a *funai* é utilizada pelos avá-canoeiros como um arremedo profano da *tekatawa* parakanã (ver Fausto, 2001, p. 243).¹⁴⁰

O “senso de comunidade” que emerge neste momento e lugar entre avá-canoeiros e funcionários será objeto de descrição e análise posterior. Por hora, é pertinente nos reportar à descrição de Charles Wagley para o interior da maloca tapirapé para contrastá-la com o interior das casas avá-canoeiro:

O interior de uma maloca tapirapé tradicional parecia à primeira vista um completo caos: redes que se cruzavam, painéis e outros pertences pessoais pendurados nas paredes e suspensos nos caibros. Crianças, adultos, cachorros e galinhas pareciam mover-se sem sentido. A casa não tinha divisões. Entretanto, se cautelosamente observado, aquele caos aparente revelava certa ordem. Cada família nuclear dispunha de uma área específica. As redes eram penduradas de maneira tal que formavam uma área quadrada ou triangular em cujo centro ficava o fogo da família. Na mesma grande maloca cada família nuclear cozinhava separadamente. Cada fogão era feito com várias pedras postas sobre o piso, mantendo-se o fogo continuamente aceso. Marido e mulher parti-

¹³⁹ Foi na *oka* que recebi minhas lições mais completas sobre e na língua avá-canoeiro. Ali, como Braggio soube observar: “A **escolha da língua** a ser usada entre os interlocutores bilíngües, nunca é ao acaso, sempre segue regras sociolingüísticas e pode ter várias razões (entre elas os participantes, o tópico, o status dos interlocutores, o contexto situacional, a lealdade de grupo, para marcar identidade cultural, para excluir um outro falante)” (Braggio, 2003b, p. 128). Minhas observações de caráter sociolingüístico sugerem que os avá-canoeiros empregam sua própria língua sempre que desejam se comunicar “internamente”, isto é, a partir de um “nós inclusivo” e também no interior de campos semânticos metonimicamente ligados à roça, mata, coleta de mel, *cachimbação* etc.

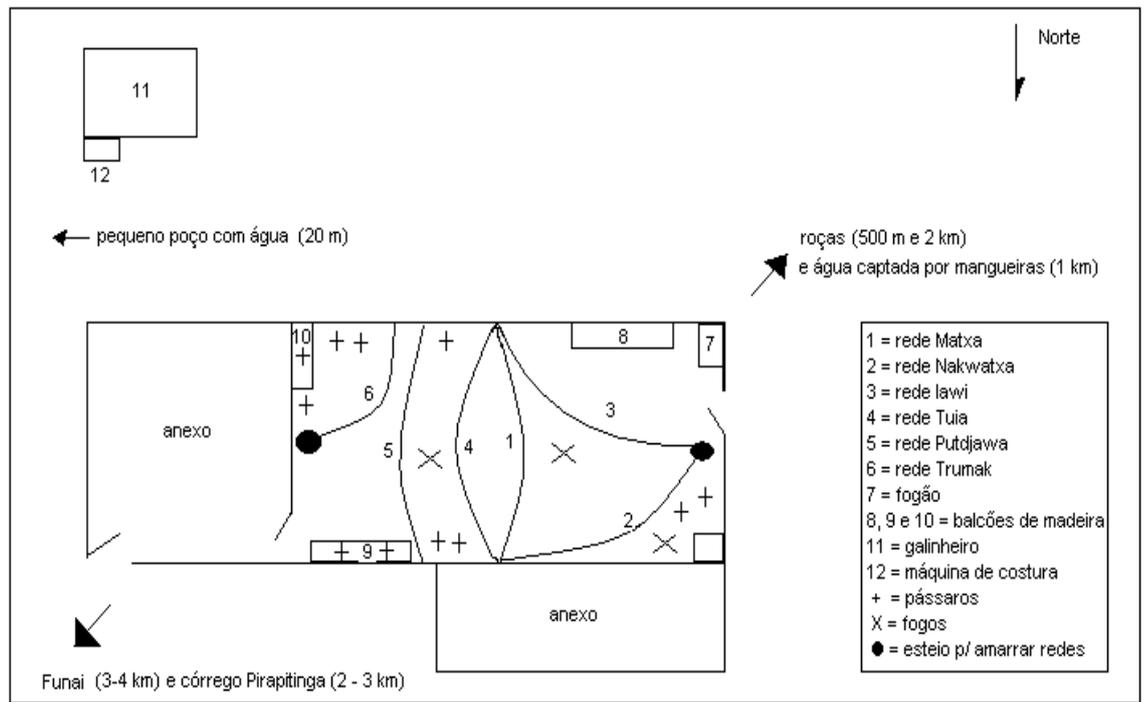
¹⁴⁰ Entre os arawetés observa-se uma estruturação semelhante da vida cotidiana. Nas palavras de Viveiros de Castro: “... o contraste que eu percebia – e que não existe como tal (isto é, como algo a ser ‘percebido’) aos olhos Araweté – era a diferença entre o mundo humano, diurno, de um povo às voltas com a miséria oferecida pelo ‘contato’ com os brancos (e que parece, no plano das formas sociais visíveis, demasiado frágil a essa proximidade), e o mundo noturno dos deuses e dos mortos – o verdadeiro, em mais de um sentido, mundo dos Araweté” (1986, p. 51-52).

lhavam freqüentemente a mesma rede. Algumas vezes dormiam em redes separadas, mas, com maior freqüência, dividiam-na com um bebê ou uma criança pequena. Acima de três a quatro anos as crianças possuíam, em geral, rede própria. Em torno das redes, pendendo das paredes e do teto, viam-se cestos, cabaças, recipientes de taquara e sacos onde os índios guardavam os objetos pessoais da família. Nas cordas de embira estendidas como um varal entre os caibros, paralelamente ao teto, eram penduradas espigas de milho secas e bananas verdes. Ao longo das paredes penduravam-se os arcos e as flechas dos homens e, ocasionalmente, havia um tacape pendente pelo cabo. (Wagley, 1988, p. 103-105)

No que tange às casas avá-canoeiro observa-se a contigüidade como um princípio ordenador semelhante ao existente na maloca tapirapé tal como descrita acima por Wagley. Este princípio está expresso nos objetos, gestos, hábitos ou rotinas domiciliares, ou melhor, em sua articulação. Pode-se mencionar, por exemplo, o costume de se alimentar em pratos e tigelas enquanto se deita lateralmente na rede para em seguida alimentar as aves nos mesmos pratos e tigelas (criando assim um elo invisível entre substâncias naturais e seres culturais, bem como entre seres naturais e substâncias culturais), assim como a disposição dos objetos pessoais nos respectivos setores da casa ou *oka* que prima pelo empilhamento de uma coisa sobre outra ou pela junção dessas mesmas coisas em sacolas que são penduradas nas paredes da *oka* lado a lado sobre as pilhas de roupas, caixas, fitas etc., para não falar no modo como dormem os avá-canoeiros com os pés, pernas, braços ou cabeça recostados uns sobre os outros por sobre as redes...

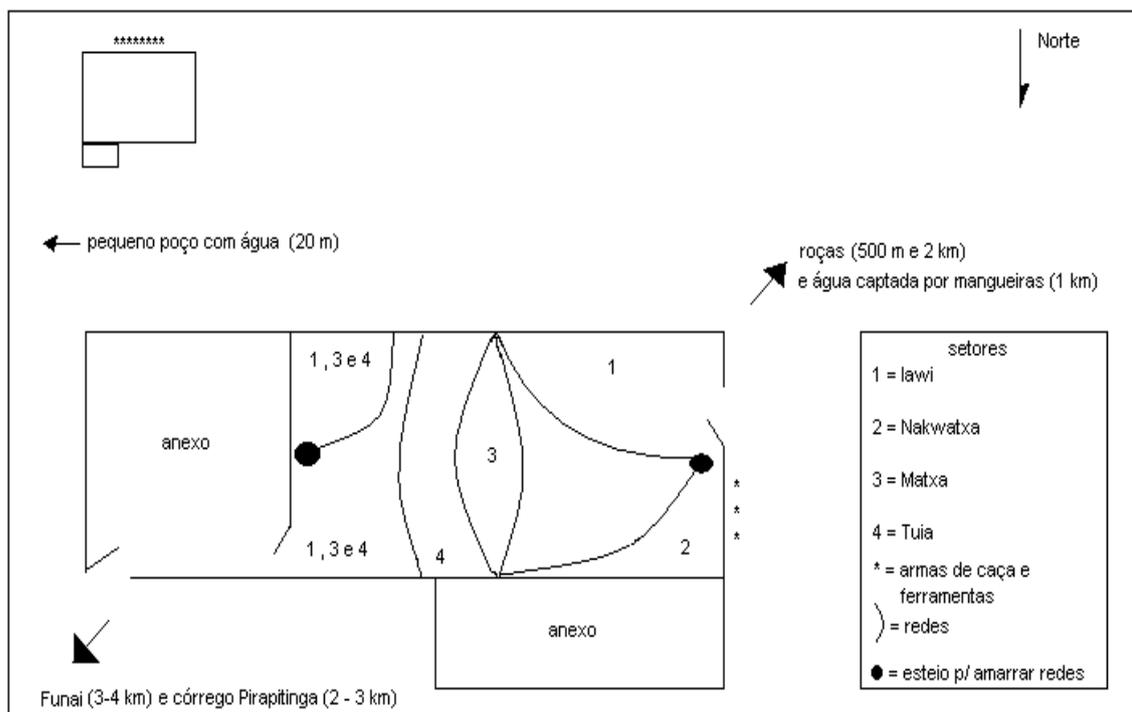
Os exemplos, a partir daí somente se somam compondo um ambiente enovelado, mais metonímico do que metafórico, mais orgânico do que mecânico, mais sim-biótico do que anti-biótico. Os avá-canoeiros não possuem uma concepção fechada ou limitada do universo. Novos objetos, coisas, conceitos, conhecimentos, técnicas, nomes, pessoas etc. são tanto adicionadas quanto ajustadas à sua visão de mundo.¹⁴¹ Os esquemas abaixo representam graficamente a descrição e interpretação sugerida acima:

¹⁴¹ Sobre as representações abertas e ilimitadas do universo dos tapirapés ver Wagley, 1940.



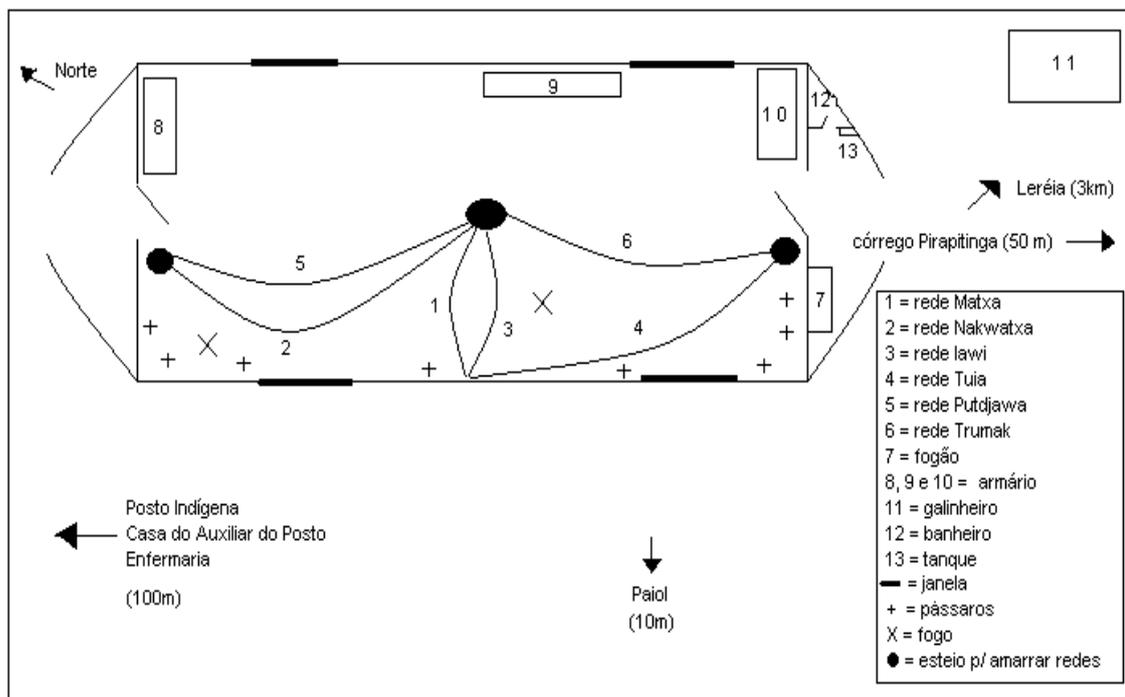
ESQUEMA 1 - vista interior da oka, anexos e galinheiro

Fig. 12 oka avá-canoeiro.



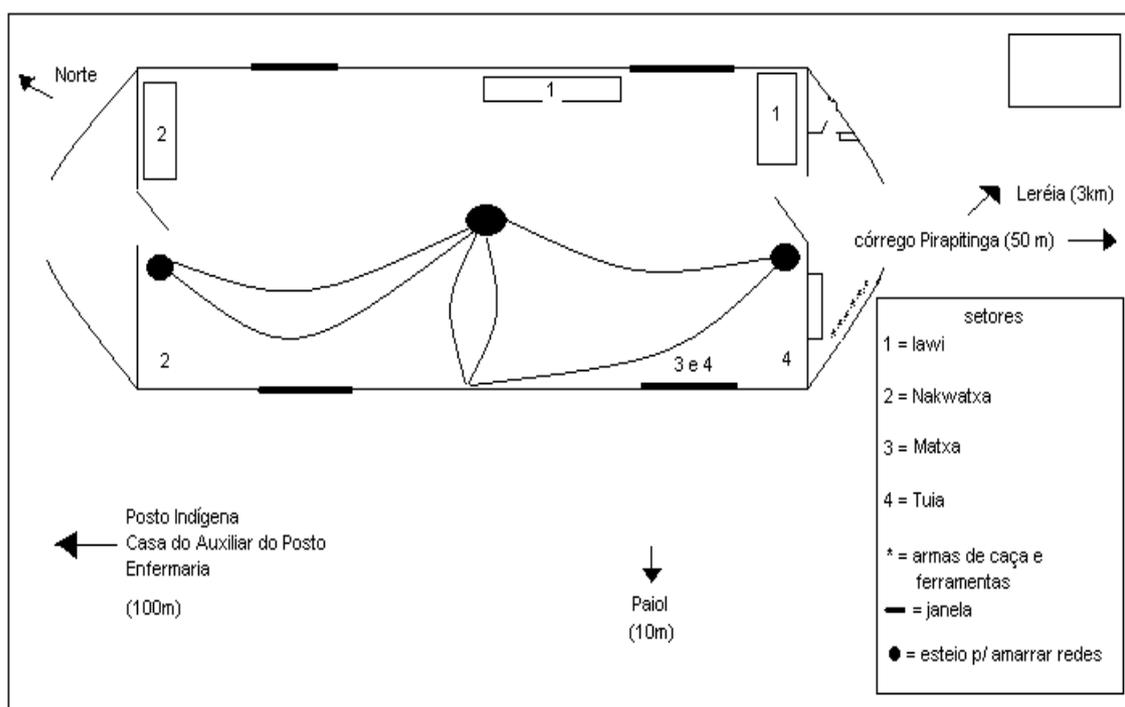
ESQUEMA 2 - distribuição dos bens pessoais por setores no interior da oka

Fig. 13 oka avá-canoeiro.



ESQUEMA 3 - visão interna da casa dos índios construída pela Funai

Fig. 14 Casa dos índios.



ESQUEMA 4 - Distribuição dos bens pessoais no interior da casa dos índios feita pela Funai

Fig. 15 Casa dos índios.

São as roças avá-canoeiro que constituem o espaço que poderíamos julgar mais “metafórico” de sua configuração social atual. Isto se deve à incor-

poração das técnicas e concepções de lavoura dos regionais e de funcionários. Nelas pode-se observar uma disposição simétrica e cartesiana de plantio do milho, arroz, mandioca, cana-de-açúcar, fumo, abóboras, melancias, pimenta etc. em tudo semelhante às roças regionais. Inclusive espantalhos são utilizados para as aves que assolam a plantação. Nada nelas se assemelha ao: “... labirinto sem ordem, não como as nossas roças, plantadas em ordenadas fileiras” como eram as roças tapirapés vistas por Wagley (1988, p. 217).

É no espaço íntimo das casas avá-canoeiro que o princípio metonímico atua e chama a atenção. Dentre as formas metonímicas dos avá-canoeiros organizarem e lidarem com o espaço das coisas, a noção distinta que possuem eles de distância e proximidade dos corpos pode ser lida também como uma outra esfera de intimidade. Os avá-canoeiros rompem voluntaria e involuntariamente as fronteiras ou limites corporais e assim avaliam o padrão de interação “adequado”, segundo seus interesses, para lidar com cada pessoa, pois estas reagem ou com receptividade ou com desconforto (medo até) ante sua aproximação. Cócegas, beliscões, empurrões, tapas, abraços, toques delicados com as mãos no rosto, orelha ou seios, além do contato visual intenso são formas de criar vínculos afetivos e atenuar tensões momentâneas e desconstrair o ambiente.

Pois, para falar como Viveiros de Castro:

As posições diferenciais dos diversos agentes – antropólogos, funcionários da FUNAI – em relação à sociedade indígena, a diferença nos objetivos e nos investimentos, que coexistem em um meio-ambiente limitado e com todas as características de uma “instituição total”, tudo isso gera um sistema instável e potencialmente disruptivo. (1986, p. 66)

Tudo isso era cotidiano, e sempre igual: a repetição e a redundância dos jogos fáticos entre índios e brancos bem indicavam a distância e o ruído que era preciso superar, para que se “entendessem”; e a moldura ritual do desrespeito semi-jocosos garantia, afinal, o precário equilíbrio entre estranhos, inimigos potenciais, obrigados a manter relações de proximidade física e interdependência econômica. Um sistema que tinha todas as características daquilo que Bateson (1958) chamou de “cismogênese complementar”. (idem, p. 69)

Tais gestos podem ser lidos, portanto, como um modo de neutralizar o outro pela proximidade corporal e tornar possível uma relação não-violenta (ver Fausto, 2001, p. 292). Pude observar a recorrência com que estes gestos eram empregados antes do repouso noturno no interior da *oka* ou toda vez que os avá-canoeiros tinham que lidar com visitantes na *funai*.

Não observei na *oka* o comportamento jocoso normalmente assumido por *lawi*, *Trumak* e *Putdjawa* no espaço do Posto Indígena. Ali eles se mostram mais circunspetos ou sérios (exceto ao entardecer quando começam a criar um ambiente descontraído e de relaxamento antes de dormir) o que reforça para mim a idéia de que o comportamento jocoso é assumido apenas diante dos funcionários - o que acaba correspondendo às projeções “infantilizadoras” destes - para atenuar possíveis conflitos e tensões que vedam o acesso a bens por parte dos últimos aos primeiros.

Sob estes termos, a jocosidade gestual avá-canoeiro ganha o sentido daquilo que Clastres designou: “ritual de reconciliação”, ou, nas palavras de Fausto: “O riso é o antídoto para a raiva, como bem o sabem os achés, que o transformaram em uma espécie de diálogo (in)formal de recepção: risos de boas-vindas, saudação hilária” (2001, p. 272-273) que se dá: “quando da reunião de bandos achés aliados. Após um simulacro de guerra, os homens buscam um parceiro. Abraçados, dois a dois, começam a fazer cócegas um no outro para provocar risos” (idem, p. 273).

Soma-se a esta forma ritualizada de envolver o outro em um clima de amistosidade práticas verbais como arremedos, chistes, trocadilhos e anedotas também acionados com vistas a provocar o riso e a socialidade positiva. Em diversas ocasiões pude observar os avá-canoeiros tratarem os nomes de funcionários e visitantes a partir de trocadilhos (lane vira “inhome”, por exemplo, ou Mamede vira “remédio”) ¹⁴². Quando muito os próprios funcionários, visitante ou pesquisador são transformados em motivo de riso, senão na própria piada ¹⁴³. Tudo isto indica uma intencionalidade semelhante àquela manifesta nas relações dos waiwais com os visitantes. Conforme a descrição de Howard:

... os “residentes” descobrem uma maneira de manipular os trocadilhos e jogos de palavra para construir uma ponte de intertradutibilidade no sentido mais amplo: uma ponte que torna mutuamente compreensíveis esquemas culturais e sistemas de valores diferentes. Assim, as fronteiras identitárias se tornam permeáveis. Ao mesmo tempo, como o jogo de palavras é uma forma de “brincadeira” (...) que produz risos e alegria, o processo mesmo de tornar permutáveis estes diferentes esquemas define-se

¹⁴² Estes trocadilhos sugerem que, a exemplo da lógica onomástica pirahã, a ridicularização dos nomes dos brancos não se dá: “... por metáfora, mas por unicidade, por marcação, por metonímia” (Gonçalves, 1993, p. 349). O riso advém de uma contigüidade sonora entre coisas de esferas semânticas distintas.

¹⁴³ *lawi* me molestou infatigavelmente quando disse que gostaria de ir a Canoanã visitar *Tatia*. Passou a dizer a todos que encontrava, funcionários ou não, que eu estava “*chorando Tatia*”, para em seguida abrir-se em gargalhadas.

como um ato “prazeroso”, o epítome mesmo da “socialização”. (Howard, 1993, p. 258)

No entanto, voltando ao enquadramento analítico proposto anteriormente, prefiro interpretar estas atitudes dos avá-canoeiros como um comportamento de “fachada” (Goffman, 1996 [1959], p. 29). Afinal, por que motivo assumem este comportamento jocoso no Posto Indígena e não, com igual intensidade e frequência, na *oka* (onde, inclusive, o mesmo implicou em uma agressão física entre *lawi* e *Jatulika*, quando este revidou um tapa que *lawi* lhe aplicara na perna)? Provavelmente porque na *funai*, local onde se dá com mais frequência as situações mistas onde avá-canoeiros, funcionários e visitantes se encontram, é que os avá-canoeiros se vêem diante da incerteza quanto à receptividade dos brancos em face deles, sem saber ao certo em qual das várias categorias a que estão sujeitos serão enquadrados: crianças, selvagens, tolos, pedintes etc.¹⁴⁴

Além disso, cientes de que nestas ocasiões eles passam a estar “em exibição” (o que é acentuado quando há algum visitante novo na área ou diante de curiosos nas cidades e casas vizinhas) os avá-canoeiros buscam dar sempre a impressão alegre e amistosa. Se considerado como uma tentativa de definição da situação (Goffman, 1996 [1959], p. 12-13) ou das ocasiões interétnicas com vistas a impressionar de maneira sincera e positivamente os brancos para a partir daí controlar sua reação e comportamento diante deles. O comportamento jocoso dos avá-canoeiros visa suscitar uma maior receptividade por parte dos *homi* sobre o que estes imaginam ser a natureza deles enquanto índios, sendo frequentemente bem sucedidos uma vez que conspira a favor dos avá-canoeiros um “consenso operacional” em que as partes concordam implicitamente em evitar um conflito aberto de definições da situação bem como um acordo tácito na vida cotidiana de que as primeiras impressões são importantes (idem, p. 18-19). Isto ocorre por mais que os brancos (funcionários ou não) os categorizem e se empenhem em manter as categorizações sobre os avá-canoeiros como inferiores ou relativamente incapazes de uma comunicação eficiente.

Retomemos a descrição da espacialidade tutelar em contraste aos espaços e tempos avá-canoeiro.

¹⁴⁴ Ver Goffman, 1988 [1964], p. 23.

Enquanto as instalações da *funai* são divididas por cômodos de cozinhar, dormir, comer, se lavar, defecar, armazenar e assim por diante, segmentando e segregando metaforicamente as pessoas, os animais e as coisas segundo suas funções¹⁴⁵, as casas avá-canoeiro reúnem e associam metonimicamente em seu interior as pessoas, os animais e as coisas produzindo (ou reproduzindo) um estilo residencial de aldeia. Quer dizer, os sobreviventes avá-canoeiros materializaram em suas casas aquilo que outras sociedades extintas, como a dos xetás, somente puderam obter (lembrando que foram separados) por meio da “imaterialidade da memória coletiva” de seus sobreviventes (Silva, 2003, p. 28): o espectro de sua sociedade.

Uma evidência deste argumento consiste em observar o quanto determinados momentos cotidianos podem ser definidos como uma atualização da vida em aldeia em oposição aos momentos (diurnos) da vida na *funai*. Estes momentos estão marcados freqüentemente pelo entardecer (momento de retorno para a *oka*), noite e madrugada quando se dão os rituais de *cachimbação* e pintura corporal, o uso das flautas, a narração de histórias e as conversas em avá-canoeiro sobre os eventos do dia, problemas e programação de atividades individuais ou conjuntas.

Os avá-canoeiros observam, tanto quanto lhes é possível, uma divisão do trabalho em termos de gênero. *lawi* e *Trumak* (com a ajuda de funcionários) se ocupam da abertura de roçados, derrubada de árvores e “ajudam” no transporte dos produtos da roça. *Tuia* e *Nak^watxa* por sua vez, responsabilizam-se pela coleta, transporte de lenha e água, costura de roupas e confecção de cestas e sacolas. Todos cozinham, ainda que *lawi* tome a iniciativa desta tarefa com maior freqüência (mesmo porque é ele quem controla o uso dos mantimentos). *lawi* e *Nak^watxa* (e *Matxa* no passado, antes de perder a visão) se dividem nas caçadas e coleta de mel. O primeiro se utiliza de espingarda, facção, arco e flechas, enquanto a segunda se serve de lanças e facões. Há muitos anos que não abatem caças grandes como anta, queixada e guariba. Ocasionalmente abatem bois que entram em seu território.

¹⁴⁵ Em um esforço que poderíamos interpretar como sendo de isolamento funcional que indica o próprio esforço dos brancos de resguardarem sua privacidade, isolando-se uns dos outros e, no caso em questão, de manter uma distância dos avá-canoeiros. (ver, neste sentido, Paine, 1977, p. 87-88 para uma análise de como os brancos se isolam dos inuits nos territórios do norte canadense)

Todos os avá-canoeiros tentam obter mantimentos junto aos funcionários, ainda que *lawi* tenha sido designado exclusivamente para a tarefa pelos funcionários do programa (PACTO). Quando obtém as mercadorias ou bens de que necessitam, os avá-canoeiros o tratam como bens pessoais ou privados, exceto por *lawi*, responsabilizado pela re-distribuição dos mesmos (o que não o impede de conservar uma parte para si). Afinal, é fundamental que os indivíduos possuam seus “estojos de identidade” para o controle de sua aparência e vivência social (ver Goffman, 2001 [1961], p. 28).

O entardecer, a noite e a madrugada são momentos marcadamente femininos, no sentido de que são as mulheres quem mais se ocupam das conversas e narrações, como pude observar em diversas oportunidades, neste momentos. *lawi* aproveitava estas ocasiões para fazer reparos nas redes e ouvir fitas cassete de música popular (brasileira ou não). *Trumak* limitava-se a folhear revistas ou esculpir brinquedos com lascas de buriti... Ambos não se mostravam entrosados nas conversas femininas.

Nak^watxa, por sua vez, mostra-se muitas vezes “indiferente” a esta organização do tempo que faz do dia um momento de interação social com os brancos e da noite um momento de reprodução simbólica da aldeia. Ela vive e age segundo as formas de relacionamento próprias de sua vida em aldeia e talvez, por isso, seja percebida pelos funcionários do programa e pesquisadores como a mais “tradicional” dos avá-canoeiros, assim como para os regionais como aquela que não foi “amansada”.

Enfim, uma vez que construíram sua própria casa, em seus termos, os avá-canoeiros (com exceção de *Trumak* e *Putdjawa* que passam a maior parte do tempo na companhia do funcionário auxiliar do Posto Indígena ou quem estiver na *funai*) passam apenas pequenas temporadas na casa construída para eles quando visam colaborar com as atividades organizadas pelos funcionários. Quando o fazem, transportam seus animais domésticos (exceto as galinhas) e pertences como sacolas, material de trabalho doméstico (fuzos, agulhas de tricô, panelas, vasilhas, cabaças etc.) e caça (arco e flecha, lanças, facas e facões), roupas, mantimentos etc., por mais que muito desse mesmo material esteja distribuído em ambas casas.

Em dois anos residindo na *oka* os avá-canoeiros desceram para a casa próxima ao Posto Indígena cerca de seis vezes em estadias que duravam de

15 dias a um mês (Walter Sanches, comunicado oral, 04.04.03). Estas “temporadas” estão vinculadas à necessidade de transportar os avá-canoeiros para consultas médicas e odontológicas em Minaçu e ocorre dos avá-canoeiros descerem apenas para participar com os funcionários de atividades coletivas como colheita da roça de milho (quando os funcionários com suas famílias cozinham grandes quantidades de pamonhas, em particular como parte das comemorações de Natal), recepção de índios visitantes (como os avá-canoeiros da Ilha do Bananal ou alguma família tapirapé trazida pelos funcionários como parte do “Subprograma de Unificação do Povo Avá-Canoeiro e Crescimento Populacional” do PACTO) etc.

Como *Matxa* encontra-se com dificuldades de caminhar em decorrência da perda de visão, *lawi* a carrega morro acima ou morro abaixo em caminhadas de pelo menos 40 minutos entre as casas (existem outros caminhos ou trilhas entre a *oka* e a Funai, mas o percurso em questão é o mais utilizado ainda que seja íngreme e traiçoeiro por causa do cascalho). Os demais carregam os pertences mencionados, sendo *Tuia* encarregada do maior peso, pois leva e traz seus próprios pertences, como os de *lawi*, dos filhos e de *Matxa*.¹⁴⁶

lawi, como vimos, não omite seus planos de construir mais casas em toda a área, bem como fora dela. Sebastião, por exemplo, conhece locais onde *lawi* planeja construir suas futuras casas e a enfermeira do programa me perguntou certa vez se *lawi* já havia me mostrado os desenhos de uma casa que ele planeja construir na área e o de outra na aldeia krahó já visitada por ele e onde ele gostaria de ter uma casa para “passear” porque lá “tem índio muito e cachoeira”.¹⁴⁷ De fato, *lawi* havia me mostrado os desenhos no primeiro dia

¹⁴⁶ Mais um traço em comum com os tupinambás de Florestan Fernandes que registrou que a mulher: “Nas viagens, devia transportar todo o equipamento da família e os filhos” (Fernandes, 1989 [1948], p. 118-119). Por mais que a comparação “traço a traço” ou “tema a tema” constitua um método criticado em Antropologia (ver Boas, 1973) eu a utilizo recorrentemente neste trabalho com o objetivo de preencher certas lacunas que de outro modo não poderiam ser supridas uma vez que os avá-canoeiros não podem (e nem precisam) expressar sozinhos o conjunto das atitudes, práticas e representações de sua sociedade. Desse modo, mais do que ambicionar “leis gerais” a partir das semelhanças entre sociedades ou modelos de sociedade, o que pretendo com a comparação é elucidar a manutenção mais ou menos consciente pelos avá-canoeiros de representações, atitudes e gestos compartilhados por outros povos indígenas, em particular aqueles do mesmo tronco lingüístico e região, isto a despeito das transformações a que foram submetidos historicamente.

¹⁴⁷ Vale lembrar que a casa dos índios construída pela Funai, bem como as demais instalações tutelares foram antes “projetadas” pelo arquiteto e indigenista Renato Sanches. Não saberia precisar até que ponto os desenhos de *lawi* constituem um aprendizado desta forma arquitetônica de conceber e construir casas.

em que estive na *oka*. Na ocasião, ele comentou que Walter Sanches tem três casas (uma em Minaçu, outra no Rajado e o Posto Indígena, que para *lawi* é a “*casa do Walter*”) e que, então, ele terá três casas também.

Não saberia dizer até que ponto seria plausível pensar nos planos de construção de novas casas no interior da área como expressão de um padrão anterior (leia-se, anterior à destruição de suas aldeias) de ocupação territorial e residência. O modo como locais são escolhidos para a construção de novas casas, bem como para a abertura de roçados, o material utilizado na construção da *oka*, sua arquitetura, o tempo estimado de residência em uma casa recém-construída e a mobilidade entre as casas, parecem obedecer a certas noções indígenas (quer dizer, noções não exclusivas aos avá-canoeiros) de habitação que, por sua vez, estão se coadunando ao próprio ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico (ver Fortes, 1974).

No entanto, é possível que a ênfase de *lawi* em construir novas casas esteja pautada em uma intenção de ver novas pessoas residindo em caráter permanente na Terra Indígena Avá-Canoeiro e em casas construídas por ele. Também é possível que ele veja aí um projeto tangível uma vez que Walter Sanches, na qualidade de chefe dos demais funcionários, aprovou sua iniciativa de construir uma nova casa.

Lembro-me que a enfermeira do programa (PACTO) perguntou a *lawi* certa vez se os paus que *lawi* havia arrumado perto de sua casa eram para a construção de uma fossa asséptica. Ele respondeu que não, que aqueles paus seriam para a casa que ele construiria “*para o Tuilá* (marido de Angélica, avá-canoeiro na Ilha do Bananal que teve intenções de residir na Terra Indígena Avá-Canoeiro) *vir morar aqui*”. Em seguida apontou para o anexo da *oka* que ele estava fechando e disse que eu iria dormir ali. Em outra ocasião afirmou que o mesmo anexo serviria para Dulce Pedroso (historiadora da Universidade Católica de Goiás) dormir quando viesse “*ver índio*”.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Esta expressão de *lawi* denota claramente o sentido que o mesmo confere às visitas e pesquisas antropológicas (entre outras). “Ver índio” não significa “viver com os índios”, mas apenas uma forma de relacionamento transitório em que cabe aos índios apenas se “fazerem visíveis” aos visitantes. O empenho de *lawi* em construir anexos e sugerir que construirá casas para certas pessoas (índios, pesquisadores e cônjuges destes) indica sua intenção de ampliar o sentido desta relação. Mais do que ser “visto” ele gostaria de assegurar uma forma mais continuada de convivência e socialidade.

O que os dados sugerem é que padrões avá-canoeiro de habitação são repensados e atualizados à luz das circunstâncias. A deterioração perene da *oka* e o tempo de produtividade da roça (de três a quatro anos), por exemplo, determinam a necessidade de construção de uma nova casa em um novo local de plantio, isto quando novos roçados e reformas não são mais possíveis. Ao construir uma nova casa, os avá-canoeiros não abandonam totalmente a anterior. Esta continua servindo como local para temporadas breves de residência quando se abastecem das roças (que funcionam como depósitos de mantimentos). Animais como pacas, antas e veados se aproveitam do relativo abandono das roças para transitar e se alimentar e, por esse motivo, antigos locais de moradia também são apreciados como locais de caça. No entanto, o modo pelo qual os locais para as casas novas são definidos atende a critérios diversos que extrapolam a função econômica ou alimentar.

Os avá-canoeiros consideram a proximidade das roças antigas, bem como a vista proporcionada pelo local atual como fatores importantes. O efeito panorâmico, por exemplo, foi-me comentado em dois outros locais indicados por *lawi* como sítios de suas futuras casas, mas estes já se encontravam mais próximos à estrada de terra que leva ao Posto Indígena e há cerca de três ou quatro quilômetros da casa atual no alto do morro. *lawi* comentou que o local facilitaria o acesso de *Matxa* aos carros da Funai quando esta estivesse velha e ele fosse embora para a terra krahó e ao descrever como construiria uma dessas casas próximas a estrada demonstrou ter a intenção de seguir o padrão de construção regional com tijolos, reboco, pintura, próxima à estrada e com luz elétrica. O fator determinante para o estabelecimento de uma nova casa, porém, continua sendo a proximidade das áreas onde serão abertos novos roçados.

Trata-se de uma prática espacial semelhante àquela praticada pelos parakanãs tal como descrita por Carlos Fausto:

Os parakanãs orientais (...) abriam novas roças a média distância e mudavam-se para elas quando as antigas estavam se exaurindo. Assim, em vez de permanecerem em um mesmo sítio, estabeleciam um polígono semidomesticado cujos vértices eram, minimamente, a aldeia anterior, a atual e aquela a ser construída.

Aldeias nova e velha eram, durante algum tempo, contemporâneas, com o grupo passando parte do tempo dividido entre uma e outra, até abandonar em definitivo a primeira. As casas só não eram mais ocupadas quando apodreciam ou quando destruídas pelo fogo (...). Aldeias, roças e acampamentos semipermanentes formavam um sis-

tema local diferenciado, uma área semidomesticada no meio da floresta, interligada por trilhas. (Fausto, 2001, p. 117)

A descrição de Fausto se aplica literalmente ao sistema espacial avá-canoeiro se substituirmos a palavra “aldeia” por casa e se considerarmos que os avá-canoeiros não mais erguem “acampamentos semipermanentes”. *lawi* por várias vezes, quando deseja expressar descontentamento com os funcionários, alega que “*jogará fora*” suas casas e para tanto ateará fogo a elas e se mudará para uma nova região (na época desta pesquisa, falava em se mudar para uma aldeia krahó, quando perguntei como ele chegaria lá, *lawi* respondeu que “*Lula [piloto de Furnas] leva de avião*”).

Enquanto o tempo das novas casas não chega, os avá-canoeiros se mostram criteriosos e decididos quanto aos locais onde desejam viver e abrir roçados. O auxiliar do Posto Indígena perguntou a *lawi* se ele voltaria “cá para baixo” (para a casa próxima ao Posto Indígena) de forma permanente e este respondeu que não, “*de jeito nenhum*”. Mesmo pressionados pelos funcionários a permanecer o máximo de tempo possível na casa próxima ao Posto Indígena, quando aí se encontram para facilitar o transporte dos índios a Minaçu, os índios sempre têm atividades planejadas na *oka* (dentre elas alimentar as galinhas dadas a eles pelos funcionários como parte do “Subprograma de Auto-Sustentação”, ver PACTO em anexo)¹⁴⁹ o que faz do seu retorno para lá uma constante negociação com os funcionários no Posto Indígena.

Lembro-me de um dia em que alguns funcionários tentavam convencer *lawi* a não retornar para a casa do alto porque *Matxa* precisaria voltar ao dentista em Minaçu. Essa foi uma questão que muito contrariou *lawi* que alegou ter atividades planejadas como reparos na *oka*, a construção de uma cisterna ou fossa para *Matxa* fazer suas necessidades à noite etc. Os funcionários insistiram que *Matxa* precisaria voltar ao dentista dentro de alguns dias e logo a discussão se desviou para acusações por parte de *lawi* sobre *Nak^watxa* e *Tuia* terem “*preguiça muito*” para ajudá-lo na roça de arroz o que significava dizer

¹⁴⁹ É raro que os avá-canoeiros se alimentem dessas galinhas. Lembro-me de que o auxiliar do Posto Indígena tentou convencer *lawi* a abater uma de suas galinhas para comer (isso em um período de escassez de provimento de alimentos e mercadorias por parte dos funcionários aos índios). *lawi* respondeu que não, pois as galinhas são “*do Walter, ele briga*”. Não adiantou a réplica do auxiliar do Posto Indígena de que o “Walter deu as galinhas para vocês comerem, mesmo, pode comer”.

que *lawi* precisava retornar a *oka* para cuidar da roça (o que deveria ser um trabalho das mulheres em sua opinião).

Um dos funcionários tentou contrapor seu argumento dizendo que ajudaria *lawi* com o arroz. Este passou a desviar o assunto e apontar a direção de locais onde gostaria de fazer novas roças. O funcionário, na tentativa de convencer *lawi* a fazer roçados mais próximos ao Posto Indígena sugeriu outros locais e então *lawi* concluiu a discussão dizendo que o funcionário poderia abrir suas roças onde quisesse, pois ele (*lawi*) fará as dele no lugar onde apontou primeiramente. A justificativa de *lawi* é que os locais apontados pelo funcionário não seriam tão produtivos quanto os identificados por ele. Ao final desta conversa, *lawi* concordou em permanecer mais alguns dias para que *Matxa* recebesse o tratamento odontológico.

O que começou como uma tentativa de convencimento de *lawi* a permanecer próximo ao Posto Indígena converteu-se em uma barganha por parte deste para obter o auxílio dos funcionários em sua roça, bem como acobertava seu interesse de acompanhar *Matxa* até Minaçu e obter alguns mantimentos encomendados a mim que aproveitava para seguir com os funcionários para Minaçu para adquirir meus próprios mantimentos.

A contradição das representações espaciais sobre a área implicada pelo Posto Indígena vista como “*funai*” pelos avá-canoeiros e “aldeia” pelos funcionários se reflete na vida de *Trumak* e *Putdjawa* de maneira particularmente ambígua.¹⁵⁰ Ambos percebem o ambiente tutelar num primeiro momento como o local dos funcionários (com quem passam a maior parte do seu tempo) e estes se comportam como moradores do lugar em diversas ocasiões quando cuidam de roças e hortas ou zelam da conservação das casas, onde dormem e fazem suas refeições. No entanto, ao definir o mesmo lugar como “aldeia” os funcionários tentam prescrever o mesmo como um local de trabalho e não de residência. Ali deveria ser terra dos índios e não moradia dos brancos. Por esse motivo, os jovens passam os dias na companhia dos funcionários como se estes “morassem” ali e os funcionários passam os dias na companhia dos índios “trabalhando” com eles.

¹⁵⁰ Ver, por exemplo, as distintas situações sociolingüísticas depreendidas por Braggio na “casa alta” e nas “casas do posto” (2003b).

Esta contradição engendra, por sua vez, aquilo que Robert Paine (1977) designou (a respeito das relações tutelares entre os inuits e os administradores brancos no Canadá) um comportamento “on-duty” (ou público) e outro “off-duty” (privado) por parte dos últimos frente aos primeiros. Dito de outro modo, os tutores desempenham na terra indígena serviços extremamente pessoalizados, mas desprovidos de envolvimento pessoal ou íntimo perante os avá-canoeiros (idem, p. 85-86). Quando estão “on-duty” os funcionários adotam um tom de voz imperativo, coordenam atividades e estabelecem regras e prescrições. Porém, quando estão “off-duty” se mostram animados, fazem brincadeiras e convidam os avá-canoeiros a visitar suas casas em Minaçu ou no Rajado.

Os referenciais que parecem informar estes dois padrões de interação parece ser uma pressuposição de que o estabelecimento de uma empatia ou de um vínculo social (afetivo ou intelectual) entre tutor e tutelado poderá ser percebido negativamente por observadores externos (representantes de Furnas? Antropólogos? Jornalistas?): “... por criar familiaridade e compromissos, reduzindo a autoridade e o poder coercitivo. Isso poderia até mesmo lançar dúvidas perante a população branca (que na prática ele[s] estaria[m] defendendo) sobre a isenção e racionalidade de sua conduta como tutor” (Oliveira F.º, 1988, p. 229).

Por esses motivos, a orientação dada pelos funcionários para que os jovens fiquem com os “pais” ou “parentes” na ausência deles é percebida pelos jovens como “ordem” e, circunstancialmente, configura-se para eles como uma espécie de “castigo”, pois prefeririam acompanhar os funcionários até suas casas e famílias em Minaçu do que ficar com seus “pais” ou “parentes” na “casa do *lawi*”, lembrando que são freqüentes as ameaças de um funcionário que, esperando colaboração dos jovens para pequenos serviços, diz que os “mandará para cima de castigo”. Walter Sanches me informou (e eu pude confirmar) que *Matxa* e *Nak^watxa* pedem para que *Trumak* e *Putdjawa* durmam com elas, enfatizando que elas estão mais preocupadas com *Putdjawa* do que com *Trumak* nesse sentido. Por outro lado, *Trumak* e *Putdjawa* alegam que são *Matxa* e *Nak^watxa* que pedem a eles para ficar com Sebastião que, de outro modo, passaria a semana sozinho na *funai*. O auxiliar do Posto Indígena e os jovens, entretanto, não escondem o apego e carinho que tem uns pelos outros e, portanto, o primeiro não se opõe à permanência dos jovens consigo.

Por tudo isso a negociação sobre onde dormir tornou-se freqüente entre os jovens avá-canoeiros e funcionários, bem como entre antropólogo e avá-canoeiros e antropólogo e funcionários. No primeiro caso, os jovens vivem uma vida dupla. De dia com os funcionários, de noite (em particular nos finais de semana ou quando os demais familiares estão na casa próxima ao Posto Indígena) com os parentes e esta duplicidade é vista negativamente por certos funcionários e antropólogos (como eu próprio) que percebem a crescente frustração dos mesmos em corresponder às expectativas e valores díspares existentes nas duas esferas de relacionamento. Dito de outro modo seja junto aos funcionários, seja junto aos parentes, os jovens estão aquém das projeções elaboradas para eles. Enquanto os funcionários almejam que eles vivam como “índios” na “aldeia”, os jovens avá-canoeiros desejam viver com(o) os brancos na “*funai*” caracterizando uma dependência emocional dos tutores¹⁵¹.

Já no segundo e terceiro casos, lembro-me que tão logo me instalei no Posto Indígena para dar início à minha pesquisa de campo, eu percebi que para reverter a percepção indígena de que eu deveria ser um funcionário da *Funai* ou futuro chefe do posto no lugar de Walter Sanches eu deveria tentar me acomodar próximo a casa deles (em uma barraca, talvez) ou na própria *oka*.¹⁵² Sondei o chefe do Posto Indígena sobre esta possibilidade e ele julgou apropriado que eu aguardasse um convite dos avá-canoeiros nesse sentido, o que concordei. Afinal, uma tentativa precoce de me instalar junto a eles poderia ser interpretada pelos índios como uma “invasão de privacidade” ou mais uma ingerência tutelar.

De qualquer maneira, supus que deveria expressar meu desejo de residir próximo a *oka* avá-canoeiro, pois haveria a chance de nunca ser convidado pelos mesmos caso entendessem que eu era um novo chefe do posto ou *da funai*.¹⁵³ Sendo assim, disse a *lawi*, a propósito de um comentário dele de que

¹⁵¹ Sobre a dependência emocional que os oprimidos desenvolvem sobre os opressores ver Freire, 2000 [1970], p. 51-52.

¹⁵² A percepção dos avá-canoeiros sobre meu papel na área nunca chegou a se distanciar muito desta primeira impressão. Na primeira semana de janeiro de 2005, quando voltei a visitá-los, eles continuavam a me sondar sobre a possibilidade de me fixar no Posto Indígena e *Matxa* se referia a Walter Sanches como meu *pai*.

¹⁵³ Em dada ocasião, quando *Matxa* perguntava quanto tempo eu “*dormiria na Funai*”, *lawi* comentou que “*Mônica* (Veloso Borges, lingüista), *Sílvia* (Braggio, lingüista) e *Rosani* (Moreira Leitão, antropóloga –todas contratadas no ano de 2003 para promover um projeto de educação entre os avá-canoeiros) é *tudo Funai*”.

eu deveria substituir Walter Sanches no Posto Indígena, que minha vontade era dormir lá em cima e não no posto. *lawi* riu e disse que “*pode não*”. Eu disse que armaria uma barraca lá em cima e ele reiterou dizendo que: “*não agüenta*” (não soube precisar se ele se referia a mim ou à barraca).

Algum tempo depois, por ocasião de minha permanência na área nos fins de semana, quando o auxiliar do Posto Indígena retornava para Minaçu, e vendo-me sozinho, *lawi* sugeriu que eu dormisse na casa dele. Aproveitei o convite e por dois fins de semana seguidos consegui pernoitar na *oka*. Logo ficou claro que eu era o primeiro *homi* a dormir na casa indígena, entenda-se: pernoitar na companhia dos índios. Isto causou surpresa e admiração por parte dos avá-canoeiros, mas também provocou certa preocupação.

No meu último pernoite *lawi* me explicou que naquela noite eu poderia dormir lá, mas não na noite seguinte: “o *homi* (referia-se ao chefe de posto) *briga ocê. Bastião* (o auxiliar do Posto Indígena) *pega o rádio e fala pra ele que fica bravo demais*”. Entendi que meu acesso a *oka* para dormir estava, sob o ponto de vista dos avá-canoeiros, efetivamente vinculado a ausência de funcionários no Posto Indígena. Perguntei a *lawi* se algum funcionário já havia brigado com alguém que tivesse dormido lá e ele respondeu que não, na verdade: “*ninguém dormi(u) aqui não*”. *Putdjawa* que ouviu à conversa perguntou se eu havia pedido ao chefe de posto para dormir ali e eu respondi que não e ela exclamou: “*aí, tá vendo!*,” com isso querendo dizer que eu teria problemas por não ter *pedido* para dormir na *oka*.

Isto nos leva de volta às características das instituições totais, sugeridas em sonho, sobre o ambiente tutelar vivido pelos avá-canoeiros. Temos que é típico destas instituições que a distância social entre os “internos” (ou índios tutelados, do ponto de vista dos seus tutores) e a “equipe dirigente” (ou os tutores, do ponto de vista do etnógrafo) deve ser prescrita e respeitada. O espaço do Posto Indígena e o espaço da *oka* são dois nós de uma rede de relações onde se desenvolvem: “dois mundos sociais e culturais diferentes, que caminham juntos com pontos de contato oficial, mas com pouca interpenetração” (idem, p. 20).

Estes são os termos que julgo mais apropriados para a compreensão dos padrões de interação e sobrevivência na Terra Indígena Avá-Canoeiro. Sob os mesmos, o ambiente tutelar converte-se em um: “híbrido social, parci-

almente comunidade residencial, parcialmente organização formal; aí reside seu especial interesse sociológico. Há também outros motivos que suscitam nosso interesse por esses estabelecimentos. Em nossa sociedade, são as estufas para mudar pessoas; cada uma é um experimento natural sobre o que se pode fazer ao eu” (Goffman, 2001 [1961], p. 22).

Esta característica das instituições totais foi desenvolvida por Michel Foucault em seus estudos sobre o poder disciplinar. Aprendemos com Foucault que o poder disciplinar para ser exercido sobre as pessoas e suas identidades prescinde de uma arquitetura:

...uma arquitetura que não é mais feita simplesmente para ser vista (fausto dos palácios), ou para vigiar o espaço externo (geometria das fortalezas), mas para permitir um controle interior, articulado e detalhado – para tornar visíveis os que nela se encontram; mais geralmente, a de uma arquitetura que seria um operador para a transformação dos indivíduos: agir sobre aquele que abriga, dar domínio sobre seu comportamento, reconduzir até eles os efeitos do poder, oferecê-los a um conhecimento, modificá-los. (Foucault, 2003, p. 144)

Proponho que o complexo tutelar representado pelo Posto Indígena, enfermaria, casa do auxiliar do Posto Indígena, casa dos índios, garagem, paiol, roças e hortas no fim de uma estrada de terra intercalada por porteiras fechadas com correntes e cadeados, em meio a morros e vegetação cerrada seja percebido como um palco para a atuação tutelar enquanto modalidade do poder disciplinar a que se refere Goffman e Foucault.

Aí estão previstos não só a proteção e assistência aos avá-canoeiros contra a ação de agentes externos (sejam pessoas, moléstias, incêndios ou inundações), mas sua “fixação” através da construção de moradias para eles, sua “sedentarização” através do cultivo de roças com o apoio de trabalhadores braçais contratados pelo programa e sua “visibilização” através do provimento constante de mantimentos e outros bens por pessoas autorizadas coibindo a aquisição dos mesmos de outras pessoas externas ao programa o que levava os avá-canoeiros a “desaparecer” durante dias na companhia de vizinhos regionais. Eis como se atualiza o programa de Apoena e Denise Meireles visto na introdução deste trabalho...

A fixação dos avá-canoeiros em um local preestabelecido que inibe por sua própria configuração geográfica sua movimentação por longas distâncias, afastando-os do contato (ou pelo menos de um contato assíduo) com sujeitos “externos” assegura aos tutores um espaço virtualmente fechado e, portanto,

propício para o controle e “disciplinarização” dos avá-canoeiros. Este mesmo espaço, assim definido, independe de uma edificação privilegiada de onde se possa vigiar e controlar as vidas indígenas, tal como o panóptico de Bentham analisado por Foucault (2003), pois aí o dispositivo disciplinar se faz presente a partir de qualquer figura hierárquica que detenha os meios de exercer a vigilância sobre os índios que anseiam pelo acesso e alocação de pessoas ou recursos externos.

A própria experiência antropológica neste contexto evidencia o que se está tentando descrever. A presença de um antropólogo (que também poderia ser um lingüista, um jornalista, uma enfermeira, um indigenista, um fotógrafo, um cinegrafista ou um trabalhador braçal) no contexto tutelar vivido pelos avá-canoeiros assemelha-se aos efeitos produzidos pela arquitetura panóptica existente em outros estabelecimentos fechados como prisões, escolas, hospitais e fábricas. Ali o exercício da vigilância, o trabalho ininterrupto de escrita ou outra forma de registro que se ocupa das existências individuais dos avá-canoeiros como “casos”, o laboratório do poder é encarnado pelo próprio antropólogo na qualidade de observador-participante. Observador dos avá-canoeiros e participante do poder sobre eles.

O Posto Indígena enquanto local de pesquisa e o antropólogo-panóptico são meios de constituição de um saber antropológico sobre os índios que pode ser apropriado na forma de um princípio legitimador para o exercício do poder indigenista. Os avá-canoeiros estão conscientes da subordinação do antropólogo e seu saber pela estrutura indigenista a medida em que definem recorrentemente o antropólogo como um potencial “chefe de posto”, bem como se ressentem da aparente preguiça, quietude e tristeza demonstrada pelo antropólogo quando se dedica horas a fio a fazer anotações em seus cadernos de campo em um contexto que não suscita muitas oportunidades de interação social diversificada, íntima e duradoura.

Mas, se a estrutura física da tutela na Terra Indígena Avá-Canoeiro abre mão de uma arquitetura panóptica para disciplinar os avá-canoeiros pelo fato destes serem poucos e seu território imenso, ela também abre a possibilidade para os índios de se tornarem observadores dos seus tutores pela via da cativação dos mesmos com cumprimentos, jocosidades e pedidos (entendidos aqui simultaneamente como “pedidos de autorização” e “pedidos de presentes”).

Eis o jogo de recriação da tutela pelos avá-canoeiros a partir das brechas abertas pelo poder tutelar que não dispõe de uma arquitetura, mas de funcionários “panópticos”.¹⁵⁴

O exercício deste jogo somente se faz possível por intermédio de trocas: os tutores criam atividades para os avá-canoeiros e estes fazem seus tutores acreditar que são queridos (ainda que o sejam de fato isto não invalida o argumento) para que o fluxo de bens, mercadorias e relacionamentos (dentre estes força de trabalho) não seja interrompido. Esta é a estrutura geral das interações entre avá-canoeiros e brancos no alto rio Tocantins, hoje Terra Indígena Avá-Canoeiro. Trata-se de uma falsa troca, mas nem por isso menos eficaz, em que os brancos crêem dar ordens e ser obedecidos enquanto os avá-canoeiros crêem fazer pedidos e ser atendidos. Na verdade, a “obediência” indígena está condicionada aos “presentes” e “favores” e estes são uma forma de assegurar a dependência indígena da tutela e dos tutores.

Esta característica das relações entre avá-canoeiros, de um lado, e funcionários, visitantes e pesquisadores, de outro, constitui-se naquilo que Goffman designou como “ajustamentos secundários” (lembrando que os “ajustamentos primários” seriam precisamente as regras, regulamentos e proibições estipuladas pela equipe dirigente para os internados), isto é: “práticas que não desafiam diretamente a equipe dirigente, mas que permitem que os internados consigam satisfações proibidas ou obtenham, por meios proibidos as satisfações permitidas” (2001 [1961], p.54). É pela via dos ajustamentos secundários que os avá-canoeiros têm uma prova de que ainda são autônomos, com certo controle de seu ambiente e com certa liberdade de escolha dos bens, mantimentos ou mercadorias de sua preferência.

¹⁵⁴ O melhor exemplo que posso dar de minha apropriação pela estrutura e código tutelar foi a recorrente demanda de funcionários para que eu participasse nas decisões envolvendo os avá-canoeiros, com o objetivo de convencê-los do melhor local para morar ou explicando para eles como seria ministrada uma medicação, por exemplo, como também a demanda dos avá-canoeiros para que eu intermediasse seus pedidos junto ao chefe de posto. Não demorou a que eu me visse elaborando e propondo medidas que tornasse mais eficientes a prática tutelar, dentre elas, a medida “higiênica” de recolher sacos plásticos e pilhas usadas descartados pelos avá-canoeiros e que se encontravam jogados ao redor da *oka* ou eram queimados em seu interior (vale dizer que esta medida foi acatada pelo chefe do Posto Indígena na medida em que ia ao encontro de suas próprias preocupações quanto ao que denominou “lixo cultural” acumulado pelos avá-canoeiros). Percebi, desse modo, como operava e se reproduzia o código de conduta implícito entre os funcionários de que os não-índios devem sempre auxiliar na tutela dos índios, o que já é plenamente reconhecido pelos avá-canoeiros que aprenderam a manipular este mesmo código em seu benefício. (Sobre “códigos de conduta tutelares implícitos” ver Paine, 1977, p. 89).

A partir da descrição de Howard acerca das trocas dos índios waiwai com seus visitantes podemos depreender o sentido das trocas para os avá-canoeiros diante de tutores, visitantes e pesquisadores nos seguintes termos:

... embora um visitante possa vir a se tornar parceiro comercial de um residente, ou mesmo tornar-se um afim (se a troca vier a incluir cônjuges), tudo isto existe como potencialidade – como algo que deve ser fundamentalmente **alcançado**. O Outro deve ser **convencido** a trocar, a se tornar um parceiro comercial ou um afim, ou a aceitar um relacionamento social; trata-se essencialmente de uma conquista, que demonstra o controle que se tem sobre processos de transformação. O Outro é ideologicamente alguém que contrasta conosco, e com quem não temos de início qualquer espécie que seja de relação: mas para os Waiwai, isto é um desafio a ser enfrentado, não um motivo para a evitação. Produzir uma relação ali onde antes não havia nenhuma é uma oportunidade para o exercício de habilidades tão gabadas pelos Waiwai: a persuasão, a influência, a atração e a sedução. Os Waiwai vêem os estranhos ao mesmo tempo como possuindo recursos e poderes cobiçados, e como candidatos potenciais à conversão em membros do grupo, mediante a cessão destes recursos materiais e imateriais. Isto leva à expansão das fronteiras da identidade “Waiwai”, confirmando assim o poder de suas culturas como um conjunto de princípios de transformação. Tal atitude, eu sugiro, subjaz à sua vontade ativa de buscar outros grupos para assimilar e “waiwaizar”. (Howard, 1993, p. 241)

Ora, é quase desnecessário dizer que, contrastivamente falando, os avá-canoeiros não têm como sair para “avá-canoeirizar” outros grupos e pessoas. O que lhes é possível fazer é tentar cativar bens, pessoas e relações sempre que a oportunidade se fizer presente. Como este é um tema central que rege as formas cotidianas de reprodução social do grupo tratarei do mesmo mais adiante (no penúltimo capítulo). Por hora, cabe sublinhar a subordinação destas práticas à lógica tutelar que visam, em última instância, transformá-las em relações de dependência clientelística dos tutores enquanto monopolizadores do acesso a bens, pessoas e relações.

Lembro que alguns funcionários estranhavam o fato de *lawi*, *Nak^watxa* ou *Tuia* terem preferência por determinado tipo de bolacha ou até pedirem lingüiças no lugar de cortes de carne, o mesmo ocorria quando os funcionários prestavam serviços para os índios como varrer suas casas, lavar suas vasilhas ou ajudá-los na roça (o que para os funcionários era um favor e não seu trabalho). Este estranhamento derivava do fato dos funcionários não perceberem que os avá-canoeiros ainda eram capazes de fazer escolhas por si mesmos por mais que os funcionários estivessem encarregados de fazer tais escolhas para eles. Do ponto de vista dos funcionários, os pedidos seletivos dos avá-canoeiros consistiam em uma espécie de abuso uma vez que os mantimentos

lhes eram “dados” de graça o que, segundo nossa moral não implica na possibilidade de escolha.

A organização da troca de bens e mercadorias, assim como de serviços ou favores, encontra-se apoiada no treinamento dos avá-canoeiros nos tempos ou rotinas da equipe dirigente. Afinal, uma vez que a era de trocas silenciosas se deu por encerrada, saber onde e quando aquele de quem se receberá o alimento e a mercadoria se fará presente precisa estar assegurado. A rotina da equipe de funcionários do programa consiste em um tempo administrativo e burocrático que serve para a produção de regularidades como o “dia das compras”, “a mudança de turnos”, o “dia do dentista”, “o dia da enfermeira”, “o dia da aula de violão”, “o retorno deste ou daquele funcionário para área” e assim por diante.

Como se sabe o tempo é uma representação social elaborada em conformidade com a necessidade de regulação das atividades e processos tidos como importantes por uma dada sociedade (ver Elias, 1998 [1984]). E, conforme nos explica Pierre Bourdieu: “The reason why submission to the collective rhythms is so rigorously demanded is that the temporal forms or the spatial structures structure not only the group’s representation of the world but the group itself, which orders itself in accordance with this representation (...)” (Bourdieu, 1994, p. 158). A representação em questão para os avá-canoeiros e seus tutores é não só uma determinada idealização do mundo (uma utopia tutelar), mas também uma determinada idealização dos meios para se fabricar este mundo e fazê-lo funcionar (as ações tutelares e a disciplinarização dos índios¹⁵⁵).

Uma vez que o importante para os tutores é assegurar a assistência aos seus tutelados o tempo será representado em função das atividades de “assistência”, uma vez que as pré-condições para o exercício desta já tenham sido atendidas territorialmente. Portanto, definir em que consiste a “assistência”, do ponto de vista dos funcionários do programa é crucial para se compreender de que forma o tempo é representado na Terra Indígena Avá-Canoeiro enquanto um código que busca otimizar o campo operatório da tutela ao mesmo tempo em que busca maximizar o controle sobre as interações sociais possíveis ou

¹⁵⁵ Sobre o poder tutelar enquanto uma forma de disciplinarização dos índios ver Lima, 1995.

compatíveis com a estrutura tutelar (ver Raffestin, 1993, p. 154). Trata-se de uma programação que codifica mais do que o tempo. Colocado na máquina administrativa do estabelecimento tutelar, é o tutelado quem passa a ser modelado suavemente pelas operações de rotina (Goffman, 2001 [1961], p. 26).

O Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO) é o documento responsável pela orientação geral das atividades de assistência aos avá-canoeiros, cabendo aos funcionários sua interpretação e implementação específica. O mesmo encontrava-se dividido em oito subprogramas em 2003: saúde; demarcação e regularização fundiária; educação; auto-sustentação; meio ambiente; proteção e fiscalização da Terra Indígena Avá-Canoeiro; documentação e memória; unificação do povo avá-canoeiro e crescimento populacional; e obras e equipamentos. (Ver Anexo)

Na prática, cada um dos subprogramas somente se desdobrou em ações pontuais como, por exemplo: a compra de mantimentos, medicamentos, roupas e ferramentas, contratação de uma enfermeira que verifica semanalmente o estado de saúde dos índios; elaboração de documentos por parte de funcionários da Funai vinculados ao programa com o objetivo de pressionar Furnas a cumprir sua parte no processo de regularização fundiária; contratação de especialistas para viabilizar um projeto de educação que culminasse na alfabetização dos avá-canoeiros; contratação de um funcionário que auxiliasse na abertura, plantio e colheita das roças; contratação de vigilantes e veículos para realizar a fiscalização de intrusos e o controle do acesso de “não-índios” a área e gastos com a manutenção dos funcionários o que envolve também a compra de equipamentos e mantimentos, pagamento de salários e manutenção dos veículos e rádios de comunicação.

É evidente que a operacionalização de cada uma destas ações “pontuais” implica todo um esforço de gerenciamento de custos e pessoal, bem como uma articulação com agências externas para não falar no trabalho burocrático e de contabilidade necessário à perpetuação dos recursos e atividades implementadas. Entretanto, é por intermédio deste trabalho burocrático que o tempo do programa se impõe sobre as formas indígenas de representar o tempo.

Considerando que os avá-canoeiros operam com marcadores distintos de tempo para regular suas atividades e sincronizá-las ao tempo ou atividades dos funcionários é de se esperar que ambos promovam um ajustamento recí-

proco de suas respectivas “agendas” de modo a assegurar o acesso a pessoas, alimentos e mercadorias (no caso dos avá-canoeiros), bem como para assegurar o exercício da tutela como um todo (no caso dos funcionários). Este ajustamento recíproco pode ser visto em ação a cada interação entre avá-canoeiros e funcionários do programa, quando é factível a predominância da temporalidade dos funcionários na determinação do início e término de atividades cotidianas (cozinhar, comer, dormir, lavar roupas, alimentar animais domésticos, tomar remédios, buscar lenha etc.) e do planejamento de atividades periódicas (como a abertura de novas roças em junho e julho, viagens de visita dos ou aos demais índios, consultas odontológicas e médicas etc.).

Esta predominância é exercida tão somente naquelas circunstâncias em que os avá-canoeiros encontram-se inseridos no espaço do Posto Indígena e demais instalações da Funai. Na *oka* os avá-canoeiros gozam de total autonomia sobre o “horário” de suas atividades exceto quando um funcionário para ali se dirige com a intenção de promover alguma atividade específica como a limpeza da *oka* ou dos utensílios dos avá-canoeiros (roupas, vasilhas, talheres e panelas, principalmente). Nestas ocasiões, o controle indígena sobre suas atividades é subordinado ao tempo dos funcionários para ver a atividade prevista cumprida, de tal modo que os avá-canoeiros são engajados nas obrigações dos funcionários.

Os avá-canoeiros também decidem sobre quando e por quanto tempo visitar regionais ou os funcionários, visitantes ou pesquisadores no Posto Indígena e é freqüente que *lawi* ou os jovens avá-canoeiros acordem pela manhã visitantes ou pesquisadores temporariamente residentes na *funai*. *Tuia* e *Nak^watxa* freqüentemente empreendem caminhadas de coleta de lenha ou de pequenos animais para alimentar suas aves. *lawi* e os jovens, por sua vez, são aqueles que com maior freqüência recorrem ao Posto Indígena ou à casa do auxiliar do posto e a seus ocasionais moradores para a obtenção de companhia, entretenimento ou mantimentos. *Matxa*, impedida de caminhar desacompanhada, apenas acompanha o desenvolvimento das rotinas, pergunta insistentemente sobre onde, quando e por quanto tempo os demais (índios ou funcionários) estarão realizando o que quer que seja.

A rotina gerada pela chegada e saída dos funcionários é marcada por um ritmo diário e semanal de tal forma que mesmo diante da dificuldade de

comunicação entre avá-canoeiros e funcionários a recorrência dos encontros e repetição de seu conteúdo social torna alguma compreensão possível. Qualquer interrupção imprevista nesta rotina gera ansiedade e apreensão por parte dos avá-canoeiros ou de qualquer um que dependa do fluxo dos funcionários, das mercadorias ou do transporte para sair da área ou para ter algum tipo de distração em um contexto tornado extremamente tedioso e monótono. Desse modo, um código misto de contagem foi estabelecido com o propósito de assegurar o planejamento de atividades conjuntas entre avá-canoeiros e funcionários, bem como sua compreensão inequívoca (nem sempre obtida).

Uma vez que os avá-canoeiros não operam com calendários e horários o planejamento com este ou aquele funcionário remete apenas a “*amanhã*” e “*depois de amanhã*” e no uso de expressões como “*sol pequenininho*” ou “*sol alto, grandão*” (idem para a lua) para precisar as horas. E quando um período mais dilatado de tempo se faz necessário para coordenar uma dada atividade (como viagens) emprega-se referências às estações secas e chuvosas futuras pelas expressões: “*chuva muito*”, “*chuva não*”; ou então se aciona as fases da lua para marcar períodos. Além das expressões mencionadas acima, os avá-canoeiros e funcionários utilizam os dedos das mãos para contar quantas noites antecedem o evento esperado.¹⁵⁶ Alguns exemplos devem tornar os usos deste código mais claro.

Certa vez, *Nak^waxta* perguntou à enfermeira quando ela iria ao dentista em Minaçu, fez isso mostrando chinelos novos e sapatos que somente são usados em visitas à cidade, mas a funcionária negou dizendo que a consulta ao dentista seria somente dali a dois dias e contou nos dedos da mão de *Nak^watxa* quantas noites antecederiam a próxima ida a Minaçu. A enfermeira do programa também combinou com *lawi* de separar roupas, redes e cobertores para serem lavados dali a três dias e para isso segurou em sua mão contando até

¹⁵⁶ Este sistema de contagem do tempo não exclui o interesse dos avá-canoeiros, em particular de *Trumak* e *Putdjawa*, de aprender a marcar o tempo segundo nossos costumes. *Trumak* me pediu para ensiná-lo a ver as horas e disse que ao aprender gostaria que eu lhe comprasse um relógio ou então que pedisse a Walter Sanches para comprar um relógio para ele e *Putdjawa*. Ele também insistiu em ver as horas em meu relógio sempre que eu o fazia o que me levou a ensiná-lo a comparar as posições do sol com a posição dos ponteiros. Esta operação foi repetida várias vezes para ele não esquecer o “nome” das horas. O interesse dos jovens em aprender a “ver as horas” partiu dos comentários do auxiliar do Posto Indígena de que seria bom que eles soubessem fazê-lo, pois assim “saberiam quando deveriam fazer determinadas coisas, como subir lá para cima”.

três. Aproveitando o ensejo, *lawi* nos comunicou que dali a três dias ele dormiria no Posto Indígena para caçar paca e para tanto falou: “*eu funai amanhã, (ficarei) três (dias), caçar paca*” e concluiu dizendo que na funai só “*dormi(rá) dois*”, depois “*volta(rá) casa meu*”.¹⁵⁷

Noutra ocasião, querendo saber em que momento eu subiria para sua casa no dia seguinte *lawi* perguntou se eu iria “*sol pequenininho*” e apontou para leste, onde o sol nasce. Ao responder disse que iria para lá “depois do sol alto, grandão” e uma vez que fui entendido *lawi* concordou com minhas intenções de visitá-lo.

Para que não pensemos que as rotinas são sempre bem orquestradas a partir deste código de sincronização, relato um episódio ocorrido quando os índios mudaram-se da *oka* para a sua casa na *funai* em função de uma consulta odontológica marcada para *Matxa*. Lá chegando, constataram que não haveria consulta, pois o dentista a havia cancelado. Este tipo de ocorrência aborrece sobremaneira os avá-canoeiros que despendem um grande esforço conjunto nestas mudanças. Por este motivo, *lawi* comentou que não voltaria a “*descer para a funai*” por um bom tempo e, ainda com o intuito de externar sua revolta, comentou que não iria mais a Canoanã (conforme planejado pelos tutores como parte do subprograma de crescimento populacional de unificação do povo avá-canoeiro). Porém, quando a consulta de *Matxa* com o dentista foi marcada, *lawi* e os demais desceram para a *funai*. Perguntei a *lawi* porque ele desceu novamente e ele respondeu que temia que os funcionários brigassem com ele.

É por meio de conversas e discussões desta natureza que as interações são programadas, coordenadas e reprogramadas. Os avá-canoeiros sempre se preocupam em saber qual o “cronograma” de cada pessoa indistintamente com relação ao local e tempo de permanência, bem como, e principalmente, quando estarão na *funai* e caso se encontrem fora da área quanto tempo permanecerão distantes. Também procuram se informar acerca da movimentação que será feita pelos funcionários, pesquisadores ou visitantes e seus tempos de duração (no caso dos pesquisadores e visitantes os avá-canoeiros pergun-

¹⁵⁷ Desse modo, *lawi* também subordinava o planejamento da funcionária de lavar roupas, redes e cobertores a seu próprio planejamento de caçar pacas o que desfazia qualquer interpretação de que ele estava indo ao Posto Indígena porque a funcionária mandou, por mais que acabasse lavando os pertences mencionados quando no posto estivesse.

tam se estamos “*passeando*” ou se vamos “*ficar na funai*”, isto é se seremos “*da funai*”). Esta preocupação está vinculada ao seu interesse em obter determinados bens, mas não só isso. Os avá-canoeiros também se mostravam preocupados em acompanhar a dinâmica de nossa vida social. Por exemplo:

Certa noite, *lawi* e os jovens convidaram-me a ficar na companhia deles do lado de fora da *oka*, onde eles haviam me sugerido passar a noite uma vez que não havia mais ninguém na *funai*. *lawi* perguntou quanto tempo eu deveria ficar na *funai* e apontou para a lua indagando: “*quando a lua sumir de novo?*” Em se tratando de uma lua crescente eu entendi que ele se referia a próxima lua nova e então concordei. Ele fez uma expressão de boa surpresa, mas comentou: “*mulher seu briga (com v)ocê, fica dormindo muito aqui, vindo vê índio, ela vai jogar (v)ocê fora, presta não*”. Quer dizer, *lawi* percebia que meu afastamento de casa poderia implicar em uma separação de minha esposa.¹⁵⁸

Outro exemplo consiste na preocupação dos avá-canoeiros em antecipar as atividades dos funcionários ou do pesquisador quando estes se encontram ausentes, precisamente com o intuito de determinar nosso retorno e assegurar nossa previsibilidade. Sobre a correlação existente entre previsibilidade e tradição Robert Paine nos proporciona uma explicação interessante a partir das relações tutelares entre os inuit e os brancos no norte do Canadá. Segundo Paine o que os inuit buscam através da tradição: “...is a basis for predictable behaviour among themselves, and secondarily with the whites. It is this – the maintenance of predictable behaviour – that is surely one of the important sociological functions of tradition” (1977, p. 98). Se aplicarmos esta argumentação aos esforços dos avá-canoeiros para predizer (e prescrever) o comportamento e as atividades dos “brancos”, podemos inferir um esforço dos mesmos em criar uma base para estender as relações, instaurando assim um “relacionamento tradicional”, se assim pudermos nos expressar.

Em uma de minhas viagens de retorno a Brasília (foram cinco viagens de ida a Brasília e retorno a campo durante minha pesquisa) *lawi* estabeleceu para mim o seguinte planejamento: “*um (dia), dormir; dois (dias), passear, comprar; três (dias), Patrícia (este é o nome de minha esposa), mas ela vem*

¹⁵⁸ “Jogar fora” é a expressão utilizada pelos avá-canoeiros para sugerir que algo ou alguém “não presta mais para outra pessoa”. *Matxa* contou certa vez para mim e Eliana Granado como seu pai “*jogou fora*” a mãe dela cortando os punhos da rede desta ao saber que a mesma tinha um amante.

não; quatro (dias) volta para cá". Diante de um cronograma tão apertado de viagem vi-me obrigado a negociar com *lawi* um prazo mais dilatado que mesmo assim teve que contar com sua anuência. *lawi* mostrou-se consternado pelo fato de eu ter voltado com um dia de atraso com relação a nossa programação e comentou que eu "*mentia muito*". Porém, não se mostrou irritado a ponto de recusar o presente/encomenda que trouxe para ele (um toca-fitas portátil).

Para que não pensemos que esta é uma preocupação apenas de *lawi*, lembro que *Matxa* também expressava seu interesse em saber quando eu voltaria para Brasília e indicava que sentiria minha falta dizendo que iria me "*chorar muito*" (expressão usada pelos avá-canoeiros para expressar saudades, exceto pelos jovens que se limitam a perguntar pela data de retorno e sobre as atividades a serem realizadas fora da área) quando eu fosse embora. Em uma dessas ocasiões ela indagou se a enfermeira do programa continuaria na *funai* caso eu partisse (pois na época, a enfermeira do programa e eu, seguíamos juntos para a casa dos índios ou para a *oka* quando então ela ministrava colírios para curar um tersol em *lawi*) e quis saber o horário (de acordo com a posição do sol) da minha partida de Minaçu e chegada em Brasília. Tão logo respondi *Matxa* listou as etapas de minha viagem de ida: "*Sol aqui* (apontava com a mão a direção e altura do sol no céu): *Minaçu, pega jipe seu casa Reginaldo* (motorista do programa); *sol aqui* (muda a posição da mão para indicar a descida do sol em direção ao horizonte): '*vuuu*' (imitação do som feito pelo motor do meu carro) *estrada; sol aqui* (a posição da mão finalmente indica o horizonte): *chega Brasília.*" E de minha viagem de regresso (tomado como certo): "*dumi, dumi, dumi* (dormir, dormir, dormir), *djai omanu* (lua morre), *aí, djai* (lua) *pequininho, otê* (você) *aquí*".

Para concluir, *Matxa* comentou, mencionando os nomes da enfermeira e do auxiliar do Posto Indígena, que eles também irão embora algum dia, mas voltarão.

Exemplos de conversa como essas podem ser estendidos também a *Nak^watxa, Tuia, Trumak e Putdjawa* e a iminência de uma viagem implicava sempre em encomendas de determinados produtos por parte dos avá-canoeiros e de promessas de retorno (isto no caso de viagens mais longas e períodos de afastamento mais dilatados) o que significava, para eles, definir uma data de regresso para a área. As "encomendas" também eram feitas no

caso de viagens breves a Minaçu ou outra cidade vizinha e tão logo a pessoa retorne as mesmas são cobradas pelos avá-canoeiros.

Itens pedidos a Crísthian Teófilo da Silva	
<i>lawi</i>	Fumo***, pregos, fita cassete com gravações do Luiz Gonzaga, mochila ou bolsa de viagem, toca-fitas portátil, bolachas redondas, lingüiça, café, manteiga, camisas, cuecas, leite em pó, corda de amianto, corda de aço para instrumento musical, pólvora, chumbo, espoleta, balas de espingarda, pilhas e cordas para amarrar rede, pomada analgésica, caderno, caneta preta, cadeado com chaveiro.
<i>Matxa</i>	Gaita.
<i>Nak^watxa</i>	Fumo, pilhas, cordas para utilizar nas cabaças, bolsas ou para amarrar um chocalho a seu burro, sacos plásticos e latas usadas.
<i>Tuia</i>	Fumo, pilhas, leite em pó, chapéu, boné, óculos escuros, tecido para confecção de roupas*, chinelos, mochila ou bolsa de viagem, sacola plástica, escova para lavar roupas.
<i>Trumak</i>	Fivela de cinto, perfume, relógio, botina, mochila ou bolsa de viagem, cordas de violão, CD's, lanterna, calças, bermudas.
<i>Putdjawa</i>	Toca-fitas portátil, lápis, canetas, cadernos, canivete, mochila ou bolsa de viagem, fotografias e brincos*.

Itens pedidos a Mônica Veloso Borges**	
<i>lawi</i>	Pilhas, fumo***, caderno de desenho, canetas, fotografia, bermuda, botas de borracha***, fita (cópia de CD) com músicas de índios norte-americanos ("Sacred Spirit"), fita (cópia de CD) com músicas dos Incas ("Echoes of Incas"), lampião, fita com músicas de Kleiton & Camargo e fita (cópia de CD) com músicas dos índios Guaraní.
Matxa	Blusas, uma flauta média, bolachas doces, geléia de mocotó, suco, macarrão e extrato de tomate.
Tuia	Óculos de sol, calcinhas, sacola plástica grande, botas de borracha, blusas, vestido, calça comprida, tênis, bolachas doces, geléia de mocotó, suco, macarrão e extrato de tomate.
<i>Nak^watxa</i>	Pilhas, linhas de crochê, linhas de costura para máquina, linhas de costura à mão, barbantes e cordões, agulhas de máquina de costura, agulhas de crochê, agulhas de costura à mão, tecidos, miçangas coloridas, linha de anzol (para fazer colares), calcinhas, botas de borracha, rádio-gravador, caderno de desenho, canetas, tênis, bolachas doces, geléia de mocotó, suco, macarrão e extrato de tomate.
<i>Trumak</i>	Bermuda, camiseta, botas de borrachas, relógio de pulso, fita cassete com músicas de Rio Negro e Solimões, fita cassete com músicas de Bruno e Marrone, revistas de aviões, fita (cópia de CD) com músicas de índios norte-americanos ("Sacred Spirit"), fita (cópia de CD) com músicas dos Incas ("Echoes of Incas").
<i>Putdjawa</i>	Calcinhas, bolsinha de tecido bordada (igual a utilizada por Mônica Veloso), botas de borracha, camisola de algodão (idem), chinelos de plástico bordados com miçangas nas tiras (idem), relógio de pulso (idem), miçangas coloridas e linha de anzol (para fazer colares).

*O produto foi solicitado a mim mas para ser obtido com minha esposa.

**Os pedidos foram feitos a Mônica Veloso Borges em um momento anterior aqueles feitos a mim.

As perguntas dos avá-canoeiros sobre o tempo de permanência de funcionários, visitantes e pesquisadores na área, sobre o roteiro das viagens destes, suas previsões (quase sempre certas) quanto à chegada e saída destes mesmos funcionários, visitantes e pesquisadores, o que eles trarão em termos de bens e mantimentos ou o que farão e dirão quando chegarem na área ou a seus destinos, denotam o interesse dos avá-canoeiros em tornar a mobilidade e recursos dos *maira* previsíveis, controláveis e constantes. Observei manifestações de irritação, agressividade e insubordinação por parte dos avá-canoeiros quando nós não correspondemos ao padrão de comportamento esperado com seu respectivo fluxo de bens, pessoas e notícias. Daí o bordão avá-canoeiro: “(fulano) *mentira muito. Mata* (fulano)” seguido de palavrões como: “*filho da puta*”, “*porra*”, “*caralho*”, “*viado*”, “*desgraçado*”, entre outros, como forma de expressar seu descontentamento, mais do que perpetrar ameaças. O imprevisto também é motivo não de agressividade, mas riso e curiosidade como é o caso quando se escorrega, tropeça, confunde-se o nome de pessoas, coisas ou animais, adota-se uma nova peça de vestuário ou simplesmente muda-se a rotina.

Em alguma medida estas formas de se expressar foram (e continuam sendo) aprendidas pelos avá-canoeiros a partir das reações dos próprios funcionários no passado e hoje. Um dos funcionários do programa contou-me um episódio no qual *lawi* e *Matxa* teriam saído em uma caminhada para visitar Manoel Rufino quando ainda residiam no *posto velho*. Como não retornaram dentro do período presumido pelo funcionário, ele saiu na manhã seguinte em busca dos dois avá-canoeiros. No entanto, se desencontraram. Quando o funcionário chegou a casa de Manoel Rufino, *lawi* e *Matxa* já haviam regressado de sua visita por outro caminho. De volta ao Posto Indígena, o funcionário teria

¹⁵⁹ Os produtos pedidos condiziam com as atividades e com os usos feitos e interesse demonstrado eventualmente pelas próprias pessoas a quem se endereçavam os pedidos. Daí decorre o fato de ter sido pedido a mim objetos que não aparecem na tabela de Mônica e vice-versa. Também é interessante perceber uma certa influência de concepções de gênero dentre os produtos pedidos. Dito de outro modo, a mercadoria que será solicitada condiz com o gênero da pessoa para quem se solicita. Daí o fato de *lawi* pedir a mim por cuecas, enquanto *Tuia* e *Putdjawa* pedem calcinhas a Mônica. Idem para os tecidos que são pedidos a minha esposa através de mim. Agradeço a Mônica Veloso Borges pela concessão de dados referentes aos pedidos dos avá-canoeiros por bens ou mercadorias feitos a ela.

brigado (e xingado?) com *lawi* e *Matxa* e estipulado que daquele momento em diante não deveriam passar a noite fora ou longe do posto.

O episódio acima (um dentre vários do mesmo tipo) demonstra quanto a preocupação dos avá-canoeiros em saber quanto tempo ou quando partiremos e retornaremos tem algo de aprendido com a situação atual junto aos funcionários da Funai e do programa (PACTO). E, ao que tudo indica, foi por ocasião de episódios como este que regras, prescrições e regulamentos informais foram sendo criados e somados aos tempos e rotinas na *funai* e na Terra Indígena Avá-Canoeiro.¹⁶⁰

Se o complexo *funai/oka* se constitui em um híbrido social “comunidade de residência/instituição formal”, então a representação do tempo para coordenar a vida nesta comunidade híbrida também deverá ser uma representação mista adequada aos processos e interações que se dão no espaço tutelar. Neste sentido, certas práticas sazonais (como a coleta de milho, pescarias, participação em festas populares em Minaçu etc.) são institucionalizadas de modo a propiciar uma aproximação entre equipe dirigente, familiares, amigos e conhecidos destes, dos avá-canoeiros. Tudo isto com a intenção de promover práticas solidárias, de unidade e compromisso conjunto com relação à instituição tutelar.¹⁶¹ Numa palavra, tais práticas conjuntas em uma comunidade dividida entre tutores (superiores) e tutelados (inferiorizados) contribuem para sua reunião e para a sublimação das tensões. Afinal, a necessidade de convivência, se pudermos falar assim, leva à necessidade de criar tais áreas de interesse comum e confraternização (Bettelheim, 1985, p. 139).¹⁶²

Em um ambiente de pouca compreensão lingüística entre os sujeitos envolvidos nas interações e processos sociais, torna-se vital engendrar situações recorrentes com pautas reconhecidas para que os interesses recíprocos sejam

¹⁶⁰ Deve-se ter sempre em mente que: “Toda prescrição é a imposição da opção de uma consciência a outra. Daí, o sentido alienador das prescrições que transformam a consciência recebedora no que vimos chamando de consciência ‘hospedeira’ da consciência opressora. Por isto, o comportamento dos oprimidos é um comportamento prescrito. Faz-se à base de pautas estranhas a eles – as pautas dos opressores(-tutores)” (Freire, 2000 [1970], p. 34, parêntesis adicionados).

¹⁶¹ Ver Goffman, 2001 [1961], p. 85).

¹⁶² Mas é certo reconhecer que o caráter efêmero e ocasional destas atividades apenas atesta o quanto são impostas e quicá desinteressantes tanto para os avá-canoeiros quanto para os funcionários. Ambos tomam parte nas mesmas por não terem muito outra opção ou oportunidade de escapar da rotina tutelar (para uns) e de trabalho (para outros). Isto se dá porque a “comunidade tutelar” de direito talvez seja algo menos do que uma comunidade de fato. (Goffman, 2001 [1961], p. 97)

alcançados. Conforme nos ensina Goffman: "Independentemente do objetivo particular que o indivíduo tenha em mente e da razão desse objetivo, será do interesse dele regular a conduta dos outros, principalmente a maneira como o tratam. Este controle é realizado principalmente através da influência sobre a definição da situação que os outros venham a formular" (1996 [1959], p. 13).

Desse modo, enquanto os tutores definem situações de assistência aos avá-canoeiros como "serviço" ou "trabalho", os avá-canoeiros se servem destas mesmas situações para estabelecer alianças e vínculos por meio dos objetos pedidos (através dos quais se lembram de todos aqueles que lhes deram os mesmos numa espécie de associação metonímica entre coisas e pessoas). Trata-se de um jogo de cativação no qual ao mesmo tempo em que os avá-canoeiros se encontram submetidos a um regime tutelar, reverterem este cativeiro em uma sedução permanente de seus tutores para que lhes atendam pedidos e lhes façam favores. A sobrevivência avá-canoeiro consiste, sob estes termos, em um jogo de "afinidades seletivas" com os brancos que se aproximam deles.

Não se deve esquecer que a necessidade de pedir, importunar, cobrar ou insistir na permanência ou retorno daqueles que lhes favoreceram com serviços ou presentes, assinala a assimetria das posições ocupadas pelos avá-canoeiros frente aos brancos na Terra Indígena Avá-Canoeiro. O mundo das trocas ou o jogo da cativação parece ter se constituído precisamente pela necessidade (dos avá-canoeiros) de convivência social o que os levou (desde o contato) à criação de uma área de interesse comum povoada por mantimentos, mercadorias e relacionamentos efêmeros. No entanto, por razão da superioridade com que os tutores se pensam frente aos avá-canoeiros no que tange à definição por eles das necessidades e da própria realidade dos segundos, a tutela enquanto princípio (re)organizador das relações sociais peca por prestar um serviço extremamente pessoal aos índios sem necessariamente envolver-se com eles enquanto pessoas.

Isto ocorreu, como vimos, porque se a gestão dos avá-canoeiros partiu de uma preocupação em definir para eles novos espaços e tempos enquanto formas elementares para a prática tutelar, isto culminou em um território fisicamente amplo, porém demograficamente reduzido e subordinado a um regime burocrático consubstancializado nas formas tutelares (fechadas e impermeá-

veis) de organização da vida cotidiana. O que prova que: “Mesmo quando pretende favorecer a melhor integração entre colonizadores e colonizados, o trabalho de gestão colonial mantém a diferença em termos de capacidade para agir e comandar, o que reforça a dominação do colonizador” (Lima, 2002, p. 160). Com o advento da tutela empresarial os limites espacial e temporal para a experiência social dos avá-canoeiros se tornaram ainda mais restritos – o que significa mais seguros e operacionais para o exercício da tutela - do que eram quando da ocupação desenfreada de seu território. Cabe saber como vivem os avá-canoeiros com toda sua abertura ao mundo externo com esta situação de encapsulamento.

Capítulo 8 - O complexo tutelar na formação do índio

Mais uma manhã no Posto Indígena em que tudo transcorreu lentamente. *lawi* veio logo cedo a *funai* pedir o toca-fitas do chefe de posto sob minha guarda para “*Matxa ouvir um pouco*”. Eu o acompanhei até sua casa onde fiquei observando a faina matinal. *Nak^watxa* e *Tuia* varriam seus respectivos setores levantando muita poeira. *Matxa* comia arroz e milho em uma caneca enquanto *lawi* selecionava uma fita de seu numeroso acervo para ouvirmos. O volume foi mantido alto e nesse meio tempo ele e *Nak^watxa* se entreteram com seus armários. *lawi* selecionou roupas para lavar (o auxiliar do Posto Indígena havia dito a ele que deveria lavar suas roupas hoje) e em seguida me mostrou um tatu mantido preso por *Nak^watxa* em uma das gavetas do armário desta. Em seguida *lawi* descascou algumas laranjas dando-as a mim e a *Matxa*. Quando a música acabou, *lawi* pediu que eu levasse o toca-fitas de volta ao posto. *Trumak* e *Putdjawa* passaram parte da manhã lavando roupas com o funcionário, tocando violão e folheando revistas na enfermaria. Disseram que preferem tocar violão no escuro porque assim “*dá para ouvir melhor*”.

Ao meio-dia, *lawi* cozinhava e organizava seus objetos pessoais para o retorno a *oka* no final do dia. Colocou uma fita do Sérgio Reis no pequeno toca-fitas de *Putdjawa*. Passou a varrer o chão da cozinha. *Tuia* apagou a brasa de dois grossos paus de lenha que já haviam sido colocados de lado e em seguida sentou-se na sua rede para tecer com linhas de algodão. *Nak^watxa* estava junto ao tanque da cozinha lavando roupas e *Matxa*, deitada todo o tempo em sua rede, perguntou-me se eu iria para Minaçu e pediu fumo. *lawi*, que ouvia nossa conversa de onde estivesse, não importasse quão ocupado ou entretido, explicou para *Matxa* que eu dormiria mais três noites na *funai* e seguiria em viagem para Canoanã, ficando lá por dois dias. Assim que terminou de explicar, ele e *Matxa* exclamaram em uníssono: “*ih, Tatia presta não*”, querendo com isto dizer que a mesma se encontra seriamente doente, prestes a morrer. *Matxa* tornou a deitar em sua rede desembaraçando os cabelos. *Nak^watxa* voltou ao interior da casa e guardou a barra de sabão que estava usando em seu armário.

O ambiente era de muita agitação e conversa. Quando se deitou em sua rede, *Nak^watxa* passou a manusear um bloco de papéis. Fui interrompido

em minha observação por *lawi* que me pediu para comprar pilhas pequenas para o toca-fitas de *Putdjawa*. *Nak^watxa* passou a manusear vários utensílios em sua rede: papéis, arame e uma sacola com canetas coloridas. Os avançados trocavam informações sobre a programação dos funcionários, quando iriam a Minaçu para o dentista etc. *Tuia*, que parecia estar falando consigo mesma, foi arremedada por *lawi* e se calou. *Matxa* o repreendeu e ele cessou a brincadeira. *Matxa* alcançou uma saia para *Tuia* de sua rede. Perguntei a *Nak^watxa* se ela desenhava e ela confirmou. *Matxa* conversava com *Nak^watxa* sobre o que esta fazia e passou a falar algo sobre “*matar Bastião*”. *Nak^watxa* parou de rabiscar seus papéis e se levantou. Apanhou uma de suas aves e carinhosamente conversou com ela, beijando-a na cabeça e no bico. *Nak^watxa* saiu em seguida com uma caneca de alumínio e uma colher voltando com arroz que deu a seus animais. *Matxa* passou a imitar com palavras o som de uma juriti que cantou há pouco. *Nak^watxa* e *Tuia* se ausentaram e as ouvi conversando do lado de fora da casa. *lawi* entrou com um pouco de macarrão cozido para *Matxa* e brincou dizendo a ela, que não enxerga, que era carne. *Matxa* percebeu o engodo e falou para *lawi* sair para caçar anta. Este disse que não iria, “*pode não, não tem, cadê?*”. *lawi* voltou a preparar o macarrão com massa de tomate. *Nak^watxa* e *Tuia* voltaram ao interior da casa. A primeira perguntou se eu iria embora para Minaçu. Ao responder que não, ela voltou a seus afazeres. *Tuia* passou a separar roupas de dentro de uma caixa de papelão em sua rede. *lawi* avisou que a Toyota já deveria estar chegando, pois o sol já estava alto. Ligou o gravador novamente e com o toca-fitas ligado, *Matxa* deita-se na rede com a cabeça voltada para ele e passa a relaxar desembaraçando mexas de cabelo. *Tuia* passou as roupas de sua rede para um saco plástico e o guardou em uma caixa de papelão sobre um banco de madeira. Saiu logo em seguida com uma saia e uma roupa de baixo para lavá-las no tanque. *Nak^watxa* continuava a alimentar os animais. *Matxa* dormiu. *lawi* confeccionou uma vassoura...

Os dias na *oka* não diferem substancialmente daqueles passados na *funai*. *Matxa* passa todo o tempo deitada em sua rede. Movimenta-se de um lado para outro, sentando-se e deitando-se vez por outra. *lawi* quando se aproxima dela freqüentemente dá demonstrações de carinho, acaricia ou penteia seus cabelos, modula a voz para que ela soe quase infantil, faz gozações como

colocar a pesada sacola de mantimentos que trouxe da *funai* sobre a barriga dela. *Trumak* e *Putdjawa* também passam boa parte do tempo em suas redes, ora com cadernos e canetas, ora com fitas, revistas, álbuns de fotos, entre outros bens pessoais (como miçangas, no caso de *Putdjawa* e os brinquedos feitos com madeira de buriti e cera reproduzindo aviões, caminhonetes, helicópteros e revólveres, no caso de *Trumak*). *Putdjawa*, por sua vez, é quem mais demonstra afeto, recíproco, com *Matxa* e *Tuia*. Visitando ora a rede de uma ora a rede da outra. Os jovens temem *Nak^watxa* que age como uma disciplinadora dos mesmos, dando ordens e distribuindo tarefas. *Putdjawa* passa o tempo abraçando-as e sendo abraçada.

Os dois jovens aproveitam minha presença na *oka* para se entreter às minhas custas. O assunto costuma ser casamento e eles fazem perguntas como: “você ama a *Patrícia* (nome de minha esposa)?”, “como é amar?”, “você acha que a *Maria* (enfermeira do programa) me ama?” etc. As brincadeiras dos dois ficam tensas quando *Trumak* diz que amará (no sentido de ter relações sexuais) a funcionária e também *Putdjawa*. Esta o repreendeu dizendo que não pode falar isso porque “com irmã não pode não, para de falar besteira”. *Trumak* se desculpou e disse que era só brincadeira.

Certa tarde, *Nak^watxa*, quase sempre às voltas com seus animais, saiu para dar banho em seu tatu após *lawi* a ter alertado para o fato de que o pauoco onde o tatu era mantido preso estava cheio de formigas. *Tuia*, que havia se ausentado numa rara oportunidade em que podia deixar *Matxa* na companhia dos demais, que quase sempre estão ocupados com seus próprios afazeres no lado de fora da casa, retornou para sua rede e ali permaneceu abraçada a *Putdjawa* e falando uma ou outra coisa ao meu respeito, que não consegui ouvir. Em dado momento, *Matxa* pediu que eu a ouvisse, passando a contar uma história sobre Furnas e Camargo Correia. *lawi* colocou uma fita com músicas e acendeu o fogo para cozinhar arroz.

As noites na *oka* ou na casa da *funai* são caracterizadas por uma descontração crescente, mesmo entre os adultos, antes do sono se abater sobre todos. *lawi* encarrega-se de cozinhar no final da tarde para que todos se alimentem antes de dormir. Coloca fitas cassete no toca-fitas de *Putdjawa*. *Nak^watxa* corta e quebra a lenha em pedaços menores. *Putdjawa* brinca comigo fazendo comparações entre minha aparência e a de outros brancos, passando

em seguida a me comparar com cantores de duplas sertanejas. Depois, passa a alternar entre as redes de *Tuia* e *Nak^watxa* narrando episódios ocorridos ao longo do dia na *funai*. *Trumak* monta e desmonta seus brinquedos. Certa noite, quando *lawi* se ausentou por alguns instantes, *Matxa* perguntou a *Putdjawa*: “cadê *papai*?”. Esta respondeu: “água”. Na *oka*, os jovens passaram a se referir a *lawi* e *Tuia* como “*papai*” e “*mamãe*” e a *Matxa* como “*vovó*”, porém sem conotações jocosas como é comum no posto. Também utilizam os termos de parentesco em avá-canoeiro para chamar a atenção uns dos outros.

lawi retornou com a água e serviu um prato de arroz para *Matxa*. *Trumak* e *Putdjawa* fazem seus pratos. *Nak^watxa* também se serve e cada um come em sua rede. Já de noite, *Matxa* retira a blusa e se deita na rede. As demais mulheres, exceto *Putdjawa*, fazem o mesmo. *Nak^watxa* sai para amarrar o burro e traz o cão de *Matxa* para o interior da *oka*. *lawi* me oferece arroz. Já não é possível enxergar dada a escuridão. A *oka* é fumegada e as fogueiras exibem apenas uma tênue brasa. O ar se torna quase irrespirável. *Nak^watxa* atiza o fogo próximo a sua rede e passa uma lenha em brasa para *Tuia* atear o fogo dela e pergunta se *lawi* não acenderá o dele. Este diz que está quente e acenderá o fogo quando estiver frio. Após a fumaça se dissipar o ambiente volta a ser aconchegante. Ouvem-se conversas entre *lawi* e *Matxa*, entre *Tuia* e *Nak^watxa* e entre *Trumak* e *Putdjawa* e todas as díades parecem, de algum modo, conversar entre si.

Se todos tentam se comunicar comigo e com os funcionários em português, a economia das trocas lingüísticas na *oka* e no *mato* segue uma outra lógica. *lawi*, *Matxa*, *Trumak* e *Putdjawa* conversam em português entre si. Apenas ocasionalmente *lawi*, *Tuia* e *Nak^watxa* conversam em avá-canoeiro entre si, mas *Nak^watxa* responde em português aos demais somente em raríssimos casos. Os jovens se dirigem em avá-canoeiro aos adultos, em particular às mulheres. Esta configuração sociolingüística talvez aponte para a formação de díades e tríades orientadas (mas não determinadas) por certas concepções de gênero e faixa etária. Homens teriam a precedência para falar com as mulheres, de qualquer faixa etária, em qualquer língua de sua preferência. Os mais jovens devem dar precedência aos mais velhos e à língua utilizada por estes reconhecendo assim, sua autoridade. É evidente que os índios desejam falar português, sem abandonar sua língua materna.

Pouco antes das oito horas da noite, alguém sai com *Matxa* para o terreiro para que esta se alivie. Às oito horas o silêncio é completo. Ainda despertam algumas vezes antes do amanhecer, levantando-se para o novo dia com os primeiros raios de sol.

Na manhã seguinte, *lawi* prepara café, leite e serve bolachas ou biscoitos para todos. Comunica sua programação para o dia como *cortar pau*, buscar arroz, buscar frutos, caçar ou ir a *funai* buscar mantimentos etc. Neste último caso, os jovens o acompanham sem demora. Na *funai*, a depender da hora, *lawi* e seus filhos acordam o funcionário ou pesquisador ali residente, lembrando que o primeiro já é acostumado a acordar tão cedo quanto os índios.¹⁶³ Quando dormem na casa do auxiliar do Posto Indígena, os jovens dormem ouvindo a programas de rádio, banham-se, escovam os dentes, jantam e na manhã seguinte são acordados e alimentados pelo funcionário, após o quê correm várias voltas em torno da *funai* para “*perder a manteiga*”...

As cenas diárias descritas acima a partir de transcrições de minhas anotações de campo exigem um certo enquadramento teórico se quisermos obter delas alguma explicação para como e porque vivem os avá-canoeiros como vivem. A substância de que são feitas suas existências humanas atualmente deve ser apreendida pela decomposição em práticas, discursos e representações das cenas do cotidiano tutelar. Somente assim a tutela se revela na dimensão total em que se pretende como arremedo de vida social para os avá-canoeiros.

Se o capítulo anterior deteve-se na descrição do cenário diante do qual é desempenhada a tutela na Terra Indígena Avá-Canoeiro, com o intuito de caracterizar este cenário como uma infra-estrutura para o exercício do poder tutelar, com elementos semelhantes àqueles encontrados em outras instituições totais. Neste momento, faz-se importante e necessário descrever e analisar o teor das práticas, discursos e representações que acionam e são acionadas pela engrenagem tutelar, os padrões de interação que a efetivam e são por ela efetivados.

¹⁶³ Apenas o chefe de posto não é acordado pelos índios e *lawi* diz a seus filhos que deixem o “*homi dormir*”.

A noção de habitus formulada por Pierre Bourdieu (1990 [1980]) nos possibilita apreender tais práticas, discursos e representações de maneira heurística, especialmente, se a empregarmos na qualidade de uma história incorporada, isto é, como uma história internalizada na forma de uma segunda natureza e, desta maneira, esquecida como história¹⁶⁴. Nas palavras deste autor, o habitus, enquanto presença ativa de todo o passado do qual ele é o produto, é o que propicia às práticas sua relativa autonomia frente às determinações do presente imediato. O habitus é uma ação espontânea dos sujeitos, livre, portanto, de sua consciência ou vontade. (Bourdieu, 1990 [1980], p. 56)

Acredito que a noção de habitus, enquanto chave descritiva e analítica, pode ser tornada ainda mais esclarecedora do caso em questão se soubermos reter sua “espontaneidade” em detrimento de sua “inconsciência” e “falta de vontade”. Sou da opinião que o habitus, tal com praticado pelos avá-canoeiros sob tutela, se apresenta mais como uma “espontaneidade calculada” do que uma ação “sem consciência ou vontade”. Trata-se de uma expressão prática e pragmática de uma “cultura (ou forma de vida) tutelada”.

É o habitus na qualidade de uma adaptação social elaborada pelos avá-canoeiros diante dos hábitos, práticas e representações dos brancos com quem entraram e ainda mantém contato que se apresenta hoje como uma espécie de segunda natureza dos avá-canoeiros para lidar com os brancos de modo a assegurar a continuidade das interações sociais e seu fluxo de bens, pessoas e serviços em um ambiente tutelado. Não fosse pelo habitus tutelado desenvolvido pelos avá-canoeiros o campo formado pela sua situação histórica (ver Tosta, 1997) se provaria ininteligível para as partes envolvidas esvaziando o jogo tutelar de qualquer gramaticalidade, compreensão recíproca ou eficácia simbólica.

O habitus enquanto categoria analítica enfoca a reprodução cotidiana da internalização do código ou doxa¹⁶⁵ tutelar pelos avá-canoeiros e seus tutores e, nesse sentido, o habitus pode ser entendido como a síntese da subordinação dos avá-canoeiros a um regime burocrático de proteção compulsória e da cativação dos tutores e seus recursos materiais e simbólicos a uma relação de

¹⁶⁴ No caso avá-canoeiro a história internalizada refere-se (indiretamente) a mais de vinte anos de vida sob tutela.

¹⁶⁵ Ver Bourdieu, 1994, p. 159-160.

provimento contínuo de bens, pessoas, serviços e relacionamentos. É este código, doxa, ou ordem estabelecida a partir dos diferenciais de poder entre brancos e índios, que torna possível nosso reconhecimento das práticas e representações dos avá-canoeiros enquanto expressão da “incorporação histórica” realizada por estes das formas possíveis de relacionamento com os brancos no papel de tutores. Trata-se de um saber social e individual sobre a tutela, seus agentes e o que se pode fazer (e ser) diante desta situação.

Dito de outro modo, se a tutela se instituiu na qualidade de uma forma elaborada de administração das necessidades indígenas (“elaborada” precisamente porque nega sob os auspícios de uma suposta “proteção”, os critérios que definiriam tal administração como uma imposição para não mencionar a própria definição do que deverá contar como uma “necessidade” dos índios) os avá-canoeiros a receberam e re-elaboraram segundo os parâmetros culturais de uma prática elaborada de cativação (que encontra, como veremos, sua matriz na relação de cativação de seus animais domésticos, bem como no seu imaginário mítico sobre o ethos dos *maira*).

O fato de apenas seis índios estarem sujeitos a tamanha investida tutelar nos obriga, porém, a ver nesta cativação uma resposta possível à tutela no seio de um leque não muito amplo de opções práticas para o exercício da resistência ou da reelaboração cultural por parte dos índios. Quer dizer, o número reduzido de avá-canoeiros recebendo uma tutela exclusiva no alto rio Tocantins¹⁶⁶ agrava o caráter totalitário da mesma ainda que os funcionários encarregados de conduzi-la sejam extremamente zelosos de suas tarefas, simpáticos aos índios e altamente sensibilizados para as implicações políticas decorrentes do exercício de suas funções.

A tentativa de cativar os brancos, como veremos, visa proteger as relações interétnicas das crises, críticas e tensões que tendem a se formar no de-

¹⁶⁶ O fato dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins nunca terem sido levados para a Ilha do Bananal para serem “unificados” aos outros avá-canoeiros já contatados (como vimos em capítulos precedentes) se deve não só ao fato destes últimos não terem um território próprio reconhecido e demarcado, mas também ao fato dos primeiros poderem contar com um apoio indigenista financiado a contragosto pela empresa hidrelétrica que se instalou em suas terras. Certa vez, ouvi de um funcionário da Funai lotado em Brasília, mas que chegou a participar no processo de regularização fundiária da Terra Indígena Avá-Canoeiro, que era uma pena que os índios no Brasil não tivessem, como os avá-canoeiros, uma hidrelétrica no “fundo do quintal”. E é conhecida a opinião de outros indigenistas que concebem o “hiper-indigenismo” do setor elétrico o “sonho de todos os indigenistas realizado”.

correr das situações ou eventos sociais (pois “o desempenho do poder sempre cria fricção”, ver Wolf, 2001, p. 391)¹⁶⁷ em que avá-canoeiros e brancos na qualidade de membros de culturas distintas, ocupando posições de poder assimétricas no ambiente tutelar, se vêem levados a participar. O habitus tutelado pode ser considerado, portanto, a expressão indígena de uma acomodação política e econômica às políticas indigenistas que fazem da tutela sua mola mestra.

Veremos que a forma como este habitus é manifestado hoje encerra elementos de um processo anterior instaurado com o advento da tutela que visa fixar os avá-canoeiros com vistas à sua civilização que deve ser entendida aqui como uma re-indianização nos termos da ideologia indigenista. Esta re-indianização nada mais é que a indianidade referida por autores como Oliveira F.^o (1988) para se referir à imposição aos índios territorializados (Oliveira F.^o, 1999) ou, mais simplesmente, inseridos em regimes paternalistas de administração estatal, de instituições e crenças características de um modo de vida julgado próprio aos índios.

Outros autores, como Viveiros de Castro, querem crer que o uso teórico de noções como a de “indianidade” implica uma “argúcia teológica” (Viveiros de Castro, 1999, p. 204) que visa transformar as culturas indígenas em metáforas políticas para explicar sua transformação pelo “Estado que as criou” negando o poder de significação do próprio Estado pelo horizonte cultural das realidades indígenas (idem). Eu vejo nesta crítica uma superinterpretação, ou melhor, uma caricatura, do que a noção de indianidade pretende. De forma alguma a mesma parece vir sendo empregada como um artifício substitutivo dos conceitos de cultura e sociedade para a compreensão das instituições indígenas. Ao contrário, trata-se de um recurso analítico para lidar tanto com a criatividade quanto com a acomodação dos índios e das culturas indígenas para lidar com a violência de nossas instituições políticas. Algo que Oliveira F.^o formula adequadamente:

Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. **A forma**

¹⁶⁷ Para esclarecer este ponto cabe lembrar as palavras de Pierre Bourdieu para quem: “the habitus tends to protect itself from crises and critical challenges by providing itself with a milieu to which it is as pre-adapted as possible, that is, a relatively constant universe of situations tending to reinforce its dispositions by offering the market most favourable its products” (Bourdieu, 1990 [1980], p. 61).

típica dessa atuação/presença acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um **modo de ser** característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar aqui de **indianidade** para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um. (1988, p. 14, negritos no original)

Dizer isto não exclui o tratamento do sentido cultural indígena do que vem a ser “política” entre seus próprios membros, o que Pierre Clastres (1990 [1974] e 2004 [1980]) soube desenvolver adequadamente quando atentou para a repulsa destas sociedades ao poder autoritário, centralizador, desigual que por vezes surge dos processos de sua própria organização social e que nossas instituições políticas e burocratizadas encarnam tão eficazmente. Por outro lado, é quando nossa sociedade estatal se detém sobre as culturas políticas, avessas ao poder coercitivo, dos índios é que se nota, objetivamente, o poder de nossa sociedade para desestruturar as vidas indígenas¹⁶⁸.

Quanto a isso não resolve alegar que: “não existe esse objeto chamado ‘contato interétnico’” (Viveiros de Castro, 1999, p. 119). A negação das formas de dominação constituídas e constituidoras da realidade em prol da atenção aos modos nativos de concebê-la apenas adia o tratamento daquilo que as populações nativas buscam compreender mais imediatamente através de suas cosmologias que é o sentido de suas perdas e sofrimentos e de sua própria diferença tornada desigual a partir da presença permanente dos brancos em seus mundos.¹⁶⁹ Nestas situações a religiosidade e as cosmologias indígenas podem assumir a função sublimadora (para índios e certos antropólogos) face às condições de vida e um modo de ser tornados insuportáveis.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Uma etnografia exemplar sobre esse poder desestruturante (precisamente por ser “estrutural”) do Estado aliado a grupos econômicos face a um povo indígena é a de Stephen Baines (1991) sobre a modificação dirigida dos Waimiri-Atroari pelos funcionários da Frente de Atracção.

¹⁶⁹ A superestimação das formas de resistência indígenas e sua agencialidade política em face das relações de dominação perpetradas pelos brancos também pode implicar a negação da validade comparativa de certas situações tutelares com situações extremas sob as quais os indivíduos são racional e cotidianamente esvaziados do seu poder de autodeterminação tornando-se (por resignação, capitulação e até voluntariamente) autômatos humanos, joguetes nas mãos dos detentores do poder coercitivo, quando não zumbis ou mortos-vivos (ver Bettleheim, 1985 e 1989 sobre as situações extremas dos campos de extermínio nazistas; e também a vasta bibliografia sobre instituições totais contida em Goffman, 2001 [1961]).

¹⁷⁰ Ver, contrastivamente, neste sentido o pessimismo ontológico dos apapocuva-guaranis que antecede as próprias circunstâncias coloniais que assolou os tupi-guaranis orientais e meridionais (Nimuendaju, 1987) e que poderia ser interpretado como um simulacro de uma visão trágica do mundo (Viveiros de Castro, p. xxiv em Nimuendaju, 1987); o “desencantamento” dos

É aos sujeitos concretos, sobreviventes dos processos de desestruturação de suas sociedades, mas detentores ainda do poder de definir e inventar a si mesmos e significar a vida social à luz de sua experiência histórica e cultural, que a noção de indianidade busca se dedicar, compreender e solidarizar-se.

É evidente que os diferentes povos, os quais se vêm buscando compreender com o uso da noção de indianidade, não expressam suas culturas do contato ou suas sínteses culturais da dominação a que estão sujeitas de maneira idêntica entre si.¹⁷¹ No mesmo sentido, os avá-canoeiros no alto rio Tocantins não expressam o habitus tutelado de maneira idêntica entre eles¹⁷² (o mesmo podendo ser dito com relação à indianidade dos avá-canoeiros na Ilha do Bananal). O mesmo foi (e ainda é, pois o habitus não deve ser entendido como uma essência, mas sim como uma experiência introjetada, uma mentalidade) adquirido de maneira particular por cada um e em momentos distintos do ciclo de vida pessoal –caracterizando um habitus privado¹⁷³ - e do desenvolvimento do código de coordenação das atividades e relações sociais desde o advento da tutela (na qualidade de um “poder estrutural” como vimos no capítulo precedente).¹⁷⁴ No entanto, as formas diversificadas de expressão privada

índios Ticuna com seu mundo cotidiano tal como observado por Oliveira F.º (1988, p. 151) acerca dos movimentos salvacionistas; as sessões xamanísticas dos waimiri-atroari (Baines, 1991, p. 128-131 e Baines, 2002) e a sensação de superioridade dos waiãpi no âmbito do xamanismo, onde sentem dominar um universo inacessível aos não-índios (Gallois, 2002, p. 161). Para uma leitura consistente e abrangente das formas guerreira e xamânica dos tupi-guaranis de superar a condição humana ver Guimarães, 2001. Minha leitura de tais casos apontam mais para uma certa resignação: “...à mudança, procurando conservar a tradição daquilo que fosse mais viável e fecundo” (Métraux, 1979, p. 195) e menos para uma: “ ‘capacidade especial’ (...) da sociedade tribal de se reproduzir mais ou menos estereotipadamente frente às vicissitudes históricas” (Sahlins, 2003 [1976], p. 32). Espero poder desenvolver este tema a partir da experiência avá-canoeiro noutra oportunidade.

¹⁷¹ Ver Teófilo da Silva, 2002a.

¹⁷² Sobre as diferenciações individuais de habitus ver Bourdieu, 1990 [1980], p. 60.

¹⁷³ Bettelheim faz uma distinção semelhante entre comportamento privado e individual para se referir às atitudes de prisioneiros de campos de concentração. Em suas palavras: “Vamos denominar comportamento ‘privado’ aquele que se originou em grande parte mais na personalidade e na formação particular de um indivíduo do que nas experiências a que a Gestapo o expunha, embora tais experiências fossem instrumentos para provocar o comportamento privado. Vamos denominar comportamento ‘individual’ aquele que, embora desenvolvido por indivíduos mais ou menos independentes uns dos outros, era claramente o resultado de experiências comuns a todos os prisioneiros. O padrão destes comportamentos era semelhante em quase todos os prisioneiros, com apenas pequenos desvios da média, tais desvios originando-se na personalidade e formação particular do prisioneiro” (1989, p. 56).

¹⁷⁴ Antes disso e durante os primeiros anos da tutela outros códigos e padrões de interação vigoravam entre avá-canoeiros e brancos, particularmente com membros das frentes de atração e vizinhos regionais com quem os avá-canoeiros mantinham uma “interação a distância” substituída pela realização de trocas face-a-face de bens, mantimentos e serviços pessoais (vale lembrar que *lawi* ainda hoje se preocupa com o provimento de arroz e outros bens a fami-

do habitus tutelado entre os avá-canoeiros apenas reforçam em um segundo nível (o do poder tático e individual)¹⁷⁵ o caráter homogêneo deste mesmo habitus como um resultado da institucionalização a que foram submetidos os avá-canoeiros com o advento da tutela no alto rio Tocantins.

Desse modo, o objetivo deste capítulo é lidar com o habitus tutelado entre os avá-canoeiros como um complexo de práticas, representações, e, mais do que isso, predisposições, desenvolvido para salvaguardar o máximo de autonomia em um ambiente marcado por diferenciais de poder entre eles e os brancos/funcionários. Menos que tratar dos elementos desestruturantes do eu ou da vida social indígena, o propósito aqui com a noção de habitus tutelado é lidar com os esforços dos avá-canoeiros de estruturar, equilibrar, harmonizar suas vidas à uma situação de encapsulamento.¹⁷⁶ Para tanto, devemos estar atentos para a expressão (e reprodução) do habitus tutelado não só como um ajustamento social ao ambiente tutelar, mas também como reelaboração cultural no decorrer das mais diversas situações sociais tornadas possíveis (senão obrigatórias) com a transmutação da tutela como política indigenista em tutela como medidas compensatórias previstas no programa (PACTO).

Espera-se com esta abordagem, promover uma etnografia das pautas de poder presentes quando avá-canoeiros e brancos se encontram para fins de interação, precisamente quando estes pensam estar administrando as necessidades daqueles (produzindo uma interação clientelista de dependência) e aqueles pensam estar administrando a generosidade destes (produzindo uma interação recíproca de convivência). Trata-se, em poucas palavras, da realização de uma etnografia das práticas cotidianas da vida tutelada.¹⁷⁷

lia de Manoel Rufino ainda que este tenha se mudado para a cidade de Minaçu por ocasião da regularização fundiária da terra indígena).

¹⁷⁵ Sobre esta modalidade de poder, Eric Wolf nos explica que se trata de um poder que controla o ambiente ou as situações de interação frente aos demais (Wolf, 2001, p. 384). O “poder tático” é um poder interpessoal, isto é, ele é exercido circunstancialmente e envolve a capacidade individual ou de um grupo de definir o sentido de uma situação, ocasião ou evento com o propósito de orientar ou dirigir a ação do outro em conformidade com esta definição.

¹⁷⁶ A propósito, essa e outras experiências semelhantes ensinam uma lição significativa: o que sustenta a auto-estima e a independência genuína de alguém não é algo fixo e imutável, mas depende dos caprichos do ambiente. Cada meio exige mecanismos diferentes para salvaguardar a autonomia, aqueles relativos ao êxito em sobreviver segundo os valores pessoais naquele ambiente determinado” (Bettelheim, 1985, p. 157).

¹⁷⁷ Esta proposta guarda uma semelhança metodológica com a proposta de uma “sociologia das ocasiões” tal como formulada por Erving Goffman (1970) para lidar com os rituais de interação social postos em prática em diferentes situações ou eventos sociais. Em particular, se

Uma precaução que deve ser adotada para se assegurar o rigor e o valor interpretativo desta etnografia é a constatação de que por mais que as práticas e representações dos avá-canoeiros possam ser descritas e explicadas independente do uso da noção de habitus tutelado, as mesmas encontram-se subsumidas a uma situação tutelar mais ampla que as cerceiam e prescrevem implicando uma liberdade vigiada¹⁷⁸ ou vida autorizada que necessita ser descrita enquanto uma dimensão social condicionadora das possibilidades de sobrevivência dos avá-canoeiros enquanto avá-canoeiros no alto rio Tocantins.

Devemos ter em mente que as diversas e sucessivas crises vividas pelos avá-canoeiros em sua história (lutas, massacres, fugas, fome, contato com os brancos, inundação, territorialização, tutela etc.) produziram discursos e explicações extraordinárias para suas ocorrências a partir do enquadramento das mesmas pelas formas ordinárias do pensamento avá-canoeiro que as explicam como o efeito de uma atitude enraivecida dos *maira*¹⁷⁹. Daí se tornar necessário um comportamento anti-antagônico, cuja matriz está contida nas relações recíprocas de troca, de modo a não despertar esta raiva e seu potencial destrutivo.¹⁸⁰

Paine (1977) frisou a elaboração por parte dos inuits no Canadá de um padrão de interação semelhante a este, como veremos, elaborado pelos avá-canoeiros: "... let the White person initiate action, never displease a White by

combinarmos a esta abordagem as preocupações deste autor em entender as estruturas sociais subjacentes às instituições totais (2001 [1961]).

¹⁷⁸ A expressão "liberdade vigiada" para se referir a um estilo tutelar aplicado junto aos índios no Brasil, em particular aos waimiri-atroari, foi primeiramente empregada de maneira crítica pelo antropólogo Márcio Ferreira da Silva. Em artigo do jornal Porantim, com a chamada sugestiva: "Waimiri-Atroari pararam de crescer.....cercados pelas muralhas do PWA" (Porantim, Ano XIV - No. 144, dezembro de 1991, páginas 6 e 7). Márcio Silva comenta que: "Os Waimiri-Atroari vivem em um regime de confinamento ou, para ser mais exato, de 'liberdade vigiada', desde a implantação do Programa Waimiri-Atroari (Eletronorte-Funai) (PWA), em 1987" (idem, p. 7). A expressão sugere que os índios são "mantidos livres" dentro de certos limites para seu próprio benefício.

¹⁷⁹ Um tema recorrente no universo cosmológico tupi-guarani no que tange a seus heróis culturais, em particular, mahira que lida com suas frustrações ou descontentamentos através de manifestações de raiva ou zanga. É importante ressaltar que os avá-canoeiros não se referem aos brancos como *maira* em sua fala coloquial. O termo somente aparece quando interpelados diretamente sobre como os brancos eram designados no *mato* (sobre a oposição *mato/homi* conferir explicações mais abaixo). O termo normalmente empregado em sua fala cotidiana é *homi*.

¹⁸⁰ Os avá-canoeiros não souberam (ou quiseram) explicar o que teria despertado a raiva dos *maira* ou *homi* contra eles no passado. Os avá-canoeiros apenas mencionam, circunstancialmente, o que (ainda) deixa os "*homi brabo*": abater gado, andar sem roupas, beber bebidas alcoólicas, furtar alimentos etc., figuram entre os comportamentos tornados tabus porque precursores da raiva dos *homi/maira*. Todos estes gestos apontam para certas noções de "civilidade" diante das quais os avá-canoeiros se tornaram bastante sensíveis.

open resistance to his suggestions or commands, and conceal from him behaviour that would be displeasing” (Paine, 1977, p. 80). Este padrão de comportamento é mais visível pela prática de segredos, pedidos e bens por parte dos índios.

Os avá-canoeiros empregam a oposição “*mato*” e “*homi*” para estabelecer um recorte conceitual nítido entre coisas, conhecimentos e práticas adquiridos em um universo cultural predominantemente indígena e as coisas, conhecimentos e práticas provenientes do seu contato e convivência com os brancos (não necessariamente, sob a tutela dos brancos). Nesta oposição, o *mato* engloba o passado de fugas, a noite, a natureza envolvente (*kaa*) e a vida (precária) neste espaço. *Homi* engloba os massacres e perseguições, o dia, a vida regional, os ambientes tutelar (*funai*) e urbano, o provimento (abundante) de bens e serviços. O habitus tutelado seria, sob estes termos, uma categoria de experiência distante para lidar com as categorias nativas de experiência próxima que constituem suas vidas divididas entre o *mato* e os *homi*.¹⁸¹

Com isto quero dizer, e a noção de habitus tutelado nos ajuda a compreender este ponto, que os avá-canoeiros não internalizaram a história de conflito com os *homi* de maneira a se opor e resistir indefinidamente aos brancos. Suas práticas, discursos e representações atuais demonstram o inverso. Ao decidir viver com os *maira* tomaram uma decisão sociológica para mudar o curso histórico que destinava sua aniquilação pelos *homi*. O que a noção de habitus tutelado nos permite entrever são os efeitos desta decisão na reorganização da vida social dos avá-canoeiros.

Por esta noção também se expressa algo distinto de fenômenos outrora definidos nos estudos do contato como “aculturação” (Wagley & Galvão, 1961) - e seus corolários “assimilação” e “integração” - “caboclisto” (Cardoso de Oliveira, 1981 [1964]), “transfiguração étnica” (Ribeiro, 1970¹⁸²) e “mistura” (Olivei-

¹⁸¹ Clifford Geertz nos esclarece que: “Um conceito de ‘experiência próxima’ é, mais ou menos, aquele que alguém (...) usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes vêem, sentem, pensam, imaginam etc. e que ele próprio entenderia facilmente, se outros o utilizassem da mesma maneira. Um conceito de ‘experiência distante’ é aquele que especialistas de qualquer tipo (...) utilizam para levar a cabo seus objetivos científicos, filosóficos ou práticos” (Geertz, 1999, p. 87). A questão pertinente ao uso destes conceitos, noções e categorias concerne ao esforço de: “...produzir uma interpretação do *modus vivendi* de um povo que não fique limitada pelos horizontes mentais daquele povo (...) nem que fique sistematicamente surda às tonalidades de sua existência (...)” (idem, p. 88).

¹⁸² Ainda que Darcy Ribeiro houvesse publicado seus trabalhos sobre as frentes de expansão da sociedade brasileira e seus efeitos transfiguradores sobre os povos indígenas na década de

ra F.^o, 1999). Isto porque o habitus tutelado enquanto ferramenta analítica não enfatiza tanto a permanência ou a mudança de identidades étnicas, a substituição de traços culturais, a adoção de novas tecnologias e instituições, a emergência de mentalidades e formas de consciência colonizadas (tuteladas, talvez, mas não necessariamente “colonizadas”) ou o reconhecimento de unidades étnicas configuradas a partir de territorialização, mas sim o processo de transformação dos costumes e sua estabilização em uma estrutura de comportamentos, interações e sentimentos.¹⁸³

Uma faceta do habitus tutelado já foi tratada, por exemplo, por Stephen Baines quando enfocou a “linguagem de dominação” elaborada na tutela dos waimiri-atroari (1991). Ali, como entre os avá-canoeiros, esta linguagem se desenvolveu em uma situação em que nenhuma das duas populações tinha uma língua mutuamente inteligível. Com o advento da tutela entre os avá-canoeiros, os funcionários da Funai e do programa (PACTO) consolidaram esta linguagem como meio de comunicação interétnica no qual os índios encontravam-se e ainda se encontram em nítida desvantagem.

O que se faz necessário diante de fenômenos como este é ir mais longe e propor um estudo em torno da “*ordem subjacente às mudanças históricas, sua mecânica e mecanismos concretos*”, para empregar os termos de Norbert Elias (1994, p. 17, itálicos no original). O esforço deve ser de registro etnográfico da configuração social advinda da estabilização das identidades em um dado local, este essencialmente desconstrutivo e autoritário (ver Marcus, 1991, p. 217) que não engendra apenas uma “linguagem de dominação”, mas práticas, rotinas, discursos, representações e expectativas negociadas por meio dela.

50 do século XX é somente em sua publicação de 1970 que o mesmo reitera a noção de “transfiguração étnica” como mais condizente para tratar a mudança e a transformação das pessoas e sociedades indígenas pelo contato interétnico mesmo diante da sofisticada crítica e criatividade teórica proposta por Roberto Cardoso de Oliveira com seu estudo sobre a “fricção interétnica”.

¹⁸³ Como nos lembra Erving Goffman: “Aparentemente, as instituições totais não substituem algo já formado pela sua cultura específica; estamos diante de algo mais limitado do que aculturação ou assimilação. Se ocorre mudança cultural, talvez se refira ao afastamento de algumas oportunidades de comportamento e ao fracasso para acompanhar mudanças sociais recorrentes no mundo externo. Por isso, se a estada do internado é muito longa, pode ocorrer, caso ele volte para o mundo exterior (o que no caso avá-canoeiro é impossível, dado que o “mundo exterior” nesse caso seria o “mundo anterior”), o que já foi denominado ‘desculturamento’ – isto é, ‘destreinamento’ – que o torna temporariamente incapaz de enfrentar alguns aspectos de sua vida diária” (Goffman, 2001 [1961]p. 23, parêntesis adicionados).

Escapa à abordagem que ora proponho a perspectiva de longa duração ou histórica empregada por Elias em suas análises da ordem subjacente ao processo civilizador em sociedades européias. A temporalidade aqui considerada é aquela do presente etnográfico (Marcus, 1991, p. 206) ou “em situação” (Cardoso de Oliveira, 1981 [1964], p. 17) que almeja compreender a peculiaridade do campo semântico e pragmático tutelar em seu imbricamento com o campo semântico e pragmático indígena na constituição de um horizonte intencional comum, minimamente inteligível e assimetricamente operacional.

Ao propor um enfoque “em situação” eu não o faço segundo o entendimento de Eduardo Viveiros de Castro (1999, p. 134-135) a respeito de estudos desta natureza. Segundo Viveiros de Castro um enfoque “em situação” significaria dizer que a “situação define o situado” ou que o situado é parte e produto da situação, do mesmo modo como alguns pensam ser o indivíduo formado pelo ambiente que o circunda. Ao contrário, focar a(s) realidade(s) indígena(s) em situação consiste, ao meu ver, na promoção de uma perspectiva heurística para lidar com fenômenos e processos muitas vezes obscuros para os próprios sujeitos sociais.

Situar o enfoque (e não os outros) é necessário para definir não o situado a partir da situação, mas a situação a partir das múltiplas e alternadas percepções que os outros possuem para situar-se em contextos sociais diversos e conjunturas políticas mutáveis. Trata-se de um compromisso metodológico com a heterodoxia das perspectivas existentes no campo ao invés de um compromisso epistemológico com a ortodoxia do ponto de vista do nativo.¹⁸⁴ A perspectiva “em situação” não é aquela em que a situação define o situado, ao contrário, é aquela na qual o antropólogo situa-se para aprender com os outros o que vem a ser as múltiplas situações e processos nos quais eles vivem e as múltiplas perspectivas sob as quais eles vêem suas próprias vidas se desenvolverem no interior de um campo de possibilidades muitas vezes restrito de sobrevivência.

Finalmente, o que o uso da noção de habitus tutelado nos permitirá compreender é o estabelecimento de um certo padrão de relações entre avácanos e brancos, a estrutura social da tutela e a formação da psique tutela-

¹⁸⁴ Para um estudo que adota a “rotação de perspectivas” nativas como recurso metodológico ver Teófilo da Silva, 2002b.

da. Depois de fazer isso, penso que elogiaremos e condenaremos menos determinados indigenistas, chefes de posto, funcionários, especialistas, etc., e teremos mais tendência para compreender os problemas sociais dos índios sob regimes tutelares totalizantes¹⁸⁵ através da estrutura social subjacente à vida de todos eles.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Talvez pudéssemos falar em regimes tutelares “totalitaristas” caso o termo não estivesse tão vinculado aos regimes fascistas de certos países europeus. Outros casos de “tutela total” vinculados ao indigenismo empresarial são certamente aqueles vividos pelos waimiri-atroari (Baines, 1990), zo’é (Gallois & Grupioni, 1999), parakanã (Fausto, 1997), entre outros. O que prova que este fenômeno político no indigenismo brasileiro não é de forma alguma um caso isolado, ao contrário, parece ser a regra para povos classificados em algum momento como “índios isolados” pelo órgão encarregado das políticas indigenistas.

¹⁸⁶ Devo a justificativa para este estudo e sua conseqüente abordagem a Erving Goffman, de quem a última sentença é uma paráfrase (ver Goffman, 2001 [1961], p. 108).

Capítulo 9 - As práticas cotidianas da vida tutelada

Caminhadas, passeios e viagens

Tratar as diferentes modalidades de caminhada, passeio e viagem entre os avá-canoeiros consiste em um esforço de atenção ao tema mais abrangente da circunscrição de sua mobilidade aos termos do regime tutelar de fundo indígenista-empresarial. É evidente que esta circunscrição não se deve apenas às circunstâncias tutelares uma vez que o próprio envelhecimento dos sobreviventes avá-canoeiros agravado por problemas de saúde (a perda de visão de *Matxa*, no caso, obriga os índios a se revezarem na companhia a ela e no suprimento de suas necessidades imediatas) e seqüelas do contato (fragmentos de chumbo no corpo de *Nak^watxa*, por exemplo, que por esta razão não pode fazer longas e consecutivas caminhadas até a casa de regionais ou em caçadas) impõem certas condições delimitadoras da movimentação dos avá-canoeiros no interior ou no exterior da área. É à coordenação entre práticas indígenas e atividades tutelares que devemos nos fazer atentos, em especial, no que tange à capacidade de mobilização das primeiras pelas segundas e vice-versa.

As diferentes formas de movimentação individual e coletiva praticadas pelos avá-canoeiros podem ser classificadas e agrupadas de modo a vislumbrarmos sua relevância para a elucidação do habitus tutelado que estes índios desenvolvem como adaptação ao regime tutelar. Nesse caso, ir e vir deixou de ser uma liberdade individual para se tornar um mecanismo de controle e regulação das atividades indígenas com vistas a preestabelecer o ritmo de sua vida social (esvaziada de suas esferas tradicionais de sociabilidade) em conformidade às atividades e objetivos dos funcionários e diretrizes do programa (PACTO).

Nesse sentido, pode-se dizer que os avá-canoeiros passaram a caminhar, passear ou viajar para: 1) obter recursos materiais e/ou serviços pessoais de terceiros; 2) realizar serviços pessoais em benefício próprio e/ou em benefício de terceiros; e 3) obter algum tipo de lazer. Estes três propósitos constituem hoje, isoladamente ou combinados, o sentido de sua mobilidade sob tutela. À necessidade de movimentação constante como tática de fuga e sobrevivência em um território cada vez mais ocupado e explorado os avá-canoeiros pas-

saram a empregar a mobilidade como uma tática de aproximação e subsistência em uma área esvaziada de ocupantes, mantida por um regime tutelar e com uma grande empresa hidrelétrica como sua principal exploradora. Este novo sentido de mobilidade, por mais que tenha sido definido com a ajuda e interesse dos tutores, ainda é percebido pelos mesmos como um contratempo levando-os a estabelecer regras e normas verbais para rotinizar a movimentação indígena em conformidade com os tempos dos funcionários e suas funções.

Alguns elementos que cercam uma ida para uma consulta odontológica em Minaçu ilustram bem o argumento. Nesta ocasião, *Tuia* e *Nak^watxa* seriam atendidas, a primeira para um tratamento de canal e a segunda para preparação de uma prótese dentária. Lembro-me que *Trumak* e *Putdjawa* demonstravam uma crescente ansiedade, desde o dia anterior, com a perspectiva de irmos até a cidade. A perspectiva de um passeio, viagem ou breve visita a alguém ou alguma localidade fora da terra indígena gera uma expectativa exagerada por parte dos avá-canoeiros somente explicável pelo tédio e ociosidade em que vivem na área. Nesta época, os dois iniciavam o aprendizado de violão em uma pequena escola de Minaçu. Esta atividade foi interrompida poucos meses depois diante da escassez de recursos do programa que implicou também a contenção de gastos com combustível e compra de mantimentos. *lawi* era o único a ir a Minaçu nesta ocasião com o propósito único de *passar*, como ele próprio reconhece.

Pouco antes do almoço, pois a Toyota freqüentemente chega nesse horário permitindo que os funcionários (motorista, enfermeira, entre outros) almozem na *funai* e descansem antes de serem levados com os índios para Minaçu em uma viagem que leva de 45 minutos à uma hora, chegaram *lawi* e *Tuia* vestidos de maneira diferente da usual quando estão na *funai* ou na *oka*. *lawi* usava óculos escuros e *Tuia* vestia sandálias e meias. Ambos de calças compridas. *Trumak* vestia-se de maneira idêntica a um dos motoristas do programa, com uma camisa trazendo o logotipo da Funai, boné azul e calça comprida do mesmo tom daquela usada pelo funcionário. Nesta ocasião, até a risada do funcionário era imitada por *Trumak*. No entanto, por mais que os jovens busquem se identificar com os funcionários, situações como aquelas vividas em Minaçu, nas casas de regionais ou em viagens para outras terras indígenas expõem os jovens às diferentes expectativas e exigências dos brancos e outros

índios em relação a qual é o seu grupo verdadeiro, no caso: os demais avá-canoeiros aos quais os jovens são aconselhados pelos funcionários a não abandonar em favor da companhia dos brancos.

Isto denota o quanto os jovens vivem um momento de experiência existencial semelhante a de outros grupos ou classes oprimidas quando estas exprimem uma irresistível atração pelo opressor e pelos padrões de vida destes. “Participar destes padrões constitui uma incontida aspiração. Na sua alienação querem, a todo custo, parecer com o opressor. Imitá-lo. Segui-lo” (Freire, 2000 [1970], p. 49). Seria um equívoco, para não dizer uma infantilização dos avá-canoeiros, ver aí uma simples identificação adolescente com pessoas e traços culturais externos no mesmo sentido com que se explica, pelo senso comum, a identificação de jovens de nossa sociedade a indivíduos e produtos culturais das sociedades mais ricas isto porque o campo de possibilidades ou de oportunidades para onde projetar tais aspirações é radicalmente diverso entre as duas situações.¹⁸⁷ Uma comparação rápida nos permite atentar para o fato de que o campo de possibilidades dos jovens avá-canoeiro é fechado e dicotomizado enquanto o campo de possibilidades dos jovens em sociedades estatizadas e industrializadas é aberto, comportando estilos de vida os mais diversos e heterogêneos (ver Velho, 1994).

Este dado simples elucida quanto os jovens avá-canoeiros são lembrados de sua condição indígena:

O indivíduo estigmatizado, assim, se vê numa arena de argumentos e discussões detalhados referentes ao que ela deveria pensar de si mesma, ou seja, à identidade de seu eu. A seus outros problemas, ela deve acrescentar o de ser simultaneamente empurrada em várias direções por profissionais que lhe dizem o que deveria fazer e pensar sobre o que ela é e não é, e tudo isso, pretensamente, em seu próprio benefício. (Goffman, 1988 [1964], p. 135-136)

Trumak, Putdjawa e lawi me perguntaram seguidas vezes se a roupa que eu vestia seria a roupa com a qual iria a Minaçu. Todos os índios repararam e riram do fato de eu vestir bermudas para ir a Minaçu. Alegavam que eu

¹⁸⁷ Por “projeto individual” e “campo de possibilidades” compreendo a formulação proposta por Gilberto Velho quando explica: “Para lidar com o possível viés racionalista, com ênfase na consciência individual, auxilia-nos a noção de campo de possibilidades como dimensão sociocultural, espaço para formulação e implementação de projetos. Assim, evitando um voluntarismo individualista agonístico ou um determinismo sociocultural rígido, as noções de projeto e campo de possibilidades podem ajudar na análise de trajetórias e biografias enquanto expressão de um quadro sócio-histórico, sem esvaziá-las arbitrariamente de suas peculiaridades e singularidades” (Velho, 1994, p. 40).

usava “calças pequeninhas”. Eles quase sempre estão vestidos no posto com bermudas, camisetas e chinelos. Alguns com bonés ou outro acessório na cabeça (como *Nak^watxa* que vestia uma touca de banho para caminhar) e *lawi* com seu facão à cintura. Para ir a Minaçu todos vestem calças e botinas, meias e bonés (em alguns casos) e chegam até a usar óculos (escuros ou não).

Os avá-canoeiros também haviam tomado banho e se penteado. Noutras ocasiões observei os funcionários inspecionando, corrigindo e melhorando a aparência dos índios. Além do banho e penteado, já encontrei a enfermeira cortando as unhas e lavando os pés de *Matxa* com a ajuda de *Tuia*. A enfermeira observou também, no episódio em questão, que *Tuia* vestia meias de cores trocadas e disse que ela deveria tirá-las. *Tuia* as trocou por meias da mesma cor e tipo. Isto levou *Trumak* a dizer para *Tuia* que ela deveria trocar-se para ir a Minaçu porque ela estava *feia* atestando assim sua internalização dos valores dos funcionários. Eu disse que não, que “*Tuia katutê*” (*katu*=bom, *tê*=de verdade). *Trumak* não insistiu mais e *Tuia* não trocou suas roupas.

O que o uso apropriado das roupas dos brancos sugere, entre outras coisas, é uma faceta da política indígena diante dos brancos. Como bem observou Dominique Gallois: “...usar roupa é se parecer com os brancos e estabelecer através da aparência, uma relação mais igualitária com eles” (Gallois, 1992, p. 126), ainda que esta aparência seja meramente mimética¹⁸⁸. Saber o quê e como se vestir, empregando o uso das roupas como um mecanismo “desidentificador” (Goffman, 1988 [1964], p. 54) de sua aparência como avá-canoeiros (e re-identificador a medida que passam a ser identificados como “índios civilizados”, “amansados” etc.), denota também um domínio dos códigos dos funcionários e, por extensão, dos brancos de etiqueta e suas percepções de pudor, asseio, civilidade, beleza etc.¹⁸⁹ Por tudo isso os avá-canoeiros devem se vestir e ser vestidos adequadamente para ir a Minaçu, onde ser e pa-

¹⁸⁸ Essa mimese expressa, na verdade, a eficácia com que os avá-canoeiros ao imitar os brancos, adotar suas roupas, querer seus bens, arremedar sua fala etc., reelaboram a camisa-de-força simbólica da tutela em seu benefício. Trata-se, como veremos de assimilar recursos externos, “domesticá-los” e pô-los a serviço de seu projeto de reprodução social (ver Howard, 2002, p. 28-29).

¹⁸⁹ Quando se encontra fora da área indígena e diante de pessoas estranhas é usual que *lawi* as aborde com a mão estendida para um aperto de mãos e se identifique: “sou *lawi avá-canoeiro*” acreditando ser isso suficiente para que seja reconhecido como um interlocutor válido.

recer “índio” implicaria uma distração para os moradores da cidade que poderiam, desse modo, criar incidentes e contratempos para os funcionários.

Esta é uma das ocasiões em que a tutela transfigurada em instituição total: “...assemelha-se a uma escola de boas maneiras, mas pouco refinada” (Goffman, 2001 [1961], p. 44). É enquanto tal que a autoridade dos funcionários é reiterada. Os itens de conduta como roupa, comportamento, maneiras etc., são dominados pelos funcionários levando os índios a buscarem o máximo possível se parecer com os mesmos para evitar críticas, reprimendas, a humilhação e o desconforto de mudar de roupa por “não saber se vestir”.¹⁹⁰ Trata-se de uma situação concreta de opressão em que aos bons costumes vem atrelada uma estrutura de emoções e pensamento. O educador Paulo Freire é esclarecedor do tipo de consciência que germina sob tais circunstâncias:

A estrutura de seu pensar (dos oprimidos) se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial, em que se “formam”. O seu ideal é, realmente, ser homens, mas, para eles, ser homens, na contradição em que sempre estiveram e cuja superação não lhes está clara, é ser opressores. Estes são o seu testemunho de humanidade.

Isto decorre (...) do fato de que, em certo momento de sua experiência existencial os oprimidos assumem uma postura que chamamos de “aderência” ao opressor. Nestas circunstâncias, não chegam a “admirá-lo”, o que os levaria a objetivá-lo, a descobri-lo fora de si.

Ao fazermos esta afirmação, não queremos dizer que os oprimidos, neste caso, não se saibam oprimidos. O seu conhecimento de si mesmos, como oprimidos, se encontra, contudo, prejudicado pela “imersão” em que se acham na realidade (tutelar) opressora. “Reconhecerem-se”, a este nível, contrários ao outro, não significa ainda lutar pela superação da contradição. Daí esta quase aberração: um dos pólos da contradição pretendendo não a libertação, mas a identificação com o seu contrário. (Freire, 2000 [1970], p. 32-33, parêntesis adicionados)

Argumentação semelhante havia sido desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira ao tratar do caboclo enquanto categoria social entre os índios tükúna (ou ticuna) no alto Solimões (Amazonas). Segundo sua percepção:

O caboclo (...) é o Tükúna transfigurado pelo contato com o branco. Ele se diferencia dos grupos tribais do Javari, porquanto se constitui para o branco numa população indígena pacífica, “desmoralizada”, atada às formas de trabalho impostas pela civilização, e extremamente dependente do comércio regional. Em suma, é o índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao “índio selvagem”, nu ou semivestido, hostil ou arredio, exemplificado na paisagem do alto Solimões pelas tribos do Quixito e do Curuçá. Em certo sentido, o caboclo pode ser visto ainda como o resultado da interiorização do mundo do branco pelo Tükúna, dividida que está sua

¹⁹⁰ A autoridade dos funcionários é reforçada também pela crença de que os moradores regionais tratariam os avá-canoeiros como “índios bravos” caso estes se vestissem do mesmo modo como se vestem na área indígena onde portam facões, arco e flechas, lanças, estilingues etc.

consciência em duas: uma voltada para os seus ancestrais, outra, para os poderosos homens que o circundam. O cabolco é, assim, o Tükúna vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, i.e., como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim, como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco. Parafraseando Hegel, poder-se-ia dizer que o cabolco é a própria “consciência infeliz”. Fracionada sua personalidade em duas, ela bem retrata a ambigüidade de sua situação total (...). (Cardoso de Oliveira, 1981 [1964], p. 77)

Amparados por certa fenomenologia hegeliana da mente, os autores visam contemplar aquilo que Norbert Elias designou, e buscou compreender, de “processo psíquico civilizador” (Elias, 1994). À diferença dos autores mencionados anteriormente, Elias ocupa-se da história social em escala geracional ou de longa duração que escapou à perspectiva antropológica de Cardoso de Oliveira ou pedagógica de Freire. Como vimos, não é a esta perspectiva que devemos nos ater aqui para a compreensão do habitus tutelado dos avá-canoeiros, mas sim àquilo que Elias soube identificar como o processo de estruturação das emoções e do próprio pensamento advindo de situações concretas de convivência social entre membros de culturas distintas que se vêem forçados a exercitar, ensinar e aprender novas etiquetas e boas maneiras.

Este último aspecto pode ser apreendido do sentido que o uso das roupas dos brancos pelos avá-canoeiros tem para os funcionários do programa para quem: “Símbolos de prestígio podem ser contrapostos a *símbolos de estigma...*” (Goffman, 1988 [1963], p. 52, itálicos no original) de modo a encobrir ou ocultar a atenção excessiva que os índios atrairiam no ambiente urbano da cidade vizinha. Vestindo-se: “... um (índio) que poderia ter sido facilmente recebido na relação social quotidiana possui um traço que pode-se (sic) impor à atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus” (idem, p. 14, parêntesis adicionados). Vestir os índios como brancos (aculturando-os, docilizando-os, civilizando-os aos olhos dos brancos regionais) é uma forma de protegê-los dos brancos que de outro modo os veriam apenas como índios selvagens, arredios, bravos etc.

Este controle de impressões é mantido e exercido na cidade por outros meios (os índios se mantêm sempre próximos aos funcionários, a Toyota é convenientemente estacionada em frente aos locais onde os índios serão deixados, evita-se caminhar com os índios pela cidade ou permitir que eles o façam desacompanhado - a não ser para locais próximos e conhecidos etc.) e a lealdade dos índios aos funcionários no sentido de não se expor ao ridículo ou

ridicularizar estes é notável. Ambos, funcionários e avá-canoeiros, se reconhecem neste momento e lugar como aliados na manutenção da normalidade das relações e serviços conforme uma noção compartilhada de comportamento adequado. Lembro-me que os jovens avá-canoeiros comentaram comigo certa vez, a propósito de uma ida a Minaçu, que *lawi* teria “*dado trabalho*” para a enfermeira do programa, pois ficara “*andando de um lado para outro, perto da rua, conversando com as pessoas*”.

De volta à área, funcionários e índios descansaram da viagem e se serviram de café, leite e bolachas. Isto pode ser visto como uma certa premiação, pois tais mantimentos, ainda que consumidos e demandados quase diariamente pelos índios, foram restringidos pelos funcionários. Conforme explicação de um funcionário, nossos padrões de etiqueta conotavam um certo “servilismo” levando os índios em determinado momento a exigir dos funcionários que os servissem de tais alimentos seguidamente.¹⁹¹

Após o descanso no posto ou na casa do auxiliar do Posto Indígena, os índios retornaram para casa e trocaram suas roupas, dando preferência para aquelas já mencionadas. Caso estivessem residindo na *oka* quando desta ida a Minaçu, *lawi*, *Nak^watxa* e *Tuia* se abasteceriam de mantimentos antes de seguir caminho trilha acima. Os jovens, que permaneceram na companhia dos funcionários, também trocaram suas roupas com o intuito de conservá-las.

Não é possível depreender de uma única ida e vinda de Minaçu um parâmetro para aferir todas as implicações que esta prática tem para o cotidiano e a estrutura mental indígena sob tutela. No episódio descrito acima não fica evidente, por exemplo, o clima crescente de animação e descontração que envolve índios e funcionários nos momentos que antecedem a ida a Minaçu. Como já foi observado, o comportamento jocoso vem à tona exatamente como um recurso para aliviar tensões e possíveis crises entre as partes envolvidas. Se no episódio descrito, eu fui o motivo de gozações por usar bermudas (denotando minha dificuldade inicial em me enquadrar nas rotinas tutelares), há outras ocasiões em que os funcionários sofrem zombarias, contrabalançando o

¹⁹¹ Outras ocasiões para tal forma “excepcional” de interação são aquelas que sucedem a realização de alguma tarefa braçal como buscar lenha, lavar roupas, trabalhar nas roças, bem como após longas caminhadas.

constrangimento decorrente dos exames e exigências feitas a respeito da aparência adequada dos avá-canoeiros.

O grau de dependência indígena da mobilidade dos funcionários para se deslocarem para paragens mais distantes também não é tornado explícito no exemplo descrito. Esta dependência somente se torna evidente a partir de sucessivas observações quando nos damos conta que os índios apenas vão a Minaçu ou outras cidades acompanhados pelos funcionários e em ocasiões previamente agendadas por estes. É isto que permite a um funcionário, por exemplo, brincar de oferecer a Toyota para *Trumak* e *lawi* dirigir o que estes recusam desconcertados por não saber fazer algo que nunca tiveram a chance de aprender. E também é isto que leva *lawi* a comentar que somente poderá viajar se o chefe de posto houver “*deixado*”.¹⁹²

Apenas os avá-canoeiros estão sujeitos à permissão para ir de Toyota a outras localidades, no entanto, o deslocamento dos funcionários com os avá-canoeiros é condicionado por uma certa negociação entre eles quanto aos dias, horários e disponibilidade destes últimos para levar a cabo suas tarefas, mesmo quando estas envolvem atender as necessidades indígenas (ou aquelas criadas para eles). Eu próprio me envolvi diversas vezes em diálogos com *lawi* que terminavam com ele me “autorizando” a realizar meus planos de comprar mantimentos, visitá-los na *oka*, acompanhá-lo em caminhadas, e até me encontrar com pessoas fora da terra indígena. Nota-se assim de que modo os avá-canoeiros introjetaram um traço característico da administração formal de suas vidas, nomeadamente: a utilização da separação entre seu mundo doméstico e o mundo institucional da tutela como forma estratégica de controlar o poder exercido sobre eles.

Por outro lado, a possibilidade de *lawi* participar de eventos fora da área implica uma negociação ainda mais cuidadosa. Conforme me foi explicado por um funcionário, para *lawi* poder sair da área é preciso combinar com ele com muita antecedência: “para ele ir passando a conversa nas mulheres, o que não é fácil, pois se com uma já é difícil, imagine com três”! Não só *lawi* desempe-

¹⁹² Em um contexto semelhante, Stephen Baines observou que os motoristas da Funai autorizavam o capitão principal waimiri-atroari e seu irmão dirigir Toyotas da Funai em ocasiões restritas para depois dizer que estes eram “inteligentes” e “mais inteligentes” que os demais waimiri-atroari, ao mesmo tempo distinguindo-os e subordinando-os como “internados perfeitos” (comunicado oral, janeiro de 2005). Para maiores informações sobre os contextos de poder vividos pelos waimiri-atroari sob tutela ver Baines, 1991.

nha uma função crucial na vida doméstica indígena por ser o único homem adulto do grupo, responsável, portanto, pela caça, abertura de roçados, reparo nas redes, construção das casas etc. (a maioria destas atividades ele a realiza com o auxílio de terceiros) como também sobre ele recaiu uma série de responsabilidades atribuídas pelos tutores como buscar na *funai* e distribuir para os demais os mantimentos comprados pelo programa, cuidar da limpeza e organização das casas indígenas, cuidar das galinhas etc.

Como exemplo do tipo de negociação que se dá entre *lawi* e os funcionários poderia citar a vez em que um funcionário tentou combinar com ele uma possível ida a Goiânia para examinar o olho do mesmo que apresentava um tersol. Ele, a princípio, disse que não poderia ir porque teria que cuidar da roça. No entanto, no dia seguinte, *lawi* convidou-me, um tanto confidencialmente, a ir com ele para Goiânia de Toyota. Este fato me levou a constatar que por mais que caiba aos funcionários determinar os deslocamentos dos avá-canoeiros para fora da área, isto é encaminhado de tal forma a possibilitar aos avá-canoeiros uma margem de escolha ou negociação quanto às datas para viajar. A negociação inversa é mais difícil. O convencimento ou persuasão dos avá-canoeiros para que um funcionário, pesquisador ou visitante atenda à sua agenda é mais raro e, na maioria das vezes, entendido como um favor por parte dos não-índios.

Lembro-me que um funcionário desejava visitar a *oka* para se encontrar com *Matxa*. Diante disso *lawi* quis marcar um dia adequado, pois explicou que ele e *Nak^watxa* iriam visitar um morador regional no dia seguinte. Quer dizer, estariam na *oka* apenas *Matxa* e *Tuia* e eles gostariam de estar presentes na ocasião. Essas explicações foram vistas com indiferença pelo funcionário que insistiu em ir a *oka* no dia seguinte porque depois ele não teria tempo de ir. *lawi* resignou-se então e se despediu de todos voltando para casa. No dia seguinte, ele e *Nak^watxa* não saíram em caminhada com a justificativa de que *Nak^watxa* estava com dores nas pernas (ou estava com preguiça de caminhar, pois o gesto para ambas as coisas é o mesmo).

Exemplos como este e aqueles que envolvem deslocamentos a localidades mais distantes (como Minaçu) lembram aos avá-canoeiros sua condição tutelada (leia-se inferior) para lidar com o mundo externo. Quando os avá-canoeiros desejam ir a Minaçu ou outras aldeias necessitam de permissão e

acompanhamento, quando outros querem *ver índio* eles simplesmente os visitam.¹⁹³

Constitui uma “responsabilidade” dos funcionários zelar pelo bem-estar, saúde e integridade física e mental dos “índios” (ver Subprograma de Saúde do PACTO, em anexo). Uma vez que os avá-canoeiros são considerados fins em si mesmos, gozando de um status diferenciado aos olhos da sociedade envolvente (“os últimos avá-canoeiros”, “os últimos sobreviventes de um povo em extinção” etc.) a adoção de cuidados e precauções que julgaríamos excessivos e até desnecessários (como não deixar *lawi* portar espingardas, evitar a instalação de uma rede elétrica nas dependências da *funai*, restringir o uso de botijões de gás etc.) são assumidos como uma responsabilidade da equipe dirigente. Protegê-los consiste numa garantia dada aos tutelados em troca de sua liberdade (Goffman, 2001 [1961], p. 71). Por tudo isso, saídas da área representa um contratempo para os funcionários exceto quando estas implicam “tratar dos índios” (leia-se consultas médicas, odontológicas, oftalmológicas etc., pois é para estes casos que a tutela existiria mesmo!).

Esta condição, por sua vez, é revertida quando nos detemos diante das caminhadas no interior da área ou no *mato*. Nestas ocasiões, as andanças não excedem a distância maior do que podem percorrer de volta carregando o que quer que tenham ido buscar (lenha, caça, bens manufaturados, mantimentos etc.) e até onde pude observar, apenas *lawi* pernoita fora da *oka* quando sai em caçadas noturnas. As caminhadas de uma casa a outra na *funai*, entre *funai* e *oka*, entre as casas e roças e áreas de coleta de lenha, pesca ou caça, ou até as casas dos regionais no interior ou às margens do perímetro da terra indígena, propiciam um momento de superioridade dos avá-canoeiros que dominam esta espacialidade e seus recursos em detrimento da fragilidade dos brancos diante do mesmo ambiente. Assim, do mesmo modo como os avá-canoeiros aprendem em suas visitas a Minaçu ou viagens mais longas (como vimos no capítulo anterior sobre as formas tutelares de espaço e tempo), eles ensinam no *mato* os *homi* a saber se comportar para não se ferir, fazendo com que a condição tutelada seja revertida para o branco.

¹⁹³ No entanto, isto é mais válido para funcionários, indigenistas e pesquisadores autorizados pela Funai e por certos funcionários do programa. Os índios são cientes do poder de vetar o ingresso de certas pessoas a área e o contato com eles por parte do chefe de posto.

Durante estas caminhadas *lawi*, em particular, sempre se mostra muito atencioso ajudando o visitante ou funcionários a atravessar córregos, a não cair ou se machucar, mostrando-se o tempo todo atento a trechos da trilha e a animais peçonhentos. Este excesso de zelo somente é equiparável ao excesso de atenção que recebem os índios quando vão à cidade com os funcionários. Lembro-me de um episódio quando *lawi* repreendeu a mim e ao chefe de posto por caminhar no *mato*, alegou que poderíamos pisar em alguma cobra e sermos mordidos. Mesmo as réplicas de que havíamos tomado cuidado não atenuou sua reprimenda.¹⁹⁴

As andanças também são oportunidades para o diálogo íntimo e aprendizado mútuo (assim como o período noturno na *oka* ou na casa dos índios possibilita a comunicação na língua avá-canoeiro e trocas de históricas e confidências). Fui interpelado seguidas vezes pelos avá-canoeiros durante estas caminhadas sobre questões as mais diversas, ora de fundo cosmológico (“*existem pessoas vivendo debaixo da terra?*”, indagou-me *Trumak* certa vez ou “*awato manda raios (que chegam a) corta(r) pau?*”, afirmou *lawi* noutra oportunidade) ora corriqueiras (“*ali tem casa de abelha, você gosta de comer mel?*”, “*o Walter chega amanhã?*”, “*como você conheceu sua esposa?*”), e até questões examinadoras para saber se havia memorizado termos indígenas para plantas e animais ensinadas nestas ou noutras ocasiões, pois minhas caminhadas na companhia de *lawi* tornou freqüente o ensino pelo mesmo do nome de plantas e animais identificados no caminho.

Durante as andanças também ouvi apreciações e depreciações sobre os funcionários, mesmo diante destes. *lawi* comentou, por exemplo, sobre os funcionários que vieram trabalhar na área, “*ficaram com preguiça*” e foram embora. Em tom de deboche, disse que diante da preguiça dos funcionários ele iria embora “*para os krahós, lá terra boa*”.

¹⁹⁴ Certa vez quando uma socióloga da Funai, que substituíra o chefe do Posto Indígena na área, feriu-se ao utilizar a máquina de costura de *Nak^watxa* esta imediatamente passou a chupar o sangue que saía da ferida e uma vez estancado o sangramento ela correu a sua casa para buscar colares, pulseiras, roupas etc. que havia ganhado de presente e os ofereceu à socióloga. Esta comentou comigo que considerou estes gestos como uma atitude de carinho. Apoiado em descrições de Thevet, Fernandes nos lembra que entre os tupinambás: “... ‘se alguém fere outrem, de propósito ou não, também se encarrega o ofensor de chupar a chaga do ferido, até que êste se cure’. (...) A ofensa interferia no sistema de relações sociais como um fator de perturbação” (1989 [1948], p. 263).

As caminhadas às casas de moradores regionais estão livres de autorização, pois não se fazem acompanhar necessariamente pelos funcionários. Não se trata de uma proibição, mas de uma questão de *preguiça* por parte dos últimos segundo a percepção dos avá-canoeiros. Uma vez que a distância entre as casas indígenas e a dos moradores não-índios implica longas caminhadas de 6 a 10 horas de duração ida e volta, envolvendo atividades de caça e coleta, os brancos tendem a se esquivar de acompanhar os avá-canoeiros nestas ocasiões. Desse modo, esta modalidade de caminhada para obter, principalmente, recursos materiais e lazer constitui o padrão de interação mais próximo do modelo praticado nos primeiros anos de instauração da tutela implicando uma comunicação gestual e enviesada pelos estereótipos dos brancos sobre o modo de ser e as supostas necessidades indígenas e vice-versa.

Certa vez, *lawi* e *Nak^watxa* (aparentemente, os únicos a visitar os regionais nesta nova fase tutelar) narraram sua visita a um morador vizinho. *Nak^watxa* comentou que fora “*buscar pumo (fumo). Pumo meu (a)cabo(u)*”. *lawi* disse que estava atrás de pólvora e munição. *lawi* disse ainda que o morador havia deixado a casa vazia para ir para Goiânia. *lawi* comentou rindo que ele e *Nak^watxa* beberam pinga achando que se tratava de água. *Putdjawa* perguntou se eu sabia o que era pinga e *Trumak* comentou que o “*homi deixou pinga para os índios beber*”. *lawi* gesticulou que pinga é ruim, “*é braba, éco*”.

O funcionário que estava presente se fez de desentendido quando *lawi* fez esses comentários o que o levou a fazer mímicas para deixar ainda mais claro o propósito de sua caminhada. *lawi* levou arco e flechas para sua caminhada e *Nak^watxa* carregou uma lança, uma sacola e um machado.¹⁹⁵ Esta narração se deu durante um encontro quando eu retornava para a área e eles recém retornavam da citada visita.

Algumas informações prestadas pelos avá-canoeiros nos levam a crer que a visita aos regionais (bem como a presença constante na *funai* para buscar mantimentos) constitui uma forma de caminhada de coleta. É evidente, que se trata de uma “coleta” mais elaborada, pois prescinde do diálogo e da nego-

¹⁹⁵ É digno de nota que ao caminhar *Nak^watxa* freqüentemente se põe a sós. Como ocorreu durante uma pescaria (os índios pescam com varas, linha e anzol mudando sua posição constantemente em torno de um poço ou descendo o córrego) quando todos caminhávamos juntos descendo o córrego e ela permanecia distante, atrás, reconhecendo nossa localização através de assovios e gritos trocados com *lawi*.

ciação ao contrário da simples prática de identificar árvores frutíferas, colméias etc., e recolher seus frutos e produtos. O que a conversa com *lawi* e *Nak^watxa* demonstra é a introdução por eles de regras e valores tutelares que passaram a permear as relações entre índios e brancos, em particular quando estes últimos não são funcionários-tutores. Ainda que *lawi* e *Nak^watxa* detenham um certo conhecimento sobre as rotinas e recursos dos brancos fora da *funai*, a proibição de certos produtos como *pinga* e munição, por exemplo, se impõe levando os avá-canoeiros a dissimular que tiveram acesso à primeira por engano. Tal dissimulação se deve à preocupação em ser repreendidos caso eu viesse a delatá-los ao chefe de posto pelo consumo proibido de álcool o que também poderia redundar em brigas com o mesmo morador-fornecedor por parte de funcionários da Funai.

Caminhadas de caça e coleta são freqüentes. Testemunhei o esforço dos avá-canoeiros, em particular *lawi*, *Tuia* e *Nak^watxa* de transportar semanalmente sobre as costas até trinta quilos de lenha distribuídos em extensas toras com aproximadamente três metros. Os avá-canoeiros saem em caminhadas de coleta de lenha conforme a necessidade e o consumo diário enquanto caminhadas de caça e coleta de mel e outros produtos implicam um planejamento e negociação entre os envolvidos. Pude observar vários pedidos de *Matxa* a *lawi* para que este saísse para caçar algum animal específico. E *lawi* por sua vez sempre justificou suas caminhadas para caçar como atendimento aos pedidos de *Matxa*: “*Matxa chorando muito tatu* (ou jacu, ou taman-duá, paca, cotia etc.)”.¹⁹⁶

Trumak, por sua vez, não caça. Quando o interroguei a respeito ele disse que “*não pode matar bicho, (coi)tadinho* (dos bichos)”. Ele dizia isso com um certo cinismo, pois em outras ocasiões comentou que o chefe de posto não gosta que animais sejam mortos. *lawi*, por sua vez, disse que “*menino no mato faz barulho*” e atrapalha a caçada. Quando estive na terra indígena no final de 2003, quando *Trumak* ganhou o nome de *Jatulika*, soube que ele e *lawi* estavam saindo para caçar juntos, mas este seria um assunto a ser mantido em segredo perante os funcionários.

¹⁹⁶ Isto nos lembra a “fome seletiva” dos parakanãs, como nos descreve Fausto: “Não é ausência de comida, mas de acesso privilegiado a certos alimentos que simbolizam a reciprocidade de serviços e de afetos no casamento” (2001, p. 203).

A coleta de mel e cêra de abelha também é uma atividade freqüente, quando então interpelam os funcionários para obter vasilhas para armazenar o excedente, também conservado em cabaças, utilizando-o para fazer trocas com os mesmos funcionários entre outros regionais, pesquisadores, visitantes ou prestadores de serviços aos avá-canoeiros via tutela.

O trabalho de coleta de mel e cera consiste basicamente em: 1) localizar a colméia; 2) esperar escurecer ou esperar os insetos *dormir*; 3) queimar capim para deixar o calor e a fumaça atordoarem as abelhas; 4) quebrar a casca da árvore que protege a colméia; e 5) colher os favos. As poucas vezes em que acompanhei *lawi* ou *Nak^watxa* nestas atividades observei que os mesmos passam a se comunicar na língua avá-canoeiro quando no *mato* e durante a realização da tarefa. Estas são ocasiões que os jovens vêem como uma forma de lazer, pois não participam no trabalho, apenas observam e usufruem dos resultados.

Uma ocasião que reuniu muitas das características comentadas acima sobre o sentido e os usos da mobilidade pelos avá-canoeiros e as oportunidades que esta suscita para eles expressarem sua opinião sobre o mundo dos brancos e reverter a tutela em seu benefício (colocando os tutores a seu serviço, por exemplo) ocorreu quando saíram para coletar laranjas no quintal abandonado de um dos moradores regionais retirados da terra indígena. *lawi* chegou ao posto às 7 horas, como fez quase diariamente quando lá estive. Aguardou que eu terminasse o café da manhã para seguirmos para a casa do auxiliar do Posto Indígena de onde partiríamos para o *Leréia* (nome do morador regional) apanhar laranjas e gueroba.

O funcionário não se mostrou animado a nos acompanhar, mas diante da insistência de *lawi* cedeu a seus apelos. *Trumak* e *Putdjawa* nos acompanharam. Assim que tomamos a trilha chegando a um trecho alto, que permitia uma boa visibilidade, o funcionário indicou para mim a direção e localização de várias moradias de regionais, alguns destes responsáveis pela abertura da própria trilha sobre a qual caminhávamos. Nesse momento, *lawi* gesticulou sugerindo que se furasse a rocha para colocar bombas que explodiriam a *terrona* (morros, montanhas) para fazer estradas em uma clara alusão às obras da hidrelétrica que ele testemunhou. Aproveitei o momento para dizer a *lawi* que gostaria de conversar com alguns regionais. A menção do nome de alguns

ex-moradores causou uma reação negativa por parte de *lawi* que comentou o fato de um dos mencionados ter “*furado* (leia-se, tido relações sexuais) *Tuia muitas vezes*”. Este fato fazia de certos moradores reprováveis para o encontro e diálogo.

Após esta conversa, o trekking foi mais uma vez pretexto para *lawi* me ensinar termos em avá-canoeiro de árvores, insetos e aves que víamos pelo caminho. *lawi* fazia questão de apontar para o funcionário do programa árvores caídas que dariam boa lenha e este, por sua vez, apontava “riquezas” da área como “árvores que dão madeira cara para fazer cerca”. A este respeito, *lawi* comentou que gostaria de erguer cercas com a ajuda de Tuilá (marido javáé de uma avá-canoeiro da Ilha do Bananal, ambos residiriam temporariamente na terra indígena). *lawi* também fazia da caminhada um exercício constante de reconhecimento de rastros de animais. Identificou rastros de anta, tiú, onça, lobo, raposa e encontrou restos de um jacu. O percurso durou aproximadamente 40 minutos e ofereceu paisagens esplêndidas e íngremes.

Quando chegamos no sítio abandonado do Leréia, o funcionário que nos acompanhava informou que este residiu ali por 30 anos. *lawi* passou a relatar que um dos filhos do Leréia se matou com um tiro porque outro homem estava *furando* a mulher dele. O funcionário, por sua vez, possui outra versão para o episódio e se limitou a dizer que o filho do Leréia estava triste porque perdeu a namorada. A casa e adjacências foram destruídas com a retirada dos posseiros, no entanto, continuou servindo de referência para os avá-canoeiros que das antigas residências e quintais coletam mantimentos e objetos manufaturados (portas, pregos velhos, arame das cercas, caibros, ferramentas abandonadas, utensílios domésticos etc.).

Logo nos acercamos de um pé de laranjas carregado. *lawi* e o auxiliar do posto descansaram um pouco chupando laranjas antes de se lançarem nos arredores para extrair o palmito de gueroba. Permanecemos ali duas horas quando, com três sacolas cheias de laranjas (15kg cada uma, aproximadamente), retornamos. *Trumak* quis fazer uma demonstração de força carregando mais do que seria razoável. O resultado foi uma batida na cabeça e a divisão da carga comigo na metade do percurso de volta. Antes de retornarmos, porém, *lawi* me apontou uma grande quantidade de sementes de barú espalhada pelo chão. Reconheceu alguns animais que estavam comendo os frutos pelas

marcas de mordidas como bois e morcegos e disse ao funcionário que “*boi chegou*”. O funcionário contou que Leréia criou muitas cabeças de gado ali. Colhemos alguns tomates silvestres e partimos. *lawi* localizou uma pedra sobre a qual repousava outra recém usada por macacos para abrir cocos de gue-roba. Ele brincou com o funcionário apontando para os cocos partidos e dizendo: “*sua irmã chegou ontem*”.

De volta à casa do auxiliar do Posto Indígena e após descansarmos um pouco banhando-nos no córrego e catando carrapatos de nossas roupas, *lawi* me explicou o processo para preparar um caldo adocicado a partir da casca do barú e como fazer para extrair a castanha, também comestível, deste fruto. Concluiu dizendo que voltaria em alguns dias para apanhar os barus. Em caminhadas como esta os avá-canoeiros se fazem atentos a pequenos animais e insetos que podem servir como alimento para suas aves domésticas e até de filhotes que podem ser capturados e feitos animais domésticos.

Como se pode perceber a partir da descrição acima, caminhadas de coleta pelas trilhas da terra indígena “especializam” a história-próxima¹⁹⁷ e “historicizam” o espaço-local¹⁹⁸ através de associações metonímicas entre lugares, pessoas e bens. Caminhar suscita lembranças sobre os múltiplos mundos do *mato*, dos *homi*, de *furnas* (ou grande obra) e da *funai* promovendo conexões e compreensões entre estes mesmos mundos do mesmo modo como as trilhas entrecruzam e unem lugares, pessoas e bens espacialmente, tornando-os e tornando-nos como nós de uma mesma rede de histórias compartilhadas.

Outros mundos participam hoje da compreensão avá-canoeiro do mundo. *lawi* fala em se mudar da Terra Indígena Avá-Canoeiro para outras áreas. Deve ficar claro para nós que o uso que ele faz desses comentários é para expressar descontentamento diante de algum pedido não atendido ou como expressão de um projeto de vida.¹⁹⁹ Neste último caso, a idéia de se mudar da

¹⁹⁷ Por “história-próxima” busco fazer referência à história vivenciada pelos sobreviventes avá-canoeiro na primeira pessoa. Trata-se da história do grupo enquanto auto-percebido como uma unidade exclusiva uma vez que os outros “*homi matou tudo*”.

¹⁹⁸ Por “espaço-local” faço alusão à espacialidade imediatamente vivida e explorada pelos avá-canoeiros e não à territorialidade mais abrangente e permeada por representações de ordem cosmológica e histórica do povo avá-canoeiro dos quais os sobreviventes atuais são representantes parciais.

¹⁹⁹ Novamente, esta passagem evocou a lembrança de Stephen Baines que observou que os waimiri-atroari ameaçavam “voltar para a maloca” quanto descontentes mesmo que não tivessem intenções de voltar. Sua intenção era ameaçar abandonar o posto e as ordens dos funcionários (comunicado oral, janeiro de 2005).

área advém das viagens promovidas por funcionários, indigenistas e pesquisadores que possibilitaram aos avá-canoeiros no alto rio Tocantins conhecer aldeias dos índios tapirapés no Mato Grosso, krahó no Tocantins, javaé e avá-canoeiro na Ilha do Bananal, entre outras. Estas viagens, concebidas como *passeio* pelos índios também se enquadram na perspectiva de seus organizadores de viabilizar a “reprodução física e crescimento populacional” dos avá-canoeiros. No entanto, enquanto uma prática que escapa ao horizonte cultural dos povos envolvidos, os resultados (nomeadamente: flertes, namoros, uniões e filhos) não têm sido alcançados.²⁰⁰

Se a perspectiva de uma quebra na rotina da terra indígena com passeios a Minaçu ou visitas a regionais gera uma ansiedade visível para os jovens, e é praticada com frequência pelos adultos (exceto *Matxa*) que vão a Minaçu ou visitam regionais a *passeio*, a expectativa de uma longa viagem converte-se em uma fonte de ansiedade ainda maior quando associado a ela incide a projeção por parte dos funcionários quanto à reprodução física do grupo. Lembro-me de ouvir os jovens perguntar em que mês estávamos para em seguida comentarem que logo seria o mês estabelecido para uma viagem. Quando repliava o que aconteceria em tais viagens, eles explicavam que em tal ou qual mês eles seriam levados por funcionários e indigenistas (auto-proclamados tutores) de avião, ou Toyota, para Boto Velho na Ilha do Bananal (onde residem duas famílias avá-canoeiros) ou para alguma aldeia tapirapé e assim por diante.

Insistindo para que desenvolvessem a resposta, perguntava o que eles iriam fazer nestes lugares e *Putdjawa* me respondeu certa vez que vão “conhecer, passear”. Perguntei o que é “conhecer” e “passear” e ela não soube explicar o significado destas palavras. Curioso em saber quem participava destas viagens, os dois mencionaram seus próprios nomes seguidos dos nomes de Walter Sanches (chefe de posto), Sebastião Pereira dos Santos (auxiliar do chefe de posto), Eliana Granado (antropóloga/Furnas), Dulce Pedroso (historiadora/IGPA), *lawi* e *Tuia*: “que não pode ficar aqui só com a *Matxa* se chateando, tem que viajar também”, reproduzindo assim o discurso dos tutores. Ela

²⁰⁰ O que não significa dizer que os avá-canoeiros não se sirvam destas ocasiões para se relacionar com os outros índios e até usar seu conhecimento destes lugares e pessoas para ameaçar os tutores de abandono da área, como faz *lawi*.

concluiu pedindo que eu não falasse nada sobre esta viagem para *Matxa* porque senão ela fica “*emburrada*”. Indaguei se *Matxa* se incomoda quando os demais vão para longe e eles disseram que sim, segundo *Trumak*: “*Matxa tem medo que carreguem a Putdjawa embora*”. Quis saber, então, quem faria isso e *Trumak* disse que poderia ser um *karajá* ou *homi*. Brinquei com ele dizendo que se alguém tentasse levar a *Putdjawa* ele brigaria, mas ele se limitou a sorrir. Perguntei quem ficará com *Matxa* e *Nak^watxa* na ausência deles e responderam que a *Nak^watxa* ficará com a *Matxa* e o Geraldo (nome de um dos funcionários) ficará no lugar de Sebastião enquanto este estiver fora.

Indaguei a *Trumak* se os outros índios não ficam “mexendo” com eles quando eles vão para lá, quer dizer, se os índios de outras aldeias e etnias não os hostilizam, ridicularizam etc., e *Trumak* respondeu que sim apesar de “*Panotxi* (apelido indígena de Walter Sanches) *não deixa(r)*”. *Putdjawa*, por sua vez, comentou que os tapirapés têm medo deles, pois quando de sua primeira visita às aldeias destes, eles corriam assustados quando viam os avá-canoeiros se aproximar. Quanto aos avá-canoeiros da ilha do Bananal, *Trumak* comentou que eles irão todos para Boto Velho quando eles estiverem lá, “*vão pegar canoa e ir*”. Nestas ocasiões, eles dormem em barracas e comem em restaurantes. Eu disse a *Trumak* e *Putdjawa* que gostaria de ir a Boto Velho também e *Trumak* me alertou a não dizer nada para o Gildo (índio tuxá casado com *Makakira*) porque “*ele bebe muita pinga, pensa que eu vou casar com a filha dele, desmaia na pescaria...*”.

Quando quis saber porque não levavam a *Matxa* e *Nak^watxa* junto, *Putdjawa* comentou que isto seria bom, mas aí não teria ninguém para cuidar dos pássaros, dar milho às galinhas, ração para os cachorros e gatos etc. (parece-me evidente que essa é a justificativa que dão a eles para não levar a todos, pois a mim os funcionários disseram que “as mulheres não gostam de viajar” – o que não foi confirmado por *Trumak* e *Putdjawa* que aprovam a idéia e se identificam com as preocupações de *Matxa*).

Por mais que tenha dividido a mobilidade avá-canoeiro em três categorias, vislumbrando inclusive a conjugação das mesmas entre si, é o aspecto lúdico, de lazer ou divertimento que prepondera na maioria das ocasiões. Caminhar, passear e viajar, por mais que impliquem atividades úteis de caça, pesca, coleta, socialização dos avá-canoeiros pelos brancos e destes pelos avá-

canoeiros e a prestação ou recebimento de serviços, são envolvidas por uma orientação mais ampla, qual seja, a de atividade de distração. Estas são definidas por Erving Goffman:

... intencionalmente desprovidas de seriedade, mas suficientemente excitantes para tirar o participante de seu 'ensinamento', fazendo-o esquecer momentaneamente a sua situação real. Se se pode dizer que as atividades usuais nas instituições totais torturam o tempo, tais atividades o matam misericordiosamente. (Goffman, 2001 [1961], p. 65)

Voltaremos a este ponto mais adiante. Por hora cabe esboçar uma conclusão a respeito da mobilidade avá-canoeiro sob tutela. Esta foi reduzida em sua frequência, abrangência e espontaneidade. Para os avá-canoeiros, o sentido de estar na *oka*, na *funai*, ou caminhando entre estes lugares e outros como roças, matas e córregos, deixou de existir independente do sentido que para eles tem “ir para fora”, para Minaçu, para a cidade, para a casa de algum vizinho ou até “ir embora” para uma aldeia krahó ou tapirapé. Eles ficam onde estão porque estes são os lugares onde os *homi* os deixam existir.

Existe uma tensão entre a vontade dos avá-canoeiros de escapar deste mundo socialmente restrito ou alargá-lo pela cativação de outros para viver nele e a vontade dos tutores de deixarem os avá-canoeiros a sós neste mundo para viverem “livres como índios” sem o contato espúrio com outros. Toda vez que negociações, pedidos de permissão, pedidos de acompanhamento, ajuda em alguma atividade etc. são acionados é o habitus tutelado que vemos em ação para contrabalançar esta tensão de modo a evitar desacordos e problemas e viabilizar algum ganho material ou simbólico para as partes envolvidas.

Refeições, asseio e trabalho

Se o controle das necessidades humanas (leia-se, necessidades não somente fisiológicas) pela organização burocrática de grupos de pessoas é o fato básico das instituições totais (Goffman, 2001 [1961], p. 18) e a organização social do espaço, do tempo e da mobilidade na Terra Indígena Avá-Canoeiro guarda um ar de familiaridade com a estrutura social de outras instituições totais, então somos obrigados a lidar com o fato básico de que o regime tutelar é uma instituição comprometida com o controle das necessidades indígenas, em

particular com a definição mesma do que contará como uma “necessidade”.²⁰¹ Aliás, é a promessa de resolver este problema que constitui a razão de ser da tutela dos índios, seu fundamento moral e o sentido vocacional utópico dos indigenistas.

Munidos de boas intenções os tutores exercem a paradoxal tarefa de saber pelos índios o que é melhor para eles sem consultá-los. Os índios em geral, e os avá-canoeiros em particular, resistem a este assalto institucionalizado de sua autonomia como podem, mas não são totalmente bem sucedidos em seus esforços fazendo da emergência de um habitus tutelado a resposta possível à constrição de suas liberdades individuais e coletivas. Sob o cinismo das boas intenções cometeram-se, cometem-se e continuarão a ser cometidos as piores atrocidades contra a autonomia indígena donde devemos entender que de todas elas é a instituição da tutela coercitiva que constitui o abuso mais grave. (Dyck, 1996, p. 23)

Reconhecer constitucionalmente que os índios possuem organização social, costumes, línguas, crenças e tradições próprias (Artigo 231, Constituição da República Federativa do Brasil, 1988) ao mesmo tempo quando se desconhecem estas mesmas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições constitui uma política hipócrita que defende a diversidade cultural ao custo da subordinação do culturalmente diferente. Se o contato inaugura a morte do índio por ser diferente, a tutela inaugura sua preservação pela impossibilidade de se tornar igual porque mantido culturalmente diferente. Esquece-se que a diferença cultural é um direito, não uma obrigação.

Este é um resultado das políticas indigenistas já comentado extensamente por outros autores (Ribeiro, 1970; Cardoso de Oliveira, 1978; Lima, 1995; Ramos, 1998) abrindo espaço para um outro tipo de estudo, e o caso avá-canoeiro é particularmente profícuo para levá-lo a cabo, o da sobrevivência e subordina-

²⁰¹ A visão indigenista de “necessidade” é muito reducionista e associada freqüentemente à uma noção fisiológica ou orgânica. Stephen Baines comenta, para o caso waimiri-atroari, que os funcionários “índios” da Frente de Atração Waimiri Atroari, obcecados com a suposta necessidade dos waimiri-atroari de se recuperar demograficamente, manipularam a idéia de reprodução biológica alegando que, como “índios” eles estavam “autorizados a foder as índias waimiri-atroari”. Alguns funcionários brancos aceitavam o argumento alegando que o mais importante era “aumentar a população indígena”. A violência sexual praticada sob esta lógica superou inclusive o sistema de favores ali implementado entre capitães waimiri-atroari e funcionários levando os primeiros a se revoltar e denunciar os abusos. (Baines, comunicado oral, 09.03.05)

ção indígena à política indigenista de preservar o índio e quiçá reconstruir sua sociedade como culturalmente diferente da sociedade nacional.

Como tem ficado claro, a tutela de índios classificados como isolados (um eufemismo para “em vias de extinção” no imaginário indigenista) não consiste apenas em reconhecer o território tradicionalmente ocupado pelos ditos arredios, delimitá-lo, demarcá-lo, despovoá-lo e fiscalizá-lo. É necessário também implementar um regime administrativo, formar um corpo burocrático de funcionários e especialistas²⁰² e implementar ações que contribuam com resultados mensuráveis, isto é, passíveis de serem expressos numérica ou estatisticamente para comprovar a eficácia das ações indigenistas na maioria das vezes para atender às exigências das empresas obrigadas a financiar todo um sistema clientelista de proteção territorial e assistencial à guisa de “medida compensatória” e “responsabilidade social”. Mas o que significa tudo isto em âmbito local?

Os avá-canoeiros são assistidos direta e diariamente por apenas um funcionário.²⁰³ O auxiliar do Posto Indígena. Este realiza diversas funções. A principal é a de zelador do complexo tutelar. Ele é responsável pela limpeza e manutenção do Posto Indígena, Enfermaria, de sua própria casa, da garagem, dos jardins, pequenas roças e animais domésticos. Ele também é empregado esporadicamente no reparo das estradas e trilhas da área e auxilia os avá-canoeiros em tarefas pesadas nos roçados destes como derrubada de árvores, colheita e transporte do arroz. O auxiliar do Posto Indígena também participa em atividades de coleta e pesca como ajudante dos avá-canoeiros dividindo assim sua força de trabalho entre serviços para a Funai e para os índios e se encarrega de pequenos curativos e entrega de mantimentos e outros bens de consumo (como fumo) para não mencionar seu papel, certamente mais eficaz, como tutor, ou seja, aquele que ensinará aos índios as técnicas de trabalho,

²⁰² A última versão do Programa Avá-Canoeiro (PAC) de 2004 foi assinada por nada mais que 14 “avá-canoeiristas” (incluindo o autor deste trabalho) e orçado em R\$11.180.113,35 a serem desembolsados em um período de 5 anos. Tratarei das reuniões que engendraram este novo programa no último capítulo deste trabalho.

²⁰³ O chefe do Posto Indígena não permanece na área em tempo integral como já o fez no passado, apesar de encontrar-se dedicado praticamente em tempo integral às suas funções através da secretaria do programa (PAC) em Minaçu. Conteí com poucas oportunidades para vê-lo na companhia dos índios as quais aproveitei para testemunhar a força da autoridade que ele exerce sobre eles (bem mais observável na ausência do mesmo), bem como a insistência com que os índios procuram envolvê-lo em brincadeiras e jocosidades.

asseio, bem como valores, metas e ideais idiossincraticamente interpretados a partir da ideologia indigenista vigente.

Como os jovens avá-canoeiros passam a maior parte do dia e dos dias na companhia deste funcionário, este também se viu envolvido como tutor dos índios no sentido restrito do termo.²⁰⁴ Desse modo, ele transmite a estes conhecimentos e informações sobre os brancos e a vida destes. Encarrega-se de alimentar os jovens e dar-lhes conselhos e orientação moral. O auxiliar do Posto Indígena constitui-se assim em um modelo aos olhos dos jovens avá-canoeiros do que um tutor deveria ser: um provedor generoso, prestativo, disposto e habilidoso nas mesmas práticas e atividades que prescreve para eles e não um mero “ordenador”.²⁰⁵

Se adicionarmos a esta caracterização o fato de que o auxiliar é um empregado e não chefe, isto esvazia seu comportamento na área de autoridade e capacidade de repressão/punição. Com o auxiliar (e outros funcionários) se pode debater, discutir, negociar, com o chefe do Posto Indígena não. Por tudo isto, o auxiliar é admirado pelos avá-canoeiros que tendem a julgar os demais funcionários, no mínimo, preguiçosos e no limite, imprestáveis (denotado pelo seu bordão “*presta não*”). Curiosamente, o julgamento que os avá-canoeiros fazem dos brancos não recai sobre estes como um todo, mas sim sobre cada indivíduo diferenciadamente o que contrasta com as generalizações que os funcionários e certos antropólogos fazem dos avá-canoeiros enquanto “índios”.

Assemelha-se a esse tipo de pensamento e tratamento indígena com relação aos brancos a crítica recíproca que se fazem inuits e brancos conforme a análise de Paine amparado em etnografias sobre as relações tutelares entre esses dois grupos:

The relevant difference between Inuit and White modes of thought rests upon, firstly, Inuit reluctance to subordinate their thinking about individuals to thinking about groups: Inuit make conclusions about White individuals rather than about the White man. Secondly, Inuit try to avoid subordinating their thinking about individuals to a trait type of analysis whereby once a trait is attributed to a person, it is his forever; rather behaviour

²⁰⁴ Segundo verbete do Dicionário Eletrônico Houaiss 1.0, 2001, tutor é o indivíduo que exerce uma tutela; aquele que ampara, protege, defende; guardião; quem ou o que supervisiona, dirige, governa; que exerce tutela, judicial ou não.

²⁰⁵ Aliás, são características comportamentais que importam mais para a diferenciação étnica dos brancos em relação aos avá-canoeiros que traços físicos. Diversas vezes ouvi os jovens comentarem que eu estava “*virando índio*” porque começava a compreender e a me comunicar na língua avá-canoeiro ou então quando passei a dormir em redes. Outra antropóloga também foi identificada como “*Índia*” porque tinha tatuagens (ver Tosta, 1997).

is regarded as situational and hence subject to changes within the same individual (...). (Paine, 1977, p. 92)

Os avá-canoeiros também só vêm a atribuir alguma característica geral ao comportamento dos brancos conforme a oposição *katutê* (bonito, bom) e *iputxitê* (zangado, bravo) que refletem estados de espírito mais do que modos de ser.

É o auxiliar do Posto Indígena hoje, como o chefe de posto em um momento anterior, que se vê afetado por aquilo que Goffman designou como “ciclo de participação”. Ou seja, a partir da proximidade social aos avá-canoeiros desenvolve-se um interesse afetoso por parte do funcionário àqueles que seriam “objetos de seu trabalho”. Nestes casos:

Essa relação (...) leva a pessoa da equipe dirigente a uma posição em que pode ser ferida por aquilo que os internados fazem e sofrem e também a coloca numa posição em que tende a ameaçar a posição distante a que seus colegas ficam dos internados. Por isso, a pessoa que estabelece a relação afetosa pode sentir que foi “queimada” e voltar para o trabalho de escritório, para o trabalho de comissões ou outras rotinas “fechadas” da equipe dirigente. Uma vez afastada dos perigos do contato com os internados, pode aos poucos deixar de sentir que tem razão para cautela, e o ciclo de contato e afastamento pode repetir-se novamente (reforçado, no caso em questão, pela própria arquitetura tutelar como vimos no capítulo precedente). (Goffman, 2001 [1961], p. 76, parêntesis adicionados)²⁰⁶

O auxiliar do Posto Indígena e os demais funcionários, assim como eventuais visitantes ou pesquisadores, agem como intermediários entre os avá-canoeiros e sujeitos posicionados no topo da hierarquia tutelar local e também na hierarquia social mais abrangente. Quer dizer, na qualidade de intermediários os funcionários subalternos da equipe dirigente (ou aqueles que estejam física e simbolicamente próximos a eles ou aos avá-canoeiros) estão implicitamente encarregados de instruir os avá-canoeiros quanto às formas de comportamento que devem adotar em seus contatos com funcionários ou visitantes “superiores”.

Outros funcionários com quem os avá-canoeiros interagem frequentemente (2 a 7 vezes por semana) são os motoristas das Toyotas responsáveis pelo transporte deles, dos demais funcionários, de mantimentos e equipamentos, bem como de dar assistência aos vigilantes no trabalho de proteção e fiscalização da terra indígena. Como passeios e viagens constituem um momen-

²⁰⁶ Esta relação afetosa também vem a ocorrer entre antropólogo, e outros pesquisadores, e os índios gerando grande frustração por parte do(s) mesmo(s) quando se vêem proibidos de ter contato com os índios entre os quais conviveu diariamente.

to excepcional para quebrar a rotina do interior da área (ainda que seja para reproduzir a periodicidade de sair e retornar à área), os motoristas são envolvidos pelos avá-canoeiros que buscam cativá-los para que estes lhes façam favores como caronas, transporte de lenha e também lhes tragam determinados produtos. Mesmo assim, os avá-canoeiros são cientes da subordinação destes e dos demais funcionários ao chefe de posto de modo que os pedidos feitos a estes (e seu atendimento) consistem em uma transgressão da ordem estabelecida ou naquilo que Goffman (2001 [1961]) definiu como um “sistema de privilégios”.

Finalmente, a funcionária com quem os avá-canoeiros interagem frequente, porém mais esporadicamente (leia-se de 2 a 3 vezes por semana ou, eventualmente, em regime diário) é a enfermeira. Esta é encarregada, evidentemente, da observação das condições de saúde dos avá-canoeiros que, segundo nossas concepções médicas, implicam higiene e asseio como principais medidas profiláticas.

A primeira vez que visitei a *oka* foi acompanhando a enfermeira do programa. Nessa ocasião levei fumo para distribuir aos avá-canoeiros em sinal de amizade e, na medida do possível, queria me fazer perceber como alguém útil. Por essa razão, ofereci-me para auxiliar a enfermeira que tão logo realizou sua rotineira mensuração de pressão sanguínea das mulheres reclamou com *lawi*, *Trumak* e *Putdjawa* que estes deveriam lavar as panelas, copos, vasilhas e talheres que ela classificou como imundos. *Trumak* e *Putdjawa* apenas observaram *lawi*, a própria enfermeira e eu realizarmos esta atividade. Na ocasião, *lawi* apontou o fato de eu não lavar as vasilhas, panelas e tampas corretamente. Dizia que eu era *preguiçoso* e que os objetos continuavam *pretos*. Transferia-se para mim na qualidade de auxiliar da enfermeira as críticas feitas a elas na qualidade de auxiliares dos funcionários. Quando terminamos, as vasilhas, pratos e garrafões de água foram divididos entre nós e tão logo chegamos na *oka* a enfermeira passou a uma relação didática de instruir os avá-canoeiros sobre como e onde guardar seus objetos pessoais, bem como a instruí-los mais uma vez quanto à necessidade de conservar a casa e os objetos limpos.²⁰⁷

²⁰⁷ Uma prática comum em instituições totais são queixas a respeito de alimento sujo, locais em desordem, toalhas sujas, sapatos e roupas impregnados com o suor de quem os usou antes etc. Nas palavras de Goffman: “Numa instituição total (...) os menores segmentos da atividade

Conscientes destas concepções de limpeza os avá-canoeiros se empenham em nos fornecer talheres e louças “limpos” para usar, bem como oferecem bancos “limpos” (esta limpeza consiste basicamente em espanar a poeira ou em um breve enxágüe) para nos sentar quando estamos nas casas deles e costumam varrer o interior das casas com freqüência o que forma uma cortina de poeira que demora a assentar. Toda essa demonstração de asseio, somadas ao uso de camisas e saias, é algo praticado apenas para branco ver. Não que eles não se utilizem destes itens ou adotem estes padrões de limpeza longe da vista dos brancos, se trata apenas de os utilizar a maneira deles, isto é, livres de nossas compulsões por limpeza, manias de organização e reprimendas.

Com a breve caracterização destes três tipos de funcionários muitas vezes associados à presença de antropólogos e outros tipos de visitante em contato com avá-canoeiros torna-se possível descrever o teor cotidiano de suas vidas. Como vivem ou o que fazem quando não se envolvem nas andanças de caça, coleta, pesca, visita a regionais, nos passeios e viagens. Afinal, uma vez que a mobilidade praticada e tornada possível aos avá-canoeiros é fragmentada e esporádica sobra considerável tempo para engajar-se e ser engajados em outras atividades, bem como para, simplesmente, observar o engajamento alheio.

Asseio, trabalho e refeições (ao lado de caminhadas de caça, pesca e coleta – lembrando que a visita à *funai* e a regionais pode ser pensada como uma forma de coleta) constituem as principais atividades produtivas praticadas pelos avá-canoeiros sob tutela e devem ser contrastadas às atividades ociosas ou de lazer praticadas pelos mesmos no que tange às formas possíveis de preenchimento do tempo. Na maioria das vezes estas três práticas conjugam-se assumindo um aspecto processual. Seguem alguns exemplos:

Os avá-canoeiros (exceto por *Matxa* que não dispõe da mesma mobilidade) costumam sincronizar suas visitas à *funai* aos horários das refeições dos funcionários. *lawi* serve-se da desculpa de que está sem mantimentos para

de uma pessoa podem estar sujeitos a regulamentos e julgamentos da equipe diretora; a vida do internado é constantemente penetrada pela interação de sanção vinda de cima (...). Cada especificação tira do indivíduo uma oportunidade para equilibrar suas necessidades e seus objetivos de maneira pessoalmente eficiente, e coloca suas ações à mercê de sanções. Vio-lenta-se a autonomia do ato” (2001 [1961], p. 32).

maximizar o encontro com os funcionários para não somente se alimentar, mas também para adquirir outros produtos. As refeições na casa do auxiliar do Posto Indígena ou no próprio posto na companhia do chefe de posto ou do antropólogo ali instalado são sempre preparadas pelos brancos ocorrendo o oposto nas casas dos avá-canoeiros. Nunca observei uma exceção a esta regra. Certa vez, por exemplo, o auxiliar do Posto Indígena ocupado com o conserto da fiação do rádio do posto na companhia de outro funcionário, separou lingüiças e batatas e ordenou a *lawi* que preparasse o almoço para os jovens e para *Matxa*, *lawi* o ignorou mostrando-se mais interessado no trabalho dos funcionários.

Enquanto se prepara o almoço na *funai*, *Trumak* e *Putdjawa* se distraem treinando *violão*, fazendo cócegas ou outro jogo infantil com quem quer não esteja ocupado na tarefa, mesmo entre eles. *lawi* se entretém em alguma falsa tarefa como desencapar um fio para *arrumar* o rádio ou então se envolve nos jogos dos filhos ou faz ou tenta entabular alguma conversa com os presentes. *Tuia* e *Nak^watxa* aparecem apenas para receber a refeição e tão logo se servem vão embora. Também tentam estabelecer algum diálogo, freqüentemente, perguntam pelas idas e vindas dos funcionários, onde estão, para onde vão, quanto tempo permanecerão fora e, em seguida, fazem pedidos de bens. *Tuia*, por sua vez, é reputada por assediar sexualmente os funcionários ou outros visitantes nestas ocasiões para constrangimento geral. Todos se entretém nestes momentos ouvindo fitas cassete e folheando livros ou revistas.²⁰⁸

Na *oka*, enquanto *lawi*, *Tuia* ou *Nak^watxa* preparam uma refeição, os demais aguardam deitados em suas redes distraíndo-se com suas aves domésticas, fiando algodão ou costurando, olhando fotografias e ouvindo fitas cassete. Os jovens distraem-se com brinquedos (*Trumak*) ou brincam com os demais se deitando em suas redes e comentando as atividades dos funcionários (*Putdjawa*).

Quando os avá-canoeiros fazem suas refeições na *funai* (lembrando que o oposto constitui mais que uma raridade, trata-se de uma excentricidade aos olhos dos funcionários que muitas vezes expressam nojo e repulsa diante des-

²⁰⁸ Durante os preparativos do almoço também já observei *Trumak* abraçando *Tuia* e conferindo sua altura em relação a ela e especulando o quanto ainda crescerá. Nesta ocasião *lawi* comentou que iria fazer furo no queixo e orelha de *Trumak* e *Putdjawa*.

ta possibilidade), eles se sentam individualmente nas bancadas das varandas da casa, em volta de alguma mesa ou balcão que permita apoiar os pratos ou sentam-se ao chão (no caso, os jovens que vêm nesta posição uma representação de sua condição infantil ou de *criancinha*). Todos usam talheres. *lawi* e os jovens servem-se sozinhos, mas as mulheres geralmente são servidas por estes ou pelos funcionários. É comum que os índios esperem os funcionários terminarem de se alimentar para terminar de se servir do que sobrar nas panelas. Na *oka* todos os índios se servem nas panelas sem obedecer a qualquer hierarquia, exceto por *Matxa* que tem que ser servida por terceiros (em geral, *lawi* se encarrega de servir *Matxa*). Quando os índios estão residindo temporariamente na casa da *funai* é usual que se leve a *Matxa* uma porção da refeição em um prato ou tigela.

Certa vez, dois tatus foram cozidos levando os avá-canoeiros a se refestelarem com eles durante toda a tarde. O restante do dia, porém, foi dedicado a relatos feitos por *Matxa* e *lawi* sobre a coleta dos tatus²⁰⁹ e a aproximação de lobos e onças em decorrência das queimadas. O tatu cozido circulava entre os presentes em pratos e pequenas vasilhas de arroz. Todos se serviram com as mãos e *Nak^watxa* não deixava de alimentar um ou outro pombo com a iguaria. O tatu também foi comido com farinha de mandioca.

A alimentação dos funcionários e dos avá-canoeiros consiste basicamente em arroz, feijão e carne seca frita com pedaços de gordura. Ao arroz são misturados legumes como mandioca, cenoura, abóbora entre outros e, quando a enfermeira está presente, há uma preocupação em se comer saladas. A opção à carne frita são peixe, ovos, frango e lingüiça. As refeições também são acompanhadas de macarrão, sucos e frutas. *Nak^watxa* apresenta hábitos alimentares mais diversificados. Já a vi preparar filhotes de *japi* (ave conhecida pelo nome João Congo pelos regionais) e tatu e comê-los após um rápido cozimento e limpeza dos miúdos. *Putdjawa* comentou certa vez que há coisas “*que só a Nak^watxa come*”.

Existem manifestações de repulsa diante de certos animais serem tratados como alimento, mas apenas em raras ocasiões observei os índios recusa-

²⁰⁹ Estes são *apanhados* em jiquis, armadilhas feitas de ferro que são colocadas em uma das saídas da toca do tatu após o fechamento da outra saída. Quando o tatu sai para se alimentar à noite o mesmo é aprisionado no jiqui e os avá-canoeiros simplesmente os *apanham* no dia seguinte.

rem comidas (como sardinhas, por parte de *lawi*, por exemplo que as identificou como piabas). Os animais concebidos como *fedidos* e, portanto, impróprios para consumo seriam: capivara, jacaré, veado, onça, lobo e cobra.

O fato, no passado, dos trabalhadores das obras de Furnas empregarem o termo “capivara” para se referir às mulheres e dos funcionários da Funai consumir carne de capivara com frequência levou os avá-canoeiros a empregarem o termo “capivara” como um xingamento jocoso. O mesmo se deu com o termo “mandioca”, que à época da construção da hidrelétrica foi convertido no apelido de *lawi*: “João Mandioca”.

Quanto ao preparo dos animais caçados²¹⁰, recebi informações de que os mesmos eram assados e mantidos quase queimados sobre o fogo ou fogão a lenha, de onde os avá-canoeiros se serviam raspando carne, ossos, órgãos e tutano até o consumo completo do animal assim preparado. *lawi* também se serve de uma mistura de mel e farinha de trigo antes de sair para caçadas.

Findas as refeições, os jovens são designados para lavar as louças e panelas e quando não o fazem esta é uma tarefa que também fica a cargo do auxiliar do Posto Indígena. As tentativas de fazer com que *Trumak* e *Putdjawa* auxiliem em pequenas tarefas destinam-se a oferecer a eles alguma atividade rotineira²¹¹ mais do que submetê-los a uma função subalterna. Ainda assim, o empenho dos mesmos em atender prontamente à solicitação dos funcionários além de imitá-los em sua aparência, gestos e trejeitos sugere sua conversão em “meninos do posto” ou “internados perfeitos” isto porque seu entusiasmo está sempre à disposição da equipe dirigente (Goffman, 2001 [1961], p. 61).

Este não foi o padrão de interação usual entre avá-canoeiros e tutores nos primeiros anos de tutela. Como vim saber pelos funcionários mais antigos do programa, os avá-canoeiros eram servidos pelos funcionários a cada refeição preparada. O chefe de posto chegou a comentar que a coisa mais difícil é

²¹⁰ O preparo do animal abatido consiste basicamente em jogar água quente sobre o mesmo para lhe tirar os pêlos. Em seguida abre-se a barriga para tirar as tripas após o quê a carne é retalhada e salgada. A mera descrição do processo pelos avá-canoeiros já é capaz de abri-lhes o apetite como entre nós ocorre quando descrevemos os ingredientes de uma receita.

²¹¹ Neste caso, o trabalho na *funai* consiste em um tipo de “laborterapia”. Em certas instituições totais: “... os pacientes recebem tarefas, geralmente inferiores – por exemplo, varrer as folhas, servir à mesa, trabalhar na lavanderia e limpar os pisos. Embora a natureza de tais tarefas decorra das necessidades de trabalho do estabelecimento, a afirmação apresentada ao paciente é que essas tarefas o ajudarão a reaprender a viver em sociedade e que sua voluntariedade e capacidade para enfrentá-las serão consideradas como prova diagnóstica de melhora. O paciente também pode perceber o trabalho dessa forma” (Goffman, 2001 [1961], p. 82).

instruir aos funcionários em contato direto com os avá-canoeiros que “eles não têm que trabalhar para os índios”, isto é, que “eles não têm que ser serviçais dos índios”. Esta dificuldade deriva da ambigüidade das relações tutelares que visa controlar os avá-canoeiros pela distribuição monopolista dos bens e mantimentos a eles ao mesmo tempo em que reprova a dependência indígena destes mesmos bens como moralmente corrosiva e aculturativa.

Porém, não é tão difícil instruir aos funcionários que façam dos avá-canoeiros serviçais deles uma vez que estes são tornados dependentes. Ao contrário, isto é visto como uma forma de ocupar os avá-canoeiros em atividades úteis e produtivas fazendo jus ao que recebem “gratuitamente”. Ocorreu por esta via uma espécie de substituição das atividades indígenas por tarefas tutelares. Se antes os avá-canoeiros dispunham de um tempo considerável para atividades de caça e coleta no mato, por exemplo, após a tutela estas atividades foram coibidas pelo provimento abundante de mantimentos e bens e estimuladas as atividades de fixação local dos mesmos como abertura de roçados, criação de galinhas, manutenção das habitações como capina, faxina e lavagem de vestimentas e redes etc.

Falando de um tempo quando os avá-canoeiros tinham acesso a fogão a gás (herança das frentes de atração) Walter Sanches relatou que os mesmos andavam com panelas em punho e pediam para cozinhar seus alimentos nos fogões dos funcionários. Também consumiam café com freqüência e quando este acabava os avá-canoeiros passavam a xingar e praguejar contra os funcionários por tê-lo deixado acabar.

Tuia é quem mais apresenta o comportamento caudatário deste padrão de interação. Observei a mesma vir seguidas vezes ao posto ou a casa do auxiliar do Posto Indígena para procurar comida pronta ou pedir que se prepare comida para ela, e após conferir o fogão e o armário, não achando nada disponível partia sem qualquer cumprimento. Sua abordagem consiste em iniciar diálogos para em seguida fazer pedidos. Por exemplo, *Tuia* insistiu várias vezes em uma conversa comigo envolvendo o nome de minha mãe, da minha avó, do meu pai, da minha irmã, de meus supostos filhos e também se eu tinha cachorros, passarinhos, carro, trator, avião etc. Comentou que a antropóloga Eliana Granado possui todas essas coisas e parentes e voltou ao seu discurso habitual de quem deu o quê para ela e disse que eu tinha que preparar leite

para ela. *Putdjawa*, ouvindo a conversa, interpretou essa última afirmação como um desejo de *Tuia* de almoçar e disse ao auxiliar do Posto Indígena para servir comida para ela. *Tuia* passou a conversar com *Putdjawa* que ela era mãe desta e a dizer outras palavras em avá-canoeiro. *Putdjawa*, ouvindo essas palavras disse: “*pode parar com essas palavrinhas curtas que eu não entendo, não*” e pegou *Tuia* pela mão levando-a até o funcionário para pedir a este que preparasse *maegupia* (ovos) para *Tuia*.²¹²

A abordagem por meio de diálogos de perguntas e pedidos também é um hábito de *Nak^watxa* e *lawi*, porém estes se restringem a pedir café pronto e bolachas. Os mais jovens, por sua vez, temem que os funcionários ou seus parentes sejam repreendidos pelo chefe de posto por estarem sendo servidos de café e outros alimentos pelos funcionários (fato já ocorrido no passado). Eles não vêem a possibilidade dos funcionários serem repreendidos por servirem e alimentarem a eles, pois o “problema” que os cerca é de outra natureza.

Os jovens sofrem hoje com a questão da “obesidade” atribuída a eles que é agravada pela obsessão dos funcionários, visitantes, entre outros, com a questão do casamento e do incesto também imposta sobre eles como o problema central de suas vidas. Funcionários e pesquisadores ligados ao programa disseram a eles que estão gordos e que este seria um fator de impedimento do casamento. *Trumak* e *Putdjawa* disseram que foi dito a eles que “*gordo, tapirapé não vai querer casar não, tem que emagrecer*” e se envergonham do excesso de gordura, bem como de sua altura em relação aos brancos frequentemente mais altos.²¹³ Por esse motivo foi-lhes recomendado que fizessem pequenas corridas em torno da *funai* para perder peso e *Trumak* passou a conceber seu trabalho auxiliando o auxiliar do Posto Indígena como oportunidades para “*perder manteiga*”, isto é para emagrecer.

Este tema converteu-se em uma obsessão por parte dos jovens que passaram a interrogar funcionários e pesquisador sobre os alimentos que en-

²¹² Entre as justificativas que pude observar para o porquê de *Tuia* ser tida como a avá-canoeiro mais “problemática” se deve a fato da mesma não acompanhar a evolução dos costumes promovida pela tutela.

²¹³ Goffman explica que os padrões incorporados da sociedade maior pelo estigmatizado: “... tornam-no intimamente suscetível ao que os outros vêem como seu defeito, levando-o inevitavelmente, mesmo que em alguns poucos momentos, a concordar que, na verdade, ele ficou abaixo do que realmente deveria ser. A vergonha se torna uma possibilidade central, que surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro e pode imaginar-se como um não-portador dele”. (1988 [1963], p. 17)

gordam e como se deve fazer para ficar magro. Receberam, evidentemente, as respostas as mais diversas levando-os a concluir que a culpa por terem engordado, bem como a culpa por não conseguirem emagrecer, é do funcionário que prepara as refeições deles. A idéia de que não se casarão em decorrência disso é motivo de visível frustração.

A orientação recorrente atrelada a uma proibição explícita por parte de certos pesquisadores (transfigurados em tutores) e funcionários de que *Trumak* e *Putdjawa* não podem se casar um com o outro ou de que *lawi* e *Tuia* não podem ter relações sexuais com seus filhos (proibições reforçadas por *Matxa* e *Nak^watxa* segundo os padrões culturais introjetados por elas quando de suas vidas em aldeias e com os demais avá-canoeiros hoje mortos). Tais proibições somam-se à tendência observada em certos estabelecimentos de proibir institucionalmente o incesto com vistas a impedir a formação de díades que, deste modo, poderiam vir a se isolar em um mundo próprio na instituição (Goffman, 2001 [1961], p. 58).

Acredito que problemas e questionamentos como estes decorrem do modelo de relação criado em função da representação da fragilidade e dependência indígena dos tutores para sobreviver (representação esta que encontra respaldo na idéia de que os índios se “renderam famintos aos brancos”) e reproduzida por anos de provimento contínuo de mantimentos por regionais, empregados da hidrelétrica, e substituído nos últimos dez anos pela tutela da Funai. Este modelo instituído é responsável também pela sabotagem das instruções do chefe de posto que não consegue convencer os demais funcionários do programa que “não façam roças para os índios, muito menos que se leve leite para eles. Se eles estiverem precisando, que venham buscar”. A idéia de que os avá-canoeiros não sabem cuidar de si mesmos, devendo ser educados, servidos e disciplinados constitui a argamassa do habitus tutelado internalizado e reproduzido pelos avá-canoeiros.

Asseio e trabalho são outras instâncias através de quais se pode observar o exercício desta idéia. Seja antes ou após as refeições, funcionários e avá-canoeiros se ocupam de pequenas tarefas como lavar roupas, redes e cobertores no córrego e apenas *Trumak* e *Putdjawa* são vistos como “ajudando” os funcionários, pois a regra é que os funcionários se percebam como “auxiliando” ou fazendo favores aos índios. Desse modo, todos são envolvidos de

um modo ou de outro em trabalhos de faxina nas instalações tutelares e até de capina nas pequenas roças e jardins próximas ao Posto Indígena.²¹⁴

É o tempo entre refeições, também preenchido pelas caminhadas, passeios e viagens a Minaçu, que constitui o momento de doutrinação tutelar pelo trabalho e pelo asseio. Tão logo as pessoas se dispersam após as refeições elas são envolvidas em atividades de higiene e limpeza ou em atividades de trabalho. Ora os funcionários executam estas atividades para os avá-canoeiros e na companhia destes, ora estas atividades são executadas pelos avá-canoeiros em virtude da presença e exigência de um funcionário ou por conta própria (em decorrência da internalização dos hábitos).

O asseio, bem como noções de vergonha e limpeza, adentraram as representações indígenas sobre a forma adequada para se relacionar com os brancos.²¹⁵ Os mais jovens a incorporaram, inclusive, como uma norma a qual devem corresponder para se fazer aceitos e admirados pelos funcionários. Nesse sentido, tomam banhos diários com sabonete e são orientados a escovar os dentes.

Esta não é uma questão livre de ser convertida em um “problema tutelar”. Preocupada, por exemplo, com o fato de *Trumak* “estar fumando” a enfermeira do programa foi orientada a não repreender *Trumak* por querer fumar porque os “antropólogos achariam errado” uma vez que “fumar” seria uma tradição indígena. Ela se defende alegando que repreendeu *Trumak* por estar “fazendo cigarros, que é uma coisa que ele aprendeu com os brancos”, mas que ela “nunca reclamaria se ele estivesse fumando durante um ritual de cachimbação”.

Cientes destas ambiguidades, quando indaguei aos jovens porque não dormiam na *oka* ao invés de passarem o dia na companhia do auxiliar do Posto Indígena a resposta foi: “*lá fica sem banho*”, isto é, na *oka* não há possibilidade de tomar banho. Esta foi uma resposta manipulada, pois os avá-canoeiros tomam seus banhos no córrego a uma distância de 2 km da *oka*. Neste sentido,

²¹⁴ Curiosamente, as atividades que a equipe de funcionários reconhecem como “trabalho”, nomeadamente, o trabalho nas roças (abertura, plantio, coleta e transporte dos produtos) e a coleta de lenha não implicam em uma colaboração organizada por parte dos funcionários em auxílio aos índios que são, desse modo, obrigados a pedir a ajuda dos funcionários para facilitar ou levar a cabo suas tarefas.

²¹⁵ As mulheres adultas costumam se despir da cintura para cima quando estão no espaço doméstico ou na presença de pessoas conhecidas e familiares. Ao notarem a aproximação de estranhos, porém, vestem-se imediatamente. *Putdjawa* sempre permanece vestida.

alegar que não se dorme na oka por causa da dificuldade de se tomar banho é uma tática usada para manipular as normas dos funcionários de modo a obter o que se quer, no caso, permanecer na companhia do auxiliar do Posto Indígena (e dos bens, serviços e mimos deste) o que contraria outra norma: a de que os jovens devem dormir na *oka* com os parentes.²¹⁶

Trabalhos de limpeza como faxina e lavagem de roupas também são oportunidades para transmitir noções de asseio internalizadas pela redundância e vigilância dos funcionários. Estas ocasiões não ocorrem livres de tensão. Pude observar a irritação causada nos avá-canoeiros diante da exigência feita por parte da enfermeira do programa que a casa fosse varrida. No caso, a funcionária deu início à faxina junto com *Trumak* e *Putdjawa* sem consultar os presentes quanto à conveniência do momento para tal (na verdade, esta pergunta raramente é feita, os avá-canoeiros são apenas comunicados do que irá acontecer conforme a conveniência do horário e disponibilidade dos funcionários). *Nak^watxa* ficou contrariada com o trabalho de limpeza. Até então ela estava ocupada colhendo, debulhando e guardando milho para suas aves.

Como *Nak^watxa* expressava seu descontentamento com resmungos, a funcionária pediu a *Putdjawa* que traduzisse o que ela estava falando. Esta explicou que *Nak^watxa* não queria que mexessem na lenha que ela já havia arrumado. O ambiente tornou-se tenso e poeirento. Aguardei que os ânimos se acalmassem sentado na varanda da casa dos índios. *Nak^watxa* tomou então de uma vassoura e passou a varrer seu “setor”. A enfermeira passou a revirar os pertences dos avá-canoeiros, *lawi* (re)encontrava flautas, fitas cassete, entre outras quinquilharias. Tão logo essa atividade se encerrou, a enfermeira combinou com *lawi* de separar roupas, redes e cobertores para serem lavados dali a três dias. Não raro os avá-canoeiros passam horas revirando armários, gavetas e sacolas selecionando e decidindo o que presta (e deverá ser lavado) e o que não “*presta mais*” (e deverá ser jogado fora). O critério, no caso, não é o estado de sujeira da peça, mas sua possibilidade de uso ou reaproveitamento.

²¹⁶ A questão em torno do local onde os jovens devem dormir atrelada ao fato de que passam os dias envolvidos como auxiliares do auxiliar do Posto Indígena constitui-se aos poucos em um regime de castigos e privilégios ligado ao sistema de trabalho ou atividades tutelares. Ordens ou concessões para que os jovens durmam na companhia dos funcionários ou com os parentes vem se tornando um recurso administrativo para dar o castigo ou o prêmio justificados por sua cooperação e obediência aos funcionários. (ver Goffman, 2001 [1961], p. 52)

Não raro alguma atividade de limpeza, faxina ou organização de bens pessoais se dá pela simples presença de um funcionário que esteja atento a este aspecto. Quando a enfermeira do programa reclamou da sujeira na *oka lawi* não hesitou em começar a varrê-la, ainda que estivesse ocupado preparando o almoço. A funcionária passou a ajudá-lo e em seguida repassou a tarefa para *Trumak* e *Putdjawa*.

De maneira geral, a lavagem das próprias roupas e demais objetos de uso pessoal, bem como seus animais domésticos, é assumida periodicamente pelos avá-canoeiros que tomam a iniciativa independente de qualquer cobrança por parte dos funcionários.²¹⁷ Desse modo, as orientações dadas pelos funcionários de que roupas e outros utensílios devem ser lavados e a casa varrida e mantida limpa é percebida pelos avá-canoeiros como uma crítica a respeito de seu desleixo e preguiça.²¹⁸ Como forma de contrabalançar esta crítica os avá-canoeiros se aproveitam do momento em que os funcionários estão lhes cobrando asseio ou eles próprios envolvidos em atividades de limpeza para lhes pedir produtos como sabão, escovas etc.

Quando conversei com o chefe de posto a propósito do lixo existente nas casas dos avá-canoeiros o mesmo observou que não raro os “bens” que dávamos aos índios eram convertidos em “lixo cultural”, ou seja, itens poluidores do ambiente doméstico indígena. É evidente que esta “poluição” está mais presente em nossas representações de desordem do que na deles (ver Douglas, 1966). Diante deste comentário, sugeri (em mais uma auto-identificação com a função de tutor)²¹⁹ que os bens de consumo do posto fossem substituídos, o máximo possível, por bens biodegradáveis, implicando uma reciclagem por parte dos funcionários o que era mais fácil do que julgar os avá-canoeiros “sujos” e “desorganizados”. Utensílios indígenas como cabaças e

²¹⁷ *lawi* foi capaz, por exemplo, de passar três dias consecutivos envolvido na aparação da grama em torno de sua casa na *funai*. Não deixou esta atividade, com um cortador de grama movido a combustível, até o momento em que o suprimento de fios de nylon utilizado para a poda acabasse.

²¹⁸ Os funcionários também são elogiosos quando os “índios” demonstram asseio pessoal ou deixam “a casa limpinha”.

²¹⁹ O fato de me encontrar em uma situação “fechada” com um número reduzido de pessoas para um relacionamento diversificado acentuava ainda mais esta “auto-identificação”. Fenômeno semelhante ocorre entre a comunidade inuit-brancos no norte canadense, ali: “... all whites in the Arctic must overtly support and subscribe to the public norm or intra-white solidarity; explicit in this code of conduct is that whites help one another in their role as tutors to the Inuit” (Paine, 1977, p. 89).

cuias também poderiam ser assimilados pelos funcionários no lugar de vasilhas plásticas. Esta sugestão foi bem recebida pelo chefe de posto que orientou seu auxiliar a tomar as providências nesse sentido.

Esta decisão converteu-se em um problema, pois alterava a rotina e a prática de entrega e distribuição dos mantimentos. Quando o auxiliar do Posto Indígena abriu pela primeira vez, após a adoção da nova medida, a despensa do posto, ele comunicou a *lawi* que daquele momento em diante o mesmo teria que trazer vasilhas de casa para poder receber os bens. *lawi* sentiu-se incomodado e passou a demonstrar irritação. No momento, a antropóloga Eliana Granado estava presente e observou que deveria ser difícil para os avá-canoeiros compreender as mudanças de comportamento dos brancos com relação à distribuição de bens. Como medida paliativa, o auxiliar propôs que *lawi* levasse os mantimentos daquela vez sem as vasilhas, mas que ele precisaria devolver as embalagens para receber novos produtos. *lawi* concordou e o funcionário reiterou a mim e a Eliana Granado que éramos testemunhas do acordo.²²⁰

Após esta negociação com o funcionário e na frente deste *lawi* voltou-se para mim e pediu um saco para levar os produtos obrigando-me a explicar para ele que não poderia mais lhe dar os sacos plásticos porque eles podem fazer mal quando queimados ou se comidos por algum animal. *lawi* indignou-se e esbravejou que não viajaria mais com o chefe de posto para Minaçu ou Goiânia em protesto por esta decisão.

Um mês após este episódio, *lawi* já colaborava prontamente com a nova regra de devolver pilhas e embalagens antes de receber novos mantimentos. *Nak^watxa* e *Tuia* continuaram incomodadas com a medida, porém. Questionaram diversas vezes a mesquinha do auxiliar do Posto Indígena por este não deixar mais que elas ficassem com as sacolas plásticas. O funcionário tentou explicar para *Nak^watxa* que se tratavam de ordens do chefe de posto, que não era culpa dele, mas esta lhe deu as costas. Ela passou a dizer que os funcio-

²²⁰ É bastante freqüente que membros da equipe dirigente com contato direto com os internados se percebam como envolvidos em tarefas contraditórias precisando impor obediência aos internados ao mesmo tempo em que devem dar a impressão de que os padrões humanitários estão sendo mantidos e os objetivos racionais da instituição estão sendo realizados. (Goffman, 2001 [1961], p. 84)

nários em questão podiam ir embora e também chantageou Sebastião dizendo que “*menino Trumak, Putdjawa, dumi (dormir) aqui não*”.

Dias depois, encontrei *lawi* e o auxiliar em uma nova discussão a respeito das embalagens que o funcionário demandava que *lawi* devolvesse. *lawi* tentava explicar que precisa dos sacos para colher cajus. O funcionário argumentava que para colher cajus não havia a necessidade das embalagens. *lawi* insistia dizendo que as embalagens dos mantimentos consumidos já haviam sido jogadas fora e que os sacos em seu poder não poderiam ser devolvidos senão ele não poderia carregar os cajus. O auxiliar do Posto Indígena resignou-se e consentiu. Reiterou que não é ele quem cobra os sacos: “são ordens do Walter”.²²¹

Se por um lado, a questão do asseio e da organização promove ocasiões tensas e embaraçosas, os avá-canoeiros também aproveitam o momento quando os funcionários estão realizando tais trabalhos para se juntar e estar próximo a eles tornando a atividade mais prazerosa e comunitária. Nessas ocasiões são capazes de passar toda manhã ou tarde engajados na tarefa.

O trabalho de limpeza das demais dependências da Funai é feito semanalmente e coincide com a ausência do auxiliar do Posto Indígena para seu descanso semanal ou mediante a vinda de algum visitante ou do chefe de posto. *Trumak* e *Putdjawa* são sempre envolvidos nesta tarefa e ocasionalmente se revezam no trabalho mais pesado (que seria passar o pano molhado no chão). São assim convertidos em auxiliares do auxiliar do Posto Indígena. Diversas vezes ouvi de *Trumak* que ele deveria ajudar o funcionário ao invés de acompanhar *lawi* nas atividades deste na roça ou na caça. Quando o interpelei porquê ele respondeu que o funcionário era mais velho que *lawi* e que suas tarefas no Posto deveriam ser aprendidas e praticadas para que ele pudesse se casar. Esta foi uma conclusão a que ele chegou após interpelar diferentes pessoas (funcionários e visitantes) sobre o que é preciso saber fazer para poder se casar.

²²¹ Observa-se aqui e em outros episódios de que modo o processo de discussão e tomadas de decisão são investidos da autoridade do chefe de posto (e gerente do PACTO) a exemplo do que ocorre em outras instituições totais. Nas palavras de Barry Morris sobre uma instituição de acolhimento de aborígenes na Austrália: “The process of decision making was invested in the authority of the resident manager, and deference to and dependence on his authority became regular aspects of the institutionalised life of the inhabitants of these newly created reserves” (Morris, 1991, p. 35).

Reparando que eu não ajudava o funcionário nestas ocasiões, *Trumak* comentou que eu era *preguiçoso*. Ele também aprendeu que certos trabalhos *pesados* são próprios de homem como *pegar no cabo da enxada* (leia-se *capinar*), tapar buracos na estrada e até transportar pedras em um carrinho de mão, o que ele foi incumbido de fazer de modo a preparar um terreno para que a Toyota passasse.

Repetidas (e quase compulsivas) vezes *Trumak* diz para si mesmo as tarefas (de branco) que sabe realizar, associando todas elas a ordens e instruções que lhes foram passadas pelos funcionários como: *limpar casa*, *cortar pau* (derrubar árvores para abertura de roçados), *pegar no cabo da enxada* (*capinar*), *carregar pedra*, *lavar roupa* etc. É comum *Trumak* mencionar após esta ladainha que ele veio a saber fazer essas coisas para poder se casar²²². Entretanto, nenhuma dessas tarefas corresponde aquilo que é preciso saber para poder se casar aos olhos dos seus parentes, nesse caso ele precisaria saber construir casas, caçar e ser *katutê*, ou seja, forte e moralmente correto.²²³

Quando perguntei a ele porque o auxiliar do Posto Indígena o fazia realizar todas essas tarefas ele respondeu que o trabalho *limpando a casa*, *varrendo o terreiro*, *cortando pau*, *carregando pedra*, *lavando panela*, *lavando roupa* etc., é para que ele *perdesse a manteiga* ou não engordasse ficando ocioso dentro de casa.²²⁴

Como tem ficado claro o “trabalho” que vem sendo prescrito aos avá-canoeiros não visa voltá-los para a comercialização principalmente por não haver um contingente populacional que contribua para a produção de excedentes. O sentido do trabalho que prevalece é, portanto, o de civilizar, educar, moralizar os índios pelo trabalho sem necessariamente torná-los produtivos, mas ocupados o que não deixa de ser uma idéia corolária de nossa ética social capi-

²²² *Putdjawa*, por sua vez, é orientada pelos funcionários a realizar atividades “femininas” como varrer a casa e fazer comida, pois já “estava na idade”, leia-se não era mais criança. Ela também fala na necessidade de saber fazer essas coisas para poder *casar*, reproduzindo assim o discurso e conselhos dos funcionários.

²²³ Curiosamente, *lawi* não incluía *Trumak* em suas atividades masculinas como abertura de roçados e caça. Certa vez, *lawi* disse que *cortaria pau* na roça no dia seguinte. Perguntei se *Trumak* iria com ele e *lawi* negou dizendo que *Trumak* não iria porque não tem machado. *Trumak*, que ouvia à conversa, objetou dizendo que “*tem que ir sim*, o *Bastião* (auxiliar do Posto Indígena) *que disse. Tem que trabalhar. Tem machado sim*”. *lawi* riu dos comentários de *Trumak* e não se opôs uma vez que *Bastião* *que disse*.

²²⁴ Com relação ao fato dos jovens passarem mais tempo com os funcionários do que com a própria família, o chefe de posto comentou que uma vez que os jovens “não conheceram uma situação de aldeia, o máximo de contato que tiverem com os outros melhor”.

talista segundo a qual perder tempo é considerado o primeiro e o principal de todos os pecados (Weber, 1981, p. 112). Sendo assim, pode-se abstrair uma jornada de trabalho na área:

<i>Funai</i>	<i>oka</i>
5:30/6:00 - levantar-se, vestir-se, café da manhã;	Amanhecer - levantar-se, vestir-se, café da manhã;
6:00/11:00 – varrer terreiro, capinar roças, lavar roupas, cortar grama, tapar buracos, coletar lenha, tapar buracos na estrada, fazer reparos em equipamentos, limpeza e reparos no sistema de encanamento de água etc.);	Dia – varrer o interior da oka, costurar, fiar algodão, descascar arroz, pilar milho, alimentar galinhas, capinar roças, lavar roupas, cortar grama, coletar lenha, arrumar armários, sacolas, estantes, tecer sacolas, preparar comida, almoçar, alimentar aves domésticas, lavar vasilhas, buscar água, buscar mantimentos na <i>funai</i> , coletar frutos, visitar regionais, colher produtos das roças (capinar a roça é trabalho matinal), banho, desenhar etc.;
11:00 – 13:00 – preparar almoço, almoçar, lavar pratos e vasilhas;	
13:00 – 14:00 – sesta;	
14:00 – 17:00 – continuação das tarefas matutinas e/ou limpeza das dependências da <i>funai</i> (varrer, passar pano no chão, esvaziar lixeiras, organizar armários, gavetas etc.);	Entardecer – retornar para a <i>oka</i> , preparar comida, jantar, reunir animais domésticos e alimentá-los, ouvir música, conversar, descansar, levar <i>Matxa</i> para fazer suas necessidades fisiológicas;
18:00 – 20:00 – preparar janta, jantar, lavar pratos e vasilhas e banho;	
20:00 em diante - repousar, ouvir rádio, conversar, tocar violão, desenhar etc., dormir.	Noite – conversar, ouvir música, cantar, cachimbar, ouvir rádio, tocar violão, desenhar, coletar mel etc., dormir; Madrugada – cachimbar, dormir, necessidades fisiológicas.

Fig. 17 Jornada de trabalho.

O contraste entre as duas rotinas denota uma maior flexibilidade das atividades na *oka* em face daquelas levadas a cabo na *funai*. Estas distintas modalidades de ocupação ativa do tempo não raro promovem tensões e desconfortos entre o funcionário semi-permanente na área e os avá-canoeiros pelo fato do primeiro não conseguir prever com exatidão a disponibilidade e disposição dos índios para o desenvolvimento de tarefas conjuntas como abertura de roçados, derrubada de árvores, caminhadas de coleta de grandes quantidades de frutos etc.

Entretanto, o elemento distintivo de maior destaque entre as duas jornadas consiste na separação nítida entre “lazer-trabalho” no primeiro caso (*funai*) que o segrega aos momentos dia e noite, bem como a fixação de horários rígidos para alimentação enquanto no segundo caso (*oka*) nota-se uma maior liberdade individual e mistura destas dimensões no transcorrer do dia e da noite sendo o momento mais nitidamente fixado o de retornar para a *oka* ao entardecer.

Passatempos e devaneios

O tédio representa a dimensão social do cotidiano dos avá-canoeiros de mais difícil descrição. Como relatar a lentidão, a estagnação, a ausência de entusiasmo diante da passagem das horas, dias e semanas? Mais importante, porém, que lidar com a fenomenologia do tédio, talvez seja abordar os fatores que o geram. Assim como Stephen Baines sentiu o transcorrer dos dias no Posto Indígena Terraplanagem entre os waimiri-atroari segundo uma rotina estabelecida (Baines, 1990, p. 47), minha observação do cotidiano dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins pautou-se pelos ritmos estabelecidos entre funcionários e avá-canoeiros.

É evidente que os avá-canoeiros não concebem o tempo de forma mecânica e sua cronologia não é aquela dos calendários. Para eles (e também para nós) o tempo consiste na marcação simbólica de determinados processos sociais como atividades importantes para reprodução de suas formas presentes de sobrevivência social e cultural. Daí a relevância para eles de perguntas sobre os prazos de permanência ou ausência dos funcionários uma vez que se depende deles para obter mantimentos de uso diário ou para receber algum tipo de auxílio nas roças ou em outra esfera de suas vidas produtivas.

Entretanto, que dizer, do tempo ocioso (se é que ociosidade seja um conceito válido para lidar com as práticas dos avá-canoeiros para preencher o tempo excedente produzido pelas condições e rotinas tutelares)?

Já foi falado dos passeios, viagens e caminhadas, bem como das atividades de limpeza, asseio e organização como práticas também exercidas de modo a obter distração e lazer. Cabe agora lidar com formas mais explícitas de preenchimento do tempo propriamente dito e não de preenchimento das

tarefas prescritas pelos tutores para eles. Na verdade, há vezes em que é exigido tão pouco trabalho que os avá-canoeiros sofrem extraordinário aborrecimento.²²⁵ Isto não quer dizer que devemos abordar tais formas de preenchimento do tempo como práticas culturais de lazer típicas dos avá-canoeiros (por mais que a cultura que receberam e que fizeram deles avá-canoeiros atue nesse sentido conferindo forma e sentido às suas atividades de lazer ou passatempo), mas antes devemos enfocá-las enquanto práticas autorizadas e toleradas (porque nem sempre estimadas pelos tutores) de passatempo.

Algumas delas, como o devaneio e o sono, sequer poderiam ser definidas como uma prática, pois se apresentam como gestos ou atitudes espontâneas e ocasionais, porém a recorrência das ocasiões propícias e propiciadoras deste comportamento espontâneo nos obriga a interpretar o mesmo como um efeito espúrio das condições e relações tutelares. Espero que os dados tornem este argumento mais claro de modo a serem reciprocamente esclarecidos por ele.

A primeira vez em que o tédio decorrente da vida tutelar se apresentou como objeto de análise (uma vez que ele sempre se insinuou como uma “segunda realidade” com a qual aprendi a lidar) se deu nos últimos dias de minha última estadia mensal em campo, em outubro de 2003, o que possibilitou que eu o empregasse como uma chave explicativa para acessar retrospectivamente o sentido de certos eventos. O clima tórrido e seco tornava os dias causticantes demais para atividades físicas de longa duração como caminhadas, caçadas etc. A vegetação mal recomeçava a verdejar após o período de estiagem e queimadas de julho a setembro. Os passeios e viagens a Minaçu haviam rareado tendo em vista a falta de recursos financeiros não repassados por Furnas ao programa. Quando não estavam no córrego lavando roupas e se refrescando ou em casa, na sombra, deitados nas redes, *lawi*, *Trumak* e *Putdjawa* se reuniam ao auxiliar do Posto Indígena ou a mim para conversar e se distrair com revistas, fitas cassete e minhas insistentes perguntas sobre a língua avá-canoeiro, sua história, seus relacionamentos atuais e seus projetos.

Era uma manhã particularmente quente e *Trumak* começava a me incomodar com a terceira narração consecutiva de histórias passadas e de outras

²²⁵ Ver Goffman, 2001 [1961], p. 21.

que provavelmente jamais aconteceriam. Ocorreu-me, então, que eu já não constituía um interlocutor interessante, pois minhas indagações sobre temas etnográficos preestabelecidos (parentesco, cosmologia, língua etc.) não despertavam mais qualquer interesse para eles senão o de corrigir minha pronúncia acerca do léxico próprio a cada um destes temas. Como meus recursos para mantê-los entretidos se esgotavam, não havia outro entretenimento senão devanear como forma de escapar ao marasmo do momento.

Eu lidava com meu próprio tédio na área trabalhando nos momentos em que os avá-canoeiros se dispunham a conversar comigo, observando, participando das rotinas do Posto Indígena e doméstica indígena, e a partir dos livros que trazia comigo. Foi a inocuidade de etnografar a memória da “cultura indígena passada” que possibilitou a percepção das atividades indígenas diante do tédio como uma realidade cultural e política presente e inescapável, passível e carente de descrição e análise.

É sob tais termos que falar, conversar, dialogar constitui não só uma forma de comunicação com finalidades utilitárias - tais como obter algum bem ou serviço, coordenar atividades com os funcionários ou entre si e satisfazer curiosidades sobre os brancos e seu(s) mundo(s) - mas uma modalidade de entretenimento, ou melhor, uma forma de preenchimento ocupacional do tempo tutelar. Se o presente etnográfico na Terra Indígena Avá-Canoeiro é o tédio, então as práticas rotineiras são sua sublimação. A rotina dos funcionários e a rotina dos avá-canoeiros se fundem e se motivam reciprocamente tornando a vida minimamente tolerável justamente porque confere a mesma uma dimensão (ainda que reduzida) de socialidade.

Os devaneios de *Trumak* consumiram, por exemplo, mais de duas horas de um quase-monólogo não fossem por poucas intervenções minhas pedindo uma ou outra informação adicional. *Trumak* alegou estar vigiando o burro de *Nak^watxa* para quedar-se na minha companhia no posto. Sua “tarefa” era evitar que o burro passasse por nós e retornasse estrada acima em direção a *oka* o que seria um inconveniente, pois os avá-canoeiros estavam residindo na casa da *funai* e os animais domésticos sempre são recolhidos ao interior da casa ou junto à mesma durante a noite.

Este foi o elemento empregado por *Trumak* para contar histórias relacionadas a cavalos. Lembrou-se que *lawi*, ele e *Putdjawa* caminharam certa vez

até a casa de um morador vizinho. Chegando lá, *lawi* teria perguntado ao morador se ele tinha cavalo e diante da afirmativa pediu que os cavalos fossem trazidos (*Trumak* gosta de reproduzir situações de diálogo). Quando os cavalos chegaram *Trumak* descreveu passo a passo o modo como foram selados e em seguida colocados (ele e *Putdjawa*) sobre as selas. (Perguntei se *lawi* já teve cavalo e *Trumak* respondeu que sim, ressaltando com certo orgulho que *lawi* consegue montar sem sela). *Trumak* comentou que *lawi* também pediu para ver a espingarda do regional e fez questão de esclarecer que o mesmo regional havia dado uma espingarda de cano menor para a *funai* (quando da desapropriação dos ocupantes) e comprado outra de cano maior e mais largo. Ao concluir esses relatos *Trumak* me pediu para não contá-los aos funcionários (em particular ao chefe de posto) senão estes brigariam com *lawi*.²²⁶ Passou a comentar em seguida que uma das filhas do mesmo morador estava namorando “sem o pai saber” com outro regional “que depois não quis mais ela”. *Trumak* aproveitou o assunto para comentar que se casará “com branca” conforme sugestão de alguns funcionários do programa: “(nome do funcionário) falou que é para eu casar com branca”.

Passando de um assunto a outro *Trumak* mencionou que o auxiliar do Posto Indígena conhecia um pajé em Goiânia que “vendia remédio que ele buscava no Amazonas para quem quisesse comprar” e que ele seria casado com uma mulher branca muito bonita. O próprio funcionário é quem contou a história para *Trumak* que se preocupou em sublinhar para mim a beleza da mulher branca em contraste com a braveza do índio. Este teria traços indicadores de sua personalidade agressiva (do ponto de vista de *Trumak* tal como aprendido a partir das representações do funcionário) como o nariz furado por um brinco de pau, ciúmes, ameaças de morte diante do assédio a sua mulher etc. Ao mencionar que o índio viaja para o Amazonas para buscar remédios *Trumak* passou a falar de aviões e turbinas para concluir logo em seguida com o assunto inicial (cavalos). Lembrou como *Nak^watxa* encontrou a égua deixada para trás por outro morador regional desapropriado. E lembrou-se também que *Nak^watxa* e *lawi* enterraram a égua quando esta morreu após cair em um bar-

²²⁶ A exposição que faço destes relatos aqui os tornando acessíveis aos funcionários e contrariando a confiança depositada em mim por *Trumak* ao narrá-los visa expor menos os índios a reprimendas e lidar mais com a instituição mesma deste regime de castigos, repreensões, sanções e críticas às ações, gestos e atitudes triviais e cotidianas dos índios.

rango num dia chuvoso. Houve vezes em que *Trumak* falou que seria bom morrer jovem e sem casar, pois assim iria direto para o céu.

Devaneios narrativos como este surgem espontaneamente a partir da associação livre entre um tema e outro denotando uma prática eventual informada por um estilo cultural próprio de narrar. Pude observar esta combinação entre a fala devaneante e narrativa elaborada em outros eventos dialógicos envolvendo os avá-canoeiros.²²⁷ É interessante observar os múltiplos contextos situacionais²²⁸ em que tais epifanias narrativas ocorrem:

Após sentar em silêncio por alguns minutos (cerca de 10 a 15 minutos) na *oka* descansando da caminhada até lá e observando a faina doméstica, *Tuia* começou a perguntar pelo nome de minha esposa (*marido seu, mulher seu, chama como?*), pai (*papai seu, chama como?*), mãe, avó, tia e filhos. *Nak^watxa*, que estava sem blusa, vestiu-se e saiu em seguida. *Putdjawa* intermediava de maneira informal meu diálogo com *Tuia*. Uma vez respondidas as perguntas devolvi as mesmas a ela e tomei notas. Voltei ao meu silêncio observador. Perguntei sobre as aves domésticas, em especial uma delas, que era um periquito e *Tuia*, vendo-me interessado, passou a dar o nome do pássaro e a dizer qual pertencia a quem.

Matxa, ouvindo a conversa em sua rede, passou a explicar como os pássaros foram apanhados. *Matxa* narrava com muitas interjeições e imitações de sons que sugeriam ação (queda, correria, revoadas, batidas etc.). Logo em seguida *Matxa* emendou a esta narração uma história sobre “*homi, corto(u), morreu, ho(s)pital*”. Entendi que se tratava de uma história sobre o chefe de posto necessitar ir para o hospital fazer uma cirurgia (o que de fato ocorreu, conforme planejamento deste que deve ter comunicado suas intenções aos

²²⁷ Outros devaneios e narrativas de *Trumak* envolvem a construção de uma estrada por trás da casa do *lawi* na *funai* implicando a vinda de caminhões e tratores e a detonação de bombas (em uma referência evidente à construção da represa) e também fantasias acerca dele se tornar policial militar ou florestal ou músico popular.

²²⁸ B. Malinowski cunhou a expressão “contexto da situação” para indicar: “on the one hand that the conception of *context* has to be broadened and on the other that the *situation* in which words are uttered can never be passed over as irrelevant to the linguistic expression” (Malinowski, 1930, p. 306, itálicos no original). Quando digo que é interessante observar “contextos situacionais” é meu objetivo recuperar o sentido dado à expressão por Malinowski de modo a criar um referencial analítico para lidarmos com o problema do sentido das narrativas para os avá-canoeiros. Compartilho, portanto, da premissa de Malinowski para quem os enunciados não possuem, para os índios, qualquer sentido fora do contexto da situação que os propicia.

índios), pois pouco antes *Tuia* tentava me dizer que Walter Sanches estava doente.

A narração de *Matxa* foi várias vezes entrecortada por diálogos em avá-canoeiro com *Tuia* ou pelas atividades de *Nak^watxa* no interior da *oka*. *Tuia* por sua vez, passou o tempo tricotando com as agulhas dadas a ela pelos funcionários. *Tuia* também fez questão de mostrar a camisa que ela vestia e que o chefe de posto lhe teria dado, além de dizer que *Matxa* é sua mãe e que ela é mãe de *Putdjawa*. *Matxa* encerrou sua fala mencionando as obras da construtora Camargo Correia e Furnas.

Observei que tão logo eu ou os funcionários nos colocávamos diante dos avá-canoeiros sem nos engajarmos em nenhuma atividade tacitamente prática iniciava-se um padrão de interação mediado por diálogos e narrativas, em particular por parte de *Matxa*. Além do exemplo mencionado acima observei e registrei uma ocasião quando *Tuia* e *lawi* estavam ausentes da *oka*, trabalhando na roça, e ao cumprimentar *Matxa* e *Nak^watxa*, dizendo em avá-canoeiro que estava cansado, elas se mostraram felizes com minha chegada. Não demorou muito para que *Matxa* começasse a me fazer perguntas sobre pessoas ausentes. Perguntou pelo *André* (Toral, antropólogo) e em seguida mencionou *Luiz Paulo* e *Reginaldo* que, segundo ela, foram para São Paulo. Em seguida passou a relacionar *André Toral* a botinas, chapéus e etc. Em seguida, *Matxa* passou a falar de suas filhas (já falecidas). Disse ter tido cinco filhas, uma delas morreu em decorrência de uma picada de cobra.

Neste momento, *lawi* e *Tuia* chegaram da roça. Ambos se mostravam cansados com o trabalho na roça e *Tuia* havia ferido o pé. Tão logo esta chegou deitou-se na rede, tirou a blusa e fez um curativo sobre seu corte com uma linha de algodão. *Putdjawa* estava sonolenta e *Trumak* ocupou-se com a confecção de um revólver de madeira de buriti. *lawi* logo principiou a preparar e salgar a carne obtida junto ao auxiliar do Posto Indígena junto com *Nak^watxa*. Como eu parecia estar desocupado *lawi* pediu que eu avisasse o funcionário que eles conseguiram encher quatro sacos de arroz. Comentei que o auxiliar não gostou que eles tivessem buscado mantimentos na *funai* ontem, *lawi* replicou que eles não tinham mais e que “*a Funai compra mais*”. O funcionário estava “*louco*” por ter reclamado. *lawi* também me avisou que amanhã iria ao dentista com *Nak^watxa* para esta fazer dentes novos.

Em meio a essa conversa, *Tuia* tomou uma de minhas mãos e começou a acariciá-la. *Tuia* disse então que gostava de mim e *lawi* comentou algo para ela que a fez virar-se em sua rede e se distanciar. *lawi* passou um pedaço de carne para alimentar uma das aves e foi quando notei que *Nak^watxa* conversava com uma de suas aves e a acariciava. *Matxa* continuava suas narrações supostamente para mim (no caso falava de parentes mortos e dos nascimentos de *Trumak* e *Putdjawa*, um tema freqüente), pois os demais não lhe prestavam muita atenção, exceto por *lawi* que ria da fala de *Matxa* e do seu modo de contar, desaprovando-a várias vezes com acenos negativos de cabeça para mim. *lawi* aproveitava a ocasião para espalhar água por entre as redes com o intuito, eu suponho, de reduzir a poeira levantada pelo bater de asas das aves no interior da *oka*.

Em praticamente todas as ocasiões cotidianas como esta *Matxa* se mostra uma narradora inspirada contando, por até duas ou três horas seguidas, histórias dos massacres²²⁹ e dos primeiros anos de convivência com os brancos (funcionários ou não). Nestes casos os relatos envolvem tanto suas relações com os brancos como as relações dos brancos entre si e os problemas e crises decorrentes de ambas as esferas de relacionamento.²³⁰ Sendo assim, uma vez que se consegue depreender dos seus relatos uma estrutura narrativa geral nota-se as seguintes características e caracterizações: Nomeação dos personagens (índios, regionais, funcionários, ex-funcionários, pesquisadores, visitantes, trabalhadores etc.); Indicação dos relacionamentos existentes entre as personagens (parentescos, alianças, desavenças, amizades etc.); Dramatização por meio da reprodução de diálogos travados entre as personagens (falas agressivas ou enraivecidas, cumprimentos, despedidas etc.), pantomima (bater de portas de carro, motor de carro em movimento, tiros etc.) e indexação

²²⁹ Os índios sabem os nomes dos regionais que mataram seus parentes, como “Zé Cândi”, por exemplo, que teria assassinado o pai de *Matxa* queimando-o.

²³⁰ O tema do eclipse da lua e da morte de *Putkao* associado a ele foi recorrente quando ocorreu um eclipse lunar em maio de 2003. Os avá-canoeiros explicaram que se “índio dorme (sem observar a lua) *ele morre*”, “*Putkao morreu, olhou lua não, morreu*”. Outra explicação que recebi de *lawi* para a morte de *Putkao* foi que ele teria morrido por ter se casado com uma mulher branca. *lawi* comenta que o casamento com mulheres brancas deixam o homem louco, levando-o a morte em seguida. Histórias envolvendo animais e a caça também são freqüentes e é possível identificar elementos semelhantes àqueles empregados em outros relatos quanto à forma de apresentar a narrativa, dentre eles a caracterização dos personagens, das emoções, a mimetização, o cenário, a periodização e conclusão da narração com a morte ou a captura do animal caçado.

de cenários e a periodização do desenrolar dos acontecimentos com o uso dos dedos, das mãos ou do braço indicando locais, direções, posição do sol, passagem do tempo são acionados como forma de re-apresentar os eventos; Conclusão dos relatos com “*morreu*” ou “*acabou*”.²³¹

Não saberia precisar até que ponto tais relatos pantomímicos de *Matxa* não poderiam ser percebidos também como contos tristes, ou seja:

... um tipo de lamentação e defesa – e que conta constantemente a seus companheiros, como uma forma de explicar a sua baixa posição presente. Em consequência, o eu do internado pode tornar-se, mais do que no mundo externo, foco de sua conversa e de seu interesse, o que leva a excesso de piedade por si mesmo. (Goffman, 2001 [1961], p. 64)

Daí os risos e sarcasmo de *lawi* sempre que *Matxa* aciona este tipo de discurso?

Os avá-canoeiros se aproveitam da presença de funcionários (ou eventuais pesquisadores) e seu interesse pelas narrativas indígenas para perguntar pelos demais brancos ausentes e para expressar algum descontentamento quanto ao comportamento dos mesmos. Certa vez, enquanto a enfermeira do programa media a pressão sangüínea de *Matxa*, esta fez um discurso (repetido seguidas vezes até a enfermeira se despedir) sobre “*Walter mentira muito*”, ou seja, sobre o chefe de posto ser mentiroso²³². Isto se deu após a resposta da enfermeira a respeito do tempo de ausência de Walter Sanches que estava em Brasília reivindicando o repasse dos recursos financeiros de Furnas para o programa. A funcionária teria dito que o chefe de posto ainda dormiria muitas noites em Brasília.

²³¹ Não reproduzirei as narrativas indígenas aqui pelo fato das mesmas implicarem um exercício de tradução excepcionalmente sofisticado que escapam aos propósitos e limites deste trabalho. O fato de se comunicarem hoje através de um português precariamente aprendido, que se apresenta fundido ao léxico e às formas gramaticais da língua avá-canoeiro, amparado por um verdadeiro “léxico de gestos” e mimetização de sons, faz do estudo da língua avá-canoeiro com seus poucos falantes um trabalho heróico. Não seria justo dedicar um espaço reduzido e provisório a estas narrativas apenas com o intuito ilustrativo uma vez que as mesmas são objeto de extrema dedicação e elaboração verbal por parte dos índios quando transmitidas. Por essa razão espero dar um tratamento adequado às narrativas dos avá-canoeiros noutra oportunidade detendo-me, neste momento, em seu tratamento enquanto “práticas autorizadas sob a tutela”. No momento, o leitor interessado poderá recorrer aos trabalhos de Borges, 2002 e 2003 (no prelo) para maiores informações sobre a língua avá-canoeiro.

²³² “Mentira” para os avá-canoeiros refere-se a qualquer expectativa frustrada quanto ao comportamento dos demais e a falha em assegurar sua previsibilidade. Daí, se um funcionário disser que se ausentará por dois dias e for obrigado a se ausentar por três, o mesmo passa a ser tido como “mentiroso”.

Não me foi possível gravar este discurso de *Matxa* que só consegui captar fragmentariamente por meio de palavras isoladas e pela própria repetição do relato. *Matxa* falou de *kunantai* (menina), *kunumi* (menino), *mulher gorda* (gravidez), *pai, Manoel Rufino, Walter, Cristhian marido em Brasília, Sebastião marido Eva* etc. Enquanto ela discursava, *Tuia* caminhava de um lado para outro verificando o arroz que estava cozinhando em uma panela no fogo (no qual *Nak^watxa* jogou um naco de carne antes de ir para a *funai*). *Tuia* mostrava-me seus pombos de estimação com certo orgulho, fazendo-me segurar um deles e tentando se sentar no meu colo enquanto isso. Estes elementos levaram-me a interpretar a fala de *Matxa* como um comentário crítico sobre o fato de eu e outros funcionários termos esposas ou filhos morando em outras cidades, ao contrário de *Walter Sanches*, o que sugeriu a *Matxa* que o mesmo deveria ter obtido uma mulher em Brasília e por isso não retornava no prazo prometido ou esperado.

Outras modalidades discursivas ou de distração verbal praticadas pelos avá-canoeiros podem ser ilustradas pelos monólogos de *Nak^watxa* na língua nativa²³³ e pelo tempo que os avá-canoeiros (e *lawi* e os jovens, em particular) passam na *funai* conversando com os funcionários.

A melancolia de *Nak^watxa* (e às vezes de *Tuia*) é uma das demonstrações verbais mais expressivas de tristeza acionadas diante da monotonia cotidiana. Nessas ocasiões, ela costuma sentar-se ou deitar-se em um banco ou uma rede e se entretém observando animais ou outros insetos, alimentando-os, ao mesmo tempo em que fala horas seguidas em avá-canoeiro com o olhar perdido no horizonte. Nestas ocasiões é comum que os demais avá-canoeiros digam para *Nak^watxa* se calar ou alegam que ela *presta não* e a evitam.²³⁴ Os funcionários, por sua vez, comentam que ela não deve se entristecer senão o

²³³ Os momentos típicos para a ocorrência dos monólogos são entre as refeições e à noite, antes do sono coletivo. Wagley comenta que entre os tapirapés: “Ocasionalmente, ao pôr do sol, sem qualquer aviso, uma mulher sentaria em sua rede, lamentando-se durante alguns minutos pela perda do filho ou marido que morrera, algumas vezes havia um ano ou mais” (1988, p. 168).

²³⁴ Estes comentários com relação ao estado afetivo de *Nak^watxa*, bem como os esforços dos avá-canoeiros em evitar entre eles e entre os brancos estados melancólicos, estados coléricos e até cuidando excessivamente para não se ferir ou aos outros, muito menos deixar que os outros se firam por descuido, assemelha-se ao hábito tupinambá comentado por Métraux de apaziguar qualquer homem colérico. Este: “... tornava-se objeto de temor alheio e os índios corriam a acalmá-lo. Essa ação tinha mesmo nome especial; era o ‘mogere coap’ (h), o que significava sossegar a quem se sentia irritado” (Métraux, 1979, p. 153).

coração pararia de bater e ela morreria (empregam assim uma fórmula verbal dos próprios avá-canoeiros para expressar tristeza). Dentre os temas de suas conversas figuram dores corporais, a precariedade da vida atual no que tange às roças, alimentos (do *mato*) e obediência dos mais jovens. Como sua fala se dá exclusivamente em avá-canoeiro não poderei me estender no assunto.

No segundo caso, as conversas a princípio jocosas dos avá-canoeiros com os funcionários (uma forma de se divertirem às custas dos mesmos) transformam-se em indagações sobre a vida dos brancos ou em críticas sobre os tutores, descambando muitas vezes para a fantasia, o devaneio e a alienação.

Observei que os diálogos e tentativas de diálogo com os funcionários (ou com o pesquisador) se constituem em um passatempo para os avá-canoeiros, ou melhor, em uma espécie de jogo verbal que encontra na inocuidade da discussão uma forma de distração ou alívio das tensões com o objeto maior de sua atenção: os próprios funcionários. Nesse contexto, a conversa não é um meio para se alcançar um fim, mas um fim em si mesmo. É a interação social que se deseja e que se busca maximizar (quando a oportunidade se faz presente) com a obtenção de algum ganho material ou, no mínimo, com a manutenção de um estado de ânimo alegre e favorável por parte dos funcionários diante das necessidades e insistentes demandas indígenas.²³⁵

Em uma das viagens de retorno de Minaçu para a área ocorreu um episódio curioso. Da estrada *lawi* avistou um pássaro que identificou como canção. Em seguida descreveu o comportamento aguerrido do canção quando capturado, bicando o seu captor até sangrar. *Nak^watxa* que ouvia a descrição passou a reproduzi-la do banco de trás nas costas do funcionário que dirigia a Toyota. Ao colocar as duas mãos em torno do pescoço do motorista este se apavorou. *Putdjawa* comentou que o mesmo sentia *cócegas*, mas sua expressão (de medo) demonstrava um certo temor diante de *Nak^watxa* e seu compor-

²³⁵ Talvez valha a pena registrar os vários momentos nos quais presenciei o bom humor dos avá-canoeiros em ação, em especial quando o objeto de seu riso éramos nós: 1) pegar a bifurcação errada em uma trilha; 2) tropeçar, escorregar em uma trilha ou atravessando um córrego; 3) cochilos, preguiça, em particular durante o dia; 4) vergonha, embaraço, timidez diante de brincadeiras de teor sexual; 5) inabilidade ou falta de destreza para lidar com objetos ou realizar tarefas de qualquer tipo; 6) estados de ânimo de tristeza ou saudade; 6) o ato do beijo para demonstrar afeição ou para iniciar o ato sexual etc. No que se refere a eles próprios os avá-canoeiros riem: 1) dos relatos de *Matxa*; 2) da tentativa de *Nak^watxa* tocar flauta; 3) dos cochilos de *Trumak* e *Putdjawa* na Toyota; 4) do jeito desajeitado de *Tuia*; 5) do modo como *lawi* fala português etc.

tamento inusitado. Os avá-canoeiros são cientes do temor que despertam em alguns brancos, os quais passam a repudiar tão logo estes manifestem medo diante deles.

Todas estas modalidades discursivas e dialógicas sugerem táticas de adaptação à situação tutelar e seus contextos interacionais específicos. Algumas delas, como o devaneio e o monólogo, sugerem, inclusive, um afastamento da situação evitando-se tomar parte em interações em curso ou até em engajar o outro em alguma interação. Aliás, é o afastamento da situação a razão de ser das atividades de distração.

De maneira geral, a tensão reinante nas relações entre avá-canoeiros e funcionários (e, algumas vezes, dos funcionários entre si) decorre das normas, atitudes e estereótipos destes para com aqueles e é exacerbada pela própria ausência de preocupações, perspectivas e projetos coletivos mais relevantes por parte dos avá-canoeiros envolvendo a todos em uma rotina viciosa e estéril. Esta tensão e as condições que a engendram constitui, como nos demais relatos sobre os brancos, a matéria-prima para a confecção de novos relatos, diálogos, fofocas e discussões. É em suma, o material necessário para o enredo da novela tutelar.

Recordo uma manhã que teria sido típica de mais um dia monótono junto ao posto caso a enfermeira do programa não houvesse explicitado para os jovens que eles deveriam dormir “lá em cima” (na *oka*) conforme as instruções do chefe de posto reiteradas dias antes. Havia uma expectativa por parte dos jovens e dos funcionários de que os demais desceriam da *oka* para a casa da *funai*, pois *lawi* necessitava passar por um tratamento para curar um tersol. No entanto, *lawi* informou a enfermeira de que não desceriam nos próximos dias porque *Tuia* havia ficado menstruada. Isto deflagrou um verdadeiro drama, em particular para *Trumak* que me procurou em seguida para expressar seu descontentamento com as ordens da funcionária.

Trumak veio até mim para dizer que “ficaria sério” hoje (em uma atitude deliberadamente reativa). Presumi que o mesmo me procurava para sondar se eu poderia intervir junto aos demais funcionários (o que se tornou uma prática recorrente pelos avá-canoeiros) quanto ao problema de onde ele deveria passar a noite. Perguntei se ele queria “ficar com o Sebastião (auxiliar do Posto Indígena) na casa dele”. *Trumak* confirmou, pois o funcionário não faz objeção

a que ele durma ali, ainda que as recomendações em contrário existam há pelo menos um ano, mas não queria desafiar as ordens do chefe de posto e se expor às reprimendas deste.

Trumak comentou que contava com a descida de *lawi* para a casa junto ao posto para continuar dormindo na casa do auxiliar, no entanto, *Tuia* frustrou suas expectativas, impedindo que os índios se mudassem para a casa da *funai* (uma vez que é *Tuia* quem transporta a maior parte dos pertences e animais domésticos dela e dos demais). *Cabisbaixo*, *Trumak* passou a dizer (já numa atitude de raiva) que queria beber, fumar²³⁶, morrer²³⁷ ou fugir, disse também que não iria atender mais às ordens (ou *pedidos*) dos funcionários: “*não vou sorrir, vou ficar sujo igual garimpeiro, no mato ninguém vai me achar*”, em seguida perguntou se eu e os funcionários sentiríamos a falta dele.

Após esta fase de raiva, lembrou outras ordens do chefe de posto em busca de um meio para satisfazer sua vontade. Comentou, que “*lawi tem que descer para não dar trabalho para a Maria (enfermeira do programa) senão o Walter vai ficar bravo com ele*”. Concluiu seus pensamentos devaneando sobre a sua brancura quando novo, “*a Eliana (Granado) que disse que eu era branquinho*”. Comentei que ele deveria ser “branco” quando nasceu porque estava doente, ele replicou se eu estava doente porque era branco e se *lawi* estaria branco porque estava doente ou se *lawi* seria “novo”...²³⁸

Quando voltei a falar no “problema” de *Trumak* ir “lá para cima” este interpretou minha fala (de que seria bom que ele dormisse lá e ajudasse nas atividades de *lawi* e dos demais) como *briga*. Levantou-se e saiu em busca do

²³⁶ *Trumak* comenta certas vezes, para testar minha reação ou a dos funcionários, que deseja fumar cigarros. A enfermeira do programa costuma desencorajá-lo quando ele diz isso alegando que o cigarro estraga os dentes e que se ele fumar nenhuma mulher vai querer se casar com ele. O desejo de fumar, por sua vez, se deve à admiração que *Trumak* tem por certo funcionário fumante.

²³⁷ Por mais de uma vez vi *Trumak* *brincar* (como ele próprio alega), comigo ou com os funcionários, com a idéia de morrer. Já o vi pôr uma faca contra o próprio pescoço ou apontar uma arma de brinquedo para si dizendo que iria se matar para desse modo “*morrer sem casar*” e “*ir direto pro céu*”. Certa vez, perguntei a *Trumak* se ele sabia atirar. Ele respondeu que não ao mesmo tempo em que redargüiu: “*para quê? Só se for pra botar no peito e morrer. Eu não sei atirar*”. Tais “brincadeiras” e comentários costumam se dar após o recebimento de ordens ou leves reprimendas por parte dos funcionários ou então em contextos nos quais deseja “testar” a reação dos mesmos para avaliar a importância que ele representa para eles.

²³⁸ Vale dizer que tais comentários emergem de contextos onde *Trumak* compara-se a mim e não devemos acreditar simplesmente que outros fizeram determinadas afirmações a eles as quais eles estariam apenas “lembrando” e “repetindo”. Não raro testemunhei “invenções” delirantes dos avá-canoeiros com relação ao que certos funcionários teriam dito e feito.

auxiliar do Posto Indígena sem que nossa conversa chegasse a qualquer conclusão.

A própria maneira como vim a conduzir minha pesquisa de campo com os avá-canoeiros se fez ilustrativa das práticas verbais dos avá-canoeiros enquanto práticas distrativas.

Nas vezes em que me dedicava a escrever em meu diário de campo na presença dos avá-canoeiros estes faziam comentários que se tornaram habituais. Como mencionei anteriormente, meu silêncio sugeria a eles que eu desejava evitar o contato social. Nas palavras de *lawi*, *Trumak* e *Putdjawa*, eu queria ir embora para ver minha esposa porque a estava *chorando muito* ou então estava com os olhos vidrados, *virando bicho*. Quando os jovens se cansavam destes comentários, passavam a me fazer cócegas ou a furtar minha lapiseira e também a entabular jogos verbais como arremedos dos diálogos ocorridos entre os funcionários ao longo do dia e a perguntar o que estes queriam dizer com suas falas.²³⁹

Dentre os seis avá-canoeiros, *lawi* e *Putdjawa* foram os que se mostraram mais interessados em meu trabalho de escrita de vocábulos por mais que todos tenham contribuído sobremaneira na tarefa. Se *lawi* tornou-se meu tutor na língua avá-canoeiro, ensinando-me termos na sua língua para animais, plantas, fenômenos naturais, objetos e etc. Foi com *Putdjawa* que melhor aprendi as nuances lingüísticas do pensamento avá-canoeiro²⁴⁰, pois é ela quem melhor identifica os modos de falar e as habilidades lingüísticas dos demais (brancos e avá-canoeiros), bem como é ela quem mais se diverte com “jogos verbais” do tipo imitação, repetição e interpelação além de ser uma mensageira-tradutora do que se passa na *funai* para as mulheres adultas (e vice-versa). *Trumak* interessava-se apenas momentaneamente por estas questões revelando-se muito mais curioso em perguntar sobre o mundo externo e em deva-

²³⁹ Estas imitações implicam também as afirmações, explicações ou ordens feitas pelos funcionários a eles. Por exemplo, ouvi *Trumak* brincar com um comentário de Walter Sanches de que eles deveriam “subir para visitar os parentes”. *Trumak* repetia esta expressão aproximando a entonação das sílabas para corresponder ao modo de falar do chefe de posto. *Putdjawa* também passava o dia repetindo “ninguém me gosta”, expressão aprendida com um funcionário do programa.

²⁴⁰ Por exemplo, lembro do meu desconcerto quando perguntei a ela como se chamava o avô dela. Ela respondeu não ter avô. Eu insisti dizendo que seu avô era o pai de *Tuia*. Ela respondeu que quando ela nasceu o pai de *Tuia* já havia morrido e, portanto, ele não chegou a ser seu avô. Também é na fala dos jovens que se identifica o deslizamento de certos fonemas avá-canoeiro para o som “r” no português. Daí, *mailha* vira *Maira* (por exemplo).

near sobre seu próprio futuro. Tornaram-se diárias as visitas de *lawi* e dos jovens ao Posto Indígena, onde havia me instalado, para me acordar e me ajudar a *arrumar* meu trabalho.

Uma vez que um padrão semelhante de interação com fins de pesquisa e educação havia sido experimentado nos anos anteriores (2001 e 2002) com a presença de Rosani M. Leitão (antropóloga) e Mônica V. Borges (lingüista) no Projeto de Educação Avá-Canoeiro (ver Braggio, 2000), a associação de minhas atividades e minha própria identificação com a *funai* e professor foi imediata (o que ficou definido com o fato de eu conhecer as citadas pesquisadoras).²⁴¹ Sendo assim, vi-me levado a lidar com as expectativas geradas em *Trumak* e *Putdjawa* de que aprenderiam a ler, escrever e contar. A mudança de um funcionário com sua família para Minaçu de modo a viabilizar os estudos de sua filha contribuíram para que os jovens índios tematizassem o aprendizado das letras e dos números e os solicitassem.

Minhas tentativas de “ensiná-los” a escrever constituíram mais um esforço de aprender quanto os avá-canoeiros já sabiam sobre nossas práticas de escrita e contagem e menos uma atividade de letramento propriamente dita.²⁴² Elas também consistiam em uma estratégia para mostrar-me útil perante os funcionários eventualmente presentes na *funai* que não compreendiam o fato de eu simplesmente querer ficar entre os avá-canoeiros (e por extensão os jovens também projetavam sobre mim a mesma inquietação) ou até quedar-me observando-os na companhia dos avá-canoeiros.

Em minhas “aulas” com os jovens, eles demonstraram saber onde, como e para quê escrevem e contam os brancos, reconheceram letras e as inúmeras

²⁴¹ Cooperou neste sentido o estilo intermitente de minha pesquisa que era semelhante aquele utilizado pelas pesquisadoras. Se a frequência dos trabalhos de Mônica Borges e Rosani Leitão consistiram em visitas com duração variando entre 5 e 7 dias intercaladas bimestralmente no ano de 2002 (a última visita se deu em agosto de 2002), minha pesquisa consistiu em 5 estadias mensais, intercaladas por intervalos de algumas semanas, ao longo do ano de 2003. Como não presenciei este projeto em ação não posso tecer maiores analogias uma vez que contei apenas com a exposição feita pelas pesquisadoras em eventos acadêmicos na Universidade de Brasília. A troca de dados de pesquisa com Mônica Veloso Borges propiciou, entretanto, uma clara percepção de que técnicas de pesquisa como entrevistas e levantamento do léxico avá-canoeiro foram extremamente semelhantes gerando as mesmas respostas e os mesmos obstáculos dialógicos e epistemológicos (alguns deles discutidos mais abaixo). Este será um tema a ser discutido oportuna e preferencialmente com o auxílio de Mônica Borges.

²⁴² *lawi*, por exemplo, elaborou uma “escrita não-pictográfica” ou uma “representação simbólica com signos diversificados (inclusive algumas letras alfabéticas)” (Braggio, 2003, p. 288) para se comunicar com os funcionários. Nestas anotações, *lawi* costuma sinalizar bens ou mantimentos que deverão ser obtidos ou concertados pelos funcionários como pilhas, rádios e toca-fitas.

repetições que *Trumak* e *Putdjawa* me pediram para fazer do “nome” dos números os levou a memorizar o som dos nomes com a figura escrita dos números (pelo menos de 1 a 10).²⁴³

Quando *lawi* vinha ao posto e nos encontrava entretidos nessas atividades, os jovens pediam para as interromper, pois *lawi* atrapalharia. Na verdade, os jovens desejavam evitar o constrangimento de serem expostos à crítica diante de *lawi*. Diante de cada pergunta que eu fazia a *Trumak* e *Putdjawa* e o embaraço destes em não saber a resposta ou em não demonstrar que sabiam a resposta diante de *lawi*, levava este a rir dos filhos. Em dada ocasião, quando resolvi mostrar a *lawi* o que eu estava ensinando a seus filhos dizendo os termos “*mokoino*” e “*mapugno*”. *lawi* reconheceu os termos e explicou com três dedos que eles eram *mapugno* e depois, com mais dois dedos, disse que eram *mokoino* (cinco ou muitos). Em seguida passou a desenhar e “escrever” em meu caderno de vocábulos para sugerir que também sabia escrever.²⁴⁴

Não demorou a que os pedidos dos jovens para que os ensinasse a ler ou escrever se revelassem uma forma de acessar determinados bens (canetas, lápis, papel e revistas) que não poderiam ser utilizados de outro modo. Um episódio ilustra bem este aspecto. Em uma manhã, quando me preparava para ir à *oka*, os jovens me procuraram no posto dizendo que queriam aprender a contar. Perguntei se o auxiliar do Posto Indígena os havia enviado e eles disseram que não, que eles queriam que eu os ensinasse “*para não esquecer*” o que já haviam aprendido. Sugeriram que fizéssemos a atividade na enfermaria (também chamada de “escola” por força da presença das “professoras” do Projeto de Educação). Ambos correram para buscar a chave na casa do auxiliar alegando que fui eu quem pediu. Tão logo voltaram, passaram a se entreter com as dezenas de revistas trazidas para lá em função do Projeto de Educação. *Trumak* dizia que ia olhar mulher bonita e *Putdjawa* parecia procurar seus

²⁴³ Entretanto, não pude deixar de perceber que a contagem e o cálculo matemático se encontra em uma zona fronteira entre nossas funções mentais e práticas culturais e as deles. O problema não é ensiná-los nossa matemática, mas como torná-la prática e contextualizada, ou seja, como fazer com que ela tenha sentido para eles.

²⁴⁴ Do mesmo modo que *lawi* desenvolveu uma escrita iconográfica própria para mostrar que sabe escrever, os jovens passaram a copiar letras e símbolos de revistas, livros e fitas cassete para um caderno para em seguida mostrá-los a mim ou aos funcionários para que estes dissessem o que estava escrito. Este me pareceu um sistema que eles inventaram para aprender a ler sem serem ensinados.

cadernos e canetas. Envolveram-se neste afã, esquecendo por completo sua preocupação em “*não esquecer*” os números.²⁴⁵

O tédio dos avá-canoeiros diante do trabalho dos funcionários (ou do antropólogo) com papéis é evidente. *lawi* mostrou-se certa vez bastante entediado ao ver o chefe de posto e eu discutindo o texto do PACTO. Perguntou algumas vezes se já era para “*guardar tudo*”, ou seja, recolher os papéis dentro de pastas e envelopes. Como percebeu que nós continuaríamos as conversas ele se retirou para o quarto do posto indígena onde havia me acomodado e passou a olhar minhas fotografias da região e da área. Como explicar a demonstração de alienação política por parte de *lawi* diante da discussão de um documento que versa sobre suas vidas? Caberia responsabilizar os índios por não se interessarem pela burocracia que nós próprios julgamos enfadonha e improdutiva? Parece-me que não.

Ao contrário, é o próprio contexto da situação que justifica e reproduz o desinteresse indígena pelo trabalho burocrático dos tutores, assim como, pelo trabalho do antropólogo travestido de educador. Em ambos os contextos os brancos figuram como portadores de um saber superior ao qual os avá-canoeiros não dominam. Nossas formas retóricas e didáticas para produzir o consentimento e transmitir conhecimento chocam-se com as formas retóricas e didáticas dos índios para obtê-los. Os avá-canoeiros abominam a assimetria.

O que não sabem eles buscam aprender por meio da imitação alegando que “aprenderam com” o outro a dizer ou fazer determinada coisa (o sujeito da aprendizagem não é aquele que ensina, mas aquele que aprende). O que sabem eles transmitem por meio da ilustração prática (ou exemplo) possibilitando a que outros “aprendam com eles” a dizer ou fazer determinada coisa imitando-os em sua presença.

Nas palavras de Fausto a respeito da aquisição/memorização do conhecimento tradicional entre os parakanãs, pode-se dizer que para os avá-canoeiros, assim como para os parakanãs: “O conhecimento depende de uma

²⁴⁵ Neste sentido *Trumak* também costumava solicitar insistentemente que eu o ensinasse a *contar dinheiro*. Deve ser dito que não há circulação de dinheiro na área, sendo esta uma forma de interação exclusiva do mundo externo à terra indígena. Os avá-canoeiros quando em contato com os regionais também não lidam com dinheiro. As trocas de serviços normalmente são “pagas” com a entrega de mantimentos como banha de porco, fumo, açúcar ou ferramentas usadas. Como bem apontou Goffman: “existe incompatibilidade entre as instituições totais e a estrutura básica de pagamento pelo trabalho de nossa sociedade” (2001 [1961], p. 22).

física da presença, de uma impregnação auditiva das narrativas contadas repetidas vezes. (...) A transmissão se dá coletivamente numa situação e num espaço padronizados, fazendo da impregnação um modelo pedagógico” (2001, p. 222).

Como engajá-los, portanto, em uma conversa que faz deles objetos de discussão ao invés de sujeitos de conhecimento ou em uma aula que pretende ensinar ao invés de deixá-los aprender?

Diante deste episódio tornou-se necessário buscar meios alternativos de engajamento dos avá-canoeiros em diálogos que atendessem não só aos meus interesses de pesquisa, mas aos seus anseios de interação, conhecimento e divertimento. Daí o uso de fotografias (pessoais ou outras reproduzidas em livros etnográficos e revistas existentes no posto) e a disponibilização de meus toca-fitas e pilhas para os avá-canoeiros tornou-se importante catalisador dos meus encontros com eles.

lawi passou a vir ao posto pedir que eu fizesse café para nós enquanto ouvíamos música em meu toca-fitas. Ele trazia fitas de seu próprio acervo para nós ouvirmos. Quando mencionei que *Trumak* e *Putdjawa* me ensinavam a falar em avá-canoeiro *lawi* se interessou e passou a colaborar com meu inventário de termos avá-canoeiros e a corrigir minha pronúncia por períodos de 10 minutos a meia hora, quando então se entediava. Essa atividade foi conduzida muitas vezes ao mesmo tempo em que ouvíamos a reprodução de gravações feitas com *Matxa* o que levava *lawi* a corrigi-la na ausência da mesma ou a desdobrar alguns temas e confirmar alguns fatos narrados. Outra atividade coadunada a estas consistiu no exame de desenhos, imagens e fotografias existentes em livros e revistas.

Ocupam-se os avá-canoeiros de identificar pessoas e supor o tipo de relacionamento entre elas. Também se aproveitam de livros e revistas para fazer brincadeiras como comparar a aparência dos funcionários, do pesquisador e seus familiares a das pessoas fotografadas. Quando o material o permite, apreciam identificar animais e, em se tratando de outros índios, interessam-se em saber seus nomes, localização e se poderiam conhecê-los.

Recordo a vez em que *lawi* folheava o livro “Inimigos Fiéis” (2001) de Carlos Fausto em busca de fotografias. Chamou um funcionário para ver a foto do *tajaw*, do *tucunaré* e do *awalimetaga* (tembetá). Ao ver o tembetá, o funcio-

nário afirmou que o mesmo seria um “pau que se fura a boca, no nariz, na orelha, cada povo com seu sistema”. *lawi* negou dizendo que “*não é pau, não*” e explicou rapidamente o processo para confeccioná-lo. Concluiu dizendo que iria furar o queixo de *Trumak* e *Putdjawa*, mas “*orelha não, nariz, éco*”.

lawi interrompeu a conversa para colocar uma de suas fitas do Gilberto Gil e modas de sanfona em meu toca-fitas. Perguntou pelo chefe de posto, se ele viria hoje, quando e que era para falarmos com ele sobre “nossa” ida a Canoanã etc.²⁴⁶ Em seguida, voltou a folhear o livro de Carlos Fausto e a elogiar os tembetás dos parakanãs dizendo: “*fica bonito*”. Passou a observar os arcos e flechas e a descrever como foram feitos, qual a matéria-prima ideal para o arco e para a corda e assim por diante. Apreciou as penas das flechas e deu o nome para cada uma de suas partes. Reparou nas espingardas portadas por alguns índios em uma de suas expedições de retaliação a invasores e eu disse a *lawi* que os índios estavam indo “matar homi”. *lawi* reagiu dizendo que “*não pode não, homi fica bravo muito*”. Eu disse então que “os homens fugiram correndo” e ele riu. Finalmente, *lawi* observou um filhote de queixada segurado por um parakanã em uma rede. Comentou que gostaria de pegar filhote de queixada para criar em um “*chiqueirinho*”. Perguntei se ele já flechou queixada e ele disse que sim, mas que hoje não flecha, “*homi não gosta, comer aonde? Não tem!*”.

Resolvi explicar para *lawi* a localização das várias aldeias parakanãs a partir do livro de Fausto. Ele compreendeu minhas indicações e passou a dizer que iria embora da área, dessa vez disse que passaria a morar com os parakanãs e voltou a descrever como chegaria lá, mais uma vez disse que iria de avião.

Outro livro empregado foi “Lágrimas de boas-vindas” de Charles Wagley (1988). Quando passamos a folhear o livro de Wagley, *lawi* me perguntou se eram os tapirapés. Disse que sim e passamos a olhar as fotos. Perguntei se os avá-canoeiros possuíam vestimentas de palha/máscaras dos espíritos como a dos tapirapés no mato e *lawi* respondeu que sim dando seus nomes em avá-canoeiro. As fotografias dos tapirapés não eram tão instigantes quanto as do

²⁴⁶ Na época eu planejava uma viagem de visita aos avá-canoeiros na aldeia de Canoanã, na Ilha do Bananal. *lawi* viu aí uma oportunidade de “passear” e pediu que eu intercedesse junto ao chefe de posto para que pudéssemos ir juntos e de Toyota. Tentei, em vão, explicar para *lawi* que eu não era funai e por isso a Toyota não poderia me levar até Canoanã.

livro de Fausto levando *lawi* a se entediar e dizer que iria embora. Subi com ele até a *oka* e lá ele retirou cerca de sete álbuns de fotografia e uma sacola com dezenas de fitas cassete para me mostrar.

Já o livro de Dulce Pedroso e outros autores (1990) em que aparecem fotos dos próprios avá-canoeiros ao lado dos demais avá-canoeiros da Ilha do Bananal suscitou um aproveitamento diferenciado por parte de *lawi*. Em uma tarde particularmente ociosa, na qual o auxiliar do posto e os jovens passaram o tempo entretidos preparando chás, chupando laranjas e cortando as unhas, *lawi* apareceu na casa do mesmo e se abasteceu de mantimentos.

Sugeri que folheássemos uma revista National Geographic levada por mim cuja matéria central era Sidnei Possuelo “*caçando índio*” como dizem os avá-canoeiros (ou fazendo contato com índios isolados, como quer a matéria). Arrisquei algumas perguntas sobre porque os outros avá-canoeiros não voltavam a morar na área, mas recebi apenas respostas evasivas e taciturnas por parte de *lawi*. Ele folheava compenetrado as fotos deles próprios e dos demais avá-canoeiros no livro de Pedroso et. al. (1990). Dobrava sugestivamente algumas folhas de modo a aproximar pessoas distantes ou a formar pares como *Agadmi* e *Tuia* ou *Putkao* e *Nak^watxa*. *lawi* disse que *Walter não deixa índio beber pinga* e se retirou. Quando o sol se pôs, *lawi* se despediu.

Trumak e *Putdjawa* também apreciavam ver fotografias e folhear os livros e revistas (algo que *Nak^watxa* e *Tuia* faziam apenas eventual e rapidamente). Muito atraiu a atenção de *Trumak* a fotografia de um soldado indígena no Exército no livro “Pacificando o Branco” (Albert & Ramos, 2002) o que alimentou suas fantasias. *Trumak* me interrogou a respeito de tudo que estivesse expresso na foto (farda, boina, arma etc.). Chamou a atenção de ambos todas as fotos em que apareciam objetos dos brancos. Quiseram saber do transporte de uma índia e seu bebê de helicóptero e a conversa foi concluída com *Trumak* dizendo que não queria mais ser policial e sim soldado²⁴⁷.

O que tais contextos situacionais demonstram é que uma forma de envolver os avá-canoeiros em assuntos que não os interessam diretamente (co-

²⁴⁷ Este episódio fez-me perceber, também, que a busca de *Trumak* e *Putdjawa* por projetos de vida que valessem a pena constituía uma forma de elevar-se acima da posição de sombras dos funcionários do programa. Por esse motivo, iniciativas abortadas como a de ensiná-los a tocar violão ou de ensiná-los a ler e escrever frustra-os imensamente, minando seus planos futuros de superar a realidade encapsulante da área ao mesmo tempo em que faz deles pessoas cada vez mais resignadas perante esta mesma realidade.

mo questões etnológicas) passa por fazer de si mesmo um aprendiz interessado dos costumes, língua e práticas deles (ou dos outros) ao mesmo tempo em que se possibilita a eles falar ou ser informados sobre os outros (presentes ou ausentes) e de outras coisas ao invés de fazê-los falar de si mesmos.

A situação face a face de aprendizagem e pesquisa na *oka* não diferia desta no posto, exceto pelo fato de ali os avá-canoeiros contarem com outras atividades para se distrair além do antropólogo e suas perguntas.²⁴⁸ Em diversas ocasiões, *lawi* convidava-me a sentar em sua rede ou em um banco próximo a ela sugerindo que eu ligasse o gravador ao passo que ele e *Matxa* ensinavam novas palavras (em particular nomes de animais). A ocasião também era aproveitada para me deixar folheando álbuns de fotografias, cadernos de desenhos ou ouvindo fitas musicais. Esses encontros duravam de 10 minutos a 3 horas.

Diante dessas atividades de pesquisa (para mim) e distração ou passatempo (para os avá-canoeiros) entendi, em conversas com lingüistas do Laboratório de Línguas Indígenas (LALI) da Universidade de Brasília que os avá-canoeiros poderiam ver algum interesse em escutar fitas gravadas por outros pesquisadores com informantes indígenas falantes de diferentes línguas tupi-guarani. Experimentei gravações feitas por Ana Suelly Cabral com índios suruí, asurinís do Tocantins, zoés e parakanãs havendo uma perfeita compreensão dos cantos, narrativas e léxico proferidos pelos informantes asurinís, suruí e parakanãs.

Matxa passou a definir estas gravações como minhas “*fitas de índios que moram longe*” ou simplesmente “*fitas de índio*”. Ela e *lawi* passaram a solicitar a repetição das mesmas sempre que me fazia presente e este último passou a reproduzi-las também para os demais funcionários. *lawi* me interpeleou por fitas gravadas com índios tapirapés, o que vim a obter com a lingüista Walkíria Neiva Praça (também do LALI), entretanto, sua compreensão da fala tapirapé foi precária.

No posto, após ouvir fitas ou cds musicais, *lawi* perguntava pelas minhas “*fitas de índio*”. Quando os jovens se faziam presentes nestas ocasiões, *lawi* pedia que os mesmos se mostrassem atentos e em silêncio. Uma gravação de

²⁴⁸ No posto, porém, via-me obrigado a dividir as atenções dos avá-canoeiros com os funcionários.

cantos asurini realizadas em decorrência da morte de um pajé levou *lawi* a associar o som das flautas àquele feito pelo *jacaré*. Em seguida, quando os asurini começaram a cantar, *lawi* exclamou “doente” e depois riu dizendo que um dos cantores estava cantando “alto demais”. Essa gravação suscitou um estado de espírito melancólico em *lawi* que suspirou e ouviu com atenção o desenrolar dos cantos. Quando *Tuia* chegou ao posto, *lawi* logo a fez sentar próximo a ele e ambos aguardaram o fim da gravação. Tentei aproveitar o momento para obter com eles alguma informação sobre o passado nas aldeias, mas o tema os deixou ainda mais consternados, levando-os a se despedir.

Outra fita que suscitou interesse envolvia o relato de um índio asurini que tratava do contato com os brancos. *lawi* reconheceu no relato o fato de que “*homi matou muito índio*”, isto em um momento quando o índio na fita fala de *maira*. Nesta oportunidade, mencionou que “*nanikati matou papai meu*”. Perguntei então quem era “*nanikati*” e *lawi* respondeu que se tratava de “Zé Cândi” o “*homi que matou papai meu*”. Pedi que ele falasse do pai dele e *lawi* disse apenas que o pai dele “*morreu, acabou*”. Continuamos ouvindo a fita e eu fiz outras gravações breves com *lawi* até ele decidir ir embora.

Fitas de conteúdo lexical entediavam com facilidade aos avá-canoeiros uma vez que o diálogo entre lingüista e informante se mostrava não só monótono como artificial (leia-se, sem propósito). *Trumak* e *Putdjawa*, quando se entediavam, passavam a arremedar os pesquisadores ou informantes, arrancando risos. De fato, o esforço de aprender a língua avá-canoeiro ou de minimamente compreender seu léxico cotidiano esbarra no aborrecimento demonstrado por eles quando nossas perguntas se fazem incompreensíveis ou incidem sobre áreas delicadas como cosmologia, xamanismo e a vida no mato.

Certa vez, tentei utilizar um dicionário asurini para perguntar a *lawi* várias palavras e verbos correspondentes em avá-canoeiro. *lawi* foi extremamente prestativo e ficamos nessa atividade por quase duas horas. *lawi* não respondeu a qualquer pergunta que, no meu entendimento, remetia a dimensões rituais ou cosmológicas, bem como a informações mais elaboradas envolvendo os massacres e os mortos como: localização, número de mortos, nomes dos mortos, tempo transcorrido entre as perseguições e mortes etc. Neste último caso sua atitude lembrava a dos prisioneiros observados por Bettelheim em campos de concentração, estes:

Muitas vezes não conseguiam lembrar os nomes dos parentes mais próximos, embora recordassem detalhes sem importância. Era como se seus vínculos emocionais com o passado se estivessem rompendo, como se a ordem natural de importância e das conexões de experiências já não fosse mais válida. Os prisioneiros ficavam muito perturbados com essa perda de memória das coisas passadas, que se acrescentava à sensação de frustração e incompetência. (Bettelheim, 1985, p. 134)

Esta desvinculação emocional com o passado e com a vida no *mato* é visivelmente percebida nas atitudes e gestos de *lawi*. Porém, há que se considerar a oposição, para ele, radical entre a vida na *funai* e na *oka* e as ocasiões diurnas e noturnas. O contexto da situação é decisivo para se acessar determinadas regiões da memória avá-canoeiro e, devo lembrar, que momentos rituais (como a *cachimbação*) nunca me foram permitidos assistir.

Perguntas sobre como se fala “falar”, “cantar”, “dançar”, “sonhar” recebem sempre uma negativa do tipo: “*não sei*”, “*no mato tem não*” ou “*tem não*”. Por outro lado, não houve problema em me dizer como é “sombra” desde que eu apontasse nossas próprias sombras no chão. Cansado da atividade, *lawi* sugeriu que fôssemos à casa do auxiliar do Posto Indígena (até então estávamos no posto e *lawi* se mostrava bastante concentrado e pedia silêncio reiteradamente a seus filhos que estavam com os violões).

Os jovens, mais uma vez, são os menos interessados nesta atividade a qual já foram “empregados” diversas e seguidas vezes por diferentes e sucessivos pesquisadores. Frequentemente assumem o comportamento entediado padrão: escondem lapiseiras, borracha ou caderno utilizados na tarefa, passam a fazer imitações jocosas, dão respostas erradas e absurdas, tentam fazer cócegas, passam a fantasiar e devanear.²⁴⁹

Como tenho sugerido ao longo da descrição a música é um elemento sempre presente nas relações interétnicas envolvendo avá-canoeiros e brancos na área. Pode-se dizer que, assim como entre os tapirapés: “A música é o foco central da sua cultura” (Wagley, 1988, p. 207) o que coincide com o lugar especial que a música também desempenha na vida pessoal do chefe do Posto

²⁴⁹ Em certa ocasião, quando insistia para que eles me auxiliassem na correção da pronúncia de determinados termos, *Trumak* e seu quase inseparável revólver de brinquedo tentava desviar-nos da tarefa que propunha apontando o revólver para si e perguntando se eu ficaria triste caso ele morresse. Respondi que sim e ele passou a perguntar se os funcionários ficariam tristes. Isso foi pouco depois dele interromper meu trabalho com o léxico perguntando quando ele se casaria e, em coro com *Putdjawa*, quando ele “*beijaria na boca*”. *Putdjawa*, por sua vez, comentou que quando Eliana Granado chegasse ela brigaria com o auxiliar do Posto Indígena por não ter feito *Trumak* e ela emagrecer, deixando-os comer mais de um prato...

Indígena. O amplo acesso que os índios dispõem com relação à música dos brancos se deve à própria predileção dos funcionários frente a esta forma de lazer o que a constitui como uma área de interesse comum. Podemos entendê-la, assim, como uma prática cultural (travestida de lazer) compartilhada.²⁵⁰ Enquanto um lazer compartilhado por avá-canoeiros e funcionários o universo musical ao qual os índios têm acesso proporciona aos mesmos elementos para forjar para si um simulacro de vida social conectado ao mundo exterior. Sempre que rádios ou toca-fitas são disponibilizados aos índios eles os mantêm ligados, alternando fitas, buscando estações e controlando o volume.

Diante do interesse que demonstram pela música, *Trumak* e *Putdjawa*, por exemplo, passaram a receber aulas de violão em Minaçu que somente foram interrompidas com a escassez de recursos para transporte dos mesmos. Eles demonstraram uma incrível versatilidade e capacidade de aprendizado musical.²⁵¹ *Treinavam* ou ensaiavam ao violão os acordes e músicas que aprendiam durante a madrugada, momento privilegiado, segundo eles, para ouvir melhor o som e acertar a posição dos dedos sem recorrer à luz do dia.²⁵² O treino no violão também passou a ser uma forma de preenchimento do tempo sempre que a realidade se mostrava monótona. Os jovens tocavam violão, por exemplo, até a chegada dos funcionários de Minaçu e *Putdjawa*, que se desinteressava aos poucos do aprendizado do violão, também se entretinha com as miçangas dadas a ela por funcionário e que utilizava para confeccionar pulseiras e colares. Caso estes se atrasassem a pauta passava a ser o motivo do atraso que tanto poderia ser compras de mantimentos como a definição dos funcionários que viriam.²⁵³

O universo musical, ao lado do policial, ocupa boa parte dos devaneios e relatos de *Trumak*. Este comenta várias vezes que se tornará músico, tantas

²⁵⁰ Para os avá-canoeiros, assim como para os waiãpi: "... a relação com os brancos não se constrói na oposição, mas na partilha: de bens, de conhecimentos e relações que representam, para os Waiãpi, aquilo que definimos como 'cultura' " (Gallois, 2002b, p. 228).

²⁵¹ *Trumak* também alternava o interesse em aprender violão com a vontade de ter uma bateria ou uma sanfona. Fabricou para si uma pequena sanfona de papel com a qual passou a "acompanhar" as músicas de suas fitas cassete.

²⁵² Nessas horas, *Trumak* afinava seu violão alegando que o som das cordas e notas saíam "retinho".

²⁵³ Recebi informações de que os jovens já foram capazes de aguardar a chegada dos funcionários por todo um final de semana, dormindo em frente às portas fechadas da casa do auxiliar do Posto Indígena e se alimentando de frutos dos quintais da *funai*.

vezes quanto diz que se tornará policial.²⁵⁴ Em um de seus devaneios comentou que participará de um espetáculo no Rio de Janeiro com todos seus amigos e músicos de duplas sertanejas (seus cantores favoritos). Trata-se de uma fantasia juvenil bastante reveladora de seus anseios pessoais. Deter-nos sobre ela talvez seja percebido como algo desnecessário do ponto de vista sociológico, porém esclarecedora como conexão para a formação da personalidade tutelada dos avá-canoeiros. Esta é uma forma de compreender o pensamento avá-canoeiro por meio de suas aspirações e objetos de desejo.

Ao lado de seu interesse (ou fascínio) em se tornar policial e peão de vaquejada, os projetos de *Trumak* atestam o esforço de alcançar reconhecimento e admiração em uma realidade fechada ou restrita. Se por um lado, sua intenção de se tornar policial (florestal ou militar) é um desejo vinculado ao trabalho de vigilância, monitoramento e repressão dos intrusos na área, cada vez que ele a manifesta certos funcionários o desencorajam dizendo que ele deveria fazer roças e vigiar a área apenas como índio, pois a terra é dele.²⁵⁵ O interesse de tornar-se músico abre um outro campo de possibilidades que ressona tanto entre os funcionários quanto entre seus parentes.

O interesse destes últimos pela música dos brancos reflete-se em seu ecletismo. *lawi* possui um acervo de mais de 100 fitas o qual exhibe sem constrangimento, lembrando-se do nome de cada um de seus presenteadores. Seus gostos musicais vão de Catimbó de Belém, Boi Bumbá de Parintins, Mangue Beat de Recife, Rock londrino, funk carioca, duplas sertanejas, forró, música popular brasileira, cantos indígenas, gregorianos, música instrumental, dentre outras. A música é sempre utilizada com fins de descontração e rela-

²⁵⁴ *Trumak* se interessa em policiais como qualquer criança de nossa sociedade em super-heróis. Para ele, policiais seriam verdadeiros seres extraordinários com seus uniformes, carros, revólveres, espingardas e “*catxêtetes*” (cacetetes). Para *Trumak* os policiais são invencíveis e ameaçadores (*bravos*, *sérios*). Não raro inventa cenários de roubo ou estupro de mulheres para situar os policiais como seus atores principais. Quando diz que quer ser policial *Trumak* alega que irá fazer “*cara de bravo*” porque é assim que os policiais fazem para ser respeitados. *Putdjawa* o repreende, nessas ocasiões, por querer ser “*bravo*”.

²⁵⁵ Aliás, tais comentários tornam impossível saber até que ponto as roças abertas por *lawi*, por exemplo, entre outras atividades “produtivas”, são uma manifestação individual de autonomia face aos brancos ou uma aceitação íntima dos valores destes últimos.

xamento, mas possuem, indiretamente, um caráter didático para os avá-canoeiros quanto a nossa língua e costumes.²⁵⁶

Os avá-canoeiros alcançam este conhecimento por meio da identificação de palavras presentes nas canções (daí identificarem as canções como “essa gasolina”, “essa boa, do boi”, “essa carro, moto”, “índio”, etc.) e de temas vinculados a sua realidade e seus projetos (brigas, mortes, amor, casamento, ciúme e assim por diante). Sabem identificar quem lhe deu cada uma de suas fitas, dizendo se a pessoa é de Furnas ou da Funai, se era morador da área ou um visitante e assim por diante.

Notei que as músicas com refrões simples e repetitivos eram as mais apreciadas por serem mais inteligíveis, assim como músicas instrumentais que utilizavam sons semelhantes aos seus maracás. Os refrões são repetidos independente da língua na qual são enunciados do mesmo modo que interjeições e marcações de ritmo por determinados instrumentos musicais. Assim: “coração chora...”, refrão de uma música sertaneja brasileira foi repetido por *Matxa* tanto quanto “I want to get away...”, refrão de uma música eletrônica norte-americana, foi repetido por *lawi* e “dança da motinha...”, de um funk carioca por *Nak^watxa*. Ao ouvir suas fitas, os índios também se preocupam em identificar se os cantores são brancos ou índios, perguntam pelos seus nomes e onde moram. Enquanto ouvem alternadamente suas fitas, se interessam pela vida deste ou aquele cantor perguntando se o mesmo morreu ou onde vive e assim por diante. Informações que são prontamente repassadas para *Matxa*.

Observei que o tema das conversas, comentários ou brincadeiras verbais encetadas pelos jovens comigo ou com os funcionários se originava do léxico de suas fitas, as quais eles têm a seqüência das canções e algumas letras decoradas. Noções sentimentais como tristeza, saudades, ciúmes, paixão, admiração, e até a noção de que a “*polícia prende quem não (a) respeita*”, aprendida por *Trumak*, partem das canções e modas sertanejas que ouvem a sós em suas casas ou na companhia dos funcionários na *funai* ou nas viagens nas Toyotas.

²⁵⁶ Algo que foi aproveitado e incentivado pelas pesquisadoras vinculadas ao Projeto de Educação Avá-Canoeiro que promoveram uma intensa, porém breve, exposição dos avá-canoeiros a bens da indústria “etno” cultural como discos indígenas, revistas e livros.

Finalmente, dentre as atividades de preenchimento ocupacional do tempo na Terra Indígena Avá-Canoeiro deve-se ressaltar aquelas que nos remetem de volta ao trabalho manual e ao asseio. Seja porque se espelham nos brancos para projetarem uma imagem de si mais igualitária ou simétrica, seja porque o trabalho manual sempre esteve presente no sistema de trocas como processo de fabricação de bens que seriam dados aos brancos. Refiro-me ao envolvimento dos avá-canoeiros com a organização e inspeção de seus bens pessoais, com a confecção de roupas, cestos, sacolas, lanças, cabaças e com os produtos da roça descascando arroz e esfarinhando o milho nos pilões²⁵⁷, toma um tempo considerável de seus momentos individuais.

Como não dispõem de bens e não se envolvem em tais atividades na mesma frequência e com o mesmo interesse que os adultos, os jovens preenchem seu tempo livre, como vimos, entretendo-se com os funcionários e/ou pesquisadores e visitantes. Nestas ocasiões, assumem um comportamento infantil, sentando-se no chão, e importunando com cócegas, beliscões, jogos verbais etc. Certa tarde em que os jovens se mostravam excessivamente brincalhões comigo, além das tradicionais cócegas e a desarrumação dos cadarços dos meus tênis figuravam mordidas na orelha e nos braços e tentativas de sentar-se no meu colo dizendo-se “*criancinha*”.

Em função do comportamento jocoso de *lawi*, ele também é percebido pelos funcionários, mesmo por aqueles mais jovens do que ele, como um “garotão”. Isto denota o quanto a tutela enceta uma infantilização dos índios, subordinando estes e suas reivindicações ao imaginário indigenista dos brancos que define os índios como semi-capazes, ingênuos, atrasados, selvagens e assim por diante. Baines observou uma infantilização semelhante dos waimiri-atroari, em suas palavras: “No caso dos Waimiri-Atroari, as extremas desigualdades e a visão paternalista imposta por alguns indigenistas são evidentes na infantilização ritualizada dos índios, e a sua própria internalização da linguagem

²⁵⁷ Todas estas atividades de fabricação e confecção são realizadas por *Tuia* e *Nak^watxa*, principalmente, sendo *Nak^watxa* a única que observei fabricando lanças e cestos. *Putdjawa* não só é estimulada pelos funcionários a aprender estas atividades de “índio” como é treinada pelas mulheres do grupo a tecer. *lawi*, por sua vez, costuma fabricar estilingues e demonstrou saber (teoricamente) o processo de fabricação de arcos e flechas e de “fabricação” do fogo pela fricção de paus de fogo (*tataywa*).

de dominação em que adultos indígenas se dirigem a alguns administradores da direção como ‘papai’ “ (Baines, 1997, p. 04).²⁵⁸

Isto vem ao encontro do esforço das instituições totais de perturbar ou profanar as ações que tomaríamos como adultas justamente aquelas que atestam a autonomia do sujeito perante seu mundo. Nos avá-canoeiros como em demais internados: “A impossibilidade de manter esse tipo de competência executiva adulta, ou, pelo menos, os seus símbolos, pode provocar no internado o horror de sentir-se radicalmente rebaixado no sistema de graduação de idade” (Goffman, 2001 [1961], p. 46).

Tal infantilização é agravada pelas projeções individuais dos funcionários sobre a personalidade de cada um dos sobreviventes avá-canoeiros. Se *Matxa* é percebida como “matriarca”, “oradora” e “pajé” do grupo (promovendo sua xamanização pelos funcionários), *lawi* é designado como “chefe” ou “cacique”, sendo encarregado de transmitir ordens e controlar a redistribuição dos mantimentos que são repassados a ele (promovendo sua politização)²⁵⁹, *Nak^watxa* é concebida como a mais arredia, brava e avessa aos costumes dos brancos (o que a selvageriza) e *Tuia* é tida como a “que mais sofreu com o contato” tornando-se “doida” e “perturbada” (sugerindo sua sexualização, pois tais definições de *Tuia* surgem a propósito do assédio sexual aos brancos, funcionários ou não).²⁶⁰

²⁵⁸ Observei os avá-canoeiros se referirem ao chefe do Posto Indígena como “papai” em diversas ocasiões, todas elas de maneira jocosa. A última vez em que ouvi o mesmo ser designado como “papai” foi quando *Matxa*, em janeiro de 2005, se referiu a ele como meu pai. Cabe registrar que o termo avá-canoeiro para “pai” coincide com o termo equivalente ao nosso, em língua portuguesa. Os apapocuva-guaranis estudados por Nimuendaju (1987 [1914], p. 74) adotavam o termo, “Paí” como contrapartida do termo “ai” (os avá-canoeiros pronunciam *ai*, significando mãe. Ambos os casos e situações de utilização do termo não sugerem uma noção de “autoridade” e “mando” implicada nos mesmos. Em outras culturas tupi-guarani “pay” refere-se aos pajés ou chefes-religiosos (ver Métraux, 1979).

²⁵⁹ Como ilustração de como esta atribuição de responsabilidade a *lawi* opera lembro-me de uma vez em que *Nak^watxa* apareceu durante o almoço pedindo *maekau* (óleo) porque o dela morreu e “*Matxa quer comer arroz*”. Não havia mais nenhuma lata de óleo sobrando o que levou um dos funcionários a reclamar que considerava um absurdo que toda vez que faltasse óleo ou outra coisa eles viessem demandar de “nós” que déssemos o que eles pediam. “Isso é o *lawi* quem tem que fazer e passar para elas, além do que, óleo, café, açúcar são coisas desnecessárias (leia-se, mantimentos de branco) que fazem até mal à saúde”.

²⁶⁰ Certa(s) vez(es) quando me via na companhia de *Tuia* e na ausência de *lawi*, ela passava a me assediar. Tenho informações de que sua abordagem é a mesma com diferentes pessoas em semelhantes circunstâncias. Pegou em minhas mãos, acariciou-as e então tentou pegar meus genitais ou abraçar-me com as pernas. Um funcionário comentou que “era assim mesmo, que a *Tuia* tem vezes que conta história e tem outras vezes que fica agarrando a gente. Parece que ela é a mais perturbada, né, que quando nasceu, a *Matxa* largava ela amarrada no alto de uma árvore. Ficou muito sozinha...”. Para evitar o assédio tentava conversar com ela

Trumak e *Putdjawa*, por sua vez, sendo jovens caem imediatamente na categoria “criança” (sendo assim considerados pelos funcionários e replicado por seu comportamento no posto). A mudança de nomes no final de 2003 implicou, precisamente, uma crise desta categoria, pois ela denotava a passagem do estatuto de crianças para o estatuto de adultos. Ainda assim, indigenistas, pesquisadores, jornalistas, artistas e etc., insistem em representar os dois como crianças seja em vídeos ou fotografias publicitárias com o intuito de projetar a eterna juventude e renovação do povo avá-canoeiro.

Tais estereótipos e processos de tipificação denotam o caráter contrastivo identificado por Goffman em outras instituições totais. Segundo ele:

Cada agrupamento tende a conceber o outro através de estereótipos limitados e hostis – a equipe dirigente muitas vezes vê os internados como amargos, reservados e não merecedores de confiança; os internados muitas vezes vêem os dirigentes como condescendentes, arbitrário e mesquinhos. Os participantes da equipe dirigente tendem a sentir-se superiores e corretos; os internados tendem, pelo menos sob alguns aspectos, a sentir-se inferiores, fracos, censuráveis e culpados. (Goffman, 2001 [1961], p. 19)

Finalmente, devo dizer que, não me é possível enquadrar as práticas xamânicas dos avá-canoeiros enquanto uma forma de distração ou passatempo. O cultivo do fumo e o pedido insistente que fazem do mesmo aos funcionários sugere uma certa freqüência de ritos xamânicos, realizados particularmente à noite e na ausência dos brancos. As evidências de maior atividade ritual que pude observar ocorreram pouco antes da estação das chuvas, quando os índios se pintaram com jenipapo e utilizaram os casulos de uma colméia de marimbondos para criar um motivo estético. Não saberia precisar a finalidade destes rituais e os índios não quiseram torná-la clara.

sobre seu pai, ela dizia “*onça matou papai meu. Eu era pequena*”, ou tentava perguntar pela tradução de algumas palavras. Ela às vezes cooperava, mas freqüentemente optava pelos diálogos sobre quem deu o quê a ela ou para *Matxa*, enfatizando os nomes e apelidos de pessoas conhecidas (Eliana Granado = “*mamãe filho meu*”, Tuilá, Angélica, Geraldo = *Agapuna*, Magna e Micaela, Sebastião = *Jujui*; Walter = *Panotxi*, Cristhian = *txotxoka* etc. – os nomes são freqüentemente atribuídos por *Matxa* por razões que não soube perguntar) e perguntando se eu tinha animais domésticos e filhos, passando às informações de que *Trumak* e *Putdjawa* são seus filhos. Em seguida pedia para comprar o que quer que fosse que estivesse mais à vista (óculos, cadernos, camisa, panos etc.) ou voltava aos convites para que eu fosse com ela no *mato*. Ela somente deixou de insistir quando passei a dizer não em avá-canoeiro (*natxom*). É bastante provável que o assédio encetado por *Tuia* seja uma introjeção da perseguição sexual sofrida por ela no passado seja por parte de funcionários da Funai, trabalhadores da grande obra e regionais, lembrando que todos pautavam a entrega de bens ou serviços mediante favores sexuais por parte de *Tuia*, e é notável que os abusos sexuais cometidos por estes não sejam acionados no discurso dos funcionários para justificar o comportamento de *Tuia*.

Pedir, receber e cativar

Um evento recorrente é aquele da concessão (por parte dos funcionários) e obtenção (por parte dos avá-canoeiros) de mercadorias, mantimentos e serviços pessoais. Este evento se dá nas mais diversas situações, desde o abastecimento semanal do Posto Indígena, casa do auxiliar do posto e barreiras fiscais²⁶¹ até as visitas ocasionais e esporádicas que se fazem avá-canoeiros, funcionários, pesquisadores etc., seja na *funai*, seja na *oka*. Isto significa que dentre as interações sociais possíveis e regulares na terra indígena a coordenação de práticas e definição de etiquetas para a obtenção de bens e favores constitui uma dimensão destacada do cotidiano na Terra Indígena Avá-Canoeiro.

Não se deve pensar que os avá-canoeiros fazem pedidos de bens, alimentos e outros produtos e serviços tendo em vista uma razão econômica ou utilitária. O princípio fundamental de sua economia, assim como o que rege outras sociedades indígenas, consiste na produção e obtenção do estritamente necessário para seu consumo imediato, onde a tutela passou a prover o que antes era obtido por meio de trocas ocasionais (silenciosas ou não). Nas palavras de Fernandes a respeito dos tupinambás: “A acumulação de utilidades como técnica de racionalização dos meios de produção e coleta, era completamente desconhecida” (1989 [1948], p. 83). Como veremos, não é um excedente de bens que os avá-canoeiros buscam “produzir” com seus pedidos, mas um excedente de sentido para as relações sociais com os brancos.

Um episódio que ilustra razoavelmente este tipo de evento redundante foi descrito no capítulo anterior quando de minha chegada no Posto Indígena e encontro com os índios. Para não reincidir na análise do mesmo episódio, o que poderia sugerir uma limitação dos dados, é importante observar esta forma de interação em outros momentos e situações, nomeadamente: ocasiões de encontro, diálogo, chegadas e partidas. Também é importante ressaltar que há um certo monopólio (ou tentativa de monopolizar) a distribuição de “presentes” para os índios por parte dos funcionários do programa. Estes “presentes” são

²⁶¹ Assim são chamados os dois postos de vigilância e fiscalização presentes na Terra Indígena Avá-Canoeiro. Uma localizada no entroncamento da estrada que liga Vila Borba a Minaçu através da estrada aberta durante a construção da represa da Serra da Mesa e outra localizada às margens do rio Tocantins próxima à balsa (e agora a uma ponte com previsão de ser inaugurada em 2005) que interliga os municípios acima mencionados.

adquiridos com recursos do PACTO e servem para sustentar o discurso de que os avá-canoeiros não “precisam de nada”, que “Furnas dá tudo”, cerceando desse modo a liberdade de escolha dos índios, bem como as relações possíveis com pessoas que não compactuam do PACTO.²⁶²

Os avá-canoeiros conhecem a origem dos produtos dos brancos. Quando conversava com *lawi* e seus filhos a esse respeito, dizendo que na cidade “*homi não sabe fazer nada, compra tudo com dinheiro*”, *lawi* empolgou-se e concordou com minhas explicações reiterando-as para *Trumak* e *Putdjawa* com a alegação de que somente em São Paulo é que se fabricam as coisas, “o *Sinval disse pra mim*”. Perguntei então sobre o paradeiro de *Sinval* (ex-auxiliar do Posto Indígena) e *lawi* disse que ele morava em Caldas Novas (no estado de Goiás). Comentou que pessoas (da Funai) vem e vão embora. Voltei ao tema das fábricas dizendo que não é só em São Paulo que se fabricam as coisas, mas nas cidades de Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Goiânia etc. *lawi* concordou reconhecendo que os brancos compram as coisas de outros brancos mais distantes que as fazem.

Se no passado, os avá-canoeiros tiveram acesso a uma abundância de bens em termos de quantidade e variedade, seja via regionais, trabalhadores da grande obra e até de funcionários da Funai, os sucessivos trabalhos e levantamentos por parte de outros pesquisadores têm promovido um intenso fluxo de objetos, artefatos, signos e significados interculturais mediados pela indústria cultural de produtos étnicos como CD's, artesanato, revistas, fotografias, livros didáticos indígenas e indigenistas etc., sem alcançar, entretanto, a freqüência e o volume das mercadorias oferecidas aos índios no passado.

Tudo isso implicou a elaboração de orientações ou instruções que adequassem a distribuição de bens por parte de não-funcionários aos termos dos funcionários. Certos funcionários questionam o tipo de produto entregue aos índios na forma de “presentes” (eles empregam este termo eventualmente) apontando sua utilidade ou inadequação frente à realidade em que estes vivem (dentre esses produtos listaram esmaltes, maquilagem, camisolas etc.). Por outro lado, muitos destes presentes são pedidos pelos próprios avá-canoeiros uma vez que os mesmos os ajudam a identificar certas pessoas por meio deles

²⁶² *lawi* comenta, por exemplo, que certos funcionários não gostam que ele cace porque “*Furnas dá carne*”.

criando, deste modo, um vínculo com elas por meio dos objetos. Os vários bens ou produtos industrializados a que os índios tiveram acesso desse modo, escapando ao controle exercido pelos funcionários, são mantidos hoje em segredo pelos avá-canoeiros.

Existe, portanto, toda uma etiqueta em torno da obtenção de bens advindos de não-funcionários (como parece haver em torno de qualquer forma de interação social). Primeiro, os cumprimentos: os avá-canoeiros cumprimentam e perguntam pelo nome e pela origem do/a recém-chegado/a; em seguida perguntam pelos parentes e os bens do/a mesmo/a reparando no que este ou esta carrega consigo; finalmente, perguntam se podem ter este ou aquele objeto ou se o/a recém-chegado/a pode trazer um igual para ele. Em certas ocasiões, passam a listar uma série de itens com os quais foram presenteados e quem deu cada um deles. É freqüente que só venham a fazer pedidos quando estejam prestes a se despedir ou se separar da pessoa com quem estejam dialogando. Daí as principais ocasiões para pedirem e receberem bens seja aquela das chegadas e partidas dos funcionários, bem como das chegadas e partidas dos índios para uma de suas casas.

Esta etiqueta guarda uma certa familiaridade com a prática tapirapé de envolver uns aos outros por laços de amizade formal (*anchiwawa*) com vistas a estabelecer um mecanismo de redistribuição de bens. Segundo a descrição de Wagley, amparado nos dados de Shapiro, temos a seguinte descrição desta instituição para os tapirapés:

Foi-me dito que os *anchiwawa* oferecem um ao outro seus mais valiosos bens: redes, araras, vasilhas de barro para cozinhar, espingardas, etc. Tais amigos também fornecem comida um ao outro e o relacionamento inicial envolve uma apresentação de *kawi*... Entretanto, a mais importante transação vinculada à amizade formal parece envolver itens de propriedade pessoal, além de comida. Soube que um índio deu, certa vez, a seu “amigo” seu melhor cachorro de caça; o “amigo”, por sua vez, deu-lhe uma faca. Todas as comunicações entre os dois foram feitas através das esposas, que deviam receber os presentes destinados aos respectivos maridos. Algumas vezes, os pais podem estabelecer um relacionamento de *anchiwawa* em nome dos filhos e em tais casos os pais cuidam das trocas até que as crianças alcancem idade suficiente para fazerem-no elas próprias.

A relação *anchiwawa* não deve ser estabelecida entre parentes chegados, já que seu objetivo é criar laços entre indivíduos que, provavelmente, não teriam oportunidade de trocar bens no curso da interação normal do dia-a-dia. Desta forma, a amizade formal vem a ser um mecanismo que amplia a esfera de distribuição e redistribuição dos itens de propriedade pessoal, constituindo um par adicional de indivíduos com status, definido em termos de prestação mútua (Shapiro, 1968: 12-13 apud Wagley, 1988, p. 92-93)

Cada pessoa podia ter até seis ou mais amigos formais, freqüentemente de outras aldeias que não a própria. A instituição prescrevia trocas de presentes quando se iniciava o relacionamento e quando os indivíduos visitavam as aldeias de seus “amigos” ou “amigas” formais. A tendência da escolha era possuírem, aproximadamente, o mesmo nível de prestígio e, o mesmo volume de bens pessoais. Por isso, as trocas entre “amigos” tendiam a distribuir a propriedade pessoal; porém o relacionamento não permitia que houvesse uma passagem dos pertences dos que possuíam muitos bens pessoais para aqueles que tinham menos. Esta função cabia a outra instituição – o cerimonial de redistribuição *kawió* que tinha lugar, a cada ano, no início da estação seca. (Wagley, 1988, p. 93)

Nas várias idas e vindas de campo, *lawi*, *Tuia* e *Nak^watxa*, principalmente, vinham ao meu encontro e verificavam meus pertences, sem tocá-los, e os mantimentos que trazia para me manter na área. Na casa do auxiliar do posto a cena se repete quando este retorna de sua folga em Minaçu. Nessas ocasiões, os avá-canoeiros circulam entre os cômodos das casas, detendo-se de vez em quando para conversar com os funcionários ou para solicitar coisas que alegam estar acabando ou em falta.²⁶³

Numa dessas ocasiões vi-me a sós com *Tuia* que avaliou minhas roupas, óculos, aliança, pedindo que eu os desse a ela. Eu disse que não daria, pois só tinha aqueles. Enquanto conversávamos, ela fazia perguntas e mencionava que *Matxa* também sofria de problemas na visão. Ela tentava iniciar diálogos apontando nossas roupas e animais domésticos e perguntando quem os havia dado para mim e explicando quem deu os dela para ela. *Tuia* se expressava em português de maneira rápida e entrecortada. Em meio a tais diálogos breves, apontava quem é *bonito* ou *bonita*. Daí, eu ser “*bonitinho katutê*”, “*Maria é bonitinha katutê*” para ela, e assim por diante.

Mais adiante nesses diálogos, *Tuia* passou a pedir que eu comprasse para ela um boné e um par de óculos (eu usava ambos). Isso após dizer que a camisa que ela usava “*Índia Lena* (apelido da antropóloga Lena Tosta) *deu*”, “*calça Eliana* (Granado) *que deu*”, sandálias “*Rosani* (Leitão) *que deu*” etc.

Seja na *funai* ou na *oka* a abordagem e os pedidos seguem o mesmo padrão interativo. Certa vez, na *oka*, *Tuia* mexia e remexia em um saco de arroz ainda com casca. Apontou para os objetos que eu vestia ou trazia comigo e começou a fazer comparações: “*arroz meu*”, “*isso minha*” etc. Em seguida me pediu para comprar um chapéu igual ao que eu vestia para “*mamãe minha*”.

²⁶³ É comum que *lawi* peça ajuda aos funcionários homens para a realização de atividades determinadas em suas roças de arroz. Nunca presenciei pedidos semelhantes feitos pelas mulheres envolvendo suas atividades específicas exceto por pedidos de curativos e remédios.

Lembrei que no mesmo dia, pela manhã *Putdjawa* havia me pedido para comprar um caderno amarelo “do jeitinho do (m)eu”, para ela.

Dias depois, quando retornei de Minaçu após uma compra de mantimentos para mim, *Tuia* cobrou o boné e os óculos escuros. Aproveitei para entregar a ela suas “encomendas”. *lawi*, *Matxa* e *Tuia* se mostraram muito alegres com o gesto e *Tuia* os experimentou em si e em *Matxa* o que provocou risos em todos. O passo seguinte foi uma saraivada de pedidos, em particular para *Matxa* que também deveria ser presenteada. *lawi* passou a comentar que outras pessoas davam a ele rolos inteiros de fumo (ao contrário dos pedaços que trouxe a título de cortesia).

Noutra ocasião, eu e *lawi* tomávamos café no posto, *Nak^watxa* chegou em seguida e pediu bolachas e café. Disse que trazia comigo os bens que eles pediram. *lawi* convidou-me a ir para a casa dele (no momento estavam na casa da *funai*). Ali, entreguei as “encomendas” a todos (chapéu para *Matxa*, lanterna e pilhas para *Nak^watxa*, caderno para *Putdjawa* e fumo para *lawi*, quem me pediu três pacotes de “remédio”, um para *Matxa*, outro para *Nak^watxa* e um terceiro para *Tuia*). Todos demonstraram muita satisfação com seus “presentes” e *Tuia* e *lawi* me perguntaram sobre as panelas (que eles haviam pedido e que, segundo eles, a *funai* não compra). Respondi não tê-las encontrado. Após esse momento, cada um voltou a seus afazeres e não recebi imediatamente nada em troca pelos bens trazidos. Apenas mais tarde, em dias esparsos e impossíveis de vincular a esta ocasião em que eu os presenteei, *lawi* presenteou com uma vasilha de mel a mim e a minha esposa²⁶⁴, *Tuia*, noutra oportunidade, me deu pedrinhas redondas e lisas que apanhou no córrego e *Nak^watxa* me deu bananas e mandioca²⁶⁵.

Vale lembrar aqui que para os tupinambás: “O principal fator de equilíbrio no sistema econômico (...) consistia na observância de um comportamento recíproco, que pode ser traduzido em termos do princípio de retribuição equivalente e adiada” (Fernandes, 1989 [1948], p. 128)

²⁶⁴ Nesta ocasião, *lawi* trouxe uma vasilha com mel coletado por ele e uma garrafa quase cheia para o auxiliar do Posto Indígena. A mim ele deu a vasilha menor explicando que era para mim e minha esposa. Ao funcionário ele deu a garrafa maior, orientando-o a dividir com os parentes. O funcionário indagou o que *lawi* queria pelo mel e este pediu um boné e cuecas.

²⁶⁵ A enfermeira do programa me informou já ter recebido bananas em troca de um sutiã dado a *Nak^watxa*. Não saberia dizer se a retribuição ocorreu imediatamente após a entrega do sutiã.

Os avá-canoeiros sempre enxergam nas idas e vindas dos funcionários e outros brancos uma oportunidade para obter algum bem industrializado.²⁶⁶ Seja porque os funcionários sempre se ausentam da área para ir a Minaçu ou outras cidades, seja porque a ausência dos funcionários é aproveitada pelos avá-canoeiros para acessar os bens que estes deixam para trás (obrigando os funcionários a trancar as casas e armários para evitar a apropriação pelos índios de seus pertences e mantimentos), o empenho indígena em pedir coisas é interpretado pelos funcionários como oportunismo ao invés de ser percebido como uma intenção espontânea de estabelecer relações de troca.

Não se percebe no “oportunismo indígena” uma forma de manutenção das raras oportunidades que lhes são tornadas possíveis de convívio social. Uma situação “interacionalmente” semelhante àquela vivida nos tempos das frentes de atração, quando o relacionamento interétnico também era intermediado por bens. Daí ser necessário para os avá-canoeiros, ontem e hoje, saber de onde vem, quais bens possui e o quê e quanto podem trazer cada uma das pessoas²⁶⁷ a quem têm acesso. Sempre que este acesso é estabelecido, os avá-canoeiros se esforçam por torná-lo freqüente. Lembro-me, por exemplo, da vez em que *Tuia* me pediu para comprar uma saia para ela recomendando que minha mulher a comprasse e nós ficássemos, desse modo, “*amigos*” dela.

Os avá-canoeiros também passaram a me pedir produtos a partir do momento que souberam de minha ida, e certo retorno, a Minaçu. Esse padrão de interação aparentemente se formou em um momento de restrição no acesso aos bens que em outras circunstâncias eram fornecidos abundantemente. Presumo que esse momento teria sido quando moravam no “*posto velho*”. Agora que vivem noutra realidade tutelar, os funcionários passaram a controlar o fornecimento de bens como forma de assegurar a dependência do grupo apenas à equipe de funcionários do programa. Moradores regionais, por exemplo, foram instruídos a que não fornecessem mantimentos aos índios, em particular bebidas alcoólicas, armas e munição.

²⁶⁶ Não tenho informações de que eles fizessem pedidos aos outros índios com quem entraram em contato. Sei apenas que *lawi* costuma presentear *Tutau* com animais caçados por ele ou que estivessem mortos após a temporada de queimadas na área.

²⁶⁷ Como existem produtos “proibidos” *lawi* pediu diversas vezes que eu comprasse tais produtos (arame, pregos, munição etc.) para ele sem dizer nada aos funcionários. Quando perguntava se a *funai* não podia comprá-los, ele respondia “*não, funai nada, ninguém*”. Ao comentar com *Trumak* e *Putdjawa* que *lawi* havia feito tais pedidos eles disseram que eu não devia comprá-los: “o *Panotxi* (apelido indígena do chefe de posto) *briga*”.

Com esta nova situação, chegadas e partidas dos funcionários passaram a ser aguardadas com ansiedade (somente verificável pelas demonstrações visíveis de alegria quando chegam os funcionários de Minaçu com as “compras”) em função dos bens que estes trazem consigo, levando-os a se fazer sempre presentes para auxiliar no descarregamento dos mantimentos e acompanhar sua acomodação nos armários tendo assim uma clara noção do quê e quanto possuem os funcionários.

Os pedidos dos avá-canoeiros referem-se, principalmente, à reposição de mantimentos ou à substituição de objetos quebrados. Os pedidos de novos produtos geralmente se dá por ocasião de novos relacionamentos com novas pessoas. Observa-se aqui de que maneira algo daquele que dá é transferido aquele que recebe por intermédio da coisa dada. Os bens são veículos da identidade daquele que os deu e suportes da identificação amistosa dos avá-canoeiros com o branco doador.

Outra modalidade de controle exercido pelos funcionários no que tange ao acesso dos avá-canoeiros aos recursos consiste na obstaculização dos mesmos às instalações tutelares e aos armários com suprimentos, dos quais apenas os funcionários têm a chave. Essa concessão, por outro lado, só é feita quando há funcionários (ou um não-índio presente). O mesmo pode ser dito quanto ao acesso aos carros e ao rádio. Coisas pequenas, como abrir ou fechar uma janela, não são feitas sem ser pedidas ou autorizadas. *Trumak* que sentia frio não fechou a janela atrás dele dizendo que eu não havia mandado. Certa vez, quando os funcionários haviam se ausentado para a folga semanal e eu permaneci a sós no Posto Indígena, os mantimentos foram colocados à minha disposição. Ao se tornar ciente disto, *lawi* não hesitou em pedir que eu lhe fornecesse diversos produtos (muitos deles já fornecidos pelo auxiliar do posto antes de retornar a Minaçu). Quando retornou e constatou a retirada dos itens, o funcionário me informou que a chave do armário era para que eu a usasse apenas para minhas necessidades. Como eu não sabia disso e *lawi* sabia que eu tinha a chave o mesmo acabou tendo o acesso que queria aos mantimentos.²⁶⁸

²⁶⁸ Vale notar que episódios como estes, ao lado de minha idade e condição física, denotavam uma certa “generosidade” excessiva da minha parte o que me convertia em um “funcionário” melhor que os outros aos olhos dos avá-canoeiros. *lawi* também costumava comentar que o

Como os avá-canoeiros costumam segredar uns dos outros os bens que adquiriram individualmente, é comum que peçam, em nome dos demais, produtos que lhes são dados para uso comum. Eles também omitem que já receberam este ou aquele bem de um funcionário, pedindo-o pela segunda vez a outros produzindo deste modo algum excedente. A medida de encarregar *lawi* da redistribuição dos mantimentos vem de encontro a esta prática exatamente como forma de regulá-la. Outra forma de adquirir determinado produto consiste na manipulação das informações.

Enquanto me preparava para viajar a Canoanã, onde visitaria os avá-canoeiros da Ilha do Bananal, *lawi* pediu o fumo que eu havia comprado para presentear os outros avá-canoeiros. Diante de minha negativa em dar o fumo a ele porque eu o daria a *Tutau* e *Tatia*, *lawi* replicou dizendo que *Tatia* não fumava porque não tinha cachimbo e *Tutau* fumava sozinho (isto é, fazia um uso individual, e não ritual). Comentou que *Agadmi* mora longe e por isso não deveria encontrá-lo para dar fumo a ele. Em suma, eu deveria dar todos os pacotes a ele que saberia fazer um uso melhor do mesmo.

“Premiações” também são oferecidas como forma de agradecer aos avá-canoeiros por sua colaboração, como deixar *Trumak* ajudar nos reparos que estão sendo feitos no rádio (um objeto proibido) ou dar aos avá-canoeiros individualmente roupas ou outros bens (nesse caso, as “premiações” ou “agrados” são preferencialmente feitos ou intermediados pelo chefe de posto). Por exemplo, a respeito das coisas desejadas, *Trumak* diz “vou pedir para o *Walter comprar*” ou então sugere que alguém peça ao chefe de posto para comprar para ele.

O que os exemplos cotidianos trazidos acima nos permite perceber é a invenção de um sistema de pedidos e concessões fundamentado no diferencial de poder entre avá-canoeiros e brancos para a compra e acesso a produtos industrializados e às próprias pessoas.

O pedido de bens é diferente do pedido de empréstimo. Uma coisa é pedir uma nova lata de óleo ou um novo toca-fitas, outra é pedir o óleo ou o

atual chefe de posto passou a “*compra(r) tudo e leva(r) para a casa dele*” (os mantimentos são guardados no armário do Posto Indígena). Com esse comentário *lawi* sugeria que *Walter Sanchez* estava se tornando “avarento”. Cheguei a ouvir opiniões semelhantes como: “*O Walter é ruim. Se o André (Toral-antropólogo) ou o Sidnei (Possuelo-indigenista) estivessem aqui eles compravam espingarda*” que se somavam ao comentário de que o chefe de posto não gostava de espingarda porque: “*O Walter não gosta de matar bicho. Não deixa nem criar.*”

toca-fitas de alguém. Os avá-canoeiros sempre devolvem bens que tomaram emprestados. Há também os pedidos de intermediação (“*Cristhian peça ao Walter para nos deixar ir à vaquejada*”, “*Cristhian peça ao Walter para comprar relógio para mim*”, “*Cristhian peça a sua mulher para comprar brincos para mim*”)²⁶⁹ e os pedidos de omissão ou cumplicidade (“*não conta para Matxa que nós vamos a Boto Velho, que ela não gosta, tem medo que homi leve Putdjawa embora*”; “*não conta para o ‘fulano’ que lawi tem estilingue*”, “*pegue o rádio do ‘fulano’ para a gente ouvir e guardar depois, antes da pilha acabar*”). Finalmente, existem os pedidos de auxílio (roças e transporte de carga, principalmente), os pedidos de carona e viagem (leia-se, os pedidos para serem levados a algum lugar ou para que tragam alguém para eles conhecerem ou rever), os convites (para ir a *oka* ver alguém, para participar em uma pescaria, para residir na área²⁷⁰) e as perguntas pelos nomes, relacionamentos etc. (que não deixam de ser um pedido de informação).

Com relação aos nomes, *Nak^watxa* perguntou a mim certa vez sobre os nomes de meu pai e de minha mãe. Perguntou também sobre o paradeiro de Eliana Granado e explicou para mim como o auxiliar do Posto Indígena chama seu cachorro. Trata-se de um padrão de conversa implicado na etiqueta do sistema de pedidos-concessões. Dos nomes, passando pelas relações existentes entre as pessoas e seres que portam tais nomes e pelas coisas portadas por estas pessoas e seres, chega-se aos bens que podem ser pedidos àqueles de quem já se sabe os nomes. Nimuendaju descreve uma lógica semelhante no pensamento apapocuva-guarani, em especial no que tange aos atos de nomenclatura:

O nome determinado deste modo tem para o Guarani uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor. O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço de seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele,

²⁶⁹ *Trumak* chegou a pedir, diversas vezes, que eu pedisse a Eliana Granado para *arranjar* uma namorada para ele. *Putdjawa* reprimiu *Trumak* por ter feito este pedido e para tanto se serviu da autoridade do auxiliar do Posto Indígena: “*eh Trumak, o Bastião disse que é você quem tem que arrumar namorada sozinho*”. Antes de deixar a área em dezembro de 2003, *Trumak* pediu a mim que conseguisse uma *mulher bonita* para ele em Brasília.

²⁷⁰ *lawi* costumava me convidar a morar na enfermaria (vale lembrar que eles consideram o Posto Indígena como uma das casas de Walter Sanches, sendo assim, a enfermaria poderia ser a “minha casa”). Eu respondi que não podia porque minha mulher estava em Brasília e eu tinha que trabalhar lá. Ele replicava dizendo para eu trazer minha mulher de Brasília para a área e que eu poderia colocar armários na cozinha da enfermaria, “*é só pedir para o Walter, que Walter põe*”.

inseparável da pessoa. O Guarani não “se chama” fulano de tal, mas ele “é” este nome. (Nimuendaju, 1987 [1914], p. 31-32)²⁷¹

Quando o provimento dos bens e serviços por parte destas pessoas de quem já sabem os nomes se torna constante, estas pessoas passam a receber outros nomes. Foi *Tuia* quem me ensinou os nomes/apelidos dos funcionários, bem como revelou o modo como estes se referem a eles e como ela e os demais avá-canoeiros tratam-se uns aos outros.

Todas essas formas de pedir denotam uma prática de intermediação que adia o acesso direto e espontâneo às coisas, pessoas e aos mundos externos (visível e invisível, como veremos mais abaixo ao falar dos xerimbabos dos parakanãs). A espontaneidade recai no pedir antes de agir, pois a tutela se ocupou em antecipar para os índios o provimento das necessidades básicas de bens e mantimentos. Não só os avá-canoeiros se vêem obrigados a pedir para ter, como aquilo que pedem e podem obter do exterior encontra-se previamente determinado pelos funcionários que, por sua vez, alegam controlar desta forma a produção de “lixo cultural” entre eles, bem como retardar o processo de sua “aculturação”. Escapa aos funcionários a percepção de que no pensamento avá-canoeiro não só as coisas vêm de fora: dos deuses, dos mortos, dos visitantes, dos animais etc.²⁷², como a percepção de que para os avá-canoeiros as coisas, pessoas, nomes, animais etc. que vêm de fora são essenciais para a constituição e preservação de um sentido de “eu” autônomo em relação ao mundo.

A respeito do sentido que tal sistema de pedido-concessões e as práticas correspondentes assume em um contexto tutelar, Goffman nos esclarece que:

²⁷¹ Noutro momento, Nimuendaju avalia a importância que os apapocuva-guaranis conferem a seus nomes relatando o seguinte procedimento: “Quando todos os esforços para salvar um doente são baldados, o último recurso é a troca de nome: o pajé ‘acha’ um outro nome para o doente, e é freqüente que a isto se siga um batismo com água da forma anteriormente descrita. A idéia é que o doente, ao tomar um novo nome, torna-se um novo ser, e que a doença fica presa ao seu ser anterior (seu nome anterior), separando-se assim do re-nominado, que deste modo sara. Daquele momento em diante, o nome antigo não volta a ser pronunciado; deixa-se-o cair no esquecimento o mais depressa possível” (1987 [1914], p. 33). Esta prática de não mais pronunciar nomes antigos de uma mesma pessoa, “deixando-os cair no esquecimento”, foi observada entre os avá-canoeiros quando da mudança de nomes dos jovens para *Jatulika* e *Niwatima*.

²⁷² Ver a este respeito a onomástica dos “sistemas canibais” entre os pirahã analisada por Gonçalves, 1993.

... uma das formas mais eficientes para perturbar a “economia” de ação de uma pessoa é a obrigação de pedir permissão ou instrumentos para atividades secundárias que a pessoa pode executar sozinha no mundo externo (leia-se não tutelado), - por exemplo, fumar, barbear-se, ir ao banheiro, telefonar, gastar dinheiro, colocar cartas no correio. Essa obrigação não apenas coloca o indivíduo no papel submisso, “não-natural” para um adulto, mas também permite que suas ações sofram interferências da equipe diretora. Em vez de ser atendido imediata e automaticamente, o internado pode sofrer caçoadas, receber uma negativa, ser longamente interrogado, ser ignorado, ou, (...) esquecido... (2001 [1961], p. 44, parêntesis adicionado).²⁷³

É evidente que os avá-canoeiros não sofrem restrições em sua ação do mesmo teor que internos de outros tipos de instituição total são coagidos a se submeter. Entretanto, constatar isto não atenua o fato de que sua ação se encontra previamente condicionada pelas interpretações, opiniões, críticas, julgamentos, proibições e repreensões que podem lhes fazer os funcionários responsáveis por sua proteção caracterizando uma faceta da liberdade vigiada a que estão submetidos. Entretanto, se este é um sentido que os pedidos-concessões parece assumir sob um ambiente tutelado, lembrando que um conjunto de bens individuais e relacionamentos mais ou menos exclusivos com determinadas pessoas é essencial para a manutenção de um certo sentido de autodeterminação e de identidade pessoal, existe ainda um outro sentido para esta mesma prática que adviria da própria experiência dos avá-canoeiros enquanto membros de uma cultura distinta.

Para compreender este outro sentido, talvez tenhamos que nos servir da interpretação feita por Carlos Fausto para o xamanismo parakanã. Fausto o descreve como uma forma de “predação familiarizante” (2001, p. 336) cujo mecanismo básico consiste em domesticar os inimigos e colocá-los ao serviço do xamã por meio dos sonhos. Em suas palavras:

A estrutura dos sonhos parakanãs é, pois, esta: interação entre sonhador e inimigo domesticado, que está sob seu controle, mas lhe é superior em ciência xamânica. Cativo, esse inimigo não age como inimigo, pois tudo dá a seu senhor, sem nada exigir em troca. Fluxo unidirecional que não cede lugar à predação – tema recorrente em outros grupos amazônicos, em que as relações entre xamãs e seus auxiliares devem parecer equilibradas, sob pena de se converterem em contrapredação. O sonho é, enfim, o inverso simétrico da guerra e da caça, substituindo os mortos-corpos pelos cantos-nomes e a predação pela familiarização – o *akwawa* domesticado posto a serviço do grupo. (Fausto, 2001, p. 349, sublinhados adicionados, itálicos no original)

²⁷³ É sempre bom ter em mente que a estrutura geral da interação face a face entre equipe dirigente e internados em instituições totais é precisamente esta de pedidos e concessões/denegações (idem, p. 78).

Essa relação entre xamã e inimigo cativado - tornado assim um xerimbabo do xamã, no qual o ser cativado dá o que se pede sem exigir nada em troca²⁷⁴ - guarda um ar de semelhança com a relação que os avá-canoeiros tem com funcionários e pessoas de fora recém-chegadas, de pedir (e receber) bens sem que nada lhes seja cobrado e sem que eles tomem qualquer iniciativa de retribuir de alguma forma (este também pareceu ser um critério para me definir como um possível, futuro, “bom chefe”).²⁷⁵

Minha própria relação com os avá-canoeiros enquanto pesquisador pode ser enquadrada por esta forma de familiarização, ou melhor, domesticação que os avá-canoeiros promovem diante dos brancos.²⁷⁶ Ao me receberem em suas casas, me identificarem, fazerem pedidos e serem atendidos, eles me domesticaram e não me espantaria se viesse a descobrir que do ponto de vista deles eu estou mais próximo dos seus animais domésticos do que de um parente ou afim potencial.

À luz destas informações penso que o elemento central das formas de interação ou sociabilidade dos avá-canoeiros com os brancos reside precisamente nesta necessidade de cativar, domesticar, docilizar incessantemente os brancos. Isto significa tornar nossa presença previsível através dos nossos presentes e promessas para eles. Presumo, a partir das observações de campo, que o modelo desta sociabilidade pode ser inferido da relação dos avá-canoeiros com seus xerimbabos (sejam eles animais de estimação ou brancos

²⁷⁴ E é aqui que o sistema de pedidos e concessões existente entre avá-canoeiros e brancos reproduz uma certa lógica de guerra: “... pois a guerra é um meio de se conseguir o que se deseja (...) sem nada dar em troca” (Huxley, 1963 [1957], p. 274).

²⁷⁵ Os animais que mantêm cativos em suas casas, em particular, aves, talvez cumpram a mesma função ritual, porém em um plano sobrenatural enquanto os brancos a cumprem no plano social.

²⁷⁶ Do mesmo modo, o estilo que assumiu meu trabalho de campo aliado a esta estrutura tutelar reforçou esta relação baseada nos pedidos de mercadorias uma vez que a intermitência entre meus períodos em campo e períodos em Brasília promoveu oportunidades para novos e reiterados pedidos. Minha última estada em campo não implicou no pedido de bens, pois informei aos avá-canoeiros que se daria um grande intervalo de tempo antes do meu retorno. Desse modo, eles se preocuparam apenas em perguntar quando eu voltaria e a dizer que eles iriam me *chorar muito*.

estimados²⁷⁷) e também na identificação, reinterpretada à luz da vivência histórica (nomeadamente, guerra), dos *homi* como *maira* (e vice-versa).²⁷⁸

Unindo este sentido ao anterior percebe-se que o sistema de pedidos-concessões na Terra Indígena Avá-Canoeiro é simultaneamente um mecanismo dos tutores para manter e controlar as necessidades alimentares e de interação social dos índios através do provimento unilateral de bens e mantimentos e um mecanismo dos índios para acessar e controlar os tutores através dos bens e mantimentos configurando um sistema de obrigações recíprocas.²⁷⁹ De um lado temos avá-canoeiros cativos e de outro brancos cativados (idem para os animais domésticos e bens capturados). A insistência e freqüência (quase diária) com que os avá-canoeiros buscam saber o quê pedir, a quem e quando é o que me permite dizer que sintetizado na lógica avá-canoeiro das trocas um habitus tutelado se formou (e continua a se formar) como resposta inventiva ao problema de como exercer algum controle sobre os brancos e assim minimizar o controle dos brancos sobre eles.

O fascínio que os avá-canoeiros parecem ter pelos objetos dos brancos expressa mais o interesse em manter os portadores/detentores dos objetos em um relacionamento recíproco do que instrumentalizar as relações com os brancos a partir das funções que estes desempenham ou dos recursos materiais que estes poderiam colocar à disposição deles. Agem os avá-canoeiros assim como os waiwai que: "... procuravam exercer algum controle simbólico e material sobre os forasteiros vindos das zonas periféricas do seu universo social e assim reafirmar sua própria posição no centro desse universo" (Howard, 2002, p. 25).

²⁷⁷ A noção de que animais e pessoas podem ser capturados não era estranha aos tupinambás. Staden, por exemplo, registrou que eles: "Troçavam de minha pessoa, chamando-me '*che reimbada inde*', que significa algo como: 'Você é o meu animal em cativeiro' " (Staden, 1999 [1556], p. 60-61).

²⁷⁸ Sobre a associação que fazem os parakanãs dos brancos com o xamanismo e poderes super-humanos e sua identificação como *Maira*, ver Fausto, 2002.

²⁷⁹ A partir do trabalho de Cláudia Menezes envolvendo xavantes e missionários na área São Marcos no Mato Grosso, Baines sublinhou também para os waimiri-atroari que: "Na medida em que a estratégia de prestação de pequenos serviços surtia efeito e levou à criação de um sistema de obrigações recíprocas, houve um abrandamento da vigilância" (Menezes, 1984, p. 618-619 apud Baines, 1990, p. 58). Howard também comenta que entre os waiwai: "Uma maneira de 'pacificar' essa gente (no caso os brancos) é (...) engajá-la em trocas recíprocas. Outra maneira é canalizar seus bens pelas relações sociais que para os waiwai tipificam normas de harmonia social, desse modo, pacificando simbolicamente os próprios bens e, por extensão (metonímica) aqueles que os produzem" (2002, p. 49, parêntesis adicionados).

Trata-se de uma lógica reconhecida desde os tupinambás da costa de quem temos descrições elucidativas a partir dos relatos de Hans Staden:

Afirmaram que os franceses vinham todo o ano com naus, trazendo facas, machados, espelhos, pentes e tesouras, e recebendo em troca pau-brasil, algodão e outras coisas, como penas de pássaros e pimenta. Por isso eram bons amigos. (Staden, 1999 [1556], p. 67, sublinhados adicionados)

A questão a ser feita aqui é quanto a periodicidade (“todo o ano”) seria mais influente na identificação dos franceses como “bons amigos” do que os bens trocados propriamente ditos. Outra passagem de autoria de Staden, dedicada a descrever a negociação de sua devolução como um *mair* cativado²⁸⁰ aos franceses, talvez contenha a chave para uma resposta:

Depois que já estávamos a bordo havia cerca de cinco dias, o chefe Abati-poçanga, a quem eu fora dado de presente, perguntou-me onde se encontravam os caixotes. Segundo ele, eu devia fazer com que me fossem entregues, para voltarmos logo. Informei isso ao capitão, que me mandou reter o chefe até a nau estar totalmente carregada, para que, quando tomassem conhecimento da intenção de me manter a bordo, eles não se encolerizassem nem causassem transtornos, ou mesmo planejassem alguma traição, visto que essa gente não era de confiança. Mas o meu senhor, o chefe, queria me levar para casa de qualquer jeito. No entanto, consegui retê-lo com palavras bem aplicadas. Disse-lhe que não devia ter tanta pressa porque, como ele sabia, quando bons amigos se encontram não querem separar-se tão rápido, e que iríamos retornar para sua cabana logo que a nau estivesse pronta para a partida. Foi assim que o retive a bordo.

Quando a embarcação finalmente estava pronta, todos os franceses reuniram-se a bordo e eu fiquei no meio deles, acompanhado pelo meu senhor, o chefe, e seus seguidores, que também se encontravam entre nós. O capitão mandou dizer aos selvagens, por intermédio de um intérprete, que estava satisfeito porque não me mataram após a minha captura entre seus inimigos, os Tupiniquim; e continuou – a fim de obter minha posse com mais facilidade -, afirmando que o motivo de ter-me trazido à nau era oferecer algo em troca dos bons tratamentos que eu recebera deles. Também disse que era sua intenção dar-me algumas mercadorias e desejava que eu permanecesse entre os selvagens, pois já era conhecido deles, portanto capaz de, durante sua ausência, reunir uma carga de pimenta e outros bens de que precisava. Tínhamos combinado anteriormente que cerca de dez marinheiros parecidos comigo se reuniriam declarando que eram meus irmãos e me queriam de volta. Anunciaram para os selvagens essa intenção. Meus irmãos não queriam de jeito nenhum que eu voltasse para a terra com os selvagens; em vez disso, eu devia retornar para casa com eles, pois meu pai desejava ver-me novamente antes de morrer. Em contrapartida, o capitão mandou dizer aos selvagens que era ele quem mandava naquela embarcação e que o meu retorno para a terra seria de seu agrado, mas ele era apenas um homem e meus irmãos eram muitos; não podia desconsiderar o desejo deles. Tudo isso foi organizado para soltar-me das mãos dos selvagens de maneira pacífica. Também confirmei para o chefe: “Eu gostaria de voltar com vocês, mas estão vendo que meus irmãos não querem permitir”. Foi quando ele começou a gritar a bordo, dizendo que, se eu tinha de ser levado, que pelo menos voltasse com a próxima nau, pois me tratara

²⁸⁰ Cabe lembrar, que segundo a interpretação de Métraux sobre as relações cativos-tupinambás: “Na realidade, o prisioneiro provavelmente já não era considerado como pertencente à sua tribo, sendo, desde então, assimilado pela do inimigo, que o havia adotado” (1979, p. 118)

como a um filho, tendo inclusive ficado muito zangado com o povo de Ubatuba porque queriam me comer.

Uma de suas mulheres, que tinha vindo com ele até à embarcação, foi lamentar em voz alta a meu respeito, segundo o seu costume, e eu também lamentei o fato, como era o hábito entre eles. Depois o capitão deu ao chefe alguns presentes: facas, machados, pentes e espelhos, num valor total de aproximadamente cinco ducados. Com isso, eles retornaram para a aldeia. (idem, p. 118-120)

O relato acima me parece evidente do quanto para os europeus a negociação do cativo implicava a monetarização, uma circulação de bens enquanto para os tupinambás o que estava em jogo era assegurar um retorno, um reencontro. Quer dizer, se num primeiro momento a preocupação dos nativos era com a aquisição imediata de bens - levando Staden a convencer o chefe tupinambá a permanecer na nau a partir da etiqueta da amizade - num segundo momento, com a encenação dos marinheiros se fazendo de irmãos de Staden para reavê-lo, este jogo converteu-se na negociação do retorno de Staden. Neste jogo, Staden tornou-se simultaneamente alguém dado de “presente” a outrem na lógica tupinambá e uma mercadoria intercambiável “num valor total de aproximadamente cinco ducados” na lógica européia.

Na verdade, o relato de Staden sugere que a encenação dos marinheiros na qualidade de seus “irmãos” reivindicando sua devolução, o que denotava uma consciência por parte dos europeus do valor normativo que o parentesco prescrevia às trocas intertribais, foi mais eficaz para sua devolução que a entrega dos bens ao final do relato. As mulheres tupinambás já “lamentavam em voz alta” (os avá-canoeiros alegam que vão “chorar muito” a ausência de seus brancos cativados) sua partida quando o capitão decidiu “selar” a negociação com a entrega de mercadorias.

O que os exemplos tupinambás e avá-canoeiro estão a indicar é que eles não desejam estabelecer relações pessoais para ter acesso a bens, em uma atitude “oportunista”, mas estabelecer uma fonte regular de bens para ter acesso a relações pessoais. Trata-se de estabelecer um circuito centrífugo de trocas de bens para se cativar/capturar pessoas. Ou, nas palavras de Howard: “Apesar de tanta ênfase posta nos bens de troca, eles são, em última instância, apenas pretexto para que relações sociais se atualizem” (2002, p. 50). Esta é a questão central para o pensamento e sobrevivência avá-canoeiro: como cap-

turar pessoas que sirvam de suporte material e simbólico para assegurar nossa reprodução social?²⁸¹

Não devemos ignorar, entretanto (e aqui voltarei a me distanciar dos dados tupinambás e das sínteses teóricas ameríndias), uma crença que parece estar se formando entre os avá-canoeiros sob a influência do paternalismo tutelar de que para viver eles dependem de bens e mantimentos que somente podem ser obtidos imediatamente através dos funcionários, senão dos regionais, em suma, dos brancos. Sob esta crença, o modo pelo qual os avá-canoeiros cativam os brancos por meio de seus objetos faz com que os avá-canoeiros entrem em uma relação de dependência dos objetos para ter acesso aos brancos, o que implica, em última instância, uma forma de adiar a dependência direta dos brancos.

Os avá-canoeiros têm consciência da fragilidade desta posição de “receptadores” unilaterais de bens e a dependência parcial que passam a ter dos funcionários a partir deste momento. A única garantia que passam a ter de que serão atendidos recai sobre sua capacidade de sedução dos brancos. O fato de terem que aguardar os funcionários para reabastecer sua dispensa, para cortar as árvores de uma nova roça, para fazerem curativos para pequenos ferimentos, e a irritação demonstrada diante da *mentira* dos funcionários (sua imprevisibilidade), da escassez de medicamentos e alimentos industrializados ou da *preguiça* em auxiliá-los diante de alguma tarefa (seja levando-os a algum lugar ou ajudando na roça) denuncia a consciência de sua subordinação à vontade dos brancos. Torna-se necessário, portanto, conhecer em detalhe o que governa esta vontade.

²⁸¹ Tomando de empréstimo a síntese elaborada por Fausto sobre a guerra nas sociedades ameríndias, arriscaria dizer que a cativação dos *maira* cumpre para os avá-canoeiros de maneira drasticamente reduzida a mesma função simbólica que a guerra ameríndia cumpre em termos de consumo e produção de significados e pessoas: “A subjetivação do inimigo é, enfim, condição para a captura de identidades e qualidades no exterior que servem para a constituição de pessoas no interior do grupo. Não se trata, contudo, apenas da captura de algo que pertence à vítima – **sua** alma, **seu** nome, **sua** cabeça. Com freqüência, o inimigo é apenas suporte para uma operação produtiva em escala ampliada” (Fausto, 2001, p. 332). Ou, para dizer de modo mais claro, os avá-canoeiros como outras sociedades indígenas buscam ser capazes: “... de introjetar e domesticar a diferença, mediante artifícios que a colocam a serviço da identidade (...). Isto pode ser chamado de dialética, e isto parece ser a regra, no que concerne à formação da consciência social e ao funcionamento da máquina da cultura” (Viveiros de Castro, 1986, p. 27).

Os avá-canoeiros conhecem a hierarquia entre os funcionários e suas funções, conhecem sua rotina, seus horários de trabalho e escalonamento, são atentos a suas personalidades e mudanças de humor e são capazes de identificar e interpretar a menor alteração no comportamento dos funcionários ou em sua rotina a partir de sua experiência da vida tutelar. Daí, o simples fato de escutarem um motorista novo se comunicando pelo rádio com os funcionários das barreiras fiscais leva os avá-canoeiros a dizer que o motorista anterior foi “*mandado embora*” pelo chefe de posto senão seria ele quem estaria falando naquele momento. Ou então, o mais leve atraso da Toyota os leva a especular que o funcionário encarregado pelas compras se atrasou em Minaçu nesta tarefa. Nunca ouvi os avá-canoeiros errarem em suas especulações.

Quando perguntei aos avá-canoeiros, em diferentes ocasiões, o que aconteceria se os funcionários não comprassem mantimentos, os jovens responderam que teriam que matar as galinhas e comer *gueroba* (resposta dada a eles pelo auxiliar do Posto Indígena), as mulheres responderam “*mata homi*” e *lawi* disse que iria embora da área após pedir a motoristas e pilotos de Furnas para transportá-lo.

Quando, efetivamente, os recursos na área ficaram escassos, em decorrência do não repasse de verbas para o programa, *lawi* caminhou até a casa de moradores regionais em busca de mantimentos (no caso, açúcar). *Matxa* expressou seu descontentamento com a situação dizendo: “*Adriano* (motorista do programa, responsável a época pela compra de mantimentos) *mentira muito. Gasolina lá* (isto é, não acabou a gasolina, então porque não trouxe recurso?). *Mata homi tudo. Índio* (leia-se, *lawi*) *brabo muito. (o açúcar) Morreu. Acabou. Não tem!*”.

Tais respostas denunciam quanto o senso de auto-suficiência dos avá-canoeiros tornou-se frágil e contraditório, isto porque a necessidade contínua de interação com o exterior para que a sociabilidade se produza choca-se com o ideal de simetria ou igualdade relacional aspirado pelos avá-canoeiros. Esta é uma situação extrema psicologicamente semelhante a observada por Bettleheim a respeito dos sobreviventes dos campos de concentração alemães:

... embora estes sobreviventes estejam relativamente livres de sintomas, suas vidas estão em alguns aspectos essenciais, profundos, cheias de insegurança interior. Em geral, conseguem esconder este fato bastante bem das outras pessoas, e em algum grau também deles mesmos. Mas suas existências são castelos de cartas. Se tudo

vai bem, ele nada têm a temer. Mas qualquer vento mais forte de um problema sério pode desmoronar sua integração, que eles próprios semiconscientemente sabem que é questionável, embora não admitam isto conscientemente. (Bettelheim, 1989, p. 41)

Enquanto for possível pedir, receber e não ser obrigado a retribuir a vinculação aos funcionários do programa se manterá inalterada. Uma vez que os bens que alimentam esta relação forem negados, a busca aos regionais torna-se solução imediata e a raiva enquanto anti-sociabilidade torna-se a tônica das relações. Daí o interesse dos avá-canoeiros em manter permanentemente na área (indo e vindo) aqueles que lhes atendem generosamente os pedidos. **Captivando-se as pessoas, captura-se seus bens, capturando bens, cativa-se pessoas.** Não é por outra razão, que *lawi* faz questão de dizer que eu e o auxiliar do Posto Indígena éramos dele, ou então quando eu retorno a área para visitá-los ele alega jocosamente que irá me amarrar e me deixar na casa dele, do mesmo modo como se referem os avá-canoeiros a outros bens pessoais e animais domesticados.²⁸² Enquanto se possuir as “pessoas bonitas” (*katur-tê*)²⁸³, não escassearão os bens e as boas pessoas são justamente aquelas capazes de dar o que é seu a eles.²⁸⁴

Nas palavras de Clastres: “Tal ‘estratégia’ implica evidentemente como que uma aposta no futuro, a saber: que ele será feito de repetição e não de diferença, que a terra, o céu os deuses cuidarão de manter o eterno retorno do mesmo (2000 [1980], p. 183).

A preocupação em manter determinados brancos acessíveis tornou-se evidente quando, certa vez, o auxiliar do Posto Indígena (justamente aquele

²⁸² Os waiãpi também sabem que os brancos, em particular os pesquisadores, não são pessoas: “... que se possa realmente ‘domesticar’ (sabem que é impossível fixá-los), tentam ligá-los ao sistema de relações de amizade preferencial *yepé* (...) e, sentindo-se compreendidos por eles ao mesmo tempo que compreendem seus projetos, tentam fazer deles eventuais porta-vozes junto aos ‘chefes’ brancos” (Gallois, 2002a, p. 168). Isto explica em parte os recorrentes “pedidos de pedidos” que fazem os avá-canoeiros através de visitantes, pesquisadores e funcionários com relação ao chefe do Posto Indígena e outros funcionários “superiores”.

²⁸³ Ocorre aqui mais uma aparente correlação entre brancos e xerimbabos. Quando perguntei a *lawi* porque eles criavam filhotes de animais: “*fica bonito*”, foi sua resposta. Ele aproveitou para me explicar quais animais são passíveis de criação: filhotes de aves (mas não todas), cotias, macacos, papagaios, maritacas. Outros como onça, lobo, anta e porcão são tidos como muito “*brabos*” para serem criados. Certos alimentos também são “*brabos*” como o limão, caju, lima etc. E a principal característica negativa dos funcionários, apontada pelos avá-canoeiros, é que estes são “*bravos*” e “*brigam*”.

²⁸⁴ Vale dizer que a escassez dos mantimentos da *funai* levou o auxiliar do Posto Indígena e a mim a repartir nossos próprios mantimentos com os índios. Quando estes mantimentos também começaram a se reduzir, atritos entre *lawi* e o funcionário começaram a ocorrer com este criticando *lawi* por não caçar e quando caçava por não trazer carne. Semanas depois, quando “coletou” alguns tatus, *lawi* forneceu uma boa quantidade de carne ao funcionário.

que mantém um contato diário com os índios) comentou que viajaria com sua família. *lawi* se incomodou quando soube dos planos deste de se ausentar da área e se opôs veementemente à sua viagem. O funcionário tentou explicar dizendo que se tratava de sua folga, mas *lawi* o chamou de preguiçoso. No fim, acabou cedendo à vontade de *lawi* que se mostrava cada vez mais irritado. Como o chefe de posto estava ausente há muitas semanas, *lawi* disse ironicamente que o mesmo não voltaria mais, que ele gostou de ficar em Brasília e que agora eu e o auxiliar do Posto Indígena é quem moraríamos na área.

Noutra ocasião, quando o auxiliar do Posto Indígena disse que deveria deixar a área nos próximos dias para cuidar das vacas em suas terras, *lawi* propôs a ele que trouxesse as vacas para a área porque “*tem muita terra aí*”. Deste modo, ele asseguraria a permanência do funcionário e seus recursos na terra indígena.

Já mencionei os pedidos de *lawi* para que eu fixasse residência na *funai*. A estes pedidos somavam-se outros, como o de substituir Walter Sanches como chefe de posto, que é percebido ocasionalmente como avarento por não dispor certos bens para eles e também por não colocar à disposição deles outros tantos bens da maneira abundante como ocorreu no passado. Como as alegações de que deveria voltar para Brasília e para minha esposa não os convenciam, passei a dizer que não poderia morar na área porque “a Funai não deixa”. A este tipo de comentário, *lawi* replicava que ele falaria “*com homi* (Walter Sanches para) *deixar, que aqui tudo meu*” e que caso não me desse permissão para ficar ele iria embora, “*coloca fogo na casa aqui, vai embora eu. Falo com Lula* (piloto de Furnas) *e vai embora para krahó... krahó não... vai embora tapirapé. Eliana vem e leva eu para tapirapé.*” Quando finalmente se convenceu de que eu não residiria na área, *lawi* tentou me convencer a residir com minha esposa em Minaçu.

A recusa dos brancos em compactuar do mesmo senso de comunidade é vista pelos avá-canoeiros como uma recusa à socialidade. Este é o cerne da questão que venho tentando demonstrar ao longo deste capítulo. A esta recusa, revidam com a ameaça de deixar a área e passar a morar com outros índios e também com xingamentos como “*mata fulano*” ou “*fulano viado, filho da*

puta”, “*presta não*” etc.²⁸⁵ Os jovens, também demonstram descontentamento, seja devaneando, seja contrariando os pedidos dos funcionários a eles, por mais que aceitem as soluções ou decisões dadas pelos funcionários para seus problemas mais imediatos.

Outro exemplo que sugere a disposição dos avá-canoeiros em inventar para si uma comunidade menos assimétrica se deu quando *lawi* cobrou de uma funcionária jenipapo para se pintar e comentou que pintaria a todos nós com o motivo da onça. Uma vez que nos foi possível dizer que o uso das roupas pelos avá-canoeiros sugere um esforço de igualar-se aos brancos pela aparência, então somos obrigados a reconhecer (ou pelo menos especular) que as intenções de *lawi* de pintar os funcionários seria um esforço similar de igualar os brancos a eles pela mesma via.

O que a natureza das transações existentes entre avá-canoeiros e brancos sugere é que no lugar de uma sociedade destruída fez-se e faz-se necessário engendrar formas elementares de relacionamento (como a troca silenciosa, em um momento, e o sistema de pedidos-concessões, neste) que ao mesmo tempo nutram e consumam as tensões advindas de uma estrutura assimétrica de poder.

A lógica de proteção da tutela, que define os índios como relativamente incapazes, ingênuos, infantis, selvagens etc., características que os tornam vulneráveis diante da violência da sociedade civilizada, associa-se à própria representação indígena dos brancos como eternos doadores, herdeiros de *maira*, criador do mundo. Isto quer dizer que se a tutela fez-se a base da sobrevivência física dos avá-canoeiros, então é pela reciprocidade do poder que a mesma tutela se fez a base da reprodução simbólica dos mesmos. Esta afirmação vem ao encontro de outras análises sobre o “mimetismo entusiasmado” de outros povos indígenas com relação aos bens, serviços, tecnologia e aparência dos brancos. Nas palavras de Viveiros de Castro:

Esse complexo, essa dependência, porém, são ambíguos. Esse “mimetismo” tem algo de sutilmente agressivo, essa hiper-solicitação um caráter de teste ou prova constantes a que éramos submetidos, os brancos. O que estava em jogo nisso tudo, o que se elaborava, com a desmedida característica dos Araweté, era o conceito da diferença entre eles e nós. E, se ora os Araweté pareciam prestes a se atirar cegamente no

²⁸⁵ Cabe lembrar que exprimir a rebeldia ou o descontentamento diante dos funcionários, num momento em que é adequado fazê-lo, é trocar a conspiração pela expressão, o conflito pela coesão. (Goffman, 2001 [1961], p. 97)

mundo dos brancos, ora pareciam exigir não menos absolutamente que os brancos “virassem Araweté” – e isso era mais fortemente sentido por mim: pois queriam que eu fizesse minha roça de milho lá, que lá me casasse, que de lá não mais saísse. Tudo ou tudo, numa direção e na outra. Isto é, “se eles pudessem”, trariam todo o povo de Altamira, talvez todos os *kamarã*, para a aldeia Araweté... (1986, p. 73-74)

Eis de que modo se estabeleceu sob um regime tutelar assimétrico um conjunto relativamente estável de padrões de interação. De um descompasso cultural gerador de um déficit de compreensão consolida-se a reciprocidade do poder: por serem (e se acharem) superiores, os brancos são obrigados a dar e os avá-canoeiros deixam isso claro obrigando-se a pedir e alegrando-se por receber.

Vimos então, e aqui parafrasearei Ribeiro quando se referia às condições de sobrevivência dos índios urubus (1980, p. 34), que, excetuando-se os efeitos dissociativos da depopulação e certos sintomas da traumatização de alguns aspectos da cultura, os avá-canoeiros souberam reelaborar, no essencial, um sentido de socialidade tribal, ou seja, as técnicas e o saber tradicional através dos quais podem vir a promover um relacionamento estável com os brancos de quem obtém mais que os artigos de que necessitam. Pedindo e recebendo, os avá-canoeiros cativam os brancos, alcançando sua amistosidade. Eis o modo como os avá-canoeiros cativam *maira*.

Parte III: Futuro

Capítulo 10 - O novo pacto: A concepção empresarial de indigenismo e a responsabilidade antropológica

No início de setembro e no final de novembro de 2003 ocorreram duas reuniões com vistas à reprogramação do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO). Outros encontros oficiais envolvendo os demais “avá-canoeiristas” (como se auto-intitulam os funcionários do programa sejam de Furnas, da Funai ou de empresas terceirizadas contratadas por Furnas para participar no programa) se deram sem que eu viesse a ser convidado a participar. Conversas informais eu as tive extensa e recorrentemente com os funcionários do programa e nos mais diversos locais e ocasiões, seja na área indígena, na casa dos mesmos, em órgãos públicos ou universidades.

Neste momento gostaria de apresentar as duas reuniões das quais tomei parte e introduzir algumas questões de ordem moral pertinentes à atuação antropológica e indigenista junto a um grupo de sobreviventes concebidos como “em vias de extinção”. Identifico-me, portanto, com a iniciativa de Oliveira F.^o quando se pretende: “... adotar uma postura crítica e sociologicamente relativizadora frente a esse encontro (entre práticas jurídicas, assistenciais e antropológicas), buscando funcionar como uma *mauvaise conscience* que permite apontar a complexidade e os riscos implicados nessa colaboração” (2002, p. 254, parêntesis adicionado).

O objetivo é descrever e surpreender o discurso indigenista e antropológico em ação (quando não em confronto), particularmente, quando estes pretendem falar e decidir pelos índios o que é melhor para eles, excluindo, para tanto, os índios por quem e de quem se fala do debate.²⁸⁶ A etnografia aqui não se pretende da cena tutelar, mas dos bastidores da tutela aplicada aos avá-canoeiros no alto rio Tocantins.

²⁸⁶ Os índios no Brasil vivem, politicamente, uma dupla subordinação. São considerados inferiores aos membros da sociedade nacional para tratar de questões que afetem ambas as partes e são também considerados “relativamente incapazes” no que tange ao equacionamento e resolução de seus próprios problemas e conflitos “internos” devendo ser “ajudados a se ajudar”. Nas palavras de Ramos: “Whereas in other countries the Indians are considered inferior but autonomous in their inferiority, in Brazil they are nearly inert inferiors, ‘relatively incapable’, dependent on the superior Brazilians who make decisions in their name and trace their destiny without consulting them” (1998, p. 165).

O que me motiva a apresentar este aspecto da realidade tutelar que afeta os avá-canoeiros é a esperança advinda da consideração de Cardoso de Oliveira de que: "... a **política indigenista** deva ser capaz de auto-avaliar-se sistematicamente com vistas a atender aos requisitos mínimos de uma ética, antes de pautar-se exclusivamente por motivações políticas, ainda que sejam políticas públicas, conduzidas pelos Estados nacionais" (2000, p. 214, negritos no original).²⁸⁷

As reuniões a ser tratadas foram agendadas e convocadas pelo coordenador do programa, lotado na Funai em Brasília, e pelo gerente do programa (também chefe do Posto Indígena Avá-Canoeiro). Ambos visavam atender às deliberações estabelecidas em reuniões anteriores, uma delas realizada na Funai, com representantes de Furnas que, por sua vez, foram mobilizados pela investida destes mesmos funcionários do PACTO que protestaram via dossiê encaminhado ao Congresso Nacional quanto à imobilidade de Furnas em renovar o convênio com a Funai e arcar com o ônus de sua "responsabilidade social". O dossiê foi encaminhado ao Congresso Nacional uma vez que foi o mesmo que concedeu, via Decreto Legislativo, a autorização para o aproveitamento hidrelétrico da Serra da Mesa após aprovação da Peça Antropológica de autoria de Mércio Pereira Gomes enquanto antropólogo do Instituto de Pesquisas Antropológicas do Rio de Janeiro (IPARJ).²⁸⁸

Infelizmente, mais haveria que ser feito em termos de observação participante e participação observadora para desvelar o conjunto de agentes, agências, ideologias, motivações, discursos, práticas e representações, reunido em mais de meio século de tutela (se considerarmos o início das frentes de atração em 1946), que atuou diretamente na transformação das condições de vida e respectiva correlação de forças (ou situação histórica) dos avá-canoeiros e que são responsáveis pela configuração atual do estilo indigenista aplicado aos avá-canoeiros.

Não tive oportunidade, tempo e disposição para empreender esta pesquisa até a conclusão deste trabalho. Limitei-me a ir aonde o campo me permi-

²⁸⁷ Para uma opinião dissonante, mas não discordante, ver Lima (2002, p. 180) para quem: "Não basta uma postura 'ética' para pensar certas dimensões das políticas públicas frente a diversos segmentos da sociedade entretanto suscetíveis de produzir avanços consideráveis no plano do conhecimento".

²⁸⁸ Ver Tosta, 1997.

tiu chegar, arriscando apenas o suficiente (uma vez que o risco maior de não mais poder retornar à área está sempre presente em função de uma postura crítica frente às atividades tutelares que podem vir a contrariar os senhores da situação, nomeadamente: os tutores, algo que este trabalho pode vir a ocasionar) para perceber com mais nitidez os limites e constrangimentos impostos à vida na Terra Indígena Avá-Canoeiro.

Ainda que pudesse deixar a área quando quisesse ao contrário dos avá-canoeiros, desde que solicitasse e programasse junto aos funcionários a vinda de um dos motoristas do programa para me buscar, meu propósito de empreender uma “etnografia dos padrões específicos de interação social estabelecidos sob uma administração indigenista tutelar e das modalidades de expressão de si elaboradas pelos avá-canoeiros diante desses padrões” (Teófilo da Silva, 2003b, p. 23) sempre preponderou sobre qualquer desdobramento investigativo. Estes desdobramentos²⁸⁹ deverão ser trilhados oportunamente, quando estabelecer outra dinâmica de trabalho e pesquisa com avá-canoeiros e avá-canoeiristas para além dos prós e contras do período de elaboração de uma tese acadêmica.

Em compensação, participar das reuniões de reelaboração do programa em meio ao período de pesquisa de campo viabilizou o contraste entre a frente e o verso de uma situação histórica encapsulante, no caso, uma situação de reserva administrada sob a égide de uma concepção empresarial de indigenismo. Mais interessante, talvez, que lidar com uma outra pesquisa de campo que certamente conduziria a questões teóricas e etnográficas de outra monta (toda uma abordagem à mentalidade e práticas burocráticas teria que ser desenvolvida em prol da interpretação do habitus tutor em contraste ao habitus tutelado dos avá-canoeiros, ambos em uma relação dialética formadora e legitimadora da doxa tutelar), estas reuniões se mostraram como contrapontos (e não contratemplos) da monotonia cotidiana na área indígena.

As reuniões descritas denotam quanto de recursos humanos, financeiros e ideológicos é necessário para se fabricar e manter uma dada correlação assimétrica de forças onde os brancos se portam como “heróis-civilizadores” dos

²⁸⁹ Como a análise das narrativas e práticas retóricas dos avá-canoeiros, as psicopatologias do contato e seu papel na constituição do habitus tutelado, o xamanismo como sublimação, mais do que superação, da condição tutelada, as relações de poder entre representantes de Furnas, funcionários do programa e outros intermediários etc.

índios, no caso em questão, pela manutenção de um mundo avá-canoeiro idealizado onde estes poderão ser “salvos da extinção” por meio de intervenções dirigidas. Elas me fizeram perceber quanto os avá-canoeiros são mantidos distantes e alheios dos processos e decisões com relação ao seu próprio futuro. Nesta posição, vem cabendo a eles se conformar, adaptar e mediar uma realidade prescrita para eles e neste ambiente circunscrito e controlado recriar a si mesmos para sobreviver à tutela. Trata-se de uma camisa-de-força política adequada a um regime tutelar de proporções totais que constrange seus projetos individuais, seu campo de possibilidades e seus anseios por uma vida social mais plena.

Reuniões avá-canoeiristas - Cena I

Primeiro ato: Sede da Funai em Brasília, sala de reuniões da presidência da Funai, manhã, reunião com cerca de três horas de duração.

- Coordenador do PACTO, técnico agrícola e antropólogo.
- Gerente do PACTO, chefe do Posto Indígena Avá-Canoeiro e fotógrafo.
- Médico do PACTO, funcionário da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA).
- Engenheiro-Agrônomo da Funai.
- Antropólogo colaborador, doutorando em Antropologia na Universidade de Brasília (UnB).

(Em Brasília rumores circulavam em torno do nome que seria indicado para assumir a presidência da Funai. As expectativas eram grandes entre os funcionários do órgão, pois pela primeira vez um partido definido como de “esquerda” assumia o governo federal. A possibilidade de que um índio fosse indicado foi aventada, mas finalmente o governo se decidiu pela indicação do antropólogo Mércio Pereira Gomes)

Os trabalhos de revisão do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO), com vistas à renegociação e renovação do Convênio celebrado entre Furnas e Funai para viabilizar as compensações decorrentes do empreendimento econômico na área indígena, foram iniciados pelo gerente do programa e chefe do Posto Indígena ao lado do coordenador do programa e funcionário da Funai no início de 2003. No entanto, a primeira reunião coletiva envolvendo diferentes especialistas e indigenistas diretamente implicados na “questão avá-canoeiro” apenas se deu entre os dias 02 e 05 de setembro do mesmo ano. O que segue é um relato entrecortado por reflexões pessoais, típicas de uma par-

ticipação observadora ou de uma “auto-etnografia”. Mais uma vez, faço-me valer de minhas anotações de campo post-facto para reconstituir a cena etnográfica, no caso, um ensaio do poder tutelar encenado efetivamente na área indígena.

Creio que reuniões como esta que principiarei a descrever constituem momentos de interlocução ao mesmo tempo voláteis e férteis para a apropriação da terminologia antropológica pelos outros agentes de contato, bem como para a apropriação do discurso indigenista pelos antropólogos. É sob tais contextos dialógicos que grupos étnicos são objetificados verbalmente como “índios”, isto é, objetos do poder tutelar. Baines supõe, ao meu ver acertadamente, que esta: “... objetificação verbal de um grupo étnico como ‘índios’, tanto pelo antropólogo quanto pelos outros agentes de contato, possa levar os seus membros a se tornarem aquilo que os outros definem. Salient(ando) assim como o discurso constrói a ‘realidade’ “ (1991, p. 112, parêntesis adicionados).

Por esta razão devemos tentar compreender as discussões seguintes menos como uma “linguagem de dominação” (Baines, 1991, p. 61-70) e mais como discursos dominantes ou hegemônicos²⁹⁰ que funcionários, antropólogos, especialistas de todo tipo acionam para impor sua representação da “realidade” com vistas a indicar e prescrever aos índios o que deveriam pensar e como deveriam pensar, o que deveriam valorizar e como deveriam valorizar, o que deveriam sentir e como deveriam sentir, o que deveriam fazer e como deveriam fazer, e além disso, o que deveriam ser e como deveriam ser (Baines, 1991, p. 114).

O tema que abriu as conversações naquela manhã de 02 de setembro na sala de reuniões anexa à Presidência da Funai em Brasília, entre o coordenador, o gerente, o médico do programa (PACTO), este encarregado do Sub-

²⁹⁰ Hegemonia entendida aqui a partir da síntese feita a respeito desta noção por Bobbio, Matteuci & Pasquino depreendida da “teoria da hegemonia” de Antônio Gramsci. Segundo estes autores, hegemonia seria: “... acima de tudo, capacidade de **direção** intelectual e moral, em virtude da qual a classe dominante, ou aspirante ao domínio, consegue ser aceita como guia legítimo, constitui-se em classe dirigente e obtém o consenso ou a passividade da maioria da população diante das metas impostas à vida social e política de um país” (1995, p. 580, negrito no original). No caso em questão, estamos tratando menos de uma “classe” do que de uma equipe de tutores indigenistas, menos de uma “população” e mais de um pequeno grupo de tutelados, menos de um “país” e mais de uma reserva indígena. Entretanto, o sentido geral que se pretende dar à ação segue os mesmos princípios de uma prática hegemônica tal como antevista por Gramsci.

programa de Saúde, e eu na qualidade de “antropólogo-colaborador”²⁹¹, foi a recapitulação dos acordos e queixas dos funcionários da Funai quanto às conversas tidas com representantes de Furnas no dia 14 de julho de 2003. Nesta ocasião foi decidido por representantes dos respectivos órgãos que o programa deveria ser elaborado por funcionários da Funai e seguido por uma proposta orçamentária que seria anexada ao novo convênio com Furnas.

Desde então os funcionários encarregados do PACTO em Furnas e os demais lotados na empresa contratada para administrar o Convênio Furnas/Funai, a SEMESA, eximiram-se da responsabilidade de repassar recursos para o programa ora expirado até que os funcionários da Funai submetessem um novo programa (daí a falta de recursos, “que nunca aconteceu antes” como se expressou um funcionário, na segunda metade do ano, o que levou os avá-canoeiros a recorrerem mais uma vez aos regionais em busca de certos produtos). Também complicava a questão o fato de Furnas não ter efetuado até então o pagamento dos royalties (R\$6.000,00 por mês são devidos desde 1997 o que, acrescido de juros, geraria algo em torno de R\$300.000,00, segundo estimativas ou expectativas dos funcionários da Funai) aos avá-canoeiros uma vez que exploravam economicamente o território destes e também não ter contribuído mais para o processo de regularização fundiária.

Coincidentemente, o presidente da Funai recém empossado seria o mesmo antropólogo responsável pelo laudo antropológico que viabilizou que Furnas obtivesse autorização do Congresso Nacional para operar a Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa: o antropólogo Mércio Pereira Gomes. Durante as reuniões circulou entre os presentes uma cópia de um documento escrito por Gomes para compor o PACTO. Tratava-se do “Subprograma de Unificação do Povo Avá e Crescimento Populacional” que, entre outros objetivos, comprometia-se com a “formulação de uma política de unificação do povo Avá-Canoeiro” com vistas à “procriação” dos “indivíduos Avá”. Para tanto, “todo um trabalho de convencimento de mudança de atitude dos indivíduos adultos Avá para que

²⁹¹ Nos turnos e dias subseqüentes tomaram parte nas discussões do programa um técnico indigenista-arquiteto-ambientalista da Funai, uma antropóloga-historiadora da Universidade Católica de Goiás, um agrônomo da Funai, a coordenadora de educação da Funai, uma antropóloga e uma lingüista-colaboradoras. Cada um dos profissionais convidados a colaborar, excetuando o coordenador e gerente do programa e eu próprio, tomou parte nas discussões apenas nos dias em que o “subprograma” a ser revisto correspondia à contribuição específica que poderia dar na qualidade de “especialista” no tema.

desejem ter mais filhos” deveria ser feito aliado à garantia de um território comum e próprio.

Diante deste quadro, o médico do programa argumentou que a administração do Convênio por meio de “grupos de trabalho” era frágil e o coordenador do programa (Antropólogo, Técnico Agrícola e funcionário da Funai) observou que as Portarias da Funai n.º 587/94 e 924/94 que instituíram tais grupos já caducaram uma vez que funcionários e colaboradores nela mencionados faleceram, se aposentaram ou foram transferidos. O médico do programa replicou apontando a necessidade de um “regimento” para estabelecer as obrigações e as relações entre os funcionários e dos órgãos colaboradores entre si. Sugeri que os avá-canoeiros deveriam tomar ciência e parte nestas deliberações, mas todas as minhas sugestões neste sentido foram ignoradas nesta e no decorrer das discussões sendo algumas vezes ridicularizada como absurdas.

Alguns funcionários alegaram que seria absolutamente ridículo trazer *lawi* para tomar parte em uma reunião em um escritório para tratar de um assunto que ele não seria capaz de entender, nomeadamente: assuntos administrativos e burocráticos envolvendo Furnas, Funai, o PACTO, a SEMESA etc. Tudo isso seria “complicado demais para ele”.²⁹² E por que os avá-canoeiros assumiriam interesse ou responsabilidade em uma reunião ditada nos termos dos brancos? Ao invés de se presumir a incapacidade indígena para tomar parte no diálogo interétnico, esta recusa à autodeterminação indígena sugere que consideremos o caráter autoritário que permearia esta interlocução, ou seja, o poder em que está investida a autoridade indigenista para ditar os rumos do diálogo interétnico sugerido.

Vem escapando à compreensão daqueles que taxam a participação dos avá-canoeiros nestas reuniões (entre outras, envolvendo negociações com Furnas, Semesa etc.) como absurda que o diferencial de poder para criar estas mesmas ocasiões e decidir quem poderá tomar parte nelas nutre-se do fato de avá-canoeiros e funcionários não só ocuparem posições distintas e assimétricas no jogo tutelar, mas também de não compartilharem, enquanto membros de culturas distintas, do mesmo “jogo de linguagem”. Assim, as reuniões avá-

²⁹² Vale lembrar diante de argumentos desta natureza que é comum: “Quando os membros de uma equipe vão para os bastidores, onde a platéia não pode vê-los nem ouvi-los, geralmente depreciam-na de uma forma incompatível com o tratamento que lhe é dispensado frente a frente” (Goffman, 1996 [1959], p. 158-159).

canoeiristas, como esta que ora descrevo, tendem a se assumir com um alto grau de etnocentrismo.

Preocupado em aplicar uma certa “ética discursiva” ao campo da política interétnica entre povos indígenas e o Estado, Cardoso de Oliveira recorre aos conceitos de “comunidade de comunicação” e “comunidade de argumentação” nos termos pelos quais as entendem autores como Apel e Habermas. Nas palavras de Cardoso de Oliveira:

Vemos portanto que os conceitos de comunidade de comunicação e de comunidade de argumentação são co-extensos; significando que tais comunidades estão constituídas tanto por elementos (i.é indivíduos) de um grupo cultural qualquer, quanto por elementos de um determinado segmento profissional (científico, técnico ou administrativo) de uma mesma sociedade, desde que estejam inseridos num mesmo ‘jogo de linguagem’ ou em um mesmo subsistema cultural. (Cardoso de Oliveira, 2000, p. 215)

O problema passa a ser no caso avá-canoeiro como fazer com que membros de culturas distintas, falantes de línguas mutuamente incompreensíveis, joguem com a mesma linguagem se esta encontra-se corrompida pelo idioma tutelar. A questão da inclusão simétrica dos avá-canoeiros nas reuniões de formulação e reelaboração do programa somada ao dilema de como tornar mais simétrica a participação deles na definição e organização das atividades ditas “tutelares” pode ser entendido aqui como corolário do problema formulado por Cardoso de Oliveira (citado acima) a respeito de programas de etnodesenvolvimento:

... considerando-se que as decisões relativas a um programa de etnodesenvolvimento devem ser tomadas em nível de uma comunidade de comunicação e de argumentação, o que seria essa comunidade e qual a natureza do saber que os seus componentes partilhariam? Se o modelo já está a indicar que a participação da população alvo nas diferentes etapas do processo de etnodesenvolvimento é condição de sua exequibilidade, parece ficar evidente que isso implica o reconhecimento de uma comunidade de comunicação de natureza **interétnica**. (idem, p. 218, negritos no original)

Como fazer esta noção de “comunidade de comunicação de natureza interétnica” se sobrepor à “comunidade de argumentação de natureza parternalista” que é a comunidade de “avá-canoeiristas” é o xis da questão.²⁹³ O ponto de partida para resolver a equação passa, necessariamente, pelo reconhecimento do potencial de mobilização política dos avá-canoeiros o que vem sendo

²⁹³ Note que a problematização que estabeleço aqui a partir das reflexões de Cardoso de Oliveira se refere a um caso específico e não ao campo mais amplo das políticas indígenas e indigenistas tratado por este autor como um ideal a ser almejado. Isto não impede que a partir do caso particular se aprenda mais sobre a dinâmica e complexidade dos contextos mais amplos.

obstaculizado pela negação psicológica e institucional (via tutela) de sua autodeterminação. Este seria um primeiro passo em direção à aceitação dos avá-canoeiros enquanto interlocutores (algo para o qual eles não precisam ser preparados) e não meros clientes das eventuais benesses do Estado financiado pelo setor elétrico. Enquanto isso...

O gerente do programa lembrou a todos da possibilidade de Furnas perder a concessão oficial para explorar a usina hidrelétrica instalada na área indígena. Segundo ele, existem rumores de que a empresa vem passando por um crescente endividamento, de tal modo que uma empresa privada talvez viesse a substituir Furnas (concebida como “empresa estatal”).

Após estes assuntos iniciais, passou-se a diálogos inconsistentes e paralelos que se apoiavam na representação dos avá-canoeiros como “poucos índios”. O médico do programa exclamou a pretexto de justificar perante Furnas a compra de um veículo que servisse de ambulância para atender “seis índios”: “você estão sendo pessimistas. Aquele povo vai aumentar. Nós vamos levar tapirapé para lá”. O gerente do programa reclamou que pesquisadores e jornalistas observam equivocadamente o excesso de funcionários que dariam assistência a tão poucos índios sem atentar para a quantidade de empreendedores e empreendimentos interessados em explorar a área e os índios.

Para retomar uma pauta comum de discussão entre os presentes, o coordenador do programa lembrou a todos que a discussão que iniciávamos ali e seus resultados deverão ser a princípio rejeitados por Furnas, que esta rejeição constitui a essência da política da empresa frente às propostas da Funai. Este seria o principal obstáculo a ser superado na reelaboração do programa. Ou seja, o novo programa deveria se ocupar de justificativas que driblassem a recusa dogmática de Furnas com relação às propostas da Funai.

Tais conversas e argumentos levaram duas horas. O restante da manhã foi dedicado à leitura do texto do Subprograma de Saúde e à elaboração de um modelo de planilha de custos para equipamentos médicos e sua manutenção, bem como que contemplasse o pagamento de salários e encargos sociais aos funcionários vinculados a este subprograma. O período da tarde foi dedicado ao Subprograma de Demarcação e Regularização Fundiária.

As conversas foram marcadas por uma atmosfera de otimismo, apesar da política de Furnas de se eximir dos trabalhos de regularização, uma vez que

todos tomaram ciência de que o antropólogo Mércio Pereira Gomes seria o novo presidente da Funai. Comentou-se que Gomes e o chefe do Posto Indígena se conheciam bem e que ele (o novo presidente da Funai) certamente seria um aliado dos avá-canoeiros, pois ele era um dos responsáveis, senão o responsável pela situação atual por ter elaborado a peça antropológica que viabilizou a grande obra “antropologicamente”. O chefe do Posto Indígena comentou que conhecia as opiniões de Gomes sobre a regularização da área indígena, em particular, sua impressão de que uma área tão extensa seria difícil de ser aprovada para tão poucos índios e, nesse sentido, uma justificativa de preservação ambiental talvez fosse mais persuasiva.

O coordenador do programa reassumiu a coordenação da conversa informando que o processo de regularização fundiária encontra-se inerte há 4 anos (em 2003). Os ocupantes não-índios ainda residentes no interior da área não concordaram com o valor das indenizações e Furnas não procedeu à compra da área sugerida como compensação pelas partes inundadas do território indígena. Entendi, pelas explicações do coordenador, que os regionais que ocupavam a área foram retirados somente em decorrência da disposição dos dirigentes de Furnas de cumprir o prazo de transferência dos avá-canoeiros para um novo local o que coincidia com o prazo previsto para o fechamento das comportas e formação do lago de Serra da Mesa.

Segundo estas explicações, Furnas teria comprado com preços superfaturados as terras de ocupantes com escrituras de suas propriedades (o que seria um procedimento ilegal) para liberar a área de quaisquer impedimentos legais que atrasassem a viabilização da grande obra. Uma vez transferidos os avá-canoeiros e retirados os ocupantes que seriam diretamente atingidos, Furnas se eximiu de dar continuidade ao processo de regularização fundiária sob alegação de que esta é uma função da Funai.

Em resposta a esta política, gerente e coordenador do programa encaminharam ao Congresso Nacional um dossiê contendo informações que comprovariam a negligência de Furnas (ver PET00004/2003, de 04 de abril de 2003). Essa medida visou obter um parecer do Congresso que municiasse a Funai a promover uma ação judicial contra Furnas obrigando-a a pagar os royalties devidos e a cumprir sua “responsabilidade social” sempre alardeada pelos meios de comunicação de massa nas propagandas da empresa. A res-

posta dos congressistas, entretanto, foi a de que o tema não cabe ao Congresso Nacional julgar e sim aos poderes judiciário e executivo.

Comentei que o mesmo dossiê poderia ser encaminhado junto com um documento que incluísse as demandas indígenas na primeira pessoa à 6ª Câmara do Ministério Público da União e comentei que tal medida visaria engajar o Ministério Público na defesa dos interesses indígenas sem a intermediação da Funai conforme o Art. 232 da Constituição Federal. O coordenador do programa replicou, porém, que esta seria uma ação que incidiria naquilo que ele designou como “efeito bumerangue”, isto é, ao invés de atingir ou pressionar Furnas e outros setores da Funai o resultado seria o retorno da ação a ele próprio e ao gerente do programa para “dar encaminhamento ao problema”.

Dito isso, voltou-se às discussões de ordem fundiária. O coordenador esclareceu que um parecer técnico de um antropólogo da Funai teria sido desfavorável aos avá-canoeiros no que tange à definição de áreas a serem repostas uma vez que os contornos do lago da Serra da Mesa foram definidos. Na avaliação do coordenador, o parecer antropológico sugeriu que Furnas “desse” aos índios uma área já identificada como terra indígena e que Furnas ocupava irregularmente com edificações. Sendo assim, o território não seria “compensado”, mas apenas “redesenhado” de modo a excluir estas edificações do “interior” da área.

A essas perdas foram somadas à discussão as fotografias feitas pelo gerente do programa que comprovavam os estragos causados na área indígena por ocasião da inundação do lago de Canabrava, também originário do aproveitamento hidrelétrico da bacia do rio Tocantins (no caso, a empresa Tractebel recebeu a concessão para explorar a hidrelétrica ali construída). O gerente especulou que procuradores do Ministério Público Federal foram convencidos por representantes da Tractebel que a represa de Canabrava não acarretaria impactos sobre a área indígena, no entanto, um bananal “que a Funai pagou” estimado em R\$80.000,00 teria sido destruído pelas águas da represa.

Neste momento, chamou minha atenção quanto é desproporcional a importância que os funcionários dão à proteção da terra indígena em contraposição à assistência direta aos “seis avá-canoeiros” (lembrando que “proteger e fiscalizar” a área seria entendida como uma forma de assistência indireta aos avá-canoeiros considerados como parte do ambiente). A extensão territorial

sempre prepondera como justificativa para a requisição de equipamentos, recursos financeiros e humanos no lugar da questão da sobrevivência física e cultural dos índios que são o fundamento mesmo da existência deste território uma vez que o paradigma indigenista pós-rondoniano é justamente o de “proteger o índio em seu próprio território” (Ribeiro, 1980).

Após as discussões referentes ao Subprograma de Regularização Fundiária, que se encerraram sem nenhuma proposta ou medida objetiva, passou-se à discussão do Subprograma de “auto-sustentação”. Convidou-se um funcionário-agrônomo da Coordenação Geral de Desenvolvimento Comunitário (CGDC) da Funai para contribuir com informações técnicas necessárias a composição da planilha de custos específica para esta área. O referido funcionário foi apresentado como alguém conhecido de longa data pelo coordenador e gerente do programa tendo trabalhado com Mércio Pereira Gomes no Instituto de Pesquisas Antropológicas (IPARJ) no Rio de Janeiro nos anos 1986 e 1987. Técnicos e especialistas, como o agrônomo em questão, são convidados para que seu conhecimento substitua o conhecimento indígena sobre sua própria área. O conhecimento indígena é assim ignorado e descartado em favor do conhecimento “técnico” ou “científico”.

Ficou claro que o “Subprograma de Auto-sustentação” refletia mais os projetos do gerente do programa para os avá-canoeiros (no caso, um projeto de criação de abelhas) do que uma necessidade destes se fortalecerem econômica ou produtivamente (uma vez que se fortalecer politicamente frente ao poder político de grandes empresas parece ser uma quimera) frente aos recursos e mantimentos de Furnas e da Funai, livrando-se da dependência destas agências e do controle de seus funcionários. Como se tem observado em outras áreas indígenas desde os tempos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI):

O **desenvolvimento de atividades agrícolas** no PI (Posto Indígena) – que constituía um outro critério de eficácia administrativa de avaliação possível do encarregado – podia preencher funções bastante diversas. De um lado, era uma maneira de mostrar aos regionais e a autoridades que (a Funai) e os seus representantes locais estavam desempenhando uma tarefa indiscutivelmente meritória, fazendo os indígenas ocupar o seu tempo e as suas terras com uma atividade produtiva. Nisso estava implícito uma dimensão pedagógica da tutela, como instituição que favorecia um aprendizado positivo por parte do tutelado – no caso, ensinando-lhe novas técnicas agrícolas, introduzindo ou incentivando o plantio de determinados produtos e favorecendo certas formas de organização do trabalho. (Oliveira F.^o, 1988, p. 232, negritos no original, parêntesis adicionados)

O que escapa à percepção dos funcionários-tutores aqui é o fato de que os avá-canoeiros estão mais ocupados em sobreviver sem ter que produzir mais (pessoas ou bens) enquanto os brancos se vêem na obrigação de serem produtivos economicamente para sobreviver. Como se sabe, os índios produzem para viver, não vivem para produzir (Clastres, 2004 [1980], p 183).²⁹⁴

Uma vez que os demais colaboradores não foram convidados a tomar parte nestas discussões (na ocasião, outras duas antropólogas, pesquisadoras dos avá-canoeiros, já tomavam parte nas discussões) não me envolvi na reelaboração deste subprograma exceto para opinar que não via de que modo o mesmo atendia às necessidades de subsistência dos avá-canoeiros.

A esse respeito, o agrônomo ponderou que as ações previstas na criação de abelhas “ocupariam os índios todos os dias, o dia todo” (isto poderia ser entendido como uma forma de ocupar os índios em tempo integral pela via do trabalho imposto). Isso foi dito tão logo ter sido explicado ao mesmo que se trata de uma situação em que há apenas “um homem adulto, dois adolescentes, duas anciãs e uma mulher adulta no grupo”. Desse modo, aproveitei para sublinhar o fato de que estavam sendo propostas atividades produtivas estranhas a eles e inadequadas a suas necessidades alimentares, porém esses comentários não surtiram qualquer efeito uma vez que a “auto-sustentação” não parecia se referir à nutrição ou à independência econômica e sim à ocupação dos avá-canoeiros em alguma atividade produtiva que os livrasse da posição de “pedintes”.²⁹⁵ Isto denota em última instância as intenções dos funcionários de transformar o Posto Indígena em uma unidade autônoma de produção econômica. Em certa medida isto ambiciona tornar os funcionários, via trabalho indígena, livres da dependência de recursos de Furnas para suprir necessidades e demandas imediatas dos próprios funcionários e dos índios.

Tentei argumentar a inadequação de se negar o uso de uma moto-serra a *lawi* quando este partia para a abertura de novos roçados uma vez que há escassez de pessoas aptas a auxiliá-lo na tarefa (para não falar na proibição

²⁹⁴ Tudo isto faz ressonar, em outra época e sob outras circunstâncias, a velha política indigenista em Goiás que: “... não era a de assimilar índios à religião ou à cultura, mas apenas ao trabalho” (Karasch, 1992, p. 404).

²⁹⁵ No dia seguinte vim a saber que o gerente do programa também antevia no projeto de criação de abelhas uma forma de engajar os funcionários-vigilantes do programa que também seriam aconselhados a abrir roças para que todos se tornem “auto-sustentáveis” frente à Furnas.

do uso de espingarda em caçadas), mas também não consegui engajar meus interlocutores na crítica a suas próprias idéias, posições e estereótipos acerca do “índio ecologista”. Os funcionários alegaram que nada seria pior em termos de propaganda contra o programa que a imagem de um “índio com uma motosserra na mão”. Assim se encerrou um dia de discussões.

Segundo ato: Mesmo local do primeiro ato, manhã, reunião com cerca de duas horas de duração.

- Coordenador do PACTO, técnico agrícola e antropólogo.
- Gerente do PACTO, chefe do Posto Indígena Avá-Canoeiro e fotógrafo.
- Ambientalista do PACTO, técnico-indigenista e arquiteto da Funai em Goiânia.
- Médico do PACTO, funcionário da FUNASA.
- Engenheiro-Agrônomo da Funai.
- Antropólogo colaborador, doutorando em Antropologia na UnB.
- Antropóloga-colaboradora, historiadora e professora da Universidade Católica de Goiás (UCG).

O segundo dia de “reelaboraões” do PACTO se iniciou com os comentários do gerente do programa acerca do descaso de funcionários da Coordenação Geral de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente (CGPIMA) da Funai para com os avá-canoeiros. Nas palavras do gerente, mesmo após aviso com 20 dias de antecedência acerca das reuniões ora em curso, não foi designado nenhum funcionário do setor para tomar parte nas discussões. Este fato foi interpretado como um gesto intencional que visa possibilitar no futuro o boicote das deliberações acertadas em reunião sob a alegação de que este ou aquele setor não foi representado e, portanto, não podem legitimar seus resultados.

Com este novo dia de discussões, novos atores entraram em cena. Entre eles o (auto-intitulado) ambientalista do programa e técnico indigenista-arquiteto da Administração Regional da Funai em Goiânia, uma vez que o subprograma a ser discutido naquela manhã seria o de “Meio Ambiente, Fiscalização e Proteção”. Enquanto os participantes se acomodavam, coordenador e médico revisavam suas planilhas de custos, segundo eles, o convênio não passa de uma “questão de cifras”. Gerente e agrônomo estudavam seus apiários e antropólogos trocavam e mediam seus conhecimentos sobre os avá-canoeiros (típica conversa que se dá na área entre funcionários, pesquisadores

ou visitantes, mesmo na presença dos índios, e da qual os mesmos são costumeiramente excluídos).

Com a chegada do técnico indigenista todos voltaram a se concentrar na revisão textual e conceitual do subprograma citado. A discussão partiu da observação do técnico de que a área não conta mais com matas de galeria e praias ribeirinhas em função dos alagamentos artificiais. Daí se passou a enunciar a “questão de fundo”, qual seja, até que ponto o programa deveria se tornar independente das demais instâncias da Funai e como viabilizar sua autonomia. O coordenador do programa aproveitou o momento para apresentar suas idéias. Segundo ele, ao invés de se falar em independência do programa deveria ocorrer uma divisão de responsabilidades na administração do mesmo com outros setores da Funai (o subprograma de meio ambiente ficaria a cargo da CGPIMA, o de auto-sustentação a cargo da Coordenação Geral de Desenvolvimento Comunitário - CGDC, o de educação a cargo da Coordenação Geral de Educação - CGED e assim por diante) a partir do envolvimento de funcionários idôneos e íntegros ou que não pertencessem à “banda podre” da Funai.²⁹⁶ Isto era dito a propósito da sobrecarga de trabalho e responsabilidade nas mãos do coordenador e gerente do programa. A respeito desta proposta ficou minimamente acordado que é melhor “deixar as coisas como estão” do que arriscar redistribuir as ações e funções do programa com outros funcionários da Funai.

O tema mostrou-se tão sensível que as discussões avançaram sem chegar a um bom termo sendo postergadas para a parte da tarde. Ao nos reunirmos novamente, o gerente do programa informou que Furnas havia liberado o pagamento dos royalties para os avá-canoeiros. Alguns funcionários brincaram dizendo que o dote de *Trumak* e *Putdjawa* havia se valorizado. A dúvida que passou a reinar foi a de onde este dinheiro seria depositado.

Logo após o impacto desta notícia, voltamos ao tema da “autonomização do programa da Funai” versus “redistribuição do programa na Funai”. Posicionei-me favorável a proposta do coordenador do programa (a de dividir a tutela dos avá-canoeiros pelos respectivos setores do órgão indigenista), mas alertei

²⁹⁶ A expressão “banda podre” vinha sendo utilizada na época pelos meios de comunicação e autoridades governamentais no Rio de Janeiro para se referir a uma facção corrupta no interior das forças policiais daquela cidade.

que na prática isto seria apenas a manutenção do status quo. Comentei também que uma decisão desta natureza poderia ser o primeiro passo para a extinção do programa. O coordenador concordou com estas colocações e sob os olhares inseguros dos demais continuamos as discussões.

Mais uma antropóloga juntou-se ao grupo. Sua postura afina-se com a dos demais antropólogos e funcionários do programa por ser deliberadamente “anti-Furnas” (o que encerra um paradoxo, pois depende-se de Furnas para se viabilizar as ações do programa que todos estão reelaborando). Uma vez que a reelaboração do Subprograma de Meio Ambiente, Fiscalização e Proteção reverteu-se em uma avaliação de custos para projetos anteriormente aventados sem a colaboração de especialistas “externos”, as conversas voltaram a se dispersar. Pude captar apenas fragmentos de discussão (como a questão dos funcionários-vigilantes serem pagos por uma empresa terceirizada, a Engemil; o contato com os avá-canoeiros não ter se dado em outubro de 1983 e sim em junho ou julho daquele ano; o fato de *lawi* não ter testemunhado o massacre da Mata do Café; de existir uma mulher em Cavalcante/Goiás que se diz avá-canoeiro etc.).

As conversas se encerraram com propostas do técnico indigenista de capacitar os funcionários do programa que trabalham na área indígena, principalmente através de cursos de controle de queimadas, segurança no trabalho e manejo ambiental denotando as preocupações em caracterizar a Terra Indígena Avá-Canoeiro como uma área de proteção ambiental. Também foi proposta a contratação de pesquisadores e peritos para lidar com a “questão ambiental”. Embalado pela receptividade destas propostas sugeri que os funcionários fizessem cursos de antropologia, lingüística e indigenismo para lidar com os avá-canoeiros o que foi bem recebido.

Terceiro ato: Mesmo local do primeiro e segundo atos, tarde, reunião com cerca de quatro horas de duração.

- Coordenador do PACTO, técnico agrícola e antropólogo.
- Gerente do PACTO, chefe do Posto Indígena Avá-Canoeiro e fotógrafo.
- Ambientalista do PACTO, técnico-indigenista e arquiteto da Funai em Goiânia.
- Antropólogo colaborador, doutorando em Antropologia pela UnB.
- Historiadora-colaboradora, professora da Universidade Católica de Goiás (UCG).

- Antropóloga-colaboradora, responsável por uma Dissertação de Graduação em Antropologia Social sobre os avá-canoeiros.
- Lingüista-colaboradora, doutoranda em Lingüística pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).²⁹⁷
- Chefe da Coordenação Geral de Educação da Funai (CGED).

(Enquanto os participantes da reunião chegavam aos poucos, os presentes, dentre eles alguns funcionários da Funai comentavam o descaso de outros funcionários da Funai lotados em outros departamentos, para com os avá-canoeiros)

A reunião da tarde foi iniciada com a presença da chefe da CGED e de uma lingüista-colaboradora. Foi proposto que a reunião começasse com um relato do que foi feito até então em termos de educação uma vez que a pauta do dia referia-se à revisão do Subprograma de Educação e Memória. A chefe da CGED aproveitou para dizer que seu interesse ali era criar “mecanismos institucionais para que os projetos de educação prosseguissem independente das pessoas à frente dos mesmos”. A lingüista-colaboradora, então vinculada ao Projeto de Educação Avá-Canoeiro, passou a relatar o percurso e os percalços até aquele momento lamentando o fato da coordenadora do projeto e a outra antropóloga contratada não estarem presentes. O relato atribui o desandar do projeto a problemas de comunicação entre os seus implementadores (que, diga-se de passagem, não são os avá-canoeiros). Os funcionários do programa presentes limitaram-se a apontar o não cumprimento dos cronogramas de atividades para solicitar a participação da CGED no processo.

A chefe da CGED assumiu a palavra após o relato para dizer que a escolarização dos avá-canoeiros deveria ser pensada em termos de uma “educação específica e diferenciada tanto na matriz curricular quanto em suas concepções pedagógicas” (algo já previsto no Projeto de Educação elaborado por Braggio, 2000) e que ela antevê aí a possibilidade de tornar o caso avá-canoeiro um “caso exemplar”.²⁹⁸

²⁹⁷ Esta lingüista e mais uma antropóloga vinculada ao Projeto de Educação Avá-Canoeiro não foram convidadas a participar das reuniões. Apenas a lingüista coordenadora do projeto foi convidada, mas indicou a lingüista participante como sua substituta.

²⁹⁸ Cabe dizer que aos olhos da coordenadora e autora do Projeto de Educação Avá-Canoeiro o trabalho de “letramento” com os avá-canoeiros para não redundar em “desastre” deve fazer uso não só da lingüística, mas: “dominar outras de suas áreas, principalmente a psicolingüística, e mais, a lingüística educacional (não confundir com lingüística aplicada), a sociolingüística, etnolingüística, lingüística textual, além de outras áreas do conhecimento como a psicologia cognitiva (paradigma cognitivo) e a filosofia da linguagem de base dialética, sócio-histórica (paradigma indiciário, paradigma dialógico). E muito, muito trabalho.” (Braggio, 2003, p. 295-

Entendeu-se por meio deste discurso que a CGED tinha interesse em se responsabilizar pela educação avá-canoeiro o que propiciou o desdobramento das discussões para um outro dia na própria sala da CGED. Nesta ocasião, ocorrida dois dias após as reuniões organizadas pelo coordenador e gerente do programa, observou-se justamente o contrário. A funcionária designada pela chefia da CGED para lidar com a educação dos avá-canoeiros não detinha qualquer conhecimento sobre esses índios, sua situação e nem possuía qualquer interesse em se envolver com o assunto. Alegou que estava ali reunida comigo, com mais uma antropóloga comprometida com os avá-canoeiros e com a lingüista do Projeto de Educação apenas como “observadora”. O Subprograma de Educação foi reelaborado, portanto, pela antropóloga e lingüista previamente envolvidas com o Projeto de Educação, por mim e pela antropóloga-colaboradora.

De volta à reunião de discussão do programa com a chefe da CGED ainda com a palavra, comentou-se que existe uma necessidade urgente de se “moralizar a Funai”.

Ainda durante estas discussões foi focado o subprograma de “Unificação e Crescimento Populacional do Povo Avá-Canoeiro”. Nesta ocasião, a chefe da CGED ausentou-se. O subprograma em questão trata-se do carro-chefe do programa como um todo e da propaganda de “responsabilidade social” de Furnas perante a sociedade (ao lado, evidentemente, da questão ambiental que, por sua vez, engloba o “problema avá-canoeiro”). As discussões se iniciaram com um interessante debate envolvendo o real contingente populacional dos avá-canoeiros. Indigenistas, antropólogos, lingüista e historiadora tiveram dificuldades em chegar a um consenso quanto à população avá-canoeiro o que levou cada um a explicitar seus critérios de identificação étnica.

Sendo assim, enquanto eu contava como “avá-canoeiros”: *Matxa*, *Nak-atxa*, *lawi*, *Tuia*, *Trumak*, *Putdjawa*, *Tutau*, *Tatia*, *Agadmi*, *Makakira*, *Gildo* (marido de *Makakira*), *Davi* (filho de *Makakira* com um índio javaé), *Angélica* (idem), *Ciéle* (filha de *Makakira* com *Gildo*), *Cirlene* (idem) e seu marido javaé, *Brena* (idem) e *Diego* (idem), os dois filhos de *Davi* com uma índia javaé (esposa do mesmo) e *Tuilá* (marido de *Angélica*, mais tarde nasceria o primeiro filho

296) Eis um modo de tornar os avá-canoeiros um caso tão específico, diferenciado e complexo que nada pode ser objetivamente feito em benefício deles.

deste casal), totalizando 22 pessoas. Outros antropólogos excluíram deste contingente os cônjuges “não-avá-canoeiro” servindo-se para tanto do “critério de auto-identificação”. Sendo assim, como não se auto-identificam como avá-canoeiro, estariam excluídos para estes antropólogos, os cônjuges dos avá-canoeiros: Gildo (índio Tuxá), Tuilá (filho de branco com índia javaé), a esposa de *Davi* e o marido de *Cirlene*, compondo um contingente de 18 avá-canoeiros.

No entanto, os filhos destes casamentos seriam considerados “avá-canoeiro” segundo a lógica classificatória destes antropólogos adeptos do critério de “auto-identificação”, que se mostra assim influenciado por nossas concepções bilaterais de descendência. Havia ainda os mais radicais para quem “avá-canoeiros mesmo” somente os sobreviventes dos massacres, nomeadamente: *Matxa*, *Nak^watxa*, *lawi*, *Tuia*, *Tutau*, *Tatia*, *Agadmi* e *Makakira*, ou seja, 8 pessoas. O critério classificatório aqui seria tanto racial quanto cultural e histórico, pois somente estes nasceram de pais avá-canoeiros e chegaram a conhecer e viver em aldeias antes do contato.

Até então, não ocorreu a ninguém indagar se é função dos antropólogos envolvidos decidir se um indivíduo pode ou não ser caracterizado como “avá-canoeiro”. Sequer questionar se enquanto especialista, eles possuem instrumentos conceituais e metodológicos necessários para tal definição. Ou até se em termos epistemológicos e éticos, eles deveriam tomar uma tal decisão.²⁹⁹ Tudo se passava a partir de um acordo tácito de que se o antropólogo fala a favor do índio, então ele pode falar no lugar deste. Foi o impasse gerado pela discussão dos respectivos pontos (dogmáticos) de vista que levou os presentes a concordar que os avá-canoeiros é quem deveriam ser consultados para contabilizar sua população reconhecendo-se a si mesmos e àqueles outros com quem quiserem formar alianças ou uma comunidade interétnica.

Neste momento, o ambientalista do programa lembrou a todos de um documento elaborado por um funcionário da Funai no calor do contato no início dos anos 80 que dizia que os avá-canoeiros deveriam ser reunidos na Terra Indígena Avá-Canoeiro no alto rio Tocantins quando outros membros dessa etnia fossem contatados e a demarcação da terra indígena fosse concluída. Independente das intenções do técnico de fazer deste documento uma profecia

²⁹⁹ Ver Oliveira F.º, 2002, p. 253, para uma formulação semelhante envolvendo o reconhecimento de povos indígenas através de laudos antropológicos.

auto-realizável, o que estava sendo sugerido à época, como vimos no capítulo “Repensando o contato”, era uma medida territorial que assegurasse aos sobreviventes avá-canoeiros alguma parcela de seu território tradicional uma vez que não se antevia a possibilidade dos avá-canoeiros na Ilha do Bananal terem acesso exclusivo e oficial a suas terras ancestrais naquela região.³⁰⁰

Após estas discussões, todos nos voltamos para leitura do texto do subprograma em questão. Como havia três versões para o mesmo (a de Mércio Pereira Gomes, a do PACTO e uma reelaborada por Walter Sanches e eu, que visava extinguir o referido subprograma em prol de um fundo de recursos que viabilizassem as viagens dos avá-canoeiros para outras áreas e também para participar de outros eventos fora da área indígena) optamos por fazer uma leitura consecutiva das mesmas, iniciando com a de Gomes. Nesta, o paradigma aventado era o da “reprodução da sociedade pela procriação dos seus indivíduos e atração dos isolados”. A segunda, de autoria da antropóloga Eliana Granado, e que correspondia ao texto vigente no PACTO reproduzia o mesmo paradigma, mas apontava a possibilidade de intercassamentos com os tapirapés. A terceira versão, como já foi dito, propunha-se a mudar este paradigma pela exclusão do objetivo de fazer a população avá-canoeiro “procriar” ou crescer demograficamente de forma dirigida.

A antropóloga-colaboradora presente observou que uma liderança avá-canoeiro deveria ser formada antes de tudo (sugestão que foi desconsiderada pelo coordenador da reunião) e o ambientalista do programa tomou a palavra para dizer que qualquer uma das três versões somente poderia se sustentar se o Subprograma de Meio Ambiente, Proteção e Fiscalização fosse viabilizado subordinando assim a discussão em torno dos avá-canoeiros à sua base natural, ambiental ou territorial. Repliquei que os avá-canoeiros não deveriam ser submetidos a preocupações ambientais, mas o “ambientalista” insistiu que esta era a questão “mais importante”.

Para defender a proposta de extinção do “Subprograma de Unificação e Crescimento Populacional” apelei para um discurso que sublinhava a situação

³⁰⁰ Ainda hoje esta é uma demanda desconsiderada pela Funai apesar dos avá-canoeiros na Ilha do Bananal apontarem a área equivalente à Mata Azul como suas terras. *Makakira* comentou que seu pai: “*gosta muito de lá e fica bravo quando vê aquilo lá cheio de boi. Ele e minha mãe cuidavam muito lá naquele tempo que eram brabos. Minha mãe morreu lá. Boi enfiou o chifre nela quando estavam caçando ele*” (Canoanã, comunicado oral, 04.06.03).

de “etnocídio por inanição social” em que vivem os avá-canoeiros no alto rio Tocantins e para o sucesso das alianças dos avá-canoeiros na Ilha do Bananal que permitiu um leve crescimento de sua população. Sugeriu que uma vez que o programa era uma imposição dos tutores então que ele assegurasse aos avá-canoeiros algo mais que o provimento de mantimentos e “passeios na cidade e outras áreas indígenas”, mas sim, conforme os desejos expressos pelos avá-canoeiros, um relacionamento social sincero e perene entre os mesmos e aqueles mais próximos a eles (não só os índios que já conhecem, mas regionais brancos, entre outros). Concluí dizendo que isto não seria alcançado sem se conceder a eles liberdade para se expressar e decidir sobre seu próprio destino, incluindo a escolha de seus próprios cônjuges.

O que para mim era uma argumentação óbvia revelou ser o estopim para uma acirrada discussão encabeçada pelo coordenador do programa. O mesmo se opôs rigidamente a idéia de transformação do subprograma de “Unificação e Crescimento Populacional” em um subprograma de “serviço social” dedicado a promover as relações interétnicas e intertribais por mais que estas estivessem em sintonia com as demandas indígenas. Segundo ele, esta proposta visava “mascarar” o propósito “verdadeiro” do programa que seria o crescimento populacional, pois para ele relações sociais, alianças políticas, amizade e etc. traduzem-se em última instância, para os índios, em casamento e procriação.

Por mais que trouxesse à tona dados que sugeriam o tédio, ociosidade e neurose dos jovens (com seus devaneios e obesidade inviabilizadora do casamento com os tapirapés, conforme foi dito a eles por uma antropóloga vinculada ao programa e que não estava presente nas reuniões por ser “de Furnas”), o coordenador rebatia com argumentos de que a ansiedade para se casar e procriar é uma necessidade biológica ou genética em nada referenciada pelas condições de vida em que se encontram os índios³⁰¹. Minha reação foi dizer com exagerada ironia que se o objetivo último do programa era aumentar a população avá-canoeiro pela via da procriação então o caminho mais “cientificamente avançado” seria a fertilização in vitro, uma vez que todos contavam

³⁰¹ É impressionante constatar a permanência de noções corolárias da idéia de raça no pensamento de certos indigenistas. A preocupação com as necessidades físicas ou biológicas dos índios se sobrepõe para estes funcionários à percepção dos índios como seres políticos e culturais.

com recursos financeiros de Furnas para tal.³⁰² Este argumento sarcástico foi decisivo para se repensar (ao menos no momento da reunião) os termos do “Subprograma de Unificação e Crescimento Populacional do Povo Avá-Canoeiro” em prol da substituição do mesmo subprograma por outro que servisse de apoio às iniciativas dos avá-canoeiros de se relacionar intereticamente. No entanto, este repensar se provou inócuo em virtude da ausência dos avá-canoeiros para promover sua ressignificação.

Após este embate verbal, que produzia simultaneamente uma comunidade paternalista de comunicação (pois excluía os avá-canoeiros do diálogo) e uma comunidade especialista de argumentação (pois: “O interesse comum aos dois tipos de ‘especialistas em indígenas’, aqueles que os administram e aqueles que os estudam, constitui o fundamento de uma aliança que não exclui os conflitos de fronteira “, ver L’Estoile, Neiburg & Sigaud, 2002, p. 20), o ambientalista do programa (e arquiteto) levantou a necessidade de se prever os custos para a construção de uma “casa de visitantes” na área, bem como para a realização de viagens. Fui encarregado de reelaborar (uma vez mais) o texto deste subprograma (o que implicou na reescrita de todo o programa, culminando na versão final intitulada: “Programa de Apoio aos Avá-Canoeiros” - PAC, acrescida das planilhas de custos que foram encaminhadas a Furnas e ainda – dezembro de 2004 - aguarda aprovação da empresa). Com o arrefecimento dos ânimos surgiram as conversas paralelas típicas do fim das discussões.

Quarto (e último) ato: Mesmo local dos atos precedentes, manhã seguinte, reunião com cerca de quatro horas de duração.

- Coordenador do PACTO, técnico agrícola e antropólogo.
- Gerente do PACTO, chefe do Posto Indígena Avá-Canoeiro e fotógrafo.
- Ambientalista do PACTO, técnico-indigenista e arquiteto da Funai em Goiânia.
- Antropólogo-colaborador, doutorando em Antropologia pela UnB.

³⁰² Admito ter me arrependido deste comentário, pois sempre haverá o risco dele ser levado a sério como “a melhor alternativa para a reconstrução da sociedade avá-canoeiro”. Introduzo-o aqui apenas para não faltar com a objetividade dos meus registros e para elucidar de que maneira: “...dividido entre o discurso indianista e o discurso indigenista, entre o romantismo e a negociação política, o antropólogo tem como desafio definir uma performance própria, em atenda às demandas do contexto específico das (demandas indigenistas, entre outras) (...), mas que resguarde igualmente a qualidade científica de seu trabalho, aperfeiçoando novos instrumentos cognitivos e estabelecendo critérios de vigilância mais finos” (Oliveira F.º, 2002, p. 254, parêntesis adicionados).

- Historiadora-colaboradora, professora da UCG.
- Antropóloga-colaboradora, responsável por uma Dissertação de Graduação em Antropologia Social sobre os avá-canoeiros.
- Lingüista-colaboradora, doutoranda em Lingüística pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).
- Gerente do Programa Waimiri-Atroari (PWA), funcionário da Administração Regional da Funai em Manaus (Amazonas).

(O coordenador do programa recebeu o parecer do Congresso Nacional com relação ao dossiê encaminhado por ele e pelo chefe do Posto Indígena Avá-Canoeiro em protesto contra à imobilidade de Furnas diante de sua responsabilidade perante o convênio com a Funai e com os avá-canoeiros)

No último dia de discussões, já dedicado à revisão do “Subprograma de Memória” e o de “Obras e Equipamentos”, a reunião foi iniciada com a leitura do parecer do Senador Renildo Santana a propósito do dossiê encaminhado ao Congresso Nacional pelo coordenador e pelo gerente do programa no início de 2003. O referido senador sugeriu o que já se esperava: que Furnas fosse acionada judicialmente para cumprir sua “responsabilidade”. Ainda como introdução aos trabalhos do dia, o coordenador lembrou que, em reunião com representantes de Furnas no ano 2000, a diretora do Departamento de Meio Ambiente da empresa insistiu para que fosse levantado um monumento aos avá-canoeiros. Esta idéia teria surgido por ocasião de uma reunião com Sidnei Possuelo quando então este coordenava o Programa Avá-Canoeiro (PAC) a partir do departamento da Funai dedicado aos “índios isolados”. O coordenador atual do programa aproveitou para lembrar que sua relação com os avá-canoeiros se iniciou em 1993 quando tomou parte nos trabalhos de desocupação fundiária e que já chegou a substituir Walter Sanches na chefia do Posto Indígena (outros “avá-canoeiristas”, como o ambientalista do programa, três antropólogos e uma socióloga já fizeram o mesmo por períodos restritos e por motivos diversos nos últimos 12 anos).

Com relação ao subprograma em questão (de documentação e memória), uma das antropólogas-colaboradoras (a mesma que propôs a formação de uma liderança avá-canoeiro que se interessasse pelas negociações e deliberações em curso) sugeriu que a documentação contemplasse a situação atual, pois a imprensa tem lidado sempre com informações defasadas sobre a realidade dos avá-canoeiros. Isso suscitou uma discussão em torno da possibilidade deste subprograma servir à campanha publicitária de Furnas que poderia

alegar, como faz com os trabalhos de “arqueologia de resgate”, que está “ajudando na preservação da memória dos povos primitivos”. O gerente do programa propôs, portanto, que este subprograma (e por extensão, todos os demais) se tornasse “independente” de Furnas e da Funai, mas sem dizer quem estaria à frente da iniciativa.

Destes comentários passou-se à revisão do texto do subprograma e à elaboração de planilhas de custos. O ambientalista do programa e arquiteto da Funai mostrou-se, neste momento, bastante imaginativo em seus projetos de construir, mais que um “escritório de documentação e memória”, um “Centro Cultural Avá-Canoeiro” com estacionamento para visitantes, biblioteca (uma “Sala *Matxa*”, uma “Sala *Nak^watxa*” e assim por diante), centro de pesquisa e arquivos, em suma, um “parque temático”, para empregar suas palavras.

Como não se tratava de um subprograma com impactos diretos e imediatos sobre a vida dos avá-canoeiros as discussões em torno do mesmo logo descambaram para conversas paralelas. O gerente do programa aproveitou para conversar comigo que “as compensações de Furnas têm efeito retroativo”, ou seja, “elas devem ressarcir os avás de danos impensados quando da construção da represa e o alagamento da Serra da Mesa. Danos estes que somente foram percebidos com a experiência (tutelar) dos últimos dez anos na área”. O gerente questionou veementemente o termo “parceria” empregado coloquialmente para se referir ao convênio Furnas/Funai. Segundo o mesmo, trata-se de um termo amistoso demais para se referir a uma empresa que se instalou ilegalmente em uma terra indígena...

Perto do encerramento das atividades o gerente do Programa Waimiri-Atroari (PWA) em Manaus (Amazonas) foi convidado a “relatar sua experiência bem-sucedida com os índios waimiri-atroari e o programa da Eletronorte”. O gerente do PWA relatou que o principal mérito do programa foi o “crescimento populacional”.³⁰³ Ressaltou que o PWA “é o programa mais bem sucedido do Brasil, sendo até premiado”. Segundo o gerente, o PWA é um “programa independente da Funai e da Eletronorte” querendo com isto dizer que ele e o coor-

³⁰³ Este é o argumento central utilizado como peça de propaganda pela Eletronorte ignorando os dados demográficos de Márcio Silva e Stephen Baines para distorcer as estatísticas e criar uma imagem exagerada do impacto benéfico do PWA que, segundo a versão publicitária (ver página eletrônica da Eletronorte em inglês: <http://www.eln.gov.br/balbina-ingles04.htm>): “salvou os Waimiri-Atroari da extinção”.

denador do PWA gozariam de plena autonomia para administrá-lo e selecionar funcionários e chefes de cada subprograma. Informou que a autonomia para o gerenciamento financeiro do programa foi obtida mediante abertura de conta bancária própria na qual os recursos advindos da Eletronorte são depositados.

Essa última colocação reacendeu a discussão inicial em que se cogitou a “autonomização do PAC”. Na opinião do gerente do PWA o sucesso deste programa se deve ao “comando do gerente dos recursos” que teria organizado um conselho para promover a “prestação de contas junto aos waimiri-atroari de tudo que foi gasto”. Esta prestação de contas é apresentada nas escolas indígenas pelos professores contratados pelo programa. Em seguida o gerente do PWA quis esclarecer o status de um membro do programa que exerce funções de coordenação e chefia, mas que segundo ele seria apenas um “consultor” na Eletronorte e não um empregado da empresa, ainda que receba por sua consultoria um honorário pela empresa. Finalmente, o gerente do PWA aventou a possibilidade deste programa (com duração de “25 anos”) ser extinto em seu formato atual para ser convertido em uma organização não-governamental (ONG) esclarecendo que o PWA já foi constituído como “pessoa jurídica”.

Após esta exposição, o coordenador e gerente do PACTO elaboraram algumas questões às quais o gerente do PWA respondeu didaticamente: “as questões cruciais que se deve fazer no que tange à renovação do convênio são a duração, o que se vai fazer e quanto vai custar. (Note-se aqui o que os indígenas entendem como “suas questões administrativas e burocráticas” as quais os índios julgariam no seu entender “muito complicadas” e por isso devem ser mantidos alheios das discussões sobre elas). Deve-se pedir o máximo possível (de recursos financeiros). Como se trata de uma área impactada por alagamentos e linhas de transmissão (de energia elétrica) as compensações deverão ser permanentes, a não ser que sequem o lago e devolvam a terra para os índios”, concluiu o gerente.

Assim se encerraram os trabalhos e discussões com vistas à reelaboração do PACTO e renovação do Convênio Furnas/Funai para assegurar as “compensações financeiras, territoriais e ambientais” aos avá-canoeiros pela exploração hidrelétrica de seu território.

Reuniões avá-canoeiristas - Cena II

Primeiro e último ato: Sala da professora-historiadora, Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA), Universidade Católica de Goiás (UCG), manhã e tarde, reunião com cerca de cinco horas de duração.

- Coordenador do PACTO, técnico agrícola e antropólogo.
- Gerente do PACTO, chefe do Posto Indígena Avá-Canoeiro e fotógrafo.
- Médico do PACTO, funcionário da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA).
- Historiadora-colaboradora, professora da UCG.
- Antropólogo-colaborador, doutorando em Antropologia na UnB.

(Em Goiânia, o ambientalista do programa, entusiasmado, divulgava a informação de que os avá-canoeiros e o chefe do Posto Indígena ganharam um prêmio de ambientalismo e tentava convencer o chefe do Posto Indígena a ir recebê-lo, na companhia de um dos “meninos” – *Trumak ou Putdjawa*, em Goiânia. Uma reunião entre os avá-canoeiristas já havia ocorrido no dia anterior.)

Parte do corpo de avá-canoeiristas e colaboradores voltou a se reunir meses depois no Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA/UCG), por sugestão da historiadora-colaboradora e professora desta instituição³⁰⁴, para retocar a versão final do PAC e buscar uma solução técnica para o cálculo dos custos dos subprogramas. Passarei a relatar como se desenvolveram estes trabalhos. Vale lembrar que por mais que não possa reproduzir literalmente a fala de cada um dos presentes, pois não tive a ousadia de gravar a reunião, o que segue retém o tom e o conteúdo ideológico essencial do que foi discutido. Ajudou-me na reconstituição do episódio a anotação de campo feita nos dias seguintes.

Na sala da historiadora-colaboradora em Goiânia, reuniram-se a ela, o chefe do Posto Indígena, o ambientalista e o médico do PACTO e eu, convidado para participar já no segundo dia de conversas em 25 de novembro de 2003. Após refletir criticamente sobre minha participação nas reuniões anteriores, bem como sobre meu papel e posicionamento diante dos avá-canoeiros e dos avá-canoeiristas, e apoiado em minhas primeiras impressões após pesquisa de campo na Terra Indígena Avá-Canoeiro, segui para esta reunião com a

³⁰⁴ O que foi prontamente acatado pelos avá-canoeiristas que não apreciam a idéia de conduzir suas reuniões na Administração Regional da Funai em Goiânia onde opera alguns membros da “banda podre da Funai” segundo eles.

intenção de questionar a necessidade mesma de um “Programa Avá-Canoeiro”.

Seria mais do que esperada a resistência dos demais a esta idéia uma vez que a mesma atitude impositiva que representantes da empresa hidrelétrica assumem frente à presença da usina na área, na qualidade de um empreendimento inevitável com vistas a gerar desenvolvimento, era reproduzida pelos avá-canoeiristas do PACTO com relação à inevitabilidade do programa para fiscalizar a área e dar assistência aos índios com vistas a gerar a preservação de ambos. Empresa e programa seriam assim fatos consumados, dados inquestionáveis e irreversíveis da realidade. No entanto, esperava que a nova versão do programa (PAC) que abolia (ao menos textualmente) o paradigma de “unificação e procriação do povo avá-canoeiro” e propunha a desvinculação do programa da Funai e de Furnas através da formação de uma “associação de apoio aos avá-canoeiros” ao invés de um “pseudo-programa em co-autoria com os avá-canoeiros”, pudesse redundar em uma crítica mais sofisticada sobre seu próprio propósito. O resultado foi o inverso. A idéia de se abolir um programa oneroso, burocratizado e autoritário como o PAC acentuou ainda mais a identificação dos avá-canoeiristas com suas representações e valores indigenistas, que segundo eles, estavam adequadamente expressos no texto do PAC³⁰⁵.

Foi surpreendente a veemência com que os demais presentes (exceto pela antropóloga-historiadora presente que se limitou a observar e registrar a discussão, manifestando-se apenas para reclamar recursos que viabilizassem seu projeto de extensão via IGPA junto aos avá-canoeiros na Ilha do Bananal além dos encontros entre os dois grupos.) defenderam o PAC como um programa de proteção territorial e ambiental e não como um programa de assistência social, política e jurídica em favor dos avá-canoeiros. Foram mais de três horas de discussão em que me vi tecer à exaustão contra-argumentos à

³⁰⁵ Vale dizer que o texto, no todo, foi reescrito por mim. Rosani Leitão (antropóloga), Mônica Veloso Borges (lingüista), Lena Tosta (antropóloga) e eu nos detivemos na reescrita das ações de cunho educacional enquanto o coordenador, gerente, médico e técnico-indigenista do programa, assessorados por um especialista em planilhas de custo, detiveram-se na elaboração destas últimas. Ainda assim, a versão final do PAC deve ser vista como um esforço coletivo de todos aqueles que participaram nas reuniões de discussão com vistas à sua reelaboração. Nesta reuniões pude tomar notas e incluir as sugestões, propostas e opiniões acatadas em comum para compor o tom e a orientação geral do Programa de Apoio aos Avá-Canoeiros.

lógica protecionista avá-canoeirista apresentada em uníssono por seus três representantes. O que segue pode ser lido como um resumo da discussão.

A propósito dos argumentos de que o sucesso de programas como o PAC (fazia-se uma referência velada ao Programa Waimiri-Atroari) foi atestado com diferentes “índios” e certificado por vários “prêmios”³⁰⁶ sugeri que os avá-canoeiros no rio Tocantins não fossem vistos pela concepção genérica de “índios” uma vez que poderiam ser compreendidos melhor se pensados como sobreviventes de uma sociedade fisicamente (mas não simbolicamente) extinta com apenas duas mulheres idosas nascidas e socializadas em aldeias avá-canoeiro e um casal de adultos nascidos e criados em tempos de fuga e sobrevivência precária no *mato*, que tiveram por sua vez um casal de filhos nascidos e criados sob a tutela e por razão desta. Comentei que tais experiências do indigenismo empresarial na verdade são alvo de críticas baseadas em verdades factuais e etnográficas que, infelizmente, não gozam do mesmo poder de difusão publicitária que aquela das grandes empresas que financiam os programas indigenistas.

Com relação às afirmações de que a proteção e fiscalização da terra indígena consiste principalmente em evitar exploradores da vegetação nativa, caçadores de espécies ameaçadas de extinção, criadores de gado e turistas predatórios sugeri que a matéria não fosse simplificada. Faz-se necessário considerar os múltiplos fatores (como agentes, agências, interesses, rumores e representações) que configuram as “pressões” exercidas sobre a terra indígena com 38.000 hectares antes de se traçar um plano de fiscalização e proteção da área. Liste, por exemplo, a necessidade de se repensar o impacto local (para avá-canoeiros, regionais e funcionários) de um programa indigenista com orçamento milionário e dependente de Furnas, dos royalties avaliados em centenas de milhares de reais a serem creditados para os avá-canoeiros que sequer foram ensinados a ler e escrever e não tem acesso a dinheiro, de uma socie-

³⁰⁶ É digno de nota que a reunião se iniciou com o relato do técnico-indigenista de que “os avá-canoeiros ganharam um concurso de projetos ambientais, recebendo menção honrosa”. Na verdade, os avá-canoeiros sequer foram informados de que haviam sido inscritos pelo referido técnico em um concurso. O fato de que não foram os avá-canoeiros que foram inscritos e sim o próprio programa (PACTO) também não chegou a ser esclarecido na ocasião (ver CREA, 2003, p.09-45). Casos, como o do PWA, sugerem que “prêmios ambientalistas” podem funcionar como um mecanismo legitimador das ações indigenistas levadas a termo pelo programa, pois atestariam por agentes externos ao programa o reconhecimento social da eficiência do mesmo (Baines, comunicado oral, janeiro de 2005).

dade regional estagnada economicamente o que faz da especulação imobiliária e da formação de fazendas para criação de gado bovino uma prática econômica real, para não mencionar o fato da região agregar interesses desenvolvimentistas de grandes grupos econômicos (construtoras, hidrelétricas, agronegócios, ecoturismo etc.) em confronto com ambientalistas que aspiram manter a região “intocada”, irradiando a partir daí rumores de que a reserva indígena é rica em ouro e outros metais preciosos e assim por diante.

Os auto-intitulados “avá-canoeiristas” alegaram diante destes comentários que possuíam conhecimento e experiência suficiente em outras áreas e com outros povos indígenas para garantir o sucesso do PAC o que me levou a propor que se evitasse aplicar experiências indigenistas ou antropológicas aprendidas em outros contextos e realidades à situação vivida pelos avá-canoeiros no alto rio Tocantins uma vez que as próprias demandas e anseios dos avá-canoeiros carecem de ser ouvidas e assimiladas pelos tutores.

Dito de outro modo, é preciso saber dimensionar os ditos “problemas sociais” frente às “questões ambientais”, lembrando que um vácuo social foi estabelecido pela regularização fundiária engendrando uma situação extrema para os avá-canoeiros que encontram no xamanismo e em ameaças verbais de se mudar para outras áreas indígenas e até em se matar formas radicais e cotidianas de superação da realidade em que se encontram.

Este argumento fez-se necessário uma vez que surgiram alusões à necessidade urgente de se contratar especialistas para fazer um “diagnóstico ambiental” na terra indígena, aventando-se, inclusive, a possibilidade de se adquirir sensores e coleiras com um aparelho de posicionamento global (GPS) para rastrear antas, onças e outras “espécies ameaçadas”. Tais idéias surgem em decorrência da ideologia tutelar que não compreende a capacidade indígena para conduzir suas próprias vidas e gerir seus próprios territórios.

Estes e outros contra-argumentos que apresentava iam de encontro às idéias e expectativas que o novo PAC criou para os avá-canoeiristas (entre os quais já não me incluía e nem era incluído, pois a medida que minha participação tornava-se mais e mais crítica aos termos do programa eu era enquadrado paulatinamente na categoria de “acadêmico” ou “teórico”³⁰⁷). Escapava ao seu

³⁰⁷ Baines observou um processo semelhante de “desautorização antropológica” ao analisar o controle dos dirigentes do PWA sobre a atuação de etnólogos independentes: “O pesquisador,

entendimento a estrutura ao mesmo tempo onerosa, burocrática e autoritária que se esboçava e que já existe e funciona na área indígena enquanto um protótipo gerenciado pelo chefe do Posto Indígena e pela equipe de funcionários. Uma estrutura estranha à compreensão indígena, impossível de ser conduzida por eles justamente porque transformadora dos mesmos em meros “objetos do poder tutelar”. Eis como a tutela local incorpora as contradições e conflitos mais gerais do contato interétnico.³⁰⁸

Deste modo, a cada uma de minhas sugestões ouvi comentários do tipo: “Cristhian, o texto do PAC como está ficou ótimo. Os avás nunca tiveram nada desse nível. Mas o risco de se fazer mais revisões pode impedir a realização de qualquer trabalho, então é melhor não mexer mais” (a propósito de minha sugestão de se abolir o PAC); ou “a Eliana Granado (antropóloga) é quem estava a frente disso (do PACTO) e Furnas sempre questionou o fato de se propor ações sem a orientação de especialistas” (a propósito da “necessidade” de se contratar mais especialistas); “se o território é desse tamanho foi porque um antropólogo decidiu que seria assim sem pensar no rojão que ele se tornaria e em quem deveria segurá-lo depois. Não só moradores isolados foram retirados da área, mas comunidades locais e carentes, inclusive com escola, também” (a propósito da “autoridade” dos antropólogos para orientar a ação indigenista e o ônus social daí decorrente diante do qual os mesmos não assumiam qualquer responsabilidade); “se *Trumak* e *Putdjawa* ainda não aprenderam a escrever foi porque (nome do antropólogo) disse que na cultura deles a educação não deveria ser dessa forma” ou “todos sabem que os índios são membros de sociedades ágrafas” (a propósito dos avá-canoeiros nunca terem sido ensinados a ler e a escrever de modo a virem a compreender e interferir nos subprogramas do PACTO); “se acabarmos com o PAC só para ter um programa de viagens, assistência médica e ensinar o *Trumak* a ler eu ficarei de fora”; “o que os avá-canoeiros precisam é de manejo porque se você melhorar o ambiente, o núcleo, que são os índios, melhoram também”; “o que está em jogo é preserva-

como nunca antes, se encontra num enredo de interesses conflitantes e contraditórios, com o surgimento de alguns indigenistas que se posicionam em oposição aos etnólogos, visando legitimar-se através de uma dicotomia falsa inventada por eles entre ação/teoria, muitas vezes expressa em frases como ‘nós indigenistas que fazemos alguma coisa para os índios’/‘vocês antropólogos que ficam no seu casulo, teorizando em gabinetes’. Neste caso, as posições de insider/outsider se expressam através da posição ‘indigenistas/antropólogos’” (1997b, p. 4).

³⁰⁸ Sobre as contradições e conflitos engendrados pelo contato interétnico ver Cardoso de Oliveira, 1981 [1964].

ção ambiental”; “a burocracia é inevitável”; “tem que colocar aí no PAC a necessidade de controle social, de controle dirigido”; “Cristhian, você vai ajudar o programa ou só vai ficar nessa sua pesquisazinha (sic), isso não resolve nada”; etc.

Não foi minha intenção reproduzir a discussão na íntegra, incorporando toda a argúcia retórica e argumentação crítica e ideológica envolvida. Meu propósito foi apenas o de registrar um tipo de discurso acionado na proteção aos avá-canoeiros por seus tutores. Não fazia sentido algum para mim especular sobre o futuro dos avá-canoeiros e do programa sem primeiro ouvi-los e deixá-los se expressar a esse respeito. No entanto, nenhum dos pontos de vista em confronto se fez inteligível ao outro verbalmente. Apenas o gráfico do PAC esboçado em conformidade com os termos de sua nova versão, desenhando-se pessoa a pessoa, função a função, cada um dos “especialistas” necessários para levá-lo a cabo é que tornou claro para os avá-canoeiristas que eles propunham um programa complexo e de difícil operacionalização, para não dizer, financeiramente dispendioso. Novas contratações seriam necessárias se se quisesse, inclusive, planejar detalhadamente os custos de algumas ações (em particular, aquelas de preservação e manejo ambiental). Em suma, encontrávamos diante de um programa ideal, irrealizável à primeira vista.

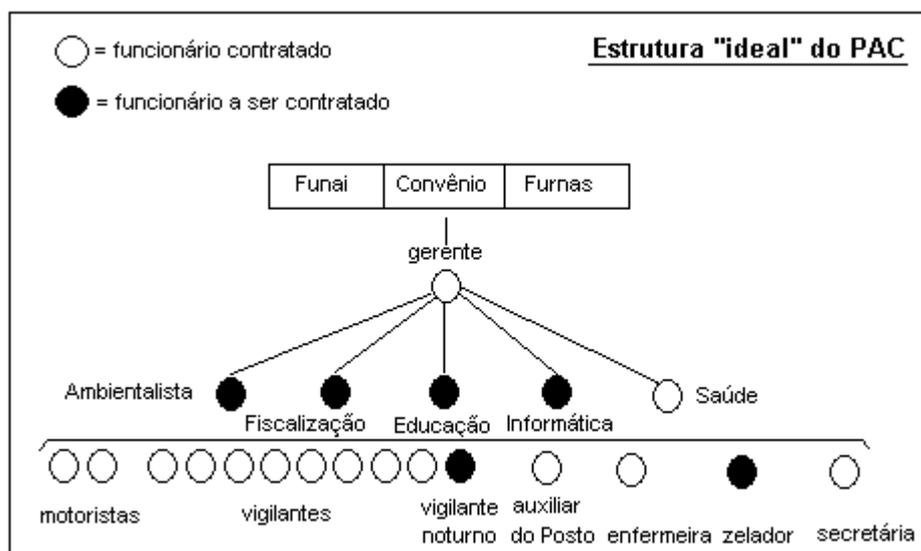


Fig. 18 Estrutura do PAC.

O que o esboço acima sugere é o esforço de adequar o programa a uma estrutura mais rígida e formal, algo como uma Organização Não-Governamental (ONG).³⁰⁹ Sob estes termos, os avá-canoeiristas buscavam substituir uma estrutura rígida e onerosa por outra, menos subordinada a Funai, é verdade, porém totalmente dependente de Furnas para sua manutenção. Cabe dizer que o caso da transformação do Programa Waimiri-Atroari em uma ONG foi vista com bons olhos pelos diretores da Eletronorte, que viram na ONG indigenista uma maneira de “terceirizar” ou “desestatizar” o indigenismo, isto é, de retirar o monopólio do poder da tutelar das mãos da Funai passando-o ao controle da Eletronorte.

A fabricação desta ONG avá-canoeirista poderia traduzir-se, portanto, em nada mais que uma miniaturização do órgão indigenista reproduzindo sua lógica paternalista, onde: “Rigid structures are created for the management of often considerable resources that make possible the production and maintenance of the simulacrum of the Indians: dependent, distressed, victims of the system, unaware of bourgeois evils, honorable in their actions and intentions, and preferably exotic (...)” (Ramos, 1998, p. 277).

A percepção circunstancial desta questão (não em toda sua complexidade, como vemos acima) originou momentaneamente um consenso crítico sobre o PAC, o qual pôde ser aproveitado para questionar como os avá-canoeiros poderiam tomar parte nesta estrutura a ponto dos mesmos tornarem-se capazes de conduzi-la por si mesmos. A reação foi uma explosão de risos. Era impensável a imagem de *lawi*³¹⁰, por exemplo, estar ali, naquele momento, participando daquela discussão e das decisões que desenhariam seu futuro. É deste modo que os avá-canoeiros são excluídos do debate em uma negação explícita de sua capacidade política de autodeterminação.

Argumentei, finalmente, que se o PAC mostrava-se como um programa irrealizável pelos próprios funcionários e especialistas que o conceberam então

³⁰⁹ Fiquei incumbido entre as duas últimas reuniões avá-canoeiristas de pesquisar estatutos de associações e ONG's que pudessem atender a estes interesses dos avá-canoeiristas. Em conversa com o antropólogo Jaime Siqueira (Centro de Trabalho Indigenista) em Brasília fui alertado para o risco de tornar os avá-canoeiros “índios ativistas” a partir de projetos locais de educação, etnodesenvolvimento, ambientalismo etc.

³¹⁰ É pertinente atentar para o fato de que os avá-canoeiristas reconhecem apenas *lawi* como representante dos avá-canoeiros desconsiderando os demais avá-canoeiros na Ilha do Bananal, as mulheres e os jovens, que por sua vez seriam bons o suficiente para receber prêmios em nome do programa.

que se adiasse o encaminhamento do mesmo como condição para a renovação do convênio com Furnas em prol do equacionamento e resolução de outras questões. As prioridades então definidas pelos presentes seriam:

- 1) Regularização fundiária;
- 2) Anexação à área indígena Avá-Canoeiro da cabeceira do córrego Pirapitinga;
- 3) Desintrusão (sic) dos posseiros;
- 4) Aviventação ou manutenção do perímetro da terra indígena através de aceiros;
- 5) Cercamento e colocação de placas indicativas da área (manutenção);
- 6) Captação de recursos para manter as atividades de fiscalização e vigilância (pagamento dos funcionários, alimentação, combustível etc.), atividades produtivas, educação (contratação de professor(a), compra de material didático para promover o aprendizado pelos avá-canoeiros dos fundamentos da leitura e escrita em português), gastos com tratamentos médicos e odontológicos, viagens e encontros entre os avá-canoeiros e manutenção da infra-estrutura do Posto Indígena e barreiras de fiscalização.

Assim foi concluída a reunião e também minha “participação observadora” no processo de reelaboração do PAC. No ano seguinte, em março de 2004, o Programa de Apoio aos Avá-Canoeiro (PAC) foi encaminhado como anexo à minuta de renovação do convênio entre Furnas e Funai. Mais um técnico foi incluído na formulação do programa, no caso um perito em contabilidade. A proposta de se adiar o programa em favor do cumprimento das prioridades acima listadas foi, finalmente, descartada sem maiores consultas ou deliberações. Quatorze profissionais (entre técnicos, indigenistas e pesquisadores) assinaram o documento que traz a foto de *Trumak* e *Putdjawa* ainda crianças (leia-se, ainda infantilizados) na capa. O custo global do programa, a ser desembolsado em um prazo de cinco anos a contar de sua aprovação (ainda pendente): R\$11.180.113,35. Consultas, apresentações, explicações ou discussões feitas aos avá-canoeiros sobre esta documentação: nenhuma.

Arendt foi perspicaz em observar, a propósito da questão de como agir em termos práticos sob uma forma de governo que pretenda teoricamente assumir suas responsabilidades políticas de maneira cooperativa ou colaborativa, que:

... the inability to be realistically oriented applies not only to the masses, but also to every other stratum of society. I would say even to the statesman. The statesman is surrounded, encircled by an army of experts. So that now the question of action lies between the statesman and the experts. The statesman has to make the final decision. He can hardly do that realistically, since he can't know everything himself. He

must take the advice of experts, indeed of experts who in principle always have to contradict each other. Isn't that so? Every reasonable statesman summons experts with opposing points of view. Because he has to see the matter from all sides. That's true, isn't it? He has to judge between them. And this judging is a highly mysterious process – in which, then, common sense is made manifest. (Arendt, 2000, p. 20)

Estamos aqui diante de um evento em que técnicos da Funai na qualidade de “homens de Estado” ou burocratas se vêem obrigados a agir politicamente para gestar e gerir um programa tutelar para uma empresa e a própria Funai arcarem com sua “responsabilidade social” frente aos avá-canoeiros na condição de “índios”. A exclusão destes do processo decisório é compensada pela convocação de especialistas, peritos, cientistas etc., que travaram uma disputa pela definição da realidade mais desejável, bem como das classificações que aí devem operar. Os avá-canoeiros são assim alienados da luta de classificações (Bourdieu, 2000, p. 117) que visa estabelecer não só suas identidades, mas construir uma representação utópica da realidade que sirva menos às necessidades sociais dos avá-canoeiros do que às necessidades administrativas dos tutores e, sobretudo, da empresa. Neste cenário:

... a existência da antropologia enquanto “ciência dos indígenas” confere validade ao projeto de elaboração de “políticas” que justificam a existência de agentes especializados e que contribuem, por sua vez, a singularizar as “populações indígenas” submetidas a essas políticas – o que faz delas um objeto privilegiado para os estudos antropológicos. Esse processo circular culmina então na intensificação das diferenças entre os especialistas, e entre os grupos sociais por eles estudados. (L'Estoile, Neiburg & Sigaud, 2002, p. 21).

Esta circularidade viciosa se alimenta de uma concepção empresarial de indigenismo estruturalmente semelhante à concepção bancária da educação analisada minuciosamente por Paulo Freire (2000 [1970]).³¹¹ E não poderia ser de outro modo uma vez que o poder tutelar enquanto mola mestra das políticas indigenistas visa precisamente disciplinar os índios (Lima, 1995). Ou, nas palavras de Oliveira F.º:

A finalidade da tutela é justamente transformar, através de um ensinamento e uma orientação dirigidas, tais condutas desviantes em ações e significados prescritos pelos códigos dominantes. Assim a tutela é fator de controle do grupo social sobre um conjunto de indivíduos potencialmente perigosos para a ordem estabelecida, uma vez que partilham, junto com os infratores, de condutas vistas como anti-sociais. (1988, p. 224)

³¹¹ Freire desenvolve sua análise da “concepção bancária de educação” ao observar a subordinação da educação enquanto prática de formação de consciências livres e críticas à lógica reducionista dos sujeitos sociais a meros depositários (depósitos) dos conhecimentos autorizados pelos opressores.

Á diferença de outras formas mais explícitas e utilitárias de dominação, a **relação da tutela se funda no reconhecimento de uma superioridade inquestionável de um dos elementos e na obrigação correlata**, que esse contrai (para com o tutelado e com a própria sociedade envolvente) **de assistir** (acompanhando, auxiliando e corrigindo) a **conduta do tutelado de modo que o comportamento deste seja julgado adequado** – isso é, **resgare os seus próprios interesses e não ofenda as normas sociais vigentes**. São essas as duas suposições básicas sobre as quais se assenta a necessidade desse mandato: 1) o tutelado não é plenamente capaz de defender, expressar ou mesmo conhecer os seus reais interesses, havendo necessidade de alguém que atue ou decida em seu lugar para evitar que ele sofra ou seja lesado em consequência de atos que outros com ele concluíram; 2) o tutelado não domina plenamente os códigos da sociedade nacional, necessitando de alguém que o oriente, mostrando os modos corretos de proceder em cada situação, disciplinando os seus modos de manifestação e evitando que ele transgrida as normas e entre em choque com direitos, valores ou interesses alheios. (idem, p. 224-225)

Na concepção empresarial de indigenismo a tutela é o ato de proteger e compensar pela disciplina tutelar os índios sobre a ameaça perpétua que paira sobre eles e que emanaria deles mesmos enquanto sujeitos relativamente incapazes e vulneráveis. Os próprios termos sobre os quais o Congresso Nacional autorizou o aproveitamento hidrelétrico da Serra da Mesa legitimam esta concepção:

Art. 2º Todos os concessionários de utilização da UHE Serra da Mesa, tanto os atuais quanto os que vierem a sucedê-los, ficam obrigados a manter e cumprir integralmente os convênios, ajustes e termos de cooperação celebrados com a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, relacionados a este empreendimento e que visam a proteção e compensação da nação indígena Avá-Canoeiro.

Art. 3º Deverá ser creditado pela concessionária, mensalmente, ao grupo indígena Avá-Canoeiro, que habita esta terra indígena, o equivalente a dois por cento do valor a ser distribuído a título de **royalties** aos municípios inundados pelo reservatório desta UHE.

Parágrafo único. Os recursos previstos no caput deste artigo serão administrados pelo órgão federal competente e com a interveniência do Ministério Público Federal, até que a comunidade indígena local seja considerada em condições de administrar diretamente estes recursos. (Decreto Legislativo n.º 103, de 1996, negritos no original, sublinhados adicionados)³¹²

³¹² Aparentemente, os avá-canoeiros foram alçados à maioria após as discussões promovidas nas reuniões acima. Isto porque a minuta para o novo convênio a ser celebrada entre Furnas e Funai já traz em sua Cláusula Oitava – Da Comissão de Acompanhamento, Parágrafo Segundo, a inclusão de dois indígenas em um conselho consultivo composto por cinco membros e dois suplentes os quais deverão ser “pessoas de comprovado conhecimento da problemática dos índios Avá-Canoeiro”. (PACTO, 2004) No entanto, esta concessão de lugar a “dois indígenas” em um conselho consultivo pode vir a promover apenas a cooptação dos avá-canoeiros às decisões autoritárias dos funcionários do programa no mesmo sentido em que parecem vir agindo os capitães waimiri-atroari (ver Baines, 1991). Simplesmente, os indigenistas não parecem (querer) entender que incluir os índios nas discussões não significa obrigá-los a participar de reuniões em salas fechadas do órgão indigenista ou da empresa hidrelétrica, mas em se buscar formas de diálogo, participação e colaboração em que os índios sejam levados a sério.

Daí, então, que na concepção empresarial de indigenismo, como se pode depreender pela elucidação recíproca com a concepção bancária de educação e após o contato com o teor das reuniões acima e das relações na Terra Indígena Avá-Canoeiro:

- 1) o tutor é quem protege; os índios, os protegidos;
- 2) o tutor é quem sabe; os índios, os que não sabem;
- 3) o tutor é o que pensa; os índios, os pensados;
- 4) o tutor é quem detém a palavra; os índios a escutam docilmente;
- 5) o tutor é o que disciplina; os índios, os disciplinados;
- 6) o tutor é o que opta e prescreve sua opção; os índios, os que seguem a prescrição;
- 7) o tutor é o que atua; os índios, os que têm a ilusão de que atuam, na atuação do tutor;
- 8) o tutor elabora o programa e os subprogramas assistenciais e educativos; os índios, jamais ouvidos nesta escolha, se acomodam a ele;
- 9) o tutor identifica as autoridades do conhecimento científico com sua autoridade institucional; os índios devem adaptar-se às determinações dos especialistas;
- 10) o tutor, finalmente, é o sujeito do processo; os índios, meros objetos.³¹³

Sob esta vertente ideológica proteger, compensar e administrar os avá-canoeiros e suas terras significa, em suma, adiar ao máximo o reconhecimento dos avá-canoeiros como sujeitos de direito plenos e autônomos para gerir suas próprias vidas e recursos (monetários ou não). Perpetuando e reforçando uma variante contemporânea do colonialismo.

Com a exposição feita acima busquei reproduzir o teor das discussões, idéias e ideologias que afetam a vida dos avá-canoeiros sob tutela no alto rio Tocantins. Busquei e ainda procuro submeter meu próprio pensamento, discurso e prática antropológica às mudanças e transformações advindas de minha própria experiência intelectual e moral. Neste sentido, minha atuação nas reuniões acima, minha predisposição a participar, repensar, discutir, dialogar e colaborar tanto com os avá-canoeiros quanto com os avá-canoeiristas (fazendo de mim um destes para eles) não se viu livre de choques com meu próprio juízo ético e avaliação crítica acerca do trabalho indigenista (meu próprio e dos demais).

³¹³ Ver Freire, 2000 [1970], p. 59.

A participação nas reuniões acima me desafiou com um paradoxo tutelar constituído de um lado pela imoralidade de tomar parte em discussões sobre as condições de vida e o futuro de pessoas impedidas pela presunção de sua incapacidade de participar e intervir nos rumos destas mesmas discussões e suas deliberações, e de outro lado, pela imoralidade de poder participar nestas discussões, falando a favor dos avá-canoeiros (e não por eles), e se negar a fazê-lo. Enfim, vi-me na obrigação de participar de reuniões que julgava imorais com a mesma justificativa e boas intenções alegadas por aqueles que as fizeram imorais em primeiro lugar: proteger os avá-canoeiros e zelar por suas reivindicações. No entanto me propus a participar com uma atitude problematizadora e crítica das condições em que vivem os avá-canoeiros e das estruturas de poder que buscam definir estas mesmas condições e esvaziar, pela negação, a autodeterminação dos avá-canoeiros com relação a suas próprias vidas e relacionamentos.

Neste esforço aprendi que descobrir-se na posição de tutor dos índios ou simplesmente de alguém com maior poder de fala do que aqueles de quem se fala, mesmo que sofra por este fato, não é ainda solidarizar-se com os índios. Solidarizar-se com estes é algo mais que prestar assistência a seis, vinte ou duzentas pessoas, mantendo-as atadas, contudo, à mesma posição de dependência. Solidarizar-se não é ter a consciência de que se age autoritariamente e “racionalizar” sua culpa paternalisticamente (ver Freire, 2000 [1970]).

O tutor só poderá vir a se solidarizar com os índios quando o seu gesto deixar de ser um gesto piegas e sentimental, de caráter individual, e passar a ser um ato de reconhecimento da capacidade política dos índios de se autodeterminar. No entanto, a promoção deste reconhecimento em termos práticos só vem a ser entendida pelos indigenistas como sendo o fim da tutela e de seu papel como tutores o que deixaria os índios livres para serem explorados ou exterminados pela violência intrínseca da sociedade nacional. Os indigenistas mostram-se assim incapazes de desenhar um horizonte simétrico de relacionamento com os índios. A equação é simples: índio livre (autônomo) é índio morto, para viver o índio deve ser tutelado (perder sua autonomia). Enquanto não formos capazes de reformular esta equação, alardear a autonomia e o etnodesenvolvimento indígena e nada concretamente fazer para que esta afirmação se objective, consolidando apenas “liberdades vigiadas”, é uma farsa.

Concluo este trabalho trazendo a questão crucial e exclusiva ao tipo de tutela imposta aos avá-canoeiros no alto rio Tocantins, prescrevendo sua sobrevivência: até quando será permissível sustentar a proteção dos sobreviventes de um povo distinto da sociedade brasileira por meio de uma instituição total comprometida com a manutenção de seu isolamento social e ambiental e voltada para a reconstrução de sua sociedade supostamente original por meio de casamentos dirigidos que preservem o estoque genético de seus dois descendentes e pela subordinação dos avá-canoeiros a uma ideologia preservacionista que visa enquadrá-los na função de protetores ambientais quando não eles próprios serem enquadrados como parte do ambiente a ser preservado?

Até o momento, funcionários vinculados ao programa entendem que a transformação do “problema avá-canoeiro” (nomeadamente: a questão do seu crescimento populacional) em um “problema de preservação ambiental” injetará nova legitimidade às suas atividades na Terra Indígena Avá-Canoeiro. Não raro ouvi comentários por parte de certos funcionários de que: “todos os esforços devem ser envidados nesse sentido, nem que seja para proteger uma barata ou uma lagartixa”! Como nos lembra Ramos: “One way or the other, indigenous peoples, minute as their number may be in Brazil, seem to represent na endless reservoir of images that serve the most disparate convictions” (1998, p. 116).

Espero com esta tese ter escavado a pedra fundamental da instituição da tutela: o senso de superioridade que detemos (os brancos) diante da inferioridade (tecnológica, cultural, populacional etc.) dos índios. Recapitulando.

Esta escavação partiu do repensar o sentido do contato para os avá-canoeiros. Em captar o que pretendiam ao conviver com os brancos e contrastar este movimento com aquele que outros brancos (funcionários das frentes de atração) empreendiam obsessivamente em direção a eles. Em seguida busquei descrever o processo de subordinação dos avá-canoeiros à ordem tutelar, explicitando a mudança de atitudes e intenções dos brancos advinda da reconceptualização dos avá-canoeiros de “isolados” para “contatados”. Do reordenamento espacial e temporal da tutela, introduzi a noção de *habitus* tutelado para lidar com os efeitos cotidianos que a tutela promove na vida dos avá-canoeiros, estruturando suas ações, reações, práticas, discursos, representa-

ções e emoções, bem como sendo reestruturada pelas formas mais ou menos eficazes dos mesmos de resistir à monotonia tutelar e superar esta realidade social encolhida, e por essa razão, ampliadora da freqüência e do sentido das relações sociais possíveis (ou permissíveis) com os brancos. A tutela dos avá-canoeiros foi assim tratada como evento fundador de suas presentes condições de sobrevivência.

O habitus tutelado manifestado pelos avá-canoeiros reflete a questão de como “manter a integração em face dos efeitos de desintegração passada” (Bettelheim, 1989, p. 34). Esta noção nos permitiu apreender os esforços dos avá-canoeiros por se integrar ao ambiente tutelar imediato. Sei que cada um dos avá-canoeiros incorpora este habitus e o expressa de maneira diferenciada, observando-o analiticamente percebe-se que o esforço de adaptar-se à tutela e os tutores a eles consiste em um jogo consciente para lidar com mais uma reconfiguração social do seu mundo.

Finalmente, apresentei os bastidores da tutela. O espaço, os atores e os discursos que figuram o avesso da Terra Indígena Avá-Canoeiro, seu presente e seu futuro. Agora, nestas considerações finais, talvez possa dizer sem rodeios que busquei ao longo deste trabalho uma resposta para a pergunta sobre o que se passa exatamente quando se alega que o propósito das políticas indigenistas é proteger os índios. Como vivem os índios sob tutela, ou melhor, como se vive a tutela entre os índios?

Enquanto uma etnografia comprometida com o desvelamento do poder tutelar em sua dimensão cotidiana e dissimulada, assim como, com a sobrevivência indígena a suas ações e efeitos creio ter apresentado dados, elementos, informações e análises, em suma, uma narrativa que contribua para uma crítica sobre nós mesmos, sobre as imagens que nossa sociedade projeta de si mesma ao longo do processo de encontro, confronto, eliminação, proteção e congelamento dos membros diferentes e sobreviventes de sociedades outras. O que a tutela dos avá-canoeiros sugere enquanto expressão do indigenismo brasileiro é uma concentração impressionante das ambivalências, paradoxos e dilemas das políticas indigenistas.³¹⁴ Ela atesta nossa negação da reciprocidade com o diferente em decorrência de nossa incapacidade de estabelecer rela-

³¹⁴ Ver Ramos, 1998.

ções igualitárias com representantes de povos distintos a quem julgamos inferiores. Sob estas condições a prática avá-canoeiro de cativar os brancos consiste em uma tentativa sempre frustrada de estabelecer uma aliança simétrica conosco.³¹⁵

Neste cenário, capturados na contramão das frentes de expansão, hoje representadas pelos programas de “crescimento econômico” do governo federal, na encruzilhada de interesses econômicos e ideologias contraditórias e ambivalentes, tornados pivôs de paradoxos e dilemas e diminuídos no poder de se representar e em se representando de serem compreendidos por seus tutores, vemos que o drama dos avá-canoeiros expresso por seu habitus tutelado: ... se trava entre serem eles mesmos ou serem duplos. Entre expulsarem ou não o (tutor) de “dentro” de si. Entre se desalienarem ou se manterem alienados. Entre seguirem prescrições ou terem opções. Entre serem espectadores ou atores. Entre atuarem ou terem a ilusão de que atuam na atuação dos (tutores). Entre dizerem a palavra ou não terem voz, castrados no seu poder de criar e recriar, no seu poder de transformar o mundo. (Freire, 2000 [1970], p. 35, parêntesis adicionados)

Devemos encarar os avá-canoeiros cientes de sua condição dual, contraditória, dividida, roubada, atomizada. Se a situação extrema em que foram lançados, reduzindo-os a quatro indivíduos estreitamente coesos³¹⁶, veio a ser substituída por esta cápsula protetora que é a tutela no alto rio Tocantins, onde hoje se formam e realizam sua existência e aonde não chegam a ser proibidos de ser, isto não permite que tratemos sua existência atual como uma opção em um leque amplo de possibilidades, pois afinal são constrangidos a não ser exatamente como nós.

Não há nenhum outro grupo de sobreviventes indígenas, salvo engano, que tenha vivido tão intensamente sob a influência de deliberações indigenistas de orientação antropológica aliada a outras áreas de conhecimento. Isto, por si só, fez e continuará a fazer da situação tutelar dos avá-canoeiros um caso singular e extremo para a reflexão e a crítica da importância dos indigenistas, antropólogos e antropólogas, dentre outros pesquisadores-cientistas, na constru-

³¹⁵ Sobre a busca de uma “aliança impossível” entre os waiãpi ver Gallois, 2002.

³¹⁶ Pedroso foi a primeira a vislumbrar que: “... apenas quatro pessoas formavam um corpo social” (1992, p. 10).

ção da realidade e na transformação dos indivíduos. Entretanto, este não foi o objeto deste trabalho. Por esta razão, limito-me apenas a tecer um último comentário a este respeito derivado de minha própria experiência de pesquisa entre os avá-canoeiros e seus tutores.

A responsabilidade social do antropólogo diante de formas tutelares de dominação é, primeiramente, a da descrição etnográfica da intimidade do poder em exercício sobre e em função dos índios. Como nos lembra Dominique Gallois: “Só no Brasil o antropólogo tem um papel legal tão definido, com responsabilidade tão alta. Isso tudo é parte da tutela, na verdade. A gente deveria ter muita consciência disso” (Gallois, 2000).³¹⁷ Sendo assim, o antropólogo, ou qualquer outro “especialista”, deve abdicar da tentação de se fazer porta-voz dos índios e, principalmente, de falar a favor deles sem antes trabalhar para sua inclusão simétrica nas comunidades de comunicação, argumentação e nos processos decisórios.³¹⁸ Caso contrário:

(O antropólogo) estará (...) cedendo a uma dupla ilusão: por um lado, sucumbindo à sedução de falar a partir de uma posição de poder, abandonando o campo que lhe é próprio; por outro lado, estará cometendo a ingenuidade sociológica de imaginar que, através de sua proposta, esteja falando algum grupo ou força social. (Oliveira F.º, 2002, p. 270, parêntesis adicionado).

O que pesquisas antropológicas sobre a situação histórica de tutela dos índios no Brasil vêm demonstrando é o fato de quanto mais etnográfica for a participação do antropólogo nestes cenários, mais política a mesma se tornará face à realidade etnografada e seus sujeitos, podendo, inclusive, levar à interdição do antropólogo ao campo.³¹⁹ Isto ocorre porque o contato interétnico transmutado em relações de dominação não constitui uma dimensão ilusória da realidade, fruto da imaginação antropológica. Ele é o próprio processo de estruturação de conjunturas capazes de dinamizar e/ou reelaborar práticas cultu-

³¹⁷ Ver Oliveira F.º 2002 sobre a definição oficial (leia-se estatal) do papel legal do antropólogo.

³¹⁸ Por outro lado, esta observação faz ressoar aqui algumas das inquietações de Ramos: “But more and more we will have to face the issue of communicating with the people from whom we learn. The time is coming when our articles and books will have to be written with Indian readerships in mind. Will we know how to do it? Will we be believed? Will we know how to respond to their questioning or challenging interpretations, which necessarily will be different from ours? Will we resist the temptation to compete with them for the public’s attention? And, perhaps most difficult of all, will we be able to restructure our language and conceptual framework in a way that does justice to the amazing wealth of imagination and aesthetic resourcefulness we find in the field?” (1998, p. 138). Não saberia dizer até que ponto é rentável produzir uma versão para “índio ler” e outra versão para “antropólogo ler”, apostaria mais em uma fusão de horizontes ou em uma “etnologia misturada” (ver Teófilo da Silva, 2002a), que por hora me furtei de arriscar elaborar.

³¹⁹ Ver Baines, 1997b.

rais estabelecidas e até inventar novas, engendrando por sua vez novas mentalidades, modos de ser e formas de vida cultural dialeticamente imbricadas pela experiência cultural e histórica precedente. A antropologia, enquanto ciência humana, será nestas conjunturas estruturadas sempre uma experiência política e o antropólogo terá sempre a obrigação política de tentar educar os “civilizados” sobre seu papel e sobre as representações errôneas que lançamos sobre os índios.

No início de janeiro de 2005, prestes a concluir este trabalho, realizei mais uma visita aos avá-canoeiros. Espero tornar tais visitas, ao lado de outras estadias em campo, uma prática recorrente. Avá-canoeiros e eu temos a expectativa de que eles também possam vir a me visitar, conforme intenções de *lawi* e *Jatulika*. O primeiro se convidou para dormir uma noite em minha casa em Brasília. O segundo, pediu que eu “*conversasse com o* (chefe do Posto Indígena) *para ele deixar eu* (Jatulika) *passar uns dias lá na sua casa* (do antropólogo)”. Em seguida, pediu que eu escrevesse: “*Jatulika, avá-canoeiro, Minaçu, Serra da Mesa, Goiás*” em um papel e o juntasse a uma foto dele para que eu mostrasse às pessoas de Brasília com quem nos encontraríamos antes de ele fazer a visita. Por hora, cabe fazer um último registro de minhas impressões após um ano de distanciamento da realidade ora descrita.

Muito pouco havia se alterado em termos da estrutura geral das relações entre avá-canoeiros e funcionários na terra indígena. Continuamos, eu e os funcionários, alvo de pedidos de bens e informações. Presenciei, por exemplo, *lawi* pedindo uma calça a um funcionário e reclamando que outro funcionário se negava a “*comprar*” calças para ele. O primeiro funcionário justificou o segundo dizendo que o mesmo “era pobre” e por esse motivo não teria como adquirir as calças que *lawi* pedia. Comentei em segredo com *lawi* que eu havia trazido calças para ele e para *Jatulika*, porém este se mostrou indiferente deixando claro que era daquele funcionário que ele esperava receber o “presente” naquela ocasião, e não de mim³²⁰.

Deste assunto a outro, *lawi* passou a relatar a mim, ao funcionário e aos dois visitantes que nos acompanhavam (ambos cineastas, residentes em Brasília-

³²⁰ Isto não o impediu de receber os “presentes” que eu trouxe noutra ocasião.

lia) durante o breve período de estadia (3 dias), sobre a onça que teria abatido um boi de um fazendeiro, no interior da área. *lawi* preocupou-se em descrever como a onça abateu o boi mordendo-o na cabeça e na nuca, comendo-lhe o cérebro, tripas e bebendo seu sangue. *lawi* alegou ter retirado um pedaço de carne do boi abatido para seu próprio consumo e desde então passou a portar seu arco e flecha e lanças com as pontas devidamente afiadas em todas as suas caminhadas. Outro tema das conversas de *lawi* referia-se a fazendeiros, garimpeiros e pescadores que estão explorando a área. Se por um lado, *lawi* não se importa em prestar serviço para regionais vizinhos que o pagam com mercadorias o trabalho de “*rachar tora*” (leia-se, fabricar mourões de cerca de aroeira)³²¹, por outro ele também se mostra prestativo em acompanhar os funcionários quando estes o incluem ao lado de *Jatulika* nas batidas de lancha que promovem rotineiramente subindo e descendo o rio Tocantins³²².

Os funcionários passaram a cobrar *lawi* que aparasse a grama e capinasse o mato ao redor de sua casa na *funai*. Esta aparentava um estado de abandono e descuido, contrário ao zelo e asseio com que *lawi* mantém os arredores da *oka*. *Jatulika* mostrou ter assimilado as críticas e cobranças dos funcionários com relação a *lawi*. Comentou que: “*lawi* esta deixando a casa dele virar uma *tapera*”. Perguntei porque ele não passava a morar naquela casa e este rechaçou a idéia dizendo que ele quer apenas auxiliar o auxiliar do Posto Indígena nas tarefas deste: “*todo o dia*”. Passou a dizer que trabalha para o auxiliar do Posto Indígena e não para *lawi* porque o primeiro já é “*velho e não pode ficar sozinho... vai que acontece alguma coisa com ele, quem é que vai falar no rádio?*”. Concluiu, em seguida, dizendo que: “... *precisa trabalhar*

³²¹ Um funcionário comentou comigo que *Matxa* pediu que os funcionários “não deixassem *lawi* ir”, mas o chefe do Posto Indígena aconselhou o funcionário a não tomar partido “nos problemas dos índios”.

³²² No ano de 2004 membros do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra acamparam próximos aos limites Leste da Terra Indígena Avá-Canoeiro. O chefe do Posto Indígena, Walter Sanches, mais uma vez se empenhou na resolução diplomática da situação. Agora, uma ponte interligando os municípios de Minaçu e Colinas do Sul está para ser inaugurada (previsão para maio de 2005) o que levará a um trânsito intenso de caminhões de carga entre as capitais do Centro-Oeste (Brasília, Goiânia e Palmas, principalmente) e de turistas destas regiões. Até quando os avá-canoeiros poderão contar com a equipe de vigilantes para defender suas terras, uma vez que Furnas mostra-se indiferente à demanda da Funai de renovação do Convênio, não se sabe.

para não ficar só comendo e engordando” e que é preciso “trabalhar para poder casar”.³²³

Perguntei se *lawi* ia trabalhar na roça dele todo o dia e *Jatulika* respondeu que não. Redargüi o que *lawi* fazia à noite e ele respondeu que: “*lawi* só faz cachimbação, fica fumando cachimbo lá e cantando, *Tuia* e *Nak^watxa* também, mas *Matxa* não, ela fica dormindo”. Finalmente, um dos funcionários tentou sugerir a *Jatulika* que assumisse as tarefas de *lawi*, autorizando-o, inclusive, a utilizar equipamentos restritos aos funcionários e *lawi* como o cortador de grama. *Jatulika* rechaçou também esta sugestão dizendo que: “*não vou fazer o serviço do lawi*”.

A esta divisão dos “serviços” corresponde uma divisão das roças. A roça na *funai*, próxima a casa dos índios, é percebida por todos (índios e funcionários) como a roça do auxiliar do Posto Indígena, de *Jatulika* e *Niwatima*. Ao passo que a roça próxima a *oka* é percebida como a roça do *lawi*. Esta tem, aproximadamente 2 ou 3 hectares cultivados com mandioca, arroz, banana, fumo, milho, melancia etc. E as mulheres avá-canoeiro se servem da mesma com o auxílio de *Niwatima* para a coleta e o transporte, em particular do milho quando este está com o “*cabelo preto*”.

Outro tema de minhas conversas com os avá-canoeiros durante esta visita foi sobre o encontro promovido para os mesmos com os outros avá-canoeiros no Jalapão (estado do Tocantins).³²⁴ Todos os avá-canoeiros (exceto *Tatia* que se encontra debilitada fisicamente) participaram do encontro em 2004. *Niwatima* disse ter gostado do passeio, assim como *Tuia* e *lawi*, mas que *Matxa* e *Nak^watxa* “gostaram só um pouco”. *Jatulika* admitiu não ter gostado de ir para lá: “*ver aquele monte de índio*”, mas confessou ter gostado de ir a Minaçu. *lawi*, por sua vez, comentou que no Jalapão não havia peixe, nem caça. Ouviu apenas macacos. Todos mostraram-se ansiosos e interessados

³²³ Sobre este assunto devo registrar que *Jatulika* me questionou insistentemente sobre quando ele se casaria. Comentava em seguida que iria parar de comer para não engordar e assim poder casar, perguntando em seguida o que eu achava disso. Eu respondia que não sabia quando ele deveria se casar, que somente ele poderia saber isso e que o fato de ele estar gordo não faria diferença em sua decisão. Estes comentários não surtiram qualquer efeito e as perguntas eram refeitas em outras oportunidades.

³²⁴ Infelizmente, não cheguei a participar de nenhum destes encontros “interétnicos” promovidos por pesquisadores e indigenistas para os avá-canoeiros. Por razões diversas, os organizadores não fizeram coincidir minhas estadias em campo com os encontros o que me levou a tomar conhecimento dos mesmos apenas extemporaneamente.

pela mudança de algumas famílias de jovens avá-canoeiros com seus cônjuges para a área conforme ficou acordado no encontro entre os próprios avá-canoeiros diante dos funcionários e pesquisadores. *lawi* me explicou que eles residirão próximos ao “*baixão baiano, depois do rio Maranhão*” e que somente virão à *funai* para visitar, partindo em seguida: “*vem aqui só passear e aí homi leva embora*”.

Os funcionários do programa aguardam recursos, a serem repassados por Furnas, para preparar as instalações na parte leste da área indígena antes de promover a mudança. Estes recursos, provavelmente, independem da aprovação no novo PAC e deverão ser obtidos do mesmo modo como todos os recursos têm sido obtidos até o momento, por vias indiretas a partir de “concessões” e acordos verbais entre funcionários de Furnas, da SEMESA e o gerente do programa.

Quando estive na companhia de *Matxa*, *Nak^watxa* e *Tuia*, a primeira contou que ela estava me “*chorando muito*” e *lawi* juntou-se a ela dizendo que a partir de então me amarraria na *oka* e não mais me deixaria partir. Sugeriu, mais ou menos jocosamente, que eu ou minha esposa iríamos nos “*jogar fora*” e eu então ficaria lá, de vez. Depois desses comentários, *lawi* preparou o almoço para todos nós. *lawi* fez questão de me perguntar o que e quanto eu queria comer mostrando-me as opções: arroz, macarrão, feijão, frango e bananas (a mesma comida preparada pelo auxiliar do Posto Indígena). Os jovens ficaram surpresos por ver que eu gostava de comer entre eles...

Considero bastante significativo que após um ano de distanciamento do campo tão pouco tenha mudado em termos de rotinas, hábitos e aspirações por parte dos avá-canoeiros. Desta vez, mais que nas anteriores, notei que os avá-canoeiros fazem da vida tutelada, por mais limitada e assimétrica que seja, uma vida social quase-plena. Isso não significa dizer que a assimetria das relações não precise ser desfeita e que maior autonomia deve ser exercida pelos avá-canoeiros a partir do momento que estivermos aptos a compreender sua disposição e capacidade de superar a condição tutelada.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, Richard. The second sowing. San Francisco: Chandler, 1967.

ALBERT, Bruce. Introdução: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALBUQUERQUE, Cícero. Relatório. 26 de julho de 1984. Funai nº 000253/83, fls. 191-203.

ALENCAR, Elimilton. Relatório Consolidado dos trabalhos da frente etno-ambiental Avá-Canoeiro de 1993 a 2000. Brasília: DEII/FUNAI, 30 de junho de 2000.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. O Aldeamento Carretão: Duas histórias. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: DAN/UnB, 1985.

ARENDT, Hannah. The Portable Hannah Arendt. BAEHR, Peter (ed.). London: Penguin Books, 2000.

AUCÊ, José. Relatório. 11 de setembro de 1976. Funai nº 565/DGPC.

AVÁ-CANOEIROS: Desfecho final. VHS, son., cor. Estação Ciência. Brasília: CPCE/UnB, s/d.

BAINES, Stephen. "É a FUNAI que sabe": A Frente de Atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1991.

-----. O território dos Waimiri-Atroari e o indigenismo empresarial. Ciências Sociais Hoje, 1993, p. 219-243.

-----. A resistência Waimiri-Atroari frente ao "indigenismo de resistência". Série Antropologia nº 211. Brasília: DAN/UnB, 1996.

-----. Uma tradição indígena no contexto de grandes projetos: Os Waimiri-Atroari. Anuário Antropológico/96. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a, p. 67-81.

-----. Política indigenista governamental no território dos Waimiri-Atroari e pesquisas etnográficas. Série Antropologia n.º 225. Brasília: DAN/UnB, 1997b.

-----. Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari. XXII Encontro Anual da ANPOCS; GT: Etnologia Indígena; Coordenação: Dominique

Tilkin Gallois e Denise Fajardo; Sessão 3: Políticas de intervenção e novas formas de representação indígena. Caxambu: ANPOCS, 1998, 17p.

-----. O xamanismo como história. Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora da UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BARRETO, João Carlos. Meu encontro Avá-Canoeiro. Goiânia: Alfhard Comunicações Ltda., 1987.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras [1969]. LASK, Tomke (org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. ZALUAR, Alba (org.). Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Franciso Alves Editora, 1990.

BETTELHEIM, Bruno. O coração informado: Autonomia na era da massificação. 2ª edição. Tradução Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

-----. Sobrevivência e outros estudos. Tradução de Maria Cristina Monteiro. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

BOAS, Franz. "The Limitations of the Comparative Method in Anthropology"; "The Methods of Ethnology". In: BOHANNAN, P. & GLAZER, M. (eds.) *High Points in Anthropology*. New York: Alfred Knopf, 1973.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de Política. 8ª edição. Tradução Carmem Varriale et. al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

BORGES, Mônica Veloso. "O estudo do Avá: relato e reflexões sobre a análise de uma língua ameaçada de extinção". *LIAMES (Línguas Indígenas Americanas)*. Campinas: UNICAMP/IEL, 2002, nº 2. 85-104pp.

-----. *Aspectos Fonológicos e Gramaticais da língua Avá-Canoeiro (Tupi-Guarani)*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP/IEL, 2003 (em andamento).

BORJAS, Manuel Chavez. Comunidad de memória: Memória metafórica de uma localidad en el sertão brasileiro. Tese de Doutorado em Antropología Social:PPGAS/UnB, 1995.

BOURDIEU, Pierre. The Logic of Practice. Tradução Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990 [1980].

-----. Structure, Habitus, Power: Basis for a theory of Symbolic Power. DIRKS, Nicholas; ELEY, Geoff & ORTNER, Sherry (eds.). Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory. Princeton: Princeton University Press, 1994.

-----. O poder simbólico. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BRADY, Maggie. The problem with “problematizing research”. Australian Aboriginal Studies, 1990, nº 1, p. 18-20.

BRAGGIO, Sílvia. *Projeto Avá-Canoeiro*. Uma proposta de educação: vitalização da língua e da cultura. Goiânia: UFG/FL/DEII, 2000. (mimeo)

-----. “Fé cega, faca amolada”: Projeto Avá-Canoeiro, relato das atividades de letramento e sistematização de aquisição da escrita/leitura alfabética”. Signótica, v. 15, n. 2, jul./dez. 2003a, p. 271-302.

-----. O papel da pesquisa sociolinguística em projetos de educação, vitalização de língua e cultura: relatos sociolinguísticos iniciais dos avá-canoeiro de Minaçu. Liames 3, pp. 113-133, 2003b.

BRANDÃO DA SILVA, Gilvan. Relatório dos serviços realizados na Frente de Atração Avá-Canoeiros – F.A.A.C., 1981. Funai nº 0253/83, fls. 02-03.

-----. Relatório de Expedição. 22 de novembro de 1982. Funai Processo nº 0253/83, fls. 25-27.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Antropologia e poder: Uma resenha de etnografias americanas recentes. BIB, nº 27, 1989, p. 03-50.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. A vocação crítica da Antropologia. Anuário Antropológico/90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 67-81.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A sociologia do Brasil indígena. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Editora da UnB, 1978.

-----. O índio e o mundo dos brancos. 3ª edição. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Pioneira, 1981 [1964].

-----. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. Estudos avançados n.º 14 (40), São Paulo: USP, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Antropologia do Brasil: Mito, histórica, etnicidade. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

CLASTRES, Pierre. A fala sagrada: Mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní. Tradução Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1990 [1974].

-----. A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política. 5ª edição. Tradução Theo Santiago. Francisco Alves, 1990 [1974].

-----. Crônica dos índios Guayaki: O que sabem os Ache, caçadores nômades do Paraguai. Tradução Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995 [1972].

-----. Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1980].

CORREIO Braziliense. Apagão cultural. Brasília, 12 de agosto de 2001.

COSTA, Mário Arruda da. A nação do Awato: Relatório final Avá-Canoeiro do Tocantins – Pesquisa Antropológica das UHEs Serra da Mesa e Cana Brava. Goiânia: IGPA/UCG-FURNAS, janeiro de 1992.

COUTO DE MAGALHÃES. Viagem ao Araguaya. São Paulo: s/e, 1912.

CREA. Prêmio CREA Goiás de Meio Ambiente 2003: Compêndio dos Trabalhos Premiados. Goiânia: Safra, agosto de 2004.

CRUVINEL, N. Relatório da viagem de reconhecimento e coleta de dados complementares ao processo de identificação e delimitação da Terra Indígena Avá-Canoeiro. Brasília: outubro de 1994. Processo Funai/BSB/0253/83, fls. 630-647.

DYCK, Noel. What is the Indian 'Problem'. Tutelage and Resistance in Canadian Indian Administration. St. John: Institute of Social and Economic Research, ISER, 1996.

ELIAS, Norbert. Sobre o tempo. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1998 [1984].

-----. O processo civilizador: Uma história dos costumes. Volume 1. Tradução Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

L'ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico & SIGAUD, Lygia (orgs.). Antropologia, Impérios e Estados Nacionais. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2002.

FAUSTO, Carlos. A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental: Por uma teoria da guerra Ameríndia. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1997.

-----. Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

-----. The Bones Affair: Indigenous Knowledge Practices in Contact Situations Seen From an Amazonian Case. Journal of Royal Anthropological Institute (N. S.) 8, p. 669-690.

FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: Organização social das tribos Tupis. BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (org.). História geral da civilização brasileira. Tomo I. A época colonial. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

-----. A organização social dos Tupinambá. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora UnB, 1989 [1948].

FORTES, M. O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. Tradução de Alcida Ramos. *Cadernos de Antropologia*, 6. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1974.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1995 [1979].

-----. Vigiar e punir: História da violência nas prisões. 27ª edição. Tradução Raquel Ramalhe. Petrópolis: Vozes, 2003.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. 29ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000 [1970].

FUNAI. Processo nº 07/82/71, 1971.

-----. Processo nº 7/262/72, 1972.

-----. Processo nº 1166/73, 1973.

-----. Processo nº 00586/76, 1976.

-----. Processo nº 0253/83, 1983.

FURNAS. Panorama tarifário. [http://www.furnas.com.Br/portug/ra/pdf/Furnas1.pdf], acessado em 29 de outubro de 2002.

FURNAS, Revista de. Cultura Avá ganha alternativa de futuro. Ano XXVII, nº 275, fevereiro de 2001, p. 06-07.

FUZO Produções. Histórias de Avá – o povo invisível. VHS, son., cor, s/d.

GALLOIS, Dominique Tilkin. De arredio a isolado: Perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados. GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). Índios do Brasil. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

-----. Antropólogos, índios, ABA, Funai: Mediações necessárias? Questionamentos de Dominique Gallois. Entrevista concedida a Valéria Macedo, no Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, em 18/07/2000. Parabólicas n.º 59 – Instituto Socioambiental.

-----. Em busca da aliança impossível: Os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa). ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte amazônico. São Paulo: Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002a.

-----. “Nossas falas duras”: Discurso político e auto-representação Waiãpi. ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte amazônico. São Paulo: Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002b.

GALLOIS, Dominique & GRUPIONI, Luís Donizete. O índio na Missão Novas Tribos. WRIGHT, Robin (org.). Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

GEERTZ, Clifford. O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa. 2ª edição. Tradução Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1999.

GOFFMAN, Erving. Ritual de la interacción. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970.

-----. Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4ª edição. Tradução Márcia B. de M. L. Nunes. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1988 [1963].

-----. A representação do eu na vida cotidiana. 7ª edição. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1996 [1959].

-----. Manicômios, prisões e conventos. 7ª edição. Tradução Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 2001 [1961].

GOMES, M. P. *et. al.* Peça Antropológica que Furnas Centrais Elétricas S.A. apresenta ao Congresso Nacional como argumento fundamental para consubstanciar o pedido de autorização para uso de recursos hídricos pela instalação do aproveitamento hidrelétrico Serra da Mesa em que faz parte da Terra Indígena Avá-Canoeiro, em conformidade com o Artigo 231, Parágrafo 3º da Constituição Brasileira. Rio de Janeiro: IPARJ, 1995.

GONÇALVES, Marco Antônio. Nomes e cosmos: Reflexões sobre a onomástica dos Mura-Pirahã. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CUNHA, Manoela Carneiro da (orgs.). Amazônia: Etnologia e História Indígena. São Paulo: NHI-USP/FAPESP, 1993.

GRANADO, Eliana. Relatório. 05 de agosto de 1988. Funai nº 253-83, fls. 535.

-----. Populações indígenas e empreendimentos hidrelétricos: Os Avá-Canoeiro e o AHE Serra da Mesa. Texto apresentado no 70th Annual Meeting of ICOLD/Brazilian Committee on Dams, Foz do Iguaçu, 2002.

GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. Os Guarani-Mbyá e a superação da condição humana. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: PPGAS/DAN/UnB, 2001.

HARRISON, C. Relatório Avá-Canoeiro. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1974. 13p. (Arquivo Lingüístico n.º 020)

HEMMING, John. Red Gold: The conquest of the Brazilian Indians. London: Papermac, 1995 [1978].

HOWARD, Catherine. Pawana: A farsa dos “visitants” entre os Waiwai da Amazônia setentrional. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CUNHA, Manoela Carneiro da (orgs.). Amazônia: Etnologia e História Indígena. São Paulo: NHI-USP/FAPESP, 1993.

----- . A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Editora da Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

HUXLEY, Francis. Selvagens amáveis: Um antropologista entre os índios Urubus do Brasil. Tradução Japi Freire. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963 [1957].

JESUS, Antônio João de. Araguaína, 03 de outubro de 1983. Funai nº 0253/83, fls. 60-66.

KARASCH, Mary. Catequese e cativo: Política indigenista em Goiás: 1780-1889. CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: FAPESP; Cia das Letras, 1992.

LARAIA, Roque. “Arranjos poliândricos” na sociedade Suruí. Revista do Museu Paulista, São Paulo, Volume 14, 1963, p. 71-75.

----- . Tupi: Índios do Brasil Atual. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

LEITÃO, R. M. O Uso da Etnografia em projetos de Educação Indígena: reflexões preliminares sobre pesquisa em andamento entre os Avá-Canoeiro de Minaçu-Go. Goiânia: mimeografado, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A análise estrutural em Lingüística e em Antropologia [1945]. Antropologia Estrutural. 5ª edição. Tradução de Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

----- . Reflexões sobre o átomo de parentesco [1973]. Antropologia Estrutural Dois. 4ª edição. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianeidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

----- O indigenismo no Brasil: Migração e reapropriações de um saber administrativo. L'ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico & SIGAUD, Lygia (orgs.). Antropologia, Impérios e Estados Nacionais. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. The Problem of Meaning in Primitive Languages. OGDEN, C. K. & RICHARDS, I. A. (eds.) The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of The Science of Symbolism. 3rd edition. London: Kegan Paul, 1930.

----- Sexo e repressão na sociedade selvagem. 2^a edição. Tradução Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 2000 [1927].

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: Requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do Século XX ao nível mundial. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, n.º 34, 1991, p. 197-221.

MARTINS, Edilson. Nossos índios, nossos mortos: Os olhos da "emancipação". 3^aed. Rio de Janeiro: CODECRI, 1981.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEIRELLES, Apoena & MEIRELLES, Denise. O conhecimento dos Avá-Canoeiro. Boletim Informativo Funai, Ano III, n.º 9/10, IV Trimestre, 1973 & I Trimestre, 1974.

MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis. 2^a edição. Tradução de Estevão Pinto. São Paulo: Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

MORRIS, Barry. Dhan-gadi resistance to assimilation. KEEN, Ian (ed.). Being Black: Aboriginal Cultures in "Settled" Australia. Camberra: Aboriginal Studies Press, 1991.

MULLER, Regina. Os Asuriní do Xingu: História e arte. 2^a edição. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

NEIVA, A.T.S. Os Canoeiros. In: MOTA, A.V.B. & GOMES, M. (orgs.) Aspectos da cultura goiana (II). Goiânia: Depto. Estadual de Cultura, 1971, pp.103-129.

OLIVEIRA F.º, João Pacheco de. "O nosso governo": Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

----- A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

----- O antropólogo como perito: Entre o indianismo e o indigenismo. L'ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico & SIGAUD, Lygia (orgs.). Antropolo-

gia, Impérios e Estados Nacionais. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2002.

ORTNER, Sherry. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 37, Nº 1, January, 1995, p. 173-193.

PACTO. Programa de Apoio aos Avá-Canoeiros. Convênio Funai/Furnas Centrais Elétricas SA. Brasília/DF; Goiânia, Minaçu/GO: mimeografado, 2004.

PAINE, Robert (ed.). *The White Arctic: Anthropological Essays on Tutelage and Ethnicity*. Newfoundland: University of Toronto Press, 1977.

PAIVA, A. M. *Elementos de fonologia Avá-Canoeiro*. Dissertação de Mestrado. Goiânia: UFG, 1996. 61p.

PAIXÃO, Ana Maria. Informação nº 255/76/DGPC. Brasília, 26 de novembro de 1976.

PEDROSO, Dulce. *Avá-Canoeiro: A história do povo invisível – Séculos XVIII e XIX*. Dissertação de Mestrado em História das Sociedades Agrárias. Goiânia: Instituto de Ciências Humanas e Letras/UFG, 1992.

----- *et. al. Avá-Canoeiro: A terra, o homem, a luta*. Goiânia: CG Editora, 1990.

POSSUELO, Sidnei. CI/16/87/CII, 05 de agosto de 1987. Funai nº 253/83, fls. 491.

PRAXEDES, Israel. Relatório da Expedição Avá-Canoeiros. Goiânia, 16 de fevereiro de 1972.

-----. Relatório da Expedição Avá-Canoeiros. Gurupi, 25 de julho de 1972.

-----. Relatório da Expedição Avá-Canoeiros. Goiânia, 05 de setembro de 1972.

-----. Relatório da Expedição Avá-Canoeiros. Goiânia, 21 de março de 1973. Funai nº 083/79/73.

-----. Relatório da Expedição Avá-Canoeiros. Goiânia, 08 de maio de 1973. Funai nº 1166/73, fls. 10-11.

-----. Relatório da Expedição Avá-Canoeiros. Goiânia, 25 de junho de 1973. Funai nº 1166/73, fls. 18.

-----. Relatório da Expedição Avá-Canoeiros. 30 de julho de 1973. Funai nº 07/430/73, fls. 05.

-----. Relatório da Expedição Avá-Canoeiros. Goiânia, 13 de outubro de 1973. Funai nº 430-7/73.

- RAFFESTIN, Claude. Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática, 1993.
- RAMOS, Alcida. O Brasil no movimento indígena americano. Anuário Antropológico/82. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- . Indigenism: Ethnic Politics in Brazil. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
- RAVAGNANI, O. A experiência Xavante com o mundo dos brancos. Tese de Doutorado. São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1978.
- RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil Moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- . Uirá sai à procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo. 3ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 1980.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. The Yacyretá High Dam: Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina. Gainesville: University Press of Florida, 1994.
- RODRIGUES, A. D. *Línguas Brasileiras*: Para o conhecimento das línguas indígenas. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1994.
- ROGEDO, Isa Maria Pacheco. Funai nº 253-83, fls. 210.
- SAHLINS, Marshall. Cultura e razão prática. Tradução Sérgio Tadeu de Niemayer Camarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 [1976].
- . Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom. Chicago: The University of Michigan, 1981.
- . Ilhas de história. Tradução Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990 [1985].
- . Cultura e razão prática. Tradução Sérgio Tadeu de Niemayer Camarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 [1976].
- SILVA, Carmem Lúcia da. Sobreviventes do extermínio: Uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1998.
- . Em busca da sociedade perdida: O trabalho da memória Xetá. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: PPGAS/UnB, 2003.
- SOUZA, Luiz Fernando Machado de. Relatório de viagem a Terra Indígena Juma. Coleta de Anuência Indígena. GT. Port. Nº 541/PRESm de 29 de junho de 2001.

STADEN, Hans. A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens (1548-1555). Tradução Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Dan-tes, 1999 [1556];

SWITKES, Glenn. Cana Brava Hydroelectric Dam, Tocantins River, Brazil – Project Profile. International Rivers Network. Background Brief, March 24, 2000.

TAUSSIG, Michael. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: Um estudo sobre o terror e a cura. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993 [1987].

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. Reelaboração da etnologia nos sertões indígenas. Anuário Antropológico/99. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a.

-----. Borges, Belino e Bento: A fala ritual entre os tapuios de Goiás. São Paulo: Annablume, 2002b.

-----. Campo minado: Considerações sobre o poder e a antropologia na identificação e delimitação de terras indígenas. Boletim Virtual do GERI, Ano 6, n.º 6. Brasília, 2003a. [<http://www.unb.br/ics/dan/geri/boletim06-port.htm>]

-----. Por uma etnografia dos avá-canoeiros. Projeto de Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: PPGAS/DAN/UnB, 2003b.

TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: A questão do outro. 2ª edição. Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1982].

TORAL, André. Situação e perspectivas de sobrevivência dos Avá-Canoeiro. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, outubro de 1984 (mimeografado).

-----. Situação e perspectivas de sobrevivência dos Avá-Canoeiro. São Paulo: mimeografado, 10 de agosto de 1986.

-----. Os índios negros ou os Carijó de Goiás: A história dos Avá-Canoeiro. Revista de Antropologia (27/28), São Paulo: USP, 1984/1985, p.287-325.

-----. O destino de um grupo caçador e coletor: os Avá-Canoeiro, hoje. SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). A temática indígena na escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

-----. Verbetes Avá-Canoeiro. Página eletrônica: [<http://www.socioambiental.org/website/pib/epi/ava/ava.htm>], acessado em 19 de março de 2002.

TOSTA, Lena Dias. “Homi matou papai meu”: Uma situação histórica dos Avá-Canoeiro. Dissertação de Bacharelado em Ciências Sociais. Brasília: UnB, 1997.

TRAJANO F.^o, Wilson. A troca silenciosa e o silêncio dos conceitos. Série Antropologia nº 107. Brasília: DAN/UnB, 1990.

UNKEL, Curt Nimuendaju. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani. Tradução Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

VELHO, Gilberto. Trajetória individual e campo de possibilidades. Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & ANDRADE, Lúcia. Hidrelétricas do Xingu: O Estado contra as sociedades indígenas. SANTOS, Leinad & ANDRADE, Lúcia (orgs.). As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988, p. 07-23.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Arawete: Os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; ANPOCS, 1986.

----- . Etnologia Brasileira. O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)a. São Paulo: Editora Sumaré. Antropologia, 1999, p. 109-223.

WAGLEY, Charles. Lágrimas de boas-vindas: Os índios Tapirapé do Brasil Central. Tradução de Elizabeth Mafra Cabral Nasser. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

----- . World View of the Tapirape Indians. The Journal of American Folklore, Volume 53, Issue 210 (Oct. – Dec., 1940), p. 252-260.

WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo. Os índios tenetehara (uma cultura em transição). Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Serviço de Comunicação, 1961.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Pioneira, 1981.

----- . Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Volume 2. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

WOLF, Eric. Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World. Berkeley: University of California Press, 2001.

ZARUR, George. Breve notícia sobre os índios Avá-Canoeiro. Boletim Informativo FUNAI, Ano I, nº 1, outubro, 1971, p. 54-57.

ANEXOS

I. PACTO: PROGRAMA AVÁ-CANOEIRO DO TOCANTINS (FURNAS - CENTRAIS ELÉTRICAS S.A. E FUNAI - FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDIO, CONVÊNIO Nº 10.323/92, 1994).

Observação: A versão do PACTO apresentada abaixo é apenas para consulta. A mesma foi diagramada para se adequar ao formato da tese e deve ser considerada como meramente informativa não devendo ser citada como documento original. Marcações e indicações de correção e acréscimo presentes no documento original foram mantidas como ilustrativas das alterações previstas à época de sua elaboração, antes de se chegar ao formato final.

ÍNDICE

PARTE I

1. APRESENTAÇÃO
2. OBJETIVOS
3. FUNDAMENTOS JURÍDICOS
4. QUADRO ADMINISTRATIVO
5. HISTÓRICO
6. SITUAÇÃO ATUAL
7. REFLEXÕES

PARTE II

1. SUBPROGRAMA DE SAÚDE
2. SUBPROGRAMA DE DEMARCAÇÃO E REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA
3. SUBPROGRAMA DE EDUCAÇÃO
4. SUBPROGRAMA DE AUTO-SUSTENTAÇÃO
5. SUBPROGRAMA DE MEIO AMBIENTE , PROTEÇÃO E FISCALIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA AVÁ-CANOEIRO
6. SUBPROGRAMA DE DOCUMENTAÇÃO E MEMÓRIA
7. SUBPROGRAMA DE UNIFICAÇÃO DO POVO AVÁ E CRESCIMENTO POPULACIONAL
8. SUBPROGRAMA DE OBRAS E EQUIPAMENTOS

1. APRESENTAÇÃO

O Programa Avá-Canoeiro estabelece um conjunto de ações que visa a proteção, apoio e assistência ao povo Avá-Canoeiro face aos impactos diretos e indiretos decorrentes do Aproveitamento Hidrelétrico de Serra da Mesa (AHE) que incide em parte de seu território.

Representa o somatório dos esforços de FURNAS e FUNAI, objetivando o cumprimento da Lei, consoante a tomada de consciência dos setores públicos, privados e de outros segmentos organizados da sociedade que juntos propiciaram as condições que tornaram possível a elaboração do presente Programa, sensibilizados com a saga deste povo em sua busca pela sobrevivência.

2. OBJETIVOS:

O Programa objetiva fundamentalmente dar condições para a sobrevivência e a reconstituição da sociedade indígena Avá-Canoeiro na concepção ampla e abrangente de seu universo físico/cultural.

Os objetivos específicos são:

- Proporcionar condições físicas e antropológicas para unificação do povo Avá-Canoeiro e seu incremento populacional.
- Garantir o usufruto exclusivo da área demarcada para a comunidade Avá-Canoeiro.
- Ampliar a compreensão dos Avá-Canoeiro acerca de sua própria realidade.
- Promover todas as ações que venham a garantir um ambiente ecologicamente saudável.
- Garantir a higidez física dos Avá-Canoeiro.
- Buscar perspectivas de preservação étnico-cultural dos Avá-Canoeiro.

3. FUNDAMENTOS JURÍDICOS

3.1 Para a implantação do empreendimento do AHE Serra da Mesa, FURNAS fundamenta-se nos seguintes atos legais:

- Decreto nº 85.983 de 06.05.1981
- Decreto nº 98.601 de 19.12.1989
- Decreto de 04.06.1992
- Ofício nº 056/94 de 31.05.94 da Procuradoria Geral da República.

3.2 Os fundamentos que justificam o presente programa estão contidos nos seguintes documentos:

- Constituição Federal, Cap. VIII - DOS INDIOS, art. 231, §§ 1 a 7.
- Lei 6001/73 que dispõe sobre o "Estatuto do Índio"
- Convênio FURNAS - FUNAI Nº 10.323
- Aditivos ao Convênio Nº 10.323
- Peça Antropológica apresentada ao Congresso Nacional, visando a autorização do AHE Serra da Mesa.

4. QUADRO ADMINISTRATIVO

Com base na Portaria nº 587/Pres/94 FUNAI, de 14.06.94, foi criado o Grupo de Trabalho (GT) multidisciplinar e interinstitucional, constituído por representantes de FURNAS e FUNAI, responsáveis pela concepção do Programa, com base nos fundamentos históricos e antropológicos sobre os índios Avá-Canoeiro. Em 13.06.2000, foi substituída pela Portaria nº 489/Pres/2000, na qual foi alterado o item 3, referente à coordenação do PACTO.

Em 20.10.94, a Portaria nº 924/Pres/94, criou a comissão técnica responsável pela elaboração, execução, acompanhamento e avaliação dos subprogramas que integram o PACTO.

Ficou definida a seguinte estrutura técnico-administrativa:

- Coordenação
- Gerência
- Consultoria - Subprogramas.

As ações serão desenvolvidas por meio de Subprogramas. Segundo sua natureza, as ações serão realizadas a curto, médio e longo prazo. Os Subprogramas são interligados, e podem interagir entre si.

Os trabalhos de tentativa de reconstituição de um povo não podem ser definidos em função de prazos, portanto, o Programa Avá-Canoeiro do Tocantins se estende pelo tempo necessário à implantação e desenvolvimento das ações previstas em seu escopo.

Apesar das dificuldades apresentadas pelas características atuais do Grupo Indígena Avá-Canoeiro, seja pelo seu reduzido número, seja pelo obstáculo da comunicação e da dificuldade de percepção da amplitude da realidade que o cerca, entre outros fatores, o Grupo de Trabalho buscará a participação constante dos índios em todas as propostas cabíveis.

Os ajustes que se fizerem necessários durante a implantação dos subprogramas só poderão ser efetivados após a sua aprovação pela coordenação do Programa Avá-Canoeiro e por FURNAS e FUNAI, documentalmente expressa.

5. HISTÓRICO

As primeiras notícias sobre os Avá-Canoeiro remontam a meados do século XVIII quando as frentes agropastoris instalaram-se em seus territórios tradicionais de ocupação. Os embates entre índios e pioneiros ocorreram, ainda, quando as vias fluviais da capitania de Goiás foram liberadas, por Portugal (a navegação pelos rios foi proibida entre 1732 a 1783 em virtude de Contrabando do ouro) que buscava novas alternativas para a economia estagnada. As expedições que desciam pelo rio Tocantins até o Pará entraram em contatos conflituosos com os Avá-Canoeiro que habitavam em suas margens e ilhas.

A documentação histórica registra a presença dos Avá-Canoeiro no alto curso do rio Bagagem até a foz do rio Santa Tereza, ambos afluentes do rio Tocantins. Na margem direita, ocupavam as terras compreendidas desde o rio Santa Tereza e Cana Brava (este, afluente do Santa Tereza) até o rio Tocantins. Em toda essa área havia terras férteis disputadas entre os índios e os colonos. Na margem esquerda os informes situam os Avá em regiões dos rios Bagagem, Tocantinzinho, Preto e Paranã. O termo Avá-Canoeiro é uma designação recente. Eles eram referidos nas fontes históricas como canoeiros, por se servirem de canoas. A palavra Avá é corruptela de *Áwã*, auto-denominação do grupo.

Os Avá-Canoeiro sempre resistiram ao contato com as frentes pioneiras. Este fato preocupava as autoridades governamentais da Capitania e depois Província de Goiás. Os colonizadores, visando por um fim na resistência indígena, organizaram expedições de pacificação e extermínio que foram enviadas para combatê-los; presídios militares (o presídio constituía um pequeno forte com uma força militar) foram edificadas em pontos estratégicos do território Avá com o objetivo de assegurar a ocupação colonizadora na região, amparar a navegação pelo rio Tocantins e combater os índios. Destacamentos volantes foram contratados para patrulharem determinados locais freqüentados por eles. A partir dos anos sessenta do século XIX eles não mais constituíam um obstáculo à ocupação colonizadora do Brasil Central, pois se encontravam em número bastante reduzido.

Contudo, os conflitos entre índios e colonos persistiram até o final do século passado, bem como no decorrer do século XX, culminando no massacre à última aldeia Avá constituída, em 1967, dispersando de uma vez por todas, os poucos que restaram.

Dessa forma, por imposição de sucessivos massacres, os Avá-Canoeiro encontraram no nomadismo o seu meio de sobrevivência, adotando um modo de produção mais ágil e flexível do que sua agricultura tradicional. Agora, a única alternativa de sobrevivência que lhes restou foi a prática de pilhagem de roças e abates de animais das fazendas que encontravam em sua rota de perambulação. Suscitada sobretudo pela necessidade de refúgio e adaptação à vida nômade, essa mudança na forma de subsistência não se dá entretanto de maneira aleatória, mas de forma organizada de movimentação dentro de um território bem vasto, de cujas potencialidades e perigos os índios têm conhecimento exaustivo.

Nessa nova fase de sua existência, ocorreram vários raptos de crianças nas fazendas da região, crianças que jamais foram resgatadas, com apenas uma exceção conhecida. Este é o caso de uma menina que foi devolvida pelos índios a seu pai, que se embrenhou sozinho pela mata chamando pela filha, depois de desmontar uma expedição armada, composta de 10 homens, para busca da criança..

AÇÃO GOVERNAMENTAL

No decorrer do século XX, os conflitos entre grupos locais de Avá-Canoeiro e colonos, em que os índios foram brutalmente massacrados, chegaram ao conhecimen-

to dos órgãos tutores, Serviço de Proteção ao Índio - SPI e Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

O massacre aos Avá-Canoeiro no local onde hoje é o município de Formoso, Estado de Goiás, é bastante conhecido pela população da região. Segundo os relatos foi realizado por membros da família Correia de Miranda, da fazenda Veríssimo, por volta de 1927. Esses acontecimentos foram também contados em relatório do SPI de Goiás- 1929. Em consequência desses embates e dos frequentes vestígios dos índios nestas localidades, como roubos de criações nas fazendas, sinais de fumaça na mata, acampamentos abandonados, o SPI instalou uma Frente de Atração, em 1946, próxima a aldeia que sofreu o massacre. Suas atividades estenderam-se sem o sucesso almejado até 1955, quando foi desativada.

Segundo informações de regionais do município de Formoso de Goiás e Campinaçu conflitos entre índios e colonos continuaram ao longo dos anos. De acordo com estas mesmas informações outros massacres à aldeias ocorreram, como a que foi destruída no rio Praia Grande, por volta de 1959, outra no rio Carneiro em 1961 e a última em 1967. Notícias de massacres tornaram-se de conhecimento da FUNAI, que reativou a Frente de Atração em agosto de 1971. Esta frente foi instalada na região da Serra da Mesa e dois postos foram criados: um nas proximidades da foz do rio Bagagem, outro na foz do rio Tocantinzinho.

Com a frente em plena atividade, iniciaram-se em 1973 os estudos de identificação da área indígena, visando sua interdição logo após o contato que se acreditava iminente. Neste mesmo ano foi criada outra Frente de Atração na região de Formoso do Araguaia, pois havia vestígios dos índios também nesta localidade. Esta frente contactou nove índios entre novembro de 1973 a dezembro de 1974. Eles foram encontrados na Mata Azul, leste da Ilha do Bananal e levados para a aldeia dos índios Javaé. A frente instalada no rio Tocantins continuou suas atividades de atração, ora mais ora menos intensa até 1983, ano em que um posseiro da região estabeleceu contato com os índios na Serra da Mesa.

A partir deste primeiro contato espontâneo, a FUNAI montou um posto de atração junto ao córrego dos Macacos onde passaram a viver os quatro índios contactados. Em 1985, através de Portaria do Presidente da FUNAI nº 1850/E a Terra Indígena Avá-Canoeiro foi finalmente interditada, numa extensão de 38.000 ha, nos municípios de Minaçu e Colinas do Sul, Estado de Goiás.

Além dos dois grupos de Avá-Canoeiro conhecidos, existem outros vivendo autonomamente, segundo informações freqüentes, nas seguintes regiões:

- Rio Preto, nas mediações da serra do Ticunzal, Vila Borba/Colinas, rio Bagagem, rio Tocantinzinho e no interior da área interditada (hipótese de presença assinalada na chapada dos Veadeiros, Monte Alegre e Taguatinga, próximo à serra Geral e cabeceiras do Bagagem), em Goiás.
- Rios Parana e Palmas, municípios de Peixe, São Valério e Natividade no Estado do Tocantins.
- Rio Santa Tereza, entre os municípios de Santa Teresa e Formoso, Mutunópolis, Porangatu, Mara Rosa (serra do Faina e rio Formiga), Goiás.
- Municípios de Unaí, regiões de Formoso, Buritis e Arinos, todos no Estado de Minas Gerais.

O Convênio nº 10.323/92, firmado entre FURNAS e FUNAI propiciou a partir de 1993, a reativação da Frente de Contato na Serra da Mesa e adjacências. O convênio teve por objeto o estabelecimento da forma de compensação à comunidade Avá-Canoeiro, face aos impactos diretos e indiretos decorrentes da implantação da Usina Hidrelétrica Serra da Mesa, seu respectivo sistema de transmissão e demais obras associadas. Em 1986 FURNAS Centrais Elétricas S.A. havia iniciado os trabalhos para a construção da UHE Serra da Mesa.

6. SITUAÇÃO ATUAL

Os Avá-Canoeiro são índios que pertencem ao tronco lingüístico TUPI, família TUPI-Guarani, língua Avá-Canoeiro.

Os índios conhecidos somam hoje 16 pessoas, ao contarmos os descendentes mestiços, divididas em dois grupos: o do (rio)Araguaia e o do (rio)Tocantins. Eles se separaram no passado (primeira metade do século XIX) em virtude das perseguições sofridas pelos colonizadores que queriam tomar suas terras.

O grupo que vive hoje junto ao Posto da FUNAI em Serra da Mesa fazia parte da aldeia situada na Mata do Café, massacrada por volta de 1969.

Contam-se ainda pequenos grupos que "preferem" viver nas serranias, escondidos nos grotões, isolados. A marca distintiva desse povo é a resistência a não se entregar, na luta acirrada pelo direito de ser Avá-Canoeiro.

O grupo do Araguaia até hoje não tem condições de reproduzir sua cultura, vivendo uma relação assimétrica com outro grupo indígena, o Javaé, que é numeroso e no passado foi seu inimigo histórico. Dos nove índios encontrados em 1973, quatro ainda sobrevivem. Nesse período nasceram sete crianças, todas mestiças.

O grupo do Tocantins, após o contato, provavelmente sentindo-se mais seguro e mais próximo do seu modo de vida tradicional que é sedentário, permitiu o nascimento de duas crianças, reacendendo uma centelha de esperança na sua continuidade enquanto grupo étnico diferenciado.

Uma vez fixados, têm novamente na caça e na agricultura suas principais fontes de subsistência.

Reduzido, o grupo não consegue reproduzir plenamente seu "modus vivendi", por falta de membros para desempenhar os diferentes papéis sociais. Entretanto, a cada possibilidade a cultura é revivida, seja através de seus artefatos utilitários ou de seus rituais de cura e pajelança.

7 - REFLEXÕES

É importante levar em consideração alguns pontos que explicitam a necessidade de unificação do povo Avá-Canoeiro e as alternativas possíveis para o seu crescimento demográfico.

Trata-se, em primeiro lugar, de um povo especial no panorama indígena brasileiro. Descendentes de uma poderosa nação indígena de fala Tupi, eles já foram os senhores do alto curso do rio Tocantins e de todo o seu vale. Hoje são admirados pela capacidade de sobrevivência que vêm demonstrando às duras condições de vida que lhes foram impostas desde o século XVIII e que os foram dizimando sem piedade. No entanto, nunca se avassalaram, nunca se sujeitaram a uma situação de humilhação permanente. As histórias verdadeiras dos massacres perpetrados por fazendeiros pioneiros naquela região se transformam em lendas que são passadas de pai para filho. Parecem invisíveis. Mas eles existem.

O sistema de vida imposto a este povo, advindo de perseguições e massacres sucessivos, de paradeiro inconstante, não comporta a presença de crianças, pois estas os tornam mais vulneráveis. Um povo que não tem tempo nem para enterrar seus mortos, não terá, certamente, tempo para gerar seus filhos. A gravidez e o parto são imprevisíveis, e na fuga contínua, o choro de crianças pode denunciar sua passagem. Preferem utilizar técnicas abortivas a ver seus filhos serem mortos pelos impiedosos algozes, triste lembrança registrada na memória daqueles que conseguiram escapar.

A realidade atual do povo Avá-Canoeiro é dramática, considerando todos os fatores adversos a ele imposto, desde a impossibilidade de se fixar em seu território tradicional até as grandes dificuldades de se auto-reproduzir.

Esta situação provoca um quadro de insegurança que persiste até hoje de forma que eles deixam transparecer o receio de voltar a ter que enfrentarem a fuga e os esconderijos das cavernas, quando a presença de crianças, numa inversão perversa da ordem natural, representa um óbice.

Daí a necessidade de serem estudadas todas as possibilidades de incremento populacional.

Os Avá-Canoeiro sobreviventes são herdeiros de uma cultura que fortalece o ser humano até o limite de sua essência. Como imaginar que um pequeníssimo grupo de duas mulheres, um menino e uma menina, sobrevivessem sozinhos, desde 1972, sem conversar com ninguém mais de seu povo, sem deixar de preservar toda a integridade de sua humanidade e sua identidade de Avá ? Pois é neste pequeno grupo, que desde 1983 entrou espontaneamente em contato com a sociedade brasileira regional, que restam as esperanças de recomposição da etnia Avá-Canoeiro. O menino virou o homem lawi, e a menina virou a mulher Tuia, e são os pais de outras duas crianças.

As condições de sobrevivência e recomposição da sociedade Avá-Canoeiro melhoram na medida em que se sabe que, além do grupo do Araguaia, há outros grupos Avá vivendo num vasto território formado de cerrados, chapadas e matas ciliares. São grupos que só sabem que os brasileiros, os *maíra* são maus e assassinos, e por isso suas aproximações são sempre episódicas. Este quadro precisa ser revertido na prática:

A responsabilidade do Programa Avá-Canoeiro não se resume ao suporte financeiro às atividades, mas deve se pautar pelo reconhecimento dos direitos históricos dos Avá sobre seu território. Mais fundamental ainda é o reconhecimento dos direitos étnicos de viver, de ser e de existir dos Avá.

Este é o grande desafio do presente Programa : FAZER RENASCER A SOCIEDADE AVÁ-CANOEIRO, a partir de um grupo fragmentado, que a despeito de todo o genocídio praticado contra este povo, tem feito da resistência seu marco de luta.

ELABORAÇÃO

Grupo de Trabalho – GT - Portaria nº587/Pres/94-FUNAI (*Sydney F.Possuelo – FUNAI; Eliana Maria Granado – FURNAS; Rui Cotrim Guimarães – FUNAI; Walter Sanches – FUNAI; Dulce M.Rios Pedroso – UCG*)

Subprogramas

1 - SUBPROGRAMA DE SAÚDE

Responsável Técnico:

João Moreira Júnior – ADR/Goiânia – FUNAI

1. Apresentação

O Subprograma de Saúde objetiva garantir a higidez física dos Avá-Canoeiro contatados e aldeados na Terra Indígena, em Serra da Mesa, dos que vivem junto ao Posto Indígena Canoanã e daqueles que vierem a ser contatados pela Frente de localização e Contato Avá.

A integração dessas unidades étnicas fragmentadas A garantia de higidez deste povo será alcançada a partir da complementação e implantação de outros subprogramas do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins - PACTO.

O Subprograma de Saúde voltar-se-á para a assistência de saúde individual e coletiva em nível preventivo e curativo, revisto anualmente, de modo a sofrer os ajustes que se fizerem necessários diante da dinâmica quanto ao comportamento dos índios contatados e a imprecisão de dados quanto às variações ecológicas na região após o fechamento das comportas da UHE Serra da Mesa.

2. Objetivos

A implementação de projetos específicos na área de saúde objetiva, ao longo do tempo, tanto manter a integridade física de modo curativo e preventivo, quanto a

integração desses grupos de maneira harmoniosa, de tal forma que o aumento numérico da população venha a se efetivar em um ambiente salutar.

Este Subprograma visa ainda a promoção, proteção e recuperação da higidez dos índios Avá-Canoeiro conhecidos. Através de um programa de medidas preventivas e profiláticas, consultas médicas periódicas a fim de detectar patologias preveníveis e controláveis de recuperação imediata, ou de manifestações sub-agudas onde as resoluções se façam nos planos primários, secundários e terciários de atendimento em caráter individual ou coletivo.

3. Descrição das Ações

- a) Contratação de um Plano de Saúde para atendimento aos índios Avá-Canoeiro, visando consultas, eventuais cirurgias, internações hospitalares, tratamentos e exames em geral, contemplando, inclusive, serviço de resgate na Terra Indígena.
- b) A assistência à odontologia sanitária ficará a cargo e critério do profissional indicado pelo gerente do PACTO.
- c) Concluir a aquisição de equipamentos e materiais permanentes, relacionados no Anexo I do PACTO, necessários ao funcionamento da Unidade de Saúde do Posto Indígena, destinada ao atendimento de primeiros socorros aos Avá-Canoeiro a cargo de FURNAS.
- d) Aquisição de medicamentos a serem utilizados pelos índios Avá-Canoeiro.
- e) Oferecer assistência pré-natal, parto e puerpério, respeitando e incentivando os hábitos culturais daquele povo;
- f) Elaborar formulários para registros de dados e informações;
- g) Manter calendário de imunização atualizado dos índios Avá-Canoeiro;
- h) Enviar resultados à FUNAI, dos trabalhos de monitoramento realizados na região, de controle de zoonoses, de vigilância epidemiológica da área indígena e entorno, de pesquisa, tratamento e profilaxia das endo e exoparasitoses, a cargo de FURNAS, por meio de instrumentos contratuais ajustados com instituições executoras do Programa de Saúde do AHE Serra da Mesa.
- i) Promover o estudo das práticas curativas dessa nação, de modo a integrar, resgatar e incentivar o uso das mesmas, mantendo sempre que possível em registros para alimentar banco de dados do Subprograma de Documentação e Memória, a cargo da FUNAI.

ANEXO I - PACTO

- 01 Arquivo c/ 03 gavetas
 - 01 Mesa p/ exame clínico
 - 01 Balança antropométrica
 - 02 suportes p/ soro
 - 01 braçadeira
 - 02 bandejas inox
 - 01 Tambor inox médio
 - 01 cx. metálica p/ pequena cirurgia
 - 02 tesouras curvas Metsembawer
 - 02 pinças anatômicas
 - 02 pinças dente-de-rato médias
 - 02 Pinças Kelly retas pequenas
 - 02 Pinças Kelly curvas peq.
 - 02 porta - agulhas
 - 01 cabo de bisturi nº 13
 - 01 otooftalmoscópio
 - 01 Estetoscópio
 - 01 Tensiômetro
 - 01 Martelo p/ pesquisa de reflexo
- Materiais diversos (aldogão, gazes, esparadrapo, seringa, campos cirúrgicos, luvas, ataduras).

2 - SUBPROGRAMA DE DEMARCAÇÃO E REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA

1. Apresentação

A realidade vivida pelos Avá-Canoeiro, como etnia ou como indivíduos, é inacreditável e irracional para os que a conhece, pelo menos em parte, e dramática, perversa e funesta para quem a viveu ou vive. A urgente demarcação e regularização fundiária de uma área indígena para os Avá-Canoeiro, já em contato com segmentos da sociedade nacional, e para outros a serem contatados, é condição básica para o soerguimento do grupo, sem o que, muito provavelmente, o Brasil terá mais um povo indígena na condição de "extinto".

2. Objetivo

Concluir o processo de Regularização Fundiária da Terra Indígena Avá-Canoeiro, através do Convênio FURNAS-FUNAI, visando a proteção de seu território tradicional, que se constitui na premissa básica para a reprodução física e cultural do Grupo Indígena.

3. Descrição das Ações

a) Levantamento Fundiário

Concluído em 1994, foi realizado por grupo composto de técnicos da FUNAI, FURNAS e INCRA e visou o levantamento sócio-econômico dos 68 ocupantes não-índios, considerados de boa-fé. A desocupação da Terra Indígena Avá-Canoeiro vem sendo realizada pela FUNAI, com base no referido levantamento fundiário, por meio de pagamento das benfeitorias de cada propriedade, a cargo de FURNAS. Até o momento, foram efetuados pagamentos a 61 desses ocupantes não-índios, ficando sob responsabilidade da FUNAI, os sete casos pendentes, cujos valores, repassados por FURNAS, serão depositados via judicial.

b) Reposição de Áreas Atingidas pelo Reservatório

Aquisição, por FURNAS, da área denominada de "prioritária" pela FUNAI, contígua ao limite norte da Terra Indígena, conforme o *Relatório sobre Reposição da Área Inundada à T.I. Avá-Canoeiro*, de 04.03.97, contendo as cabeceiras do córrego Pirapitinga. (A outra área definida pela FUNAI, de xx hectares e localizada no limite sudeste da Terra indígena, foi adquirida por FURNAS em 1996.

c) Demarcação Física

Conclusão da demarcação física da Terra Indígena Avá-Canoeiro, realizada em 1998, com a inclusão da área de cabeceiras do córrego Pirapitinga, descrita no item anterior.

d) Homologação

A Homologação, por meio de Decreto da Presidência da República, se dará após a conclusão da demarcação física da Terra Indígena, incluindo em seu perímetro a área de cabeceiras do córrego Pirapitinga.

e) Registros Cartoriais

A Terra Indígena será registrada no Departamento de Patrimônio da União e nos Cartórios de Registro de Imóveis onde está localizada;

f) Reavimentação bienal dos limites da Terra Indígena.

O levantamento fundiário, concluído em 1994, foi realizado por grupo composto de técnicos da FUNAI, FURNAS e INCRA e visou o levantamento sócio-econômico dos 68 ocupantes não-índios, considerados de boa-fé. A desocupação da Terra Indígena Avá-Canoeiro vem sendo realizada pela FUNAI, com base no referido levantamento fundiário, por meio de pagamento das benfeitorias a esses ocupantes, a cargo de

FURNAS, ficando sob responsabilidade da FUNAI os sete casos pendentes, cujos valores, repassados por FURNAS, serão depositados via judicial.

g) Demarcação física da Terra Indígena - abertura de picadas, colocação de placas e marcos - a ser realizada por equipe técnica de FURNAS ou por empresa contatada para os serviços.

h) Envio da documentação à Presidência da República, para homologação através de Decreto.

i) Preparação e envio da documentação aos Cartórios de Imóveis das cidades de Mi-
naçu e Colinas do Sul e à Secretaria de Patrimônio da União.

3 - SUBPROGRAMA DE EDUCAÇÃO

1. Apresentação

O Subprograma se destina a um grupo étnico diferenciado, atingido pelo processo de colonização de Goiás, em que foram os perdedores. Inscreve-se no esforço de garantir condições de existência digna e satisfatória para os sobreviventes Avá-Canoeiro de Serra da Mesa.

Face à violência do contato, a organização social e as práticas culturais passam por um processo de reelaboração, impactando a identidade étnica e sua manutenção, além da integridade física atingida pelas perdas populacionais.

A presente proposta pretende ser uma intervenção nessa realidade desfavorável e uma possibilidade de manutenção cultural do grupo.

O Subprograma pretende viabilizar os seguintes objetivos do PROGRAMA AVÁ-CANOEIRO:

- Ampliar a compreensão dos Avá-Canoeiro acerca de sua própria realidade.
- Buscar perspectivas de preservação étnica e cultural dos Avá-Canoeiro.

Quanto ao primeiro objetivo, pensa-se em trabalhar, a longo prazo, com informações referentes a:

- História da situação do contato: a colonização do Brasil e seus efeitos sobre as sociedades indígenas.
- As sociedades indígenas de Goiás e de Tocantins.
- Resistência dos povos indígenas, de preferência os do tronco Tupi.

Sabe-se das dificuldades a serem enfrentadas, mas considera-se tal abordagem importante do ponto de vista de compreensão de uma realidade totalizante.

Objetivo:

Na perspectiva da preservação étnica, é pressuposto fundamental se atentar para a situação da língua Avá-Canoeiro. É grave a questão da manutenção do uso de uma língua quando seus falantes vivem processos de desestruturação social como acontece com os Avá.

As crianças Avá de Serra da Mesa usam o português na sua interação com os não-índios, e a língua materna com a família.

Tal situação aponta para a possibilidade de restrição do uso da língua Avá e ampliação do uso da língua portuguesa devido a intensificação do contato.

Em função disso, devem ser planejadas ações que visem a manutenção do uso da língua, procurando criar novas funções como, a médio prazo, a escrita, como tem sido demonstrada a vontade das crianças.

A situação de contato sociedade nacional / sociedades indígenas tende a isolar a sociedade indígena frente às demais que passam por processo idêntico. Nesse sentido torna-se importante construir o conhecimento histórico deste processo que atingiu brutalmente os Avá-Canoeiro e que por isso os aproxima e os identifica com as demais sociedades indígenas, no processo de se recompor cultural, econômica e politicamente face ao contato permanente com a sociedade brasileira.

Nesse processo deve-se garantir condições para a manutenção do uso da língua indígena, suporte da identidade étnica do grupo.

Além desse universo indígena, é importante atender às expectativas do grupo de conhecer aspectos da nossa sociedade e do conhecimento socializado.

4- Descrição das ações:

Como passo inicial e estratégia para despertar uma consciência quanto à manutenção do uso da língua materna, como fator importante para a identidade étnica, deverão ser feitas pequenas gravações, onde se narrem fatos ocorridos com o grupo, antes e depois do contato, por Matxa ou Nakwatxa, e reproduzidos por lawi e Trumak.

A proficiência, quanto a vocabulário e aspectos gramaticais será diferenciada, dadas a diferença de idade e outras variáveis. Supõe-se que, o uso dessas falas gravadas possa desencadear um esforço de aprendizagem tanto para lawi, quanto para Tuia e as crianças, criando-se desta forma condições para que a língua Avá se mantenha inovando, relacionada e adaptada a um mundo de transformações vivenciadas por essas pessoas.

Para realizar a transcrição fonética do idioma Avá será contratado um profissional da área de linguística, com conhecimento de língua do tronco Tupi, família linguística Tupi-guarani e, após, com base nos estudos acima descritos, será elaborada uma cartilha para que se proceda a alfabetização das crianças (e dos adultos, se assim o desejarem).

O Subprograma de Educação vem sendo desenvolvido desde setembro de 2001 junto aos Avá-Canoeiro, por meio da proposta apresentada pela FUNAI e elaborada pela Universidade Federal de Goiás – UFG, denominada “Projeto Avá-Canoeiro – Uma Proposta de Educação: vitalização da língua e cultura”. Esta parceria foi estabelecida com o ajuste do Contrato nº 007/2001, de 21.09.2001, entre Serra da Mesa Energia S.A e a Fundação de Apoio à Pesquisa – FUNAPE - UFG, com a interveniência técnico-gerencial de FURNAS.

As ações referentes a esse Subprograma, que correspondem à primeira etapa da proposta apresentada, vêm sendo executadas pela equipe da UFG, com acompanhamento da FUNAI e de FURNAS, seja “in locu” ou por meio de relatórios trimestrais.

4 - SUBPROGRAMA DE AUTO-SUSTENTAÇÃO

1. Apresentação

Os Avá-Canoeiro são tradicionalmente agricultores, coletores e caçadores. Durante um longo período, devido a constante mobilidade a que foram forçados por sua trajetória de perseguições e fugas, o grupo esteve impedido de praticar a agricultura. A partir do contato, voltaram a cultivar pequenas roças de arroz, milho, feijão, mandioca, amendoim e frutas diversas.

Na viagem de reconhecimento da Terra Indígena Avá-Canoeiro, em agosto de 1994, com o intuito de verificar todas as potencialidades e recursos disponíveis para implantação da atividade auto-sustentável daquela comunidade, observamos que a textura do solo é quase sempre formada de latossolos concrecionários, isto é, solo com característica de agregado cimentado pelo Fe. e Al. formando piçarra. Há em certas partes formação de latossolo vermelho- amarelo, com fertilidade baixa a muito baixa, com teor de argila de 15 a 50%, conforme dados fornecidos pelo Manual de Química dos Solos, referente a fertilidades dos solos brasileiros. Os locais onde existe latossolo vermelho- amarelo podem ser aproveitados para realização de projetos de auto-sustentação. Apesar de não termos dados ou meios suficientes para afirmar o aproveitamento da área, deduzimos, através de observações em imagens satélite e no reconhecimento “in loco”, que 70% desta área interdita é composta de terras inaproveitáveis, solos ruins, repleta de serras, de difícil acesso, etc. e 30% são terras que poderão ser aproveitadas em projetos agrícolas com “roças de toco” e pecuários como fonte de subsistência.

A topografia da região é totalmente ondulada, formada de serras, grotões e matas ciliares com tendência a cerrados leves, com madeiras brancas, existindo ocorrência

de madeiras de lei, que foram quase todas extraídas por madeireiros da região. Em determinados locais da área, verificamos "in loco" e através de contatos com garimpeiros a existência de diversos minérios de valor econômico como a amazonita, o berilo, a água marinha e o cristal de rocha.

2. Objetivo

O Subprograma de Auto-sustentação tem como objetivo incentivar o grupo indígena a produzir de alimentos básicos para o seu sustento, garantindo o usufruto exclusivo da Terra Indígena e suas potencialidades.

A comunidade Avá-Canoeiro necessita de incentivos técnicos e financeiros para que, integrada à nova realidade ambiental, sejam atendidas suas necessidades, em projetos que façam parte de seu universo cultural, de modo a garantir sua subsistência autonomamente.

3. Descrição das Ações

As ações pretendidas para a execução das atividades de auto-sustentação, serão desenvolvidas de acordo com os anseios da comunidade indígena envolvida.

- Apoio e incentivo às lavouras de subsistência
- Criação de pequeno viveiro
- Apoio e incentivo à criação de aves
- Construção de pequeno depósito para armazenamento da produção
- Implantação da criação de pequenos animais
- Aquisição de ferramentas e equipamentos (enxadas, foices, marretas, facões, limas, cavadeiras boca-de-lobo, machados, plantadeiras e adubadeiras, enxadões, carrinhos de mão, pulverizador costal, desintegrador DPM-2, motor estacionário diesel, caititu, mangueira para irrigação, telas para galinheiro, materiais para apicultura : colméias completas, macacões completos, fumigador, telas excludoras, placas de cera, carretilha, caneca para solda)
- Preservação e recuperação de plantas medicinais (medicina tradicional)
- Apoio e incentivo ao plantio de árvores frutíferas
- Construção de uma pequena casa de farinha.
- Apoio à criação de abelhas
- Conservação do plantio nos locais onde foram retirados os posseiros.

A escolha das atividades para o Subprograma de Auto-sustentação, prende-se ao fato de que os índios já possuem o domínio daquelas práticas. A execução contará, além da participação dos índios, do auxiliar do Posto Indígena e, em casos especiais, com a prestação de serviços de terceiros, conforme orientação do Chefe do Posto e gerente do PACTO. A implantação das atividades descritas a seguir, seguirá o calendário agrícola regional:

Manutenção e apoio à lavoura de subsistência - O objetivo desta ação é garantir a subsistência da Comunidade Avá-Canoeiro preservando seus costumes e tradições, contribuindo com isso na melhoria das atividades agrícolas, através de apoio na forma de insumos e orientação técnica para efetivação dos projetos.

Apoio, incentivo e manutenção no plantio de árvores frutíferas- Tem como objetivo incentivar a Comunidade indígena na formação de pomares, a fim de garantir a diversificação na oferta de alimentos provenientes de seu território tradicional.

Apoio e incentivo à criação de pequenos animais - Visa melhorar o plantel já existente, com a introdução de outras raças e espécies, e conseqüentemente a melhoria na diversificação da dieta alimentar com o fornecimento de proteína animal.

Apoio à criação de abelhas - O objetivo desta ação é complementar a dieta do grupo Avá com a produção de mel e seus derivados e também de orientação na área de apicultura, quando necessitar de aperfeiçoamento para sua sustentação.

Apoio técnico - Quando necessário, o gerente do PACTO/ chefe do Posto Indígena, requisitará apoio técnico ao Departamento de Desenvolvimento Comunitário da FUNAI, em Brasília.

5 - SUBPROGRAMA DE MEIO AMBIENTE, DE PROTEÇÃO E FISCALIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA AVÁ-CANOEIRO

1. Apresentação

Panorama Fitogeográfico e Eco-regional

1.1. Aspecto Fitogeográfico

A Terra Indígena Avá-Canoeiro mede **38.000** ha e está situada no domínio fitogeográfico do cerrado, nos municípios de Minaçu e Colinas do Sul, ao norte do Estado de Goiás. Está interditada desde 1985 e em processo de regularização fundiária.

A área é cortada pelo rio Tocantins numa extensão de aproximadamente 40 km. Neste trecho destacam-se, pela margem esquerda os seguintes tributários: córrego dos Macacos, Lageado e Piratininga; e pela margem direita, o rio Tocantinzinho e os córregos Piranhas, Baixão, João Vieira e Florêncio.

Caracteriza-se pela presença de um complexo montanhoso, significativamente dissecado, com elevações variando de 400 a 1.100 metros. Situam-se dentro do perímetro da Terra Indígena as serras da Mesa e do Retrato.

Existem algumas formações cavernísticas no interior da Terra Indígena, entre elas uma caverna na serra do Retrato, formada pelo arranjo natural de grandes blocos rochosos, denominada *Itákwaga* pelos índios Avá-Canoeiro contatados em 1983 que habitam esta terra. Este abrigo sob rocha foi utilizado durante algum tempo como refúgio daquele grupo, que hoje está fixado próximo ao Posto Indígena Avá-Canoeiro. Também, foi o local onde nasceu Tuia, índia jovem do mesmo grupo.

Os solos, em geral são rasos, com espessura variando de 10 a 40 cm, comumente associados a afloramentos rochosos com textura de composição argilosa, cascalhenta e de baixa fertilidade.

Esta situação, associada a um relevo fortemente ondulado, resulta na existência de terras pouco aptas para a utilização agrícola. De acordo com a análise de técnicos da FUNAI, aproximadamente 30% da Terra Indígena é agricultável.

As principais categorias fitofisionômicas presentes na Terra Indígena em apreço são:

- MATA GALERIA: Segundo Ribeiro et alii, é a vegetação típica ao longo das linhas de drenagem, localizada nos fundos dos vales, não apresentando caducifolia, ou seja, queda de folhagens, durante a estação seca. A altura do estrato arbóreo desta categoria varia entre 20 e 30 metros, e apresenta em seu interior uma certa elevação de umidade, que propicia a presença de um grande número de epífitas, principalmente da família Orquidaceae. Esta categoria é encontrada, atualmente, também às margens do rio Tocantins.

- MATA MESOFÍTICA: Segundo Ribeiro et alii, nesta formação estão incluídas as matas sempre-verdes, a mata subcaducifolia e a mata caducifolia (mata seca). Caracteriza-se por vários graus de caducifolia durante a estação seca. A altura média do estrato arbóreo está ao redor de 15 ou 20 metros. As copas se tocam, fornecendo uma cobertura arbórea de 70 a 100% na época chuvosa. Devido a este dossel a presença de plantas arbustivas não é muito significativa. Podem ocorrer plantas epífitas, porém em menor quantidade do que na Mata Galeria.

- CERRADO TÍPICO ("Sensu stricto"): "Caracteriza-se por árvores baixas, inclinadas, com ramificações e retorcidas, geralmente com incidência de passagem de fogo. As folhas são rígidas, coriáceas e os troncos possuem casca grossa, fendidas e sulcadas, com as gemas apicais protegidas por uma densa pilosidade."(Ribeiro et alii, 1983). Ferri (1980) descreve essa vegetação composta por dois grupos essencialmente opo-

tos: o das espécies permanentes (árvores e muitos arbustos) e o das efêmeras (ervas e gramíneas). Os subarbustos encontram-se espalhados com algumas espécies apresentando órgãos subterrâneos perenes, os xilopódios, que permitem rebrotar após queimas ou cortes.

- CAMPO CERRADO: Consiste de um estrato herbáceo gramíneo-lenhoso dominante, com árvores baixas, variando de 3 a 4 metros, tortuosas e muito esparsas. É comum o uso dessas áreas para pastagem natural. Pode ser subdividido em *CAMPO SUJO*, constituído por uma vegetação predominantemente herbáceo-arbustiva, com elementos arbustivos esparsos e indivíduos menos desenvolvidos das espécies arbóreas do Cerrado Típico; e o *CAMPO LIMPO*, constituído predominantemente pelo estrato herbáceo e alguns arbustos, sendo ausentes as árvores.

- CAPOEIRAS: "Vegetação secundária resultante da derrubada da vegetação primária, principalmente ambientes florestais, que se reconstituem formando uma matinha fina, frequentemente fechada, composta por muitas espécies estranhas à vegetação original."(Rizzini e Heringer, 1962)

Por ser uma região contígua à da Chapada dos Veadeiros, possuindo, portanto, configurações florísticas semelhantes, a Terra Indígena Avá-Canoeiro e entorno constituem uma das últimas fronteiras do cerrado Norte Goiano que, graças ao seu relevo acidentado e solos "pobres" em nutrientes, preserva ainda grandes áreas, relativamente intactas da natureza.

Assim sendo, a região possui quase todos os exemplares da fauna típica do cerrado, tais como: raposas, lobos guará, tatus, tamanduás, cotias, pacas, tucanos, antas, capivaras, beija-flores, quatis, cobras de várias espécies, etc.

Apesar da presença de toda essa fauna, a região apresenta um acelerado decréscimo populacional das mesmas, em função das ações desenfreadas dos caçadores e pescadores profissionais ou não, dos regionais, alguns posseiros, etc.

O rio Tocantins é bastante volumoso em épocas de cheia, permitindo o tráfego de canoas e voadeiras em toda a extensão a jusante da barragem da UHE Serra da Mesa. Apresenta relativa piscosidade e variedades de espécies de peixe, o que torna aquele rio bastante atrativo aos turistas e pescadores que para ali se deslocam durante quase todos os meses do ano.

1.2. Atual Situação Ambiental da Terra Indígena Avá-Canoeiro

Encontra-se atualmente em construção no interior de parte da Terra Indígena Avá algumas estruturas do complexo hidrelétrico Serra da Mesa e seu sistema de transmissão, obras de Furnas Centrais Elétricas S.A., ocupando aproximadamente 1/3 deste território. Nesta Terra estão localizados a barragem, parte do futuro reservatório, os diques, as linhas de transmissão e parte das áreas de empréstimo.

Além deste empreendimento a Terra Indígena está ocupada por 68 posseiros (dados do levantamento fundiário – FUNAI / FURNAS / INCRA). São propriedades rurais, na sua maioria de pequenas dimensões, e estão distribuídas, de forma pulverizada, ao longo do rio Tocantins, no interior da Terra Indígena.

Os posseiros, de um modo geral, praticam essencialmente uma agricultura e pecuária de subsistência, onde quase não há excesso de produção. Geralmente, a mão-de-obra é familiar e não se adota quase nenhuma técnica de manejo.

A região é provida de minerais semi-preciosos (amazonita, berilo, água-marinha, cristal de rocha) que ocorrem associados às formações rochosas. A exploração destes minérios é atualmente realizada por alguns posseiros, embora de maneira bastante rudimentar, ilegal e pouco expressiva, mesmo assim, causando impacto ambiental.

A possibilidade da existência de ouro de aluvião nessa área, notícia já difundida na região, abre grande expectativa para imediata exploração por garimpagem, após o fechamento das comportas da barragem, quando a jusante, o leito do rio ficará exposto, num determinado período.

O grupo Avá-Canoeiro do Tocantins, atualmente em número de 6 pessoas, 4 adultos e 2 crianças, encontra-se fixado na terra interditada, no Posto Indígena da FUNAI. Estes índios desenvolvem a agricultura manual, onde cultivam arroz, milho, mandioca, feijão, abóbora, amendoim, além de algumas espécies de frutas. Praticam a caça e coleta de produtos florestais. Os Avá atingem, desta produção, a relativa satisfação de suas necessidades alimentares.

O acesso à Terra Avá é possível por:

- a) Estrada Minaçu-Serra da Mesa, trecho asfaltado de aproximadamente 39 km.
- b) Estrada Colinas-Serra da Mesa, trecho cascalhado.
- c) Rio Tocantins através do local denominado Porto Rubão.

O acesso ao Posto indígena/Aldeia pode ser realizado via terrestre - partindo da estrada Serra da Mesa - Minaçu, até a entrada da Fazenda Camacã, seguindo em estrada cascalhada por mais 15 km.

2- Objetivo

O Subprograma de Meio Ambiente, de Proteção e Fiscalização da Terra Indígena Avá-Canoeiro tem o objetivo geral de garantir a manutenção do equilíbrio ecológico necessário à sobrevivência física e cultural dos Avá-Canoeiro, através de implementação de ações de conservação ambiental e fiscalização territorial.

3- Justificativa

Ao longo das últimas décadas, a Terra Indígena e os Avá afetados de Minaçu vêm sofrendo as consequências dos impactos ambientais de diversas ordens. Entre estes, destacam-se a exploração predatória das frentes mineradoras e agropastoris. Mais recentemente, com a implementação do AHE Serra da Mesa, no interior de parte do território Avá-Canoeiro, foram desencadeados outros tipos de impactos aos Avá e ao meio ambiente em que vivem.

Tais impactos afetam sensivelmente a qualidade de vida deste grupo, podendo assumir maiores proporções se medidas inibidoras não forem adotadas.

O Programa Avá-Canoeiro, através deste Subprograma vem a ser abrangente o suficiente para atender favoravelmente a totalidade das interferências externas negativas ao meio ambiente e aos Avá.

4- Descrição das Ações

Meio Ambiente

Este item tem o propósito de analisar os efeitos das interferências sobre o ecossistema da Terra Indígena Avá-Canoeiro e apresentar as providências a serem tomadas quanto a estas interferências, vislumbrando-se em ações de apoio, de mitigação e de reversão do quadro de degeneração ambiental.

4.1. Projeto Emergencial de Diagnóstico Ambiental da Terra Indígena Avá-Canoeiro

É necessário implementar várias ações no sentido de reverter o quadro de degeneração ambiental da Terra Indígena ora existente. No entanto, a situação ambiental da região precisa ser plenamente conhecida, para que sejam apresentadas alternativas eficazes baseadas no contexto da região. Assim, a partir desse entendimento, foi de fundamental importância a realização de um prévio diagnóstico, que dá os subsídios necessários ao planejamento dos futuros projetos ambientais para a Terra Indígena.

Neste projeto emergencial realizou-se o diagnóstico ambiental da Terra Indígena Avá-Canoeiro, apresentando:

- a) a caracterização da área;
- b) o diagnóstico do meio físico (geologia, geomorfologia, hidrologia, clima, solos e recursos minerais);
- c) a caracterização (dos recursos naturais existentes do meio físico-biótico);
- d) o meio sócio-econômico;
- e) a avaliação de efeitos de atividades antrópicas circunvizinhas sobre a Terra Indígena.; e,
- f) indicações para tratamento dos problemas detectados.

Prevê-se, ainda, de modo a complementar:

- a) um plano de recuperação de áreas alteradas pela construção do empreendimento
- a) um inventário florestal da área a ser inundada com o enchimento do reservatório; e
- ➔ (c) apresentar proposta de perenização, através do plantio de árvores da região, da demarcação física da Terra Indígena)

O Subprograma contou com a contratação de uma equipe técnica especializada para a realização deste projeto - A Empresa vencedora da Licitação nº 035/CPL/96 - Processo nº 08620-1786/96 foi PSAF - Projetos, Serviços Ambientais e Florestais e Representações LTDA. ME, CGC 72.575.939/0001-95 - Brasília - DF.

5. Fiscalização e Proteção da Terra Avá-Canoeiro

Este item tem o propósito de:

- garantir o usufruto exclusivo do território indígena, com área de 38.000 ha ao Grupo Indígena Avá-Canoeiro contatado;
- erradicar invasões de caráter permanente ou temporário dentro deste território;
- conscientizar a população não-índia envolvente sobre a necessidade e possibilidade de se manter a integridade física e cultural do grupo indígena Avá e seu patrimônio territorial.
- promover aos índios a possibilidade de desenvolverem as suas atividades tradicionais e as previstas no PROGRAMA AVÁ-CANOEIRO DO TOCANTINS - PACTO, dentro de seu território tradicional.

5.1. Projeto Emergencial de Fiscalização e Proteção da Terra Indígena Avá-Canoeiro

A Terra Indígena Avá-Canoeiro, em processo de demarcação, tem sido constantemente invadida, seja por posseiros, turistas, pescadores, caçadores e eventuais garimpeiros.

A FUNAI, em conjunto com órgãos federais e estadual de meio ambiente já fez várias tentativas com vistas a coibir os infratores. Neste sentido, várias "blitzen" foram empreendidas no território indígena e seu entorno. No entanto, tais ações foram apenas esporádicas e os resultados temporários.

Essa situação de invasões constantes e reincidentes, criou a necessidade de promover ações de fiscalização e proteção da Terra Avá-Canoeiro.

Dado o agravamento da situação, foi viabilizado um plano emergencial de fiscalização no território indígena e entorno, em caráter definitivo e permanente, visando atingir os seguintes objetivos, em linhas gerais:

- Amenizar o impacto ambiental que a Terra Indígena Avá-Canoeiro vem sofrendo e preservar a integridade física e cultural do grupo indígena local.
- Evitar de forma mais ostensiva a invasão de aventureiros (madeireiros, pescadores, garimpeiros, etc).
- Fiscalizar as ações das Empreiteiras de FURNAS que estão atuando na área.
- Coibir o garimpo na Terra Indígena

- Evitar maiores prejuízos à Terra Indígena Avá-Canoeiro.

ATUALIZAR Os trabalhos de fiscalização da Terra Indígena tiveram início em xx/xx/xx, Os instrumentos contratuais com o Termo Aditivo 04 ao Convênio nº 10.323/92. A e após, por meio do convênio xx, ajustado com o Centro de Trabalho Indigenista-CTI. Em xx/xx/xx, as ações tiveram continuidade por meio do sua vigência, As ações O presente Projeto, foi desenvolvido através do Termo Aditivo 04, e terá continuidade com a assinatura de convênio com o Centro de Trabalho Indigenista - CTI , conforme proposta apresentada pela FUNAI e analisada por FURNAS.

6 - SUBPROGRAMA DE DOCUMENTAÇÃO E MEMÓRIA

1. Objetivos

A saga do Povo Avá-Canoeiro é pouco conhecida, pouco documentada e pouco divulgada.

➡ O Subprograma de Documentação e Memória visa a (criação do “Centro Cultural Avá-Canoeiro”- CCAC, que constará de uma mostra de Cultura Material do Grupo indígena e pequena Biblioteca.) **consolidação de instrumentos que demonstrem a cultura material dos Avá-Canoeiro.**

➡ (Este Centro de Cultura congregará informações sobre os Avá) **Essa consolidação consiste na juntada de informações sobre esse grupo indígena**, especialmente através de documentação histórica manuscrita e publicada, relatos de viajantes e cronistas, artigos, relatórios do SPI, FUNAI e de pesquisadores, mapas e fotografias aéreas de regiões ligadas a interesses indígenas, assim como estudos, entrevistas, fotos, slides, filmes e vídeos produzidos, visando principalmente divulgar a história dos Avá-Canoeiro.

2. Descrição das Ações

a) Formar um banco de dados com informações diversas a respeito dos Avá-Canoeiro, **a cargo da FUNAI.**

b) Arquivar toda a documentação do PROGRAMA AVÁ-CANOEIRO –PACTO, nos **arquivos técnicos da FUNAI e de FURNAS.**

➡ c) (Organizar uma pequena biblioteca que acondicione obras, relatórios diversos, artigos sobre os Avá-Canoeiro, publicados ou não.)

➡ d) Divulgar, através de publicações, o material existente (no CCAC) **sobre os Avá-Canoeiro. (DEFINIR CRONOGRAMA)**

➡ e) (Criar um local apropriado para a exposição da cultura material, biblioteca/ sala de projeções, com acomodação para 10/15 visitantes.

Obs.: Estudar a possibilidade deste local ser no prédio de Operação da UHE Serra da Mesa.)

7 - SUBPROGRAMA DE UNIFICAÇÃO DO POVO AVÁ E CRESCIMENTO POPULACIONAL

1. Apresentação

Este subprograma tem como premissa conceitual o entendimento de que cada um dos grupos Avá-Canoeiro conhecidos atualmente e em contato permanente com a FUNAI, bem como os ainda não conhecidos e não contatados, não são meros grupos familiares, mas entidades constitutivas de um povo. Estão dispersos no mundo por circunstâncias históricas, que os levaram a viver desse modo, mas guardam em si todo o arcabouço de um povo que quer ser uno e íntegro. A sobrevivência de cada um desses grupos não deve ser compreendida como uma necessidade biológica, mas como um imperativo étnico.

Cabe à FUNAI, a FURNAS e aos responsáveis pelo AHE Serra da Mesa,

➔ (representantes substitutivos do Estado nacional frente aos Avá-Canoeiro, bem como a sociedade brasileira) tomar a decisão e exercer as ações corretas em favor do povo Avá-Canoeiro. O presente subprograma é uma contribuição, que se quer representativa de um conglomerado de sentimentos e atitudes positivos, personificado no PACTO, para a formulação de uma política de unificação do povo Avá-Canoeiro.

2. Diagnóstico

O povo Avá-Canoeiro existe, embora não se exerça como tal. Por enquanto, constitui-se apenas como grupos independentes uns dos outros, segmentos familiares de uma sociedade que já foi forte e poderosa em séculos passados e que hoje está forçada a viver dispersa e fugidia.

Seu número atual está por volta de 40 indivíduos - 6 do Grupo do Tocantins, na região de Serra da Mesa, 12 no Grupo do Araguaia e cerca de 20 isolados , quando eram 2.500 originalmente. São efetivamente conhecidos dois grupos Avá que somam 18 indivíduos, ao contarmos os oito membros mestiços resultantes de relações interétnicas.

Quatro grupos com média de 4 a 8 indivíduos vivem espalhados por um vasto território ocupado por povoados brasileiros, cada um grupo, ao que parece, separado um dos outros. Os dois grupos conhecidos vivem sob a tutela da FUNAI. Um se localiza na Ilha do Bananal, morando junto ao povo Javaé, com quem mantém uma relação de inferioridade social. São dez pessoas. O outro, somando seis pessoas, vive no alto Tocantins, numa área que se encontra em processo de demarcação e que faz parte da área (de impacto) sob influência do AHE Serra da Mesa.

➔ A questão que se coloca para a unificação do povo Avá-Canoeiro é: como juntar esses grupos, como trazê-los ao contato mútuo para que possam reconstituir a sociedade e o povo Avá ? Sabemos que tal tarefa implica muito mais do que simplesmente localizá-los, contatá-los e convencê-los a aceitar o convívio com os demais grupos e com a sociedade brasileira. Esta questão implica o uso consciente de toda a gama de conhecimento antropológico e indigenista criado no Brasil através de anos de experiência e reflexão sobre o destino dos povos indígenas que habitam o território nacional. Dadas a urgência, a amplitude e a delicadeza da tarefa, é preciso igualmente dedicação, determinação e perspicácia para levá-la a cabo com segurança.

3. Objetivos

O objetivo fundamental desse subprograma, como aliás, do PACTO em si, é a sobrevivência do povo Avá-Canoeiro. Por sobrevivência se compreende, em primeiro lugar, a higidez física dos indivíduos de per si. Assim, um subprograma de saúde é primordial para que este subprograma se exerça. Na conta de igual teor de prioridade está a necessidade de um território básico, próprio, onde a cultura Avá possa encontrar os meios concretos de funcionar. Assim, um subprograma de regularização da Terra Indígena Avá é fundamental.

Porém, essas duas condições são necessárias mas não suficientes. Não existirá um povo Avá sem que cada indivíduo possa, em primeiro lugar, procriar e reproduzir a sociedade. Este simples ato de procriação só poderá se dar se houver indivíduos de famílias diferentes que possam se casar entre si sem ferir os ditames do tabu do incesto. Assim, a integridade étnica dos Avá só poderá ser alcançada se houver, primordialmente, a sua unificação através do relacionamento mútuo e permanente dos vários grupos que o compõem.

Em segundo lugar, dado o pequeno número de indivíduos Avá, é necessário que haja um incentivo ao seu crescimento demográfico. Outros povos conhecidos já tiveram populações igualmente reduzidas e conseguiram crescer e se firmar como entidades étnicas próprias. Os Avá-Canoeiro podem recuperar sua população a médio prazo. Para isso, há que se fazer todo um trabalho de convencimento de mudança de atitude dos indivíduos adultos Avá para que desejem ter mais filhos. Garantias de um território próprio e segurança de que não mais serão caçados e escoraçados de suas

terras deverão lhes ser dadas. Junto com isso todo um trabalho de diálogo deve ser efetuado.

4. Justificativa

A unificação do povo Avá-Canoeiro e seu crescimento demográfico são condições para sua sobrevivência étnica. Esta sobrevivência é um valor humano em si, para o que este subprograma terá uma pequena, mas significativa contribuição. Mais ainda, a sobrevivência dos Avá tem desdobramentos de ordem política e social para o país. Do ponto de vista da sociedade brasileira a sobrevivência de um povo como os Avá é um fator de ampliação de sua qualidade cultural e de suas possibilidades históricas. Já para o AHE Serra da Mesa, a presença contínua e permanente do povo Avá deve ser vista como uma garantia de sua integridade física.

→ (Os Avá ajudarão a FURNAS a preservar as condições ambientais que permitirão o aproveitamento mais eficaz e mais prolongado da usina hidrelétrica. Por suas próprias características culturais e econômicas, os Avá serão menos devastadores da cobertura florestal que circunda a usina hidrelétrica do que fazendeiros, pequenos lavradores ou mineradores; utilizarão menos defensivos agrícolas em suas roças; e serão bem mais comedidos no manejo da fauna terrestre e aquática. Ademais, sua presença histórica e legal,) **A presença histórica e legal dos Avá** inibirá a invasão de terras e a conseqüente destruição das condições ambientais atualmente dadas. Tudo isso mais que justifica um programa que valoriza a sobrevivência física e étnica do povo Avá-Canoeiro.

5. Estratégia e Descrição das Ações

O trabalho previsto neste subprograma compreende:

1. Conceituação da noção de unificação, ou, mais propriamente, reunificação de um povo.
2. Compreensão aprofundada da história e da cultura Avá-Canoeiro.
3. Conhecimento pelo menos funcional da língua Avá.
4. Conceituação da idéia do contato com grupos arredios.
5. Organização de grupos de indigenistas para efetuar o contato com os grupos Avá, implicando:
 - a. treinamento básico de membros desses grupos em antropologia e indigenismo.
 - b. montagem de estratégia de contato e permanência com os novos grupos
6. Montagem da estratégia antropológica para a incorporação de novos grupos.
7. Compatibilização das ações desse subprograma com os demais subprogramas, levando-se em conta a imprevisibilidade do contato com novos grupos, o tempo de localização e o timing de incorporação ao(s) grupo(s) já estabelecido(s).
8. Maior interação entre os grupos Avá contatados e outros grupos do tronco Tupi.

Alternativas

Este subprograma não objetiva deliberar o destino do povo Avá-Canoeiro ou determinar o seu futuro por meio de atitudes arbitrárias e compulsórias. No entanto, trata-se de uma situação limite, extremamente delicada, cuja solução pode estar vinculada à apresentação de alternativas para a continuidade dessa etnia ameaçada de extinção.

Considerando as linhas gerais da organização social Tupi e sua estrutura de parentesco, apresentamos as variáveis que se apresentam como tecnicamente possíveis, considerando a atual situação do "Grupo do Tocantins" (Serra da Mesa):

1- Contato com os Avá isolados

A efetivação do contato com os grupos de Avá isolados, é sem dúvida a opção ideal que acena para o possível crescimento do grupo e sua continuidade étnica. Entretanto, apresenta-se como a mais remota, uma vez que os trabalhos de busca realizados pela Frente de Contato Avá-Canoeiro, desde 1993, ainda não lograram êxi-

to. As evidências e os vestígios de sua passagem, por mais fortes que se apresentassem, nunca levou ao contato, de fato. A localização de pequenos grupos foi estabelecida através de informações de moradores regionais, que afirmam os terem visto, contudo, os membros da Frente não registraram nenhum contato mesmo que visual.

2- Aproximação dos Grupos de Avá-Canoeiro do Tocantins e do Araguaia

A interação entre os grupos Avá conhecidos (Tocantins e Araguaia), através de visitas a Canoanã e vice-versa, de modo a fortalecer as relações de convívio entre os integrantes, visando principalmente a aproximação das crianças, pode se traduzir numa possibilidade de futuros casamentos.

Entretanto, vale ressaltar que já houve duas tentativas de aproximação entre estes grupos. Em 1988 (1 ano) e 1994 (7 meses) os Avá do Araguaia estiveram na Terra Indígena Avá-Canoeiro, na região da serra da Mesa ,e, nas duas ocasiões retornaram à Ilha do Bananal, onde vivem desde o contato em 1973, junto aos índios Javaé. Entre os fatores apontados, o principal foi a não adaptação àquele ecossistema, muito diferente à região do Araguaia.

3- Aproximação com outro grupo de origem Tupi (Tapirapé)

Aproximação do grupo Avá do Tocantins com o grupo Tapirapé, que vive no Mato Grosso, próximo à Ilha do Bananal, único grupo Tupi que habita o cerrado, além dos Avá, de língua e cultura próximas, de modo a estabelecer relações de conhecimento mútuo e possíveis futuros laços de casamento.

Os Tapirapé, que viveram na década de 50 uma situação semelhante à dos Avá, quando o grupo sofreu um drástico decréscimo populacional, vítima de ataques e perseguições, e hoje é composto de mais de 500 pessoas, é um exemplo de reversão de um quadro grave, mostrando que, quando medidas efetivas de proteção e assistência são tomadas, principalmente a garantia de posse de seu território com a demarcação de suas terras, a possibilidade de reconstituição é viável. Guardadas as devidas especificidades, ainda é, sem dúvida um precedente promissor para o grupo Avá-Canoeiro.

(Esclarecer que no caso da Alternativa 3 – Aproximação com o Grupo Indígena Tapirapé - FURNAS não teria nenhuma responsabilidade em relação a esses índios, exceto com aqueles que eventualmente se casassem com os Avá e passassem a residir junto aos mesmos na Terra Indígena Avá-Canoeiro).

8 - SUBPROGRAMA DE OBRAS (INFRA-ESTRUTURA) E EQUIPAMENTOS

1. Objetivos

→ Este Subprograma objetiva a elaboração (sistemática) de projetos de arquitetura e engenharia e aquisição de equipamentos para construção de infra-estruturas que sirvam de apoio às atividades operacionais dos demais subprogramas do PROGRAMA AVÁ-CANOEIRO - PACTO. O conjunto de infra-estruturas representa o Posto Indígena e suas edificações de apoio, postos de vigilância, alojamentos, vias de acesso, etc.

2. Justificativa

Justifica-se o apoio técnico nesta área de engenharia e arquitetura visando edificações de qualidade técnica arquitetônico-estrutural e material de boa qualidade em conformidade com o clima, paisagem eco-regional, com as necessidades e cotidiano de vida dos índios Avá-Canoeiro e o pessoal de assistência e preservação da Terra Indígena.

3. Descrição das Ações

3.1. Composição de quadros de programas de necessidades para as edificações e equipamentos.

→ 3.2 Elaboração (sistemática) de projetos arquitetônicos, estruturais, elétricos e hidrossanitários das infra-estruturas e suas realizações.

3.3. Obras

a) Posto Indígena Avá-Canoeiro

-Residência do Chefe do Posto e Sede Administrativa

-Posto de Saúde

-Casa de Farinha / Paiol / Depósito de Cereais / Garagem

b) Residência para os Índios

c) Residência para o Auxiliar de Serviços

d) Postos de Vigilância

e) Acessos Rodoviários

f) Reavivitação de limites da Terra indígena (manutenção de picadas e marcos)

g) Outros (cercas, placas indicativas, etc.)

3.4. Equipamentos:

a) Veículos

b) Barco motorizado

c) Sistema de Comunicação

d) Mobiliário

e) Materiais diversos (Conforme as necessidades discriminadas nos demais subprogramas)

4. Com a conclusão das obras de infra-estrutura do novo Posto Indígena Avá-Canoeiro e Barreiras de Vigilância e aquisição de materiais e equipamentos destinados ao seu funcionamento, este subprograma terá como objetivo a manutenção dessas infra-estruturas e das estradas de acesso ao Posto Indígena e às Barreiras.

(DEMONSTRAR O QUE JÁ FOI REALIZADO , ADAPTANDO O SUBPROGRAMA PARA MANUTENÇÃO ANUAL)

PROGRAMA AVÁ-CANOEIRO – PACTO

COORDENAÇÃO :

FUNAI – Sydney Possuelo – Sertanista / Chefe DEII

FURNAS – Eliana Granado – Antropóloga – Departamento de Meio Ambiente

GERÊNCIA :Walter Sanches – Técnico Indigenista /Chefe Posto Indígena Avá-Canoeiro – FUNAI

CONSULTORIA SUBPROGRAMAS (Portaria nº 0924/Presi/94 FUNAI) :

1. SAÚDE:

João Moreira Jr. – Médico / FUNAI

2. DEMARCAÇÃO E REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA:

Noraldino Cruvinel – Antropólogo / FUNAI

3. EDUCAÇÃO INDÍGENA:

Suzana Grillo Guimarães – Pedagoga / FUNAI

4. AUTO-SUSTENTAÇÃO:

José Luis Vieira – Eng. Agrônomo / FUNAI

5. MEIO AMBIENTE, FISCALIZAÇÃO E PROTEÇÃO DA TERRA INDÍGENA AVÁ-CANOEIRO:

Acyr Jorge T. Gonçalves / FURNAS

Ester M. Oliveira Silveira / FUNAI

6. DOCUMENTAÇÃO E MEMÓRIA:

Eliana Granado – Antropóloga / FURNAS
Dulce Rios Pedroso – Historiadora / UCG
7. UNIFICAÇÃO DO POVO AVÁ E CRESCIMENTO
POPULACIONAL:

Mercio Pereira Gomes – Antropólogo / IPARJ

8. OBRAS E EQUIPAMENTOS:

Renato Sanchez – Arquiteto e Téc. Indigenista / FUNAI

Brasília,

FURNAS CENTRAIS ELÉTRICAS S.A.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

TESTEMUNHA

TESTEMUNHA

II. CRONOLOGIA DO CONTATO AVÁ-CANOEIRO

FASE	EVENTO	DATA
Guerras	<ul style="list-style-type: none"> - Primeiras notícias coloniais sobre os índios Canoeiros da margem direita do rio Maranhão (1) - Tentativas de pacificação dos Canoeiros (1) - Surge a hipótese dos Canoeiros serem descendentes dos Carijós trazidos por Bandeirantes no início do século XVIII (3) 	2ª metade do século XVIII
	<ul style="list-style-type: none"> - Os Canoeiro são encontrados nas altas montanhas entre o rio Maranhão e os povoados de Sta. Teresa e Amaro Leite, além de algumas aldeias no rio Canabrava e outros lugares (3) - Expedição de oficiais da Província de Goiás contra os Canoeiro (3) - Os Canoeiro se situavam entre dois pólos de desenvolvimento regionais: a cidade de Goiás e Porto Real (hoje Porto Nacional/TO) (3) 	1820
	<ul style="list-style-type: none"> - Deslocamento dos Canoeiro em direção ao rio Araguaia, chegam às proximidades da Ilha do Bananal (3) 	1844 e 1865
	<ul style="list-style-type: none"> - Os Canoeiro distribuíram-se da Serra Dourada até o interior e leste da Ilha do Bananal (3) - Os grupos do Araguaia e do Tocantins passam a ter histórias diferenciadas de adaptação (3) 	Início do Século XX
Fugas	<ul style="list-style-type: none"> - Os Canoeiro ocupam a área do triângulo formado pelas cidades de Sta. Teresa, Niquelândia e Cavalcante/GO (1) - Os grupos do alto Tocantins permaneceram nos municípios de Sta. Teresa, Cavalcante e Campinaçu (3) - O bispo Dom Sebastião Tomaz faz uma tentativa frustrada de aproximação aos Canoeiros da Ilha do Bananal (as tentativas somente foram retomadas 30 anos depois, pela FUNAI) (3) 	1940
	<ul style="list-style-type: none"> - Primeira frente de atração oficial, com a fundação pelo Conselho Nacional de Proteção ao Índio (CNPI), do Posto Canoeiro na serra das Trombas, rio Canabrava (3) - Os índios teriam duas aldeias na região de Dueré, Natividade e Peixe (3) - O SPI funda uma frente de atração dos Canoeiros sem obter êxito (1) 	1946

	- Os trabalhos da frente de atração são desativados sem ter obtido êxito (3)	1950
	- Massacre de uma aldeia (15 pessoas morreram e o restante se dispersou) (3)	1966
	- Reinício dos trabalhos de atração, depois da reclamação de fazendeiros de Cavalcante e Niquelândia quanto ao abate de gado praticado pelos índios (3) - Os fazendeiros chamam os índios de "quilombos" (3) - Massacre dos Canoeiros na Mata do Café, trata-se do massacre lembrado por Matxa, Nakwatxa e lawí (2) - Conflitos entre Canoeiros e fazendeiros goianos leva o sertanista Orlando Villas-Boas a se deslocar para Colinas (Cavalcante/GO) (1)	1969
	- Funcionários da FUNAI descobriram 5 aldeias Avá-Canoeiro abandonadas (1) - Agricultores da região descobriram outra aldeia Canoeiro às margens do rio homônimo, na Mata do Café (1)	1971
Tutela	- Oito Avá-Canoeiros são contatados pelo sertanista Apoena Meireles na Ilha do Bananal (1) (3) - Avá-Canoeiros contatados são transferidos para o Posto Indígena Canoanã no território Javaé (1) - Os Avá-Canoeiros abatiam e comiam um boi a cada três dias do rebanho da fazenda Canoanã S. A. (3)	1973
	- Funcionários da frente de atração da FUNAI são acusados de corrupção e envolvimento na compra e venda irregular de terras então ocupadas pelos Avá-Canoeiros (3) - Fazendeiros pagavam ou mantinham grupos de jagunços armados para "limpar" a região dos índios (3) - Abandono das aldeias próximas aos córregos Jacira, Descobertas, Limeira, Boa Nova e Abaixo (3)	Ao longo da década de 70
	- Funcionário da FUNAI foi abordado por um grupo de 14 índios, "sendo que o mesmo funcionário viu, na ocasião, mais quatro membros do grupo dentro da mata próxima ao local de contato" (1) - FURNAS recebeu concessão para explorar os recursos hídricos na região da bacia do rio Maranhão ou Alto Tocantins (2)	1981

<ul style="list-style-type: none"> - FUNAI constitui GT de localização do "grupo arredio" para fins de interdição da área (Portaria 1471/E/FUNAI) (1) - Dados do GT sugerem a existência de dois grupos Avá-Canoeiros: um à margem direita do rio Tocantins, o outro no município de Monte Alegre, próximo ao rio Paranã (1) - É sugerida a interdição de uma área com 38000ha (1) 	1982
<ul style="list-style-type: none"> - Reginaldo Gomes da Silva é contatado por 4 Avá-Canoeiros, "que posteriormente foram transferidos para o acampamento da frente de contato" no rio Maranhão (1) (3) 	Outubro de 1983
<ul style="list-style-type: none"> - FUNAI designa antropólogo do Museu Nacional para realizar pesquisa junto aos Avá-Canoeiros contatados (Portaria 1794/FUNAI) (1) - Início das obras de construção da UH de Serra da Mesa (2) 	1984
<ul style="list-style-type: none"> - FUNAI interdita área com 38000ha e 90km de perímetro no rio Maranhão (Portaria 1850/FUNAI) (1) 	1985
<ul style="list-style-type: none"> - Estabelecimento do Convênio FUNAI/FURNAS tendo em vista a construção da UH de Serra da Mesa (1) 	1986
<ul style="list-style-type: none"> - Criação do Posto Indígena Avá-Canoeiro (Portaria 744/FUNAI) (1) 	1987
<ul style="list-style-type: none"> - Tentativa frustrada de reunião dos dois grupos Avá-Canoeiro contatados (3) 	1988
<ul style="list-style-type: none"> - Aumento da intensidade das notícias de grupos isolados de Avá-Canoeiro em Cavalcante, Niquelândia, Alto Paraíso, Sta. Teresa, Porangatu e Minaçu (1) - Período em que o presidente da FUNAI remete uma carta ao presidente das Centrais Elétricas mostrando a necessidade de um novo convênio inspirado no caso Waimiri-Atroari (2) 	1989
<ul style="list-style-type: none"> - A FUNAI inicia o processo de extrusão do Parque Indígena do Araguaia (dos 900 ocupantes restam 208, aproximadamente) (3) 	1991
<ul style="list-style-type: none"> - Em 29/06/92 foi firmado novo convênio entre FURNAS e FUNAI (2) 	1992
<ul style="list-style-type: none"> - FUNAI institui nova Frente de Contato Avá-Canoeiro (Portaria 380/FUNAI) (1) 	1993
<ul style="list-style-type: none"> - Atividades de atração são coordenadas por Sidnei Possuelo (1) 	1994
<ul style="list-style-type: none"> - Parecer n.º 96/DID/DAF aponta os impactos causados pelo reservatório da usina sobre a área reservada (1) - Entrega da Peça Antropológica (IPARJ) para "consubstanciar o pedido de autorização para aproveitamento" da Serra da Mesa (2) - Início da pesquisa de Lena Tosta entre os Avá-Canoeiros (2) 	1995

	<ul style="list-style-type: none"> - Decreto s/n desapropria em favor de FURNAS uma área de 178450ha (1) - Prefeituras dos municípios de Colinas do Sul e Minaçu contestam a identificação e delimitação da Terra Indígena com base no Decreto 1775/96 (1) - Despacho n.º 37 do Ministro da Justiça considera improcedentes as contestações (1) - A Portaria n.º 598/MJ declara como Terra Indígena uma área de 38000ha para os índios Avá-Canoeiro (1) - Decreto Legislativo 103 determina que FURNAS compense aos índios Avá-Canoeiro uma área equivalente à superfície inundada em 182 dias (1) - A T. I. Avá-Canoeiro encontra-se ocupada por "um grande número de ocupantes, que esperam a indenização para se retirarem" (3) 	1996
	<ul style="list-style-type: none"> - Um Grupo Técnico é constituído pela Portaria 140/FUNAI para vistoriar a área a ser adquirida por FURNAS como compensação aos índios Avá-Canoeiro pela inundação de parte da Terra Indígena (1) - O GT propõe a aquisição de uma área de 4955ha, "garantindo com esta proposta a inclusão nos limites da área as nascentes dos principais rios que abastecem a terra indígena" (1) - O Departamento de Índios Isolados da FUNAI teve "uma série de indícios da presença de parte do grupo ainda isolada" pela frente de contato do município de Niquelândia (1) 	1997
	<ul style="list-style-type: none"> - Uma regional de nome Raimunda informou ter mantido contato "com o grupo arredio na localidade de Rocinha na Serra da Mantiqueira, Município de Cavalcante" (1) 	1998

FONTES

1. Atlas das Terras Indígenas. www.ccbm.com.br/HOME-arquivos/brasil.html, acessado em 01/10/02.
2. TOSTA, Lena. "Homi matou papai meu": Uma situação histórica dos Avá-Canoeiro. Brasília: DAN/UnB, 1997. (Dissertação de Graduação)
3. TORAL, André. Verbete Avá Canoeiro. www.socioambiental.org/website/pib/epi/ava/ava.htm, acessado em 19/03/2002.

FOTOS



Fig. 19 (cima) oka avá-canoeiro. Foto Cristhian T. da Silva 2003.
Fig. 20 (baixo) Posto Indígena Avá-Canoeiro. Foto Cristhian T. da Silva 2003.



Fig. 21 *lawí* ao lado dos mantimentos na *oka*. Foto Cristhian T. da Silva, 2003.
Fig. 22. Mantimentos da funai no Posto Indígena Avá-Canoeiro. Foto Cristhian T. da Silva, 2003.



Fig. 23 (cima) *lawi* com *tatu*. Foto Cristhian T. da Silva, 2003.
Fig. 24 (baixo) *lawi* com *pilhate* (traira). Foto Cristhian T. da Silva, 2003.



Fig. 25 *lawí* com pinturas de jenipapo. Foto Cristhian T. da Silva, 2003.



Fig. 26 *lawí* com arco e flecha. Foto Cristhian T. da Silva, 2003.



Fig. 27 *Trumak* lavando roupas. Foto Cristhian T. da Silva, 2003.



Fig. 28 *Trumak* e *Putdjawa* ouvindo fitas. Foto Cristhian T. da Silva, 2003.



Fig. 29 Enfermeira medindo a pressão das mulheres avá-canoeiro na *oka*. Foto Cristhian T. da Silva, 2003.



Fig. 30 *Nak^watxa* fiando algodão. Foto Crísthian T. da Silva, 2003.



Fig. 31 *Nak^watxa* com ave doméstica. Foto Crísthian T. da Silva, 2003.



Fig. 32 *Nak^watxa* tecendo cesto. Foto Crísthian T. da Silva, 2003.

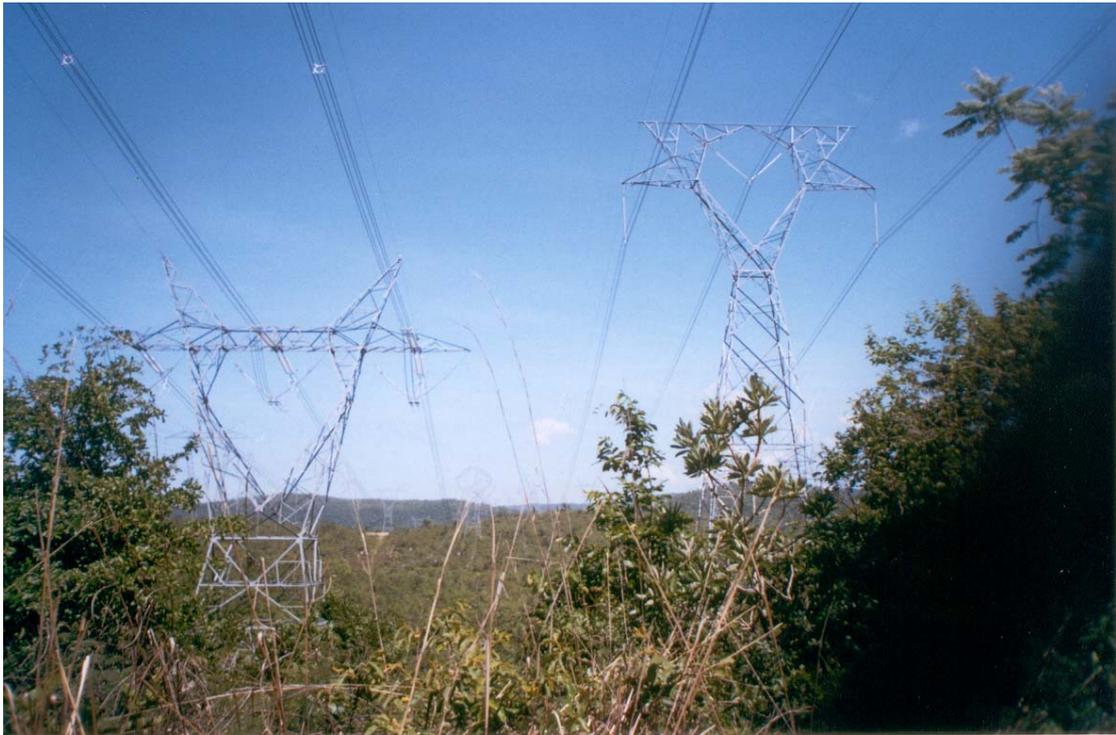


Fig. 33 Linhas de transmissão de energia de Furnas no interior da T.I. Avá-Canoeiro. Foto Cristhian T. da Silva, 2003.



Fig. 34 Placa de Furnas. Foto Cristhian T. da Silva, 2003.



Fig. 35. Antropólogo com *Trumak* e *Putdjawa*. Foto Walter Sanches, 2003.



Fig. 36 Roçado aberto próximo à oka. Foto Cristhian T. da Silva, 2003.



Fig. 37 *Tuia* transportando lenha para a *oka*.



Fig. 38 *Tuia* transportando bens pessoais e de seus parentes da casa da *funai* para a *oka*.