

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental - PROCAM

Fabio Augusto Nogueira Ribeiro

Etnodesenvolvimento e o mercado verde na Amazônia indígena:

Os Asuriní no Médio Xingu

São Paulo

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

FABIO AUGUSTO NOGUEIRA RIBEIRO

**Etnodesenvolvimento e o mercado verde na Amazônia indígena:
Os Asuriní no Médio Xingu**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciência Ambiental da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Mestre em Ciência Ambiental.

Área de concentração: Ciência Ambiental

Orientadora: Profa. Dra. Carla Morsello
Co-Orientadora: Profa. Dra. Regina Pólo Müller

São Paulo

2009

FICHA CATALOGRÁFICA

FOLHA DE APROVAÇÃO

Fabio Augusto Nogueira Ribeiro

Etnodesenvolvimento e o mercado verde na Amazônia indígena: os Asuriní no Médio Xingu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciência Ambiental da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Mestre em Ciência Ambiental.

Área de concentração: Ciência Ambiental

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Aos meus avôs Zés,

Ao Awakaré (*in memorian*),
grande *Mboakara*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Profa. Carla Morsello, da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da USP, pela orientação ao longo dos últimos cinco anos, por me dar a oportunidade de participar do projeto 'Parcerias Florestais' e pela amizade.

À Profa. Regina Müller, do Instituto de Artes da Unicamp, minha co-orientadora, por introduzir-me na 'Asurinologia' e pelo incessante incentivo.

À Profa. Fabíola Silva, do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, pela companhia em campo e pelas sugestões teóricas e etnográficas.

À Profa. Dominique Gallois, do Departamento de Antropologia da USP, pelo estímulo à pesquisa em etnodesenvolvimento.

Ao Prof. Willian Fisher, do College of Willian and Mary (EUA), pelo incentivo e por ter me convidado a apresentar a presente pesquisa no III Encontro da Society for the Anthropology in the Lowland Southamerica (SALSA), ocorrido no Reino Unido e na França em junho de 2008.

À Profa. Sueli Furlan, do Departamento de Geografia da USP, pelos comentários e sugestões oferecidas ao longo da pesquisa por meio do Comitê de Orientação do Procam.

Ao Prof. José Eli da Veiga, do Departamento de Economia da USP, pelos comentários feitos à pesquisa durante o primeiro Comitê de Orientação.

À Renata Faria, pela amizade e pela companhia na primeira viagem de campo. Agradeço também às outras pesquisadoras do projeto 'Parcerias Florestais': Leny, Lúcia e Maytê.

Também aos outros jovens asurinólogos que, em algumas ocasiões, fizeram-me companhia em campo: Alice e Bruno Marcos.

Aos colegas da turma de 2006 do Procam.

Ao Igor e ao Luís, pesquisadores do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII) da USP.

Agradeço muito ao Luciano e à Priscila, da secretaria do Procam, que sempre ajudaram-me quando preciso.

Agradeço à CAPES pela bolsa de mestrado concedida e à Rainforest Allinace pelo financiamento de parte das viagens de campo.

Ao Centro de Trabalho Indigenista (CTI), na pessoa de Gilberto Azanha, pelo apoio à ação indigenista no Médio Xingu e na Terra Indígena Koatinemo.

Aos amigos Rodrigo Isaías e Andrei Cechin. Também aos amigos que, por razões desconhecidas, não foram citados aqui.

À minha família, por absolutamente tudo: minha mãe Marisa, meu pai Dario, minhas irmãs Kiki e Bia, cunhados Pingo e Alê e sobrinhos Raulzito, Miguelito e Davizito.

Agradeço demais à minha segunda família, muito querida também. Ao glorioso Dr. Henrique Medina, pelas acupunturas e pelas risadas, à minha sogra Denise (sem comentários!), e às cunhadas Katxerê, Mbatuya e Xaari Wani.

A todos os meus demais parentes, consangüíneos e afins.

Agradeço muito aos Asuriní. Se não fossem eles, a presente dissertação simplesmente não existiria. Nunca, nunca mesmo, esquecerei o tempo (que espero seja só o primeiro!) em que vivi entre os índios do Koatinemo que, dentre várias coisas, apresentaram-me a impressionante e indescritível floresta amazônica e o ritual *Maraká*: Takirí, Mbatuia, Mburi, Ararimyna, Ararijywa, Myrá, Parajuá, Parakakyja, Kwa i, Tukura, Ipikiri, Takamuí, Tewutinemi, Tjiwandem, Apeuna, Awakaré (*in memorian*), Kwati, Muruka í, Apebú, Takunha, Apirakamy, Mboaíva, Morera, Marakawá, Manduka, Tuwá, Wawagi, Kumé, Mauyra, Mará e todos os outros *Awaeté*.

Final e principalmente, à Kandyê-Kwei, estrela-feminina, *Jeramerikáeté*.



Desenho feito por Myrá Asuriní em folha de papel

Motivo: *tembekwareropité* (enfeite labial)

Aldeia Koatinemo, junho de 2005

RESUMO

RIBEIRO, F. A. N. **Etnodesenvolvimento e o mercado verde na Amazônia indígena: os Asuriní no Médio Xingu**. 2009. 179 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Ao longo das últimas décadas, os processos de liberalização da economia brasileira e avanço do ambientalismo geraram novas representações e políticas relativas à floresta e aos povos indígenas amazônicos. Dentro desse movimento, a comercialização de produtos florestais não madeireiros através, em alguns casos, de parcerias entre a Fundação Nacional do Índio e empresas passou a ser apresentada como uma ferramenta para o desenvolvimento indígena e para a conservação ambiental. Sob a perspectiva do etnodesenvolvimento, entretanto, a questão central que fundamenta a dissertação é se os regimes de produção, circulação e consumo engendrados por esse 'indigenismo público-privado' são compatíveis com as economias políticas nativas. Para responder a esta questão, o estudo está baseado no caso dos Asuriní do Xingu, grupo Tupi incluído na parceria para a comercialização de óleo de castanha-do-pará entre a cooperativa Amazoncoop e a empresa britânica The Body Shop. A pesquisa de campo foi estruturada em dois níveis. No primeiro, por meio de entrevistas e conversas informais, foram levantadas informações sobre a história e a economia política da parceria. Os resultados obtidos evidenciaram que a parceria foi incapaz de romper com a assimetria de poder que caracteriza a relação entre os indígenas e a economia de mercado. No segundo nível, por meio de técnicas qualitativas (entrevistas, conversas informais, diagnóstico rural participativo) e quantitativas (*surveys* e observações de alocação de tempo), foram levantadas informações relativas à participação dos Asuriní na parceria, bem como os impactos da atividade sobre a economia doméstica. Nesse caso, a incompatibilidade entre o regime indígena e aquele fomentado pela parceria foi evidenciada pela escassez de alimentos no período da coleta; pela distribuição desigual dos recursos monetários entre os grupos familiares; pela acentuação do conflito entre dinheiro e reciprocidade e pelo incremento da dependência por bens industrializados. A diversidade, entretanto, das estratégias econômicas familiares, a incorporação do dinheiro pelas concepções indígenas de riqueza e a continuidade das atividades de subsistência são expressões de que a maior participação na economia de mercado tem como corolário não a 'aculturação', mas uma transformação na forma como a sociedade indígena se reproduz.

Palavras-chave: sociedades indígenas, Amazônia, Asuriní do Xingu, produtos florestais não madeireiros, etnodesenvolvimento.

ABSTRACT

RIBEIRO, F. A. N. **Ethnodevelopment and green markets in the indigenous Amazon: the Asuriní of the Middle Xingu**. 2009. 179 f. Master's Degree Dissertation – Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

In the last two decades, the synchronous processes of liberalisation of the Brazilian economy and the advancement of environmentalism generated new representations and policies regarding Amazonian rainforests and indigenous peoples. Within this movement, the commercialisation of non timber forest products, through, in a few cases, the implementation of partnerships between the National Indian Foundation of Brazil and companies, began to be presented as a tool for the development of indigenous societies, as well as for environmental conservation. Adopting an ethnodevelopment perspective, however, the central question posed by this dissertation is whether the regimes of production, circulation and consumption devised by this form of 'public-private indigenism' are compatible with their political economies. To advance this question, this study is based on the case of the Asuriní do Xingu, a Tupi group included in the partnership for the commercialisation of Brazil-nut oil between the Amazoncoop cooperative and the UK-based company, The Body Shop. Field research was structured into two levels. At the first level, information about the history and the political economy of the partnership were gathered by means of informal interviews. Results at this level indicate the partnership has been unable of breaking down the historical asymmetry of power which characterises the relationship between indigenous societies and the market economy. At the second level, by means of qualitative and quantitative techniques of data gathering, we collected information regarding Asuriní's participation in the partnership, as well as the impacts of the trade activity to their domestic economy. In this case, the incompatibility between the indigenous economic regime and that promoted by the partnership implementation was evidenced by food shortages during the harvesting period; by the unequal distribution of monetary incomes among households; by uprising conflicts as regards monetary incomes and reciprocal exchanges of goods, and by their increasing dependence on industrialised goods. Notwithstanding that, the diversity of household economic strategies, the incorporation of money into indigenous conceptualisations of wealth and the continuity of traditional subsistence practices are evidences supporting the argument that an increase in market participation is not a corollary of indigenous peoples' 'acculturation', but a transformation in their form of social reproduction.

Key words: indigenous societies, Amazonia, Asuriní do Xingu, non timber forest products, ethnodevelopment.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1. Criança asuriní pintada com jenipapo 47
- Figura 2. Localização da Terra Indígena Koatinemo 48
- Figura 3. Desmatamento e estradas endógenas nas TIs no Médio Xingu 56
- Figura 4. A *tavyve* 59
- Figura 5. As casas asuriní 59
- Figura 6a. Croqui da aldeia Koatinemo 60
- Figura 6b. Desenho da aldeia feito por Kwa I Asuriní 61
- Figura 7. Variação demográfica Asuriní (1971-2005) 62
- Figura 8a. Pirâmide demográfica Asuriní - 1976 65
- Figura 8b. Pirâmide demográfica Asuriní - 1993 65
- Figura 8c. Pirâmide demográfica Asuriní - 2005 66
- Figura 9. Calendário Sazonal 2005 – Asuriní do Xingu 72
- Figura 10. Pesca na *piracema* 78
- Figura 11. A oleira 82
- Figura 12. Os investimentos na aldeia: banheiros e caixas d'água 95
- Figura 13. Galpão da Amazoncoop em Altamira 97
- Figura 14. A castanheira (*Bertholletia excelsa*) 118
- Figura 15. Acampamento no igarapé Piranhaquara 120
- Figura 16. Alocação do tempo pelos Asuriní no período da coleta 124
- Figura 17. O produto da coleta comercial 127
- Figura 18. Renda bruta e líquida e cestas de mercadorias por estratégias de coleta 131
- Figura 19. Origem da renda monetária dos grupos familiares asuriní (jan-out 2005) 134
- Figura 20. Variação demográfica na aldeia no período da coleta (2005) 136
- Figura 21. Alocação do tempo pelos Asuriní em 2005 138
- Figura 22. Origem dos alimentos consumidos pelos Asuriní em 2005 (%) 139
- Figura 23. Roça pronta para o plantio 142
- Figura 24a. Renda monetária da castanha e área de roçados dos grupos familiares 143
- Figura 24b. Renda monetária total e área de roçados dos grupos familiares 144

LISTA DE TABELAS

- Tabela 1. Cronograma da coleta de dados em campo 32
- Tabela 2. Informantes no primeiro nível analítico da pesquisa 36
- Tabela 3. Sumário de dados de alocação de tempo 44
- Tabela 4. Resultados da coleta de castanhas por classe de idade 126
- Tabela 5. Síntese dos resultados da coleta de castanhas pelos Asuriní (jan-mar de 2005) 129
- Tabela 6. Fontes de renda monetária asuriní (jan-out de 2005; R\$) 133
- Tabela 7. Síntese dos resultados obtidos na atividade agrícola em 2005 141

LISTA DE SIGLAS

AER – Administração Executiva Regional da Funai
ALEM – Associação Lingüística Evangélica Missionária
CHE – Complexo Hidrelétrico
Cimi – Conselho Indigenista Missionário
Funai – Fundação Nacional do Índio
Funasa – Fundação Nacional de Saúde
INCRA – Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária
ONG – Organização Não Governamental
PFNM – Produto Florestal Não Madeireiro
TBS – The Body Shop
TBSF – The Body Shop Foundation
TI – Terra Indígena
USP – Universidade de São Paulo
UVA – Universidade Vale do Acaraú

SUMÁRIO

Introdução	1
CAPÍTULO 1. Etnodesenvolvimento e o mercado verde na Amazônia indígena	7
CAPÍTULO 2. Metodologia	21
2.1. Fundamentos epistemológicos	23
2.2. Delineamento e justificativa	31
2.3. Técnicas de levantamento de dados	34
CAPÍTULO 3. Os Asuriní do Koatinemo	46
3.1. O território	49
3.2. O ambiente regional	53
3.3. Organização social e política	58
3.4. A economia indígena	71
3.5. A relação dos Asuriní com a economia de mercado	80
CAPÍTULO 4. A parceria Amazoncoop -The Body Shop	86
4.1. História e estrutura	87
4.2. A economia política da parceria	98
4.3. A parceria sob a perspectiva do etnodesenvolvimento	109
CAPÍTULO 5. Os Asuriní e o mercado verde no Médio Xingu	115
5.1. A comercialização de castanhas	116
5.2. O mercado e a economia doméstica	135
5.3. Discussão	150
CAPÍTULO 6. Conclusões	160
Referências	164
ANEXO I – Censo Asuriní (março de 2005)	173

Introdução

Ao longo das últimas duas décadas, os processos sincrônicos de globalização, descentralização política do Estado, liberalização da economia brasileira e avanço do ambientalismo geraram novas representações, discursos e políticas relativas à floresta e às sociedades indígenas amazônicas. Dentro desse movimento histórico, a comercialização de produtos florestais não madeireiros (PFNMs), através, em alguns casos, de parcerias entre a Fundação Nacional do Índio (Funai) e empresas, passou a ser apresentada como uma ferramenta para o desenvolvimento local e para a conservação ambiental (CLAY, 2002) ou, em outras palavras, para o 'desenvolvimento sustentável', entendido por Ribeiro (1991) como a nova ideologia/utopia do desenvolvimento.

Sob a perspectiva do 'etnodesenvolvimento', entretanto, cuja ênfase recai sobre os aspectos sociológicos das atividades econômicas em contextos interétnicos (AZANHA, 2002; STAVENHAGEN, 1985), ainda não estão claras as transformações geradas por esse 'indigenismo público-privado' sobre o processo mais amplo de mudança social indígena. Nesse caso, não há consenso sobre se a comercialização de PFMNs envolvendo comunidades tradicionais representa, como sustenta Roddick (1992), um novo paradigma ('mercado solidário', *fair trade*) no mundo dos negócios ou, pelo contrário, como sugere Turner (1995), um novo mecanismo de apropriação capitalista dos recursos materiais e imateriais de territórios indígenas. Também não é certo se para os indígenas essas alternativas econômicas são consideradas 'sustentáveis'.

Da mesma forma, no plano da economia política nativa ainda não se sabe bem quais são os resultados da maior participação no mercado de PFMNs sobre as esferas da produção, da distribuição e do consumo. Sabe-se, porém, que os modelos antropológicos da 'aculturação' ou dos 'graus de integração' (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978; RIBEIRO, 1971) - ou seja, a

idéia de que é possível classificar como 'aculturados' ou em 'vias de integração' à sociedade envolvente os povos indígenas que participam na economia de mercado - não se aplicam à realidade. Pelo contrário, alguns desenvolvimentos da etnologia indígena amazônica contemporânea (ver FISHER, 2000; GORDON, 2006) mostram que, a despeito da maior participação no mercado, as economias políticas ameríndias continuam a ser reguladas por regimes bastante particulares.

Nesse sentido, duas questões relevantes colocadas pela antropologia são abordadas ao longo da dissertação. A primeira refere-se às razões pelas quais os indígenas cada vez mais decidem participar da economia de mercado. Ou seja, qual é a lógica do 'consumismo inflacionário' indígena (GORDON, 2006; HUGH-JONES, 1992)? A segunda é se a participação na economia de mercado produz ou não descontinuidades nos processos institucionais indígenas de provisão de bens. Nesse caso, a noção de etnodesenvolvimento fundamenta-se em uma concepção substantiva da economia, entendida como um processo em que a produção, a distribuição e o consumo de recursos requer arranjos institucionais que assegurem a continuidade desse processo de provisão (POLANYI, 1974). Partindo do pressuposto da existência dessas estruturas organizadas, o objeto de estudo da antropologia econômica é, portanto, a *variação cultural nos circuitos de produção, distribuição e consumo*.

Embora estudos recentes (KUSTERS *et al.*, 2006; MORSELLO, 2002; ROS-TONEN; WIERSUM, 2005) apresentem evidências de que o mercado de PFNMs gera efeitos ambíguos em termos de desenvolvimento e conservação, não foram realizadas pesquisas sobre o tema a partir de uma abordagem que consiga conciliar uma investigação etnográfica com os indicadores do etnodesenvolvimento. Dentre esses indicadores, três em particular constituem o foco do presente estudo: (i) recursos gerados com relativa igualdade nos termos de troca, ou seja, com o empoderamento das sociedades indígenas dentro da relação comercial; (ii)

canalização dos benefícios através dos circuitos indígenas de circulação de bens e (iii) atividade comercial ajustada às atividades de subsistência dos grupos familiares.

Tendo isso em vista, a presente pesquisa tem por objetivo geral investigar *quais são as transformações geradas pela participação na comercialização de produtos florestais não madeireiros através de parcerias entre a Funai e empresas sobre o processo mais amplo de mudança na economia política indígena.*

Os objetivos específicos são investigar:

(i) se a parceria abordada constituiu uma ferramenta efetiva para o etnodesenvolvimento indígena e, no caso específico da sociedade indígena estudada,

(ii) como a atividade de coleta comercial de castanhas foi incorporada pelas estratégias econômicas dos grupos familiares e

(iii) qual o resultado da maior participação na atividade comercial sobre as esferas indígenas da produção, da distribuição e do consumo.

A dissertação procura explorar o problema proposto por meio:

(i) da análise da parceria para a comercialização de óleo de castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*) estabelecida entre a Administração Executiva Regional (AER) da Funai em Altamira, Estado do Pará, através da cooperativa *Amazoncoop*, e a empresa britânica de cosméticos *The Body Shop* (TBS) e

(ii) da investigação etnográfica entre os Asuriní do Xingu, grupo tupi situado na porção oriental da Amazônia brasileira e envolvido na parceria em questão.

Três são as premissas¹ que fundamentam a investigação. A primeira é a de que as sociedades indígenas não são entidades estáticas, situadas fora da História. Ou seja, a mudança é uma característica intrínseca a tais sociedades (LÉVI-STRAUSS, 1989), assim

¹ Conforme a definição do dicionário Aurélio (FERREIRA, 1986), o termo 'premissa' é entendido aqui como os princípios ou teorias que servem de base a um raciocínio ou a um argumento, e não como sinônimo de uma realidade não contestável.

como a qualquer outra. A segunda é a de que as trajetórias das sociedades indígenas contemporâneas são condicionadas tanto por fatores internos, associados à lógica estrutural dessas sociedades, como externos, vinculados à lógica da economia capitalista e da atuação do Estado (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Finalmente, a terceira premissa é a de que a noção de etnodesenvolvimento, mais que aquela de desenvolvimento sustentável, constitui um bom indicador do sentido da mudança social indígena no contexto das relações interétnicas e, portanto, um melhor referencial para a interpretação da relação entre sociedades indígenas e o mercado de PFNMs na Amazônia (ver capítulo 1).

Ao propor uma investigação sobre as parcerias para a comercialização de PFNMs envolvendo sociedades indígenas na Amazônia a partir de uma investigação etnográfica e sob a perspectiva do etnodesenvolvimento, a dissertação é inovadora por duas razões. Por um lado, no âmbito dos estudos sobre o comércio de PFNMs envolvendo povos indígenas, apenas alguns recorreram à investigação etnográfica (p. ex. FARIA, 2007 e MORSELLO, 2002) e nenhuma adotou a perspectiva do etnodesenvolvimento. Por outro lado, dentre as pesquisas antropológicas focadas na relação entre povos indígenas e a economia de mercado (p. ex. FISHER, 2000; GODOY, 2001; GORDON, 2006), nenhuma abordou em particular o mercado de PFNMs e/ou adotou a perspectiva do etnodesenvolvimento.

Buscando preencher esta lacuna, a dissertação está estruturada em seis capítulos, sendo que os três primeiros procuram apresentar respectivamente a teoria, o método e a sociedade indígena estudada, o quarto e o quinto capítulo apresentam e discutem os dados levantados por meio da pesquisa de campo e o sexto apresenta as conclusões do estudo.

No primeiro capítulo é apresentado o referencial teórico relativo ao tema abordado. O objetivo é, por um lado, descrever a maneira pela qual os processos sincrônicos de globalização, liberalização da economia brasileira e avanço do ambientalismo geraram transformações nas representações, nos discursos e nas políticas relativas à Amazônia e aos

povos indígenas. Por outro lado, através da caracterização da noção de etnodesenvolvimento, o capítulo apresenta o modo pelo qual as Ciências Sociais, particularmente a Antropologia, têm interpretado as respostas e adaptações das sociedades indígenas contemporâneas às condições impostas pela lógica dessa nova economia fundamentada no discurso do desenvolvimento sustentável.

No capítulo dois é apresentada a metodologia, bem como seu embasamento epistemológico e, dessa forma, o delineamento do estudo, os fatores que justificaram a escolha tanto da parceria como da sociedade indígena estudada, as técnicas de levantamento de dados utilizadas na pesquisa e, por fim, as dificuldades encontradas.

Por meio da apresentação de dados primários e secundários, no terceiro capítulo são caracterizados o território, o ambiente regional, a organização social e política e a economia dos Asuriní do Xingu a partir de uma perspectiva característica dos estudos etnográficos. A ênfase, nesse caso, recai sobre a história recente do grupo (ou 'história do contato'), sobre o ambiente geográfico e econômico onde está inserida a Terra Indígena (TI) Koatinemo e sobre a atual dinâmica das formas indígenas de organização social, política e econômica.

No capítulo quatro são apresentados os resultados da pesquisa de campo sobre a parceria para a comercialização de óleo de castanha-do-pará entre a Funai, por meio da cooperativa Amazoncoop, e a empresa The Body Shop. A partir do estudo da história e da economia política da parceria, o objetivo é investigar se a iniciativa constituiu uma ferramenta efetiva para o etnodesenvolvimento indígena. A análise, nesse caso, recai sobre a maneira pela qual a atividade estava organizada, se os processos decisórios contavam com a participação indígena, se os recursos monetários foram obtidos com relativa igualdade nos termos de troca e quais as regras estabelecidas entre as partes envolvidas.

O estudo etnográfico sobre a participação dos Asuriní na comercialização de PFNMs é apresentado no capítulo cinco. Por meio de um conjunto de técnicas de levantamento de

dados qualitativos e quantitativos, o objetivo é investigar como a atividade de coleta comercial de castanhas foi incorporada pelas estratégias econômicas dos grupos familiares. Além disso, a partir de evidências que expressam a relação entre a produção de valores de uso e a de valores de troca, entre as instituições do dinheiro e da reciprocidade bem como entre os meios (técnicos) e os fins (demandas por mercadorias) da economia política nativa, investigar qual o resultado da maior participação na atividade comercial sobre as esferas indígenas da produção, da distribuição e do consumo.

O sexto capítulo é destinado a apresentar as conclusões da dissertação.

CAPÍTULO 1. Etnodesenvolvimento e o mercado verde na Amazônia indígena

“A humanidade está constantemente às voltas com dois processos contraditórios, dos quais um tende a instaurar a unificação, ao passo que o outro visa a manter ou restabelecer a diversificação”

Claude Lévi-Strauss (1993)

A globalização da economia capitalista e o discurso ambientalista estão associados ao fracasso das ideologias consolidadas no pós-guerra, as quais, embora polarizadas pela dicotomia entre keynesianismo e marxismo, fundamentavam-se no papel de sujeito econômico do Estado e no ideário progressista da modernização. Tal fracasso está relacionado a processos que, além de desvendarem o caráter mítico do projeto desenvolvimentista (FURTADO, 1974), geraram grande desilusão com a modernidade: o aprofundamento das desigualdades socioeconômicas entre pessoas e países (SEN, 2000), a crise ambiental em seus múltiplos aspectos (LEFF, 2006) e a exacerbação de etnicidades no interior de Estados nacionais (CARNEIRO DA CUNHA, 1986; MAYBURY-LEWIS, 1983).

Com a queda do socialismo real, o triunfo da ideologia neoliberal trouxe consigo novos discursos nos quais se observa uma dupla mudança de foco. Por um lado, em detrimento da polarização leste-oeste vigente na Guerra Fria e da oposição entre centro e periferia, maior ênfase passou a ser dada à relação entre o global e o local (HANN, 2000), entendidos por seus proponentes como as duas únicas escalas na geografia do mundo contemporâneo (ver a crítica de MORAES, 2005a). Associado às crises econômicas de endividamento externo e, no caso da América Latina, às lutas pela redemocratização observadas ao longo da década de 1980, esse movimento gerou uma série de ajustes estruturais que incentivaram tanto a (des)regulamentação das economias ‘subdesenvolvidas’ pelos mercados globais, como uma diminuição do papel interventor dos Estados: políticas

macroeconômicas de estabilização (pela via da recessão), expansão do fluxo de comércio internacional, descentralização política e privatizações. Por outro lado, a 'ultrapassada' oposição representada pela exploração do homem pelo homem, cristalizada até então nas contradições de classes, foi suplantada pela relação mais neutra entre ser humano e ambiente (RIBEIRO, 1991), o que contribuiu para a consolidação do ambientalismo como uma nova força política no contexto da globalização.

Pelo fato da idéia de 'desenvolvimento' ser o mito fundador do Ocidente (FURTADO, 1974; GALLOIS, 2001) e, portanto, ocupar lugar central dentro da visão de mundo da sociedade contemporânea, a decadência do Estado de bem-estar social e do comunismo - configurando o fim daquilo que Wallerstein (2002) designou por 'pseudo-batalha da modernidade' - não foi suficiente para suprimir o uso do termo. Pelo contrário, tanto no plano conceitual como no domínio político foram criadas novas qualificações para a velha noção de desenvolvimento, que de tão ampla e elástica havia se tornado desprovida de significado² (RIBEIRO, 1991).

Dentre as novas qualificações, a de 'desenvolvimento sustentável' teve grande impacto na geopolítica capitalista mundial. Como mostra Leff (2006, p. 223), a emergência da idéia de desenvolvimento sustentável está relacionada à percepção de que "a crise ambiental foi o grande desmancha-prazeres na comemoração do triunfo do desenvolvimentismo, expressando uma das falhas mais profundas do modelo civilizatório da modernidade". Consolidada pelo relatório *Nosso futuro comum* publicado em 1987 (Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, 1991), essa idéia em pouco tempo transformou-se na nova ideologia/utopia do desenvolvimento. Ou seja, tornou-se o "núcleo duro ao redor do qual movimentam-se as tentativas de colocar o ambientalismo cada vez mais fortemente dentro do campo maior de

² Obras influentes como *Desenvolvimento como liberdade* (SEN, 2000), *Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada do pensamento desenvolvimentista* (STAVENHAGEN, 1985), assim como o *Relatório sobre o desenvolvimento humano* (PNUD, 1998) da ONU, mostram a heterogeneidade dos novos tratamentos dados à problemática do desenvolvimento.

lutas econômicas, ideológicas e políticas relativas ao desenvolvimento" (RIBEIRO, 1991, p.75).

A falta de definição semântica e conceitual (LÉLÉ, 1991) do termo permitiu, no entanto, sua apropriação por segmentos e atores de várias orientações político-ideológicas como, por exemplo, ONGs, intelectuais, imprensa, partidos políticos, órgãos governamentais, agências multilaterais e empresas. A utilização do discurso do desenvolvimento sustentável, por exemplo, pelo mundo empresarial e pelo mercado financeiro torna evidente o amplo espectro ideológico abarcado pelo termo. Por ser pouco elaborada do ponto de vista da economia política (RIBEIRO, 1991), e por representar uma visão de mundo relativamente cega à alteridade cultural (GALLOIS, 2001; GARDNER; LEWIS, 1996), muitos autores têm criticado essa noção por seu caráter ambíguo e generalista.

Seguindo essa tendência mundial, os processos sincrônicos de globalização e difusão da problemática ambiental desencadearam várias transformações no debate sobre o modelo de desenvolvimento da Amazônia. Encarada até o governo militar como um fundo territorial geopoliticamente estratégico, a Amazônia era um espaço demograficamente vazio a ser colonizado e integrado ao Estado-Nação (SILVA, 1967). Essa concepção do Brasil como um espaço a ser incorporado e não como uma sociedade a ser desenvolvida terminou por fundamentar e justificar uma variedade de políticas territoriais que, norteadas por lemas como ‘integrar para não entregar’ e ‘dar homens a terras sem homens e terras a homens sem terra’, fundamentavam-se na construção de estradas e na consolidação de frentes pioneiras agropecuárias (MELLO, 2006; MORAN, 1990).

A partir da segunda metade da década de 1980, entretanto, os danos ambientais e as mazelas sociais desencadeados pela estratégia desordenada de integração da Amazônia ao território e à economia nacional passaram a ser usados como bandeiras pelos movimentos socioambientalistas. A ampliação e internacionalização da discussão ambiental e a maior

participação de segmentos da sociedade civil nos mecanismos de gestão (MELLO, 2006) geraram novas representações e discursos sobre a floresta e as sociedades amazônicas. Embora marcadas por divergências político-ideológicas e caracterizadas por uma força ainda restrita, parte dessas novas representações passou a apontar, quando comparadas ao padrão anterior de desenvolvimento vigente na região, para caminhos alternativos de se pensar e fazer política e economia na Amazônia.

Com o avanço das forças democráticas, que identificavam o planejamento federal com o autoritarismo dos militares, o Estado foi remodelado, passando a atuar como mediador e sujeito das posições produtivistas e ambientalistas (CASTRO; MARIN, 1993). Como mostra Moraes (2005a, p. 101), com a Constituição de 1988 o poder local foi eleito como “a instância democrática por excelência”. A profusão e a politização da temática ambiental, no entanto, associada à emergência do ‘Estado social liberal’, gerou uma situação peculiar em que a descentralização política³ do Estado e o processo de privatização da máquina pública foram acompanhados pelo aumento da pressão para integrar aspectos ambientais ao planejamento federal (MELLO, 2006; MORAES, 2005a). Com o abandono, entretanto, da idéia de ordenamento territorial por meio da ação exclusiva do Estado, novos instrumentos de gestão ambiental da Amazônia foram colocados em prática (MELLO, 2006). Através de parcerias que visam “soluções compartilhadas”, o espaço de ação e regulação do Estado foi reduzido. A expressão concreta dessa situação foi a explosão da atuação de organizações não governamentais (ONGs), agências multilaterais de fomento e empresas supostamente ‘socioambientalmente responsáveis’, caracterizando aquilo que Turner (1995) denominou de ‘ecopolíticas neoliberais’.

³ De acordo com Dallari (1986, p. 68) há uma diferença básica entre descentralização *administrativa* e *política*, sendo a primeira “[...] usada para referir a delegação a órgãos ou agentes inferiores e subordinados, mantendo a relação hierárquica. A descentralização política tem sido caracterizada como aquela em que se dá a multiplicação de comandos, em que existe uma pluralidade de centros de poder, sem relação hierárquica [...]”.

Pressionadas simultaneamente pela sociedade civil e pelas novas formas de concorrência capitalista, as empresas por uma questão de sobrevivência foram forçadas a buscar novos nichos de mercado e a implementar políticas de responsabilidade social e ambiental (MORSELLO; ADGER, 2007). Nesse contexto, é interessante notar que diversas empresas passaram a utilizar a ‘marca’ ou o ‘produto Amazônia’ como uma eficiente estratégia de marketing, considerando que atualmente a Amazônia exerce grande apelo sobre a sociedade de consumo global (MELLO, 2006; MORSELLO; ADGER, 2007).

Em contraposição à pretensa tendência da globalização em homogeneizar espaços e culturas, observou-se na Amazônia nesse mesmo período o fortalecimento da ‘localização’, entendida como um movimento mundial que, ao questionar o caráter ‘de cima pra baixo’ dos projetos de desenvolvimento e das políticas públicas, busca o empoderamento da sociedade civil e dos grupos locais e propõe uma maior valorização das diferenças culturais (HANN, 2000). Nesse caso, os movimentos sociais e as ONGs são peças-chave dentro da atual configuração política e econômica amazônica.

Essa nova conjuntura política, ideológica e gerencial observada na Amazônia também desencadeou diversas transformações nas relações entre sociedades indígenas, Estado, sociedade civil e mercado. Até a década de 1980, a retórica indigenista oficial geralmente localizava as sociedades indígenas no início de uma escala civilizatória unilinear e não entendia os territórios indígenas como um fim em si mesmo, mas sim como um instrumento ou um espaço a ser ocupado e incorporado à economia nacional. Assim, se, por um lado, desde o período colonial, os territórios indígenas situados em áreas de fronteiras constituíam uma eficaz ferramenta geopolítica para a consolidação dos limites do Estado⁴, os do interior, por outro, eram considerados como um obstáculo ao progresso do país. Nesse último caso, as

⁴ Ou, no caso do período colonial, para a consolidação da ocupação portuguesa na Amazônia (ver Farage, 1991). De fato, a grande discussão a respeito da demarcação da TI Raposa-Serra do Sol, no Estado de Roraima, torna clara a atualidade deste tema no Brasil.

sociedades indígenas ‘ocorriam’ no ambiente dos projetos a serem implantados pelo governo federal e não vice-versa (VIVEIROS DE CASTRO; ANDRADE, 1988a). Pelo fato de constituírem o maior ‘problema ambiental’ dos empreendimentos e das atividades econômicas, as sociedades indígenas estavam fadadas ou à assimilação, ou à extinção.

Justificada pela própria reflexão antropológica da época⁵ e pelo modelo indigenista protecionista dos irmãos Villas-Bôas, a ‘pacificação’ e o ‘processo de assimilação espontânea’ das sociedades indígenas pela sociedade brasileira constituíam a meta declarada da política indigenista oficial. Com a redemocratização e o avanço do movimento socioambientalista, no entanto, o indigenismo oficial deparou-se com um impasse inescapável, muito bem sintetizado por Alcida Ramos (1998, p. 2):

[...] como se faz e em que consiste essa defesa e proteção dos índios pelo Estado, já que é o próprio Estado que incentiva a rapacidade civil contra as populações indígenas ao abrir ou deixar abrir estradas no meio de territórios índios, ao promover ou deixar acontecer a colonização branca em áreas indígenas?

Como mostra Souza (2000), os eventos desencadeados pela conjuntura político-econômica da segunda metade da década de 1980 e pela Constituição Federal de 1988 representaram um duro golpe para o indigenismo estatal: fim da hegemonia dos militares no poder, surgimento e consolidação de organizações indígenas e indigenistas e retração orçamentária da Funai. Tendo os processos de globalização, descentralização do Estado e avanço do discurso ambientalista atingido também a cena indigenista, observou-se a partir dos anos 1990 a emergência do chamado ‘indigenismo público-privado transnacional’ (SOUZA, 2000). Ou seja, paralelamente às mudanças constitucionais - e em parte por consequência destas -, intensificou-se no campo etnopolítico a atuação de diversos novos atores: ONGs,

⁵ Ver a crítica feita por AZANHA e NOVAES, 1982.

organizações indígenas, empresas nacionais e estrangeiras, agências multilaterais de fomento, universidades e órgãos governamentais não ligados diretamente à questão indígena.

Pelo fato de representarem aproximadamente um quinto do território da Amazônia brasileira (LENTINI *et al.*, 2003), os territórios indígenas reconhecidos oficialmente passaram a ser entendidos como peças fundamentais para a conservação ambiental da região (PERES, 1994). As sociedades indígenas, por sua vez, entraram no foco dos interesses conservacionistas, devido às ‘funções ambientais’ que exercem (GALLOIS, 2001). Ainda que constitua um avanço em relação às imagens anteriores construídas pela ‘consciência nacional’ sobre o ‘índio genérico’ (ver CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978), essa nova representação, ao identificar a temática indígena aos problemas ambientais, terminou por diluir as especificidades das sociedades indígenas, incluídas agora no designativo genérico ‘populações tradicionais’ ou ‘povos da floresta’.

Dentro desse movimento pela sustentabilidade, a comercialização de PFNMs passou a ser apresentada como estratégia duplamente eficaz para o desenvolvimento das sociedades indígenas e, ao mesmo tempo, de conservação ambiental (CLAY, 2002). Baseando-se neste instrumento, um número crescente de projetos de comercialização em áreas indígenas foi estabelecido por meio de parcerias⁶ (MORSELLO, 2002), várias das quais entre a Funai e empresas. Nesse caso, as motivações para o estabelecimento desses acordos são várias. Para a Funai, o estabelecimento de parcerias com empresas é uma das formas assumidas pelo indigenismo público-privado, o qual busca soluções para a escassez crônica de capacitação e de recursos financeiros do órgão indigenista (SOUZA, 2000).

Para as empresas, a possibilidade de comercialização de PFNMs oriundos de territórios indígenas permite acessar recursos naturais controlados por sociedades florestais

⁶ Seguindo a definição proposta por Mayers e Vermeulen (2002), o termo ‘parceria’ (*partnership*) é entendido ao longo da dissertação como o conjunto de relações e acordos estabelecidos com o objetivo de beneficiar duas ou mais partes envolvidas em uma determinada atividade econômica.

(MAYERS; VERMEULEN, 2002), atender às demandas da sociedade civil por práticas corporativas socioambientalmente corretas e associar o nome das empresas à causa amazônica (MORSELLO, 2002) e indigenista. Ou seja, no contexto dessa nova economia simbólica fundamentada na ética ambientalista, para a ótica empresarial os territórios indígenas passaram a representar fontes expressivas de recursos materiais (commodities ambientais) e imateriais (uso da imagem) (TURNER, 1995). Nesse caso, o fato de os recursos comercializados serem de origem indígena e amazônica torna-os mais do que simples mercadorias (cujo valor é determinado pelas leis do mercado). Torna-os mercadorias dotadas de uma qualidade especial, torna-os 'bens ideológicos' (MÜLLER, 1997).

A idéia de um desenvolvimento sustentável das sociedades indígenas não é, contudo, consenso. A partir de uma perspectiva antropológica, as críticas recaem basicamente sobre o caráter genérico da definição consagrada pelo relatório 'Nosso Futuro Comum'⁷. Gardner e Lewis (1996), por exemplo, ao analisarem a idéia de satisfação das 'necessidades básicas', argumentam que a definição proposta pelo relatório peca principalmente por ignorar o fato de que tais necessidades são culturalmente determinadas. Em contraposição, a noção de 'etnodesenvolvimento', proposta inicialmente pela Declaração de San José⁸ (1981) representa uma alternativa a um desenvolvimento sustentável pensado genericamente em nível mundial. Criada a partir da 'periferia' (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993), a definição proposta pela Declaração (1981, p. 16) refere-se à

[...] ampliação e consolidação das esferas de cultura própria, através do fortalecimento da capacidade autônoma de decisão de uma sociedade culturalmente diferenciada para orientar seu próprio desenvolvimento e o

⁷ Segundo o qual desenvolvimento sustentável é aquele que atende as necessidades das gerações atuais sem comprometer a capacidade de satisfação das necessidades das gerações futuras (ver Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, 1991).

⁸ Representando um marco na discussão sobre etnodesenvolvimento, a Declaração de San José foi assinada por diversos dirigentes indígenas e não indígenas por ocasião da "Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocídio em América Latina", ocorrida em San José, Costa Rica, em 1981 e auspiciada pela Unesco.

exercício da autodeterminação, qualquer que seja o nível que as considera: o que implica uma organização equitativa e própria do poder. Isto significa que o grupo étnico é unidade político-administrativa com autoridade sobre seu território e capacidade de decisão no âmbito de seu projeto de desenvolvimento, dentro de um processo de crescente autonomia e autogestão [...].

Já na teorização feita por Stavenhagen (1985), a estratégia do etnodesenvolvimento sustenta-se em seis elementos: (i) visão interna ou endógena; (ii) voltada às necessidades básicas, pensadas nesse caso ‘de dentro para fora’; (iii) orientada para a auto-sustentação em nível local; (iv) valorização das tradições culturais, que não são consideradas como obstáculo ao desenvolvimento; (v) respeito às diferentes concepções (perspectivas êmicas) de ‘meio ambiente’ e (vi) orientada para o povo e para a participação, ao invés da tecnocracia. Apropriada principalmente por ONGs indigenistas, a nova qualificação foi associada a “[...] toda e qualquer iniciativa que evidencie que um grupo autóctone ou local está disposto e é capaz de se liberar de mecanismos de dependência” (GALLOIS, 2001, p. 170).

Na medida em que aponta para a autonomia, para a autodeterminação e para a autogestão de grupos humanos culturalmente diferenciados, essa noção implica uma transformação nas relações de poder entre tais grupos e os Estados nacionais que os contém. Ou seja, a incorporação do etnodesenvolvimento enquanto política pública aponta para o abandono da idéia da incompatibilidade entre as necessidades do desenvolvimento de um Estado-Nação ideal e a sobrevivência cultural ou a autonomia parcial de grupos étnicos minoritários⁹. Mais que isso, a consideração da pluralidade étnica dos Estados requer a revisão do próprio modelo de Estado (STAVENHAGEN, 1985). Segundo Maybury-Lewis (1983, p. 116) “[...] dever-se-ia proceder a essa revisão dando-se maior atenção à história dos

⁹ Como bem observa Maybury-Lewis (1983, p. 115-6), “[...] o grito de 'uma só nação indivisível' [...] é uma arma ideológica contra os que desejam alterar o *status quo* e partilhar total e igualmente dos privilégios da cidadania. É especialmente irônico, se nos lembrarmos da idéia revolucionária francesa do Estado, baseada na igualdade e na fraternidade. Hoje em dia, em muitas partes do mundo, as pessoas recorrem à sua etnicidade como um tipo de movimento por direitos civis, de modo a conseguir a igualdade de tratamento que lhes tinha sido negada em nome da modernização.”

Estados do que as suas características formais [...]”, principalmente pelo fato de que “[...] os Estados multi-étnicos são mais a regra do que a exceção [...].

Da mesma forma e com base nessa perspectiva, a relação entre sociedades indígenas e a economia de mercado pode ser vista por outro prisma. Nesse sentido, o modelo da *rainforest harvest*¹⁰, cristalizado nas iniciativas de comercialização de produtos ‘sustentáveis’ envolvendo empresas e sociedades indígenas, deixa de ser interpretado apenas como ferramenta para o desenvolvimento dessas sociedades. Autores críticos desse modelo argumentam que, além de muitas vezes não representarem uma alternativa concreta para as atividades ambientalmente predatórias (TURNER, 1995), essas práticas econômicas podem perpetuar a unilateralidade da relação entre as sociedades indígenas e o mercado: é este que impõe às sociedades indígenas o quê, por quanto e como transacionar (AZANHA, 2002, 2005; CORRY, 1993). Além disso, ao cercear em nome da conservação ambiental o leque de alternativas econômicas propostas pelos indígenas, as políticas de ‘sustentabilidade indígena’ representam uma nova forma de intolerância (GALLOIS, 2001). Em outras palavras, ao proporem alternativas ‘de fora pra dentro’ e ao considerarem essas sociedades como objeto das políticas de sustentabilidade, tais políticas terminam por negar a autonomia e a capacidade de autodeterminação dos povos indígenas.

Em contraste, a noção de etnodesenvolvimento enfatiza a questão de como colocar o ponto de vista indígena sobre o ‘sustentável’ em projetos ou políticas públicas. Nesse caso, Azanha (2005, p. 18) argumenta que "as regras de cautela frente ao mercado permanecem as mesmas para o etnodesenvolvimento de qualquer sociedade indígena: olhar a distribuição do

¹⁰ De acordo com Turner (1995, p. 113), “[...] a idéia básica da abordagem da *rainforest harvest* [‘colheita da floresta’] é que demonstrar que os ecossistemas de florestas tropicais podem ser economicamente produtivos, através do envolvimento de comunidades indígenas e outros habitantes da floresta em modos sustentáveis de produção de produtos florestais comercializáveis, é o único modo realista de salvá-las da destruição economicamente motivada por fazendeiros, madeireiros e garimpeiros. Fazer o ecossistema gerar lucro, proponentes dessa abordagem argumentam, é no longo prazo um caminho mais efetivo e confiável do que abordagens convencionais baseadas em ajuda e proteção política do governo [...]” (tradução livre do inglês).

tempo, se o mercado o afeta e como; atentar para a repartição dos benefícios, se o foco permanece para o sustento do grupo familiar". Ou seja, o importante é saber se a produção da sociedade indígena, "apesar de *ecologicamente* correta, não se sobrepõe ao *sociologicamente* correto" (grifo do autor)¹¹.

Mas, a incorporação do ponto de vista indígena sobre o 'sustentável' esbarra, paradoxalmente, em "alguns estereótipos, legados da antropologia" (GALLOIS, 2001). As interpretações simplistas das três fontes de resistência ao desenvolvimento propostas por Lévi-Strauss¹² (1993), por exemplo, terminaram por transmitir uma imagem das sociedades indígenas como entidades estáticas, vivendo em harmonia com a natureza, contra o desenvolvimento e, portanto, fora da História. Da mesma forma, o argumento de Sahlins (1978) sobre as duas formas de afluência¹³, embora tenha sido construído para caracterizar sociedades caçadoras-coletoras, terminou por produzir uma imagem das sociedades indígenas marcada pela frugalidade, pela tecnologia rudimentar e por necessidades materiais 'finitas e poucas'. Nas palavras de Gallois (2001, p. 178- 179), "[...] a bricolagem que o senso comum faz dessas interpretações distintas resultou na visão de povos frágeis, em via de desaparecimento, sem estrutura para resistir ao impacto do desenvolvimento [...]". É desse conjunto de representações que decorrem as opiniões que ainda hoje classificam as crescentes demandas e iniciativas econômicas indígenas como típicas de 'índios aculturados' ou em vias

¹¹ A crítica de Gallois (2005, p. 30) aponta no mesmo sentido: "[...] formular uma política pública de 'sustentabilidade indígena' nos levaria necessariamente a sérias contradições [...] No campo indigenista, as políticas públicas estão atualmente voltadas ao atendimento de demandas emergentes, praticando-se um assistencialismo que já demonstrou e continua sendo o principal causador da ruptura na sustentabilidade dos modos de vida indígenas".

¹² De acordo com Lévi-Strauss, as três fontes da resistência das sociedades indígenas ao desenvolvimento econômico seriam a vontade de unidade, o respeito pela natureza e a recusa da história.

¹³ Segundo Sahlins (1978, P. 8): "[...] há duas formas possíveis de afluência. As necessidades podem ser facilmente satisfeitas, seja produzindo muito, seja desejando pouco. A concepção vulgar, de Galbraith, constrói hipóteses apropriadas particularmente às economias de mercado: as necessidades dos homens são grandes, para não dizer infinitas, enquanto seus meios são limitados. Mas, há também uma concepção Zen de riqueza, partindo de premissas um pouco diferente das nossas: que as necessidades humanas são finitas e poucas, e os meios técnicos invariáveis mas, no conjunto, adequados[...]".

de 'assimilação' pela sociedade nacional, ainda que para as sociedades indígenas essas práticas possam ser consideradas como 'sustentáveis'.

Essa reatualização de modelos já superados (modelos da 'assimilação' ou dos 'graus de integração') é insuficiente para a análise de alguns problemas concretos recentemente observados pela etnologia indígena amazônica. Em particular, isso é verdadeiro no que se refere à questão da mudança social e à dinâmica das novas formas econômicas indígenas, como mostram algumas etnografias recentes (ver FISHER, 2000; GORDON, 2006). Ou seja, a partir do momento em que o incremento da população e a emergência de demandas indígenas relativas à autodeterminação e à autonomia tornaram evidente que o destino inexorável dos povos indígenas nem sempre é a extinção ou a assimilação pela sociedade nacional, a evidência empírica desmontou as hipóteses formuladas pela escola 'contatualista' representada por Darcy Ribeiro (1971) e Roberto Cardoso de Oliveira (1978).

Dado o caráter 'irredutível' (CARNEIRO DA CUNHA, 1986) das 'culturas' indígenas - ou, segundo Sahlins (1997), que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção - , a etnologia ofereceu novas abordagens para a questão do contato interétnico. Com base na obra de Lévi-Strauss (VIVEIROS DE CASTRO, 1999), essa vertente 'clássica' teve grande influência ao evidenciar que, a despeito da intensificação das relações interétnicas e da maior inserção das sociedades indígenas na economia monetária, as formas indígenas continuam a ser condicionadas por uma razão simbólica e por regimes de troca bastante particulares, distintos da racionalidade econômica capitalista. Mais do que indicadores evolucionistas de 'aculturação' ou de integração, fenômenos como o 'consumismo indígena' (GORDON, 2006) passaram a ser interpretados como processos de apropriação e incorporação de discursos, instituições e bens externos determinados por essas sociedades a partir de parâmetros culturais próprios. Nas palavras de Viveiros de Castro (2002, p. 339):

A resposta da antropologia a este processo foi uma bem-vinda dissolução da divisão tradicional do trabalho entre especialistas em sociedades 'puras' e aqueles em sociedades 'aculturadas'. Começa-se a escapar da antinomia entre uma concepção de sociedades indígenas como atualizações mecânicas de princípios estruturais atemporais, o que nos obrigava a reconhecer que a transformação era algo teoricamente inexplicável, e uma concepção da mudança social como resultado inexorável de determinações externas às sociedades indígenas, o que simplesmente substituíra a transcendência estrutural intrínseca por uma transcendência histórica extrínseca, resultando em uma imagem ainda *mais* mecânica, se possível, das sociedades nativas.

Da mesma forma, mas em alguns casos fora do paradigma estruturalista, observou-se um esforço analítico no sentido de compreender as razões objetivas e subjetivas que levam sujeitos indígenas a participarem da economia de mercado (FISHER, 2000; GODOY, 2001; MORSELLO, 2002). Tendo como base etnográfica o noroeste amazônico, Hugh-Jones (1992), por exemplo, argumenta que a demanda indígena por bens industrializados não é nem o simples produto de uma natureza humana com necessidades ilimitadas, nem o mero resultado de pressões exercidas pela economia capitalista, mas sim a combinação de fatores internos e externos. Ou seja, a demanda indígena não é determinada apenas pela maior disponibilidade dos bens industrializados, mas também pela lógica interna das sociedades indígenas: o acesso aos bens industrializados viabiliza inovações simbólicas (status) e tecnológicas (maior eficiência nas práticas de subsistência).

Transposto para o campo político, esse movimento no campo das idéias traduziu-se em uma maior ênfase sobre a necessidade de incorporar as demandas indígenas na formulação de políticas de intervenção. Pressupondo a pesquisa etnográfica, a prática do etnodesenvolvimento refere-se assim ao fomento de atividades econômicas compatíveis com as formas indígenas de produção, circulação e consumo. Ou seja, alternativas que não transformem o mercado e o dinheiro nos únicos parâmetros das relações sociais internas e que, por conseqüência, permitam um controle pelas sociedades indígenas sobre a produção voltada para o mercado, sobre a distribuição dos benefícios e sobre as demandas por produtos

industrializados (AZANHA, 2002). Nesse mesmo sentido, a idéia de ‘empoderamento’ (GARDNER; LEWIS, 1996) indica uma maior participação indígena nos processos decisórios e uma modificação nas relações de poder estabelecidas através do mercado, de modo a quebrar o caráter unilateral dessas relações.

Do ponto de vista teórico, portanto, é pelo fato de estar fundamentada numa concepção mais abrangente do desenvolvimento, a qual comporta não apenas variáveis econômicas e ambientais, mas sobretudo a alteridade cultural, que a noção de etnodesenvolvimento é utilizada como um referencial de análise. Nesse sentido, enquanto a solução proposta pelo modelo da *rainforest harvest* através do mercado de PFNMs passa pela ‘capitalização’ das sociedades indígenas, a noção de etnodesenvolvimento aponta para uma ‘indigenização’ do mercado¹⁴.

¹⁴ Esta distinção entre capitalizar os indígenas e indigenizar o capitalismo não implica, no entanto, traçar uma linha divisória entre uma economia indígena simbólica e uma economia capitalista utilitarista. Pois a cultura (razão simbólica) não está oposta à utilidade (razão prática). Pelo contrário, nas palavras de Sahlins (2003, p. 8), “[...] é a cultura que constitui a utilidade [...]”. Ou seja, não só a decisão indígena de participação na economia de mercado é também utilitarista, como o capitalismo é também simbólico.

CAPÍTULO 2. Metodologia

“O concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade do diverso”

Karl Marx

Este capítulo tem como objetivo apresentar a metodologia da pesquisa e está dividido em três partes. Na primeira parte é apresentado o fundamento epistemológico da investigação. Na segunda parte são caracterizadas a forma como o estudo foi delineado e a justificativa da escolha tanto da parceria, quanto da sociedade indígena estudada. Por fim, na terceira parte, são descritas as técnicas de levantamento de dados adotadas e as dificuldades metodológicas encontradas ao longo da investigação.

A pesquisa foi realizada no âmbito do projeto 'Parcerias entre comunidades e empresas para a comercialização de produtos florestais não madeireiros na Amazônia Brasileira: motivações, problemas e conseqüências'¹⁵, cujo objetivo era responder às seguintes questões: (i) quais as motivações de comunidades e empresas para o estabelecimento dessas parcerias; (ii) quais as oportunidades e os problemas encontrados; (iii) quais as conseqüências para as comunidades em termos socioeconômicos e da transformação no uso de recursos naturais e (iv) quais os arranjos que garantem o sucesso das parcerias. Para atingir tal objetivo foram analisadas três parcerias para a comercialização de PFNMs estabelecidas entre empresas e comunidades na Amazônia Legal brasileira¹⁶. Abordando a terceira dessas parcerias e

¹⁵ Coordenado pela Profa. Dra. Carla Morsello, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental da Universidade de São Paulo (Procam-USP) e financiado pelo Kleinhans Award, administrado pela ONG *Rainforest Alliance* através de financiamento concedido à coordenadora no período 2003-2005. Mais informações podem ser encontradas na página da internet www.parceriasflorestais.org.

¹⁶ (i) A parceria para comercialização dos óleos de andiroba e murumuru estabelecida entre a empresa brasileira de cosméticos *Natura* e comunidades da Reserva Extrativista (RESEX) do Médio Juruá, estado do Amazonas; (ii) a parceria para a comercialização do óleo de babaçu, estabelecida entre várias empresas e a Associação em Áreas de Assentamento do estado do Maranhão (*ASSEMA*), composta por quebradeiras de côco e

lançando mão do procedimento metodológico do projeto de pesquisa do qual ela é fruto, a presente dissertação foi construída, no entanto, a partir de um recorte teórico particular, distinto do referencial da Conservação Biológica e do Desenvolvimento Local adotado no projeto de pesquisa.

Se levarmos em consideração a idéia de Moraes (2005b), segundo a qual os métodos de interpretação da realidade constituem as vias de comunicação entre ciência e filosofia, sendo o procedimento pelo qual “[...] o cientista explicita as categorias e os conceitos utilizados, define os procedimentos analíticos e circunscreve o objeto de investigação [...]” (p. 67), torna-se necessário, no delineamento da pesquisa, o esclarecimento das opções epistemológicas adotadas. Ao focalizar a relação entre a mudança nas sociedades indígenas contemporâneas e a comercialização de PFNMs na Amazônia tendo como referência analítica a noção de etnodesenvolvimento, a pesquisa foi construída sobre um arcabouço interdisciplinar situado na fronteira entre a Economia Política, a Geografia Política e a Antropologia. A opção pela interdisciplinaridade, entretanto, não opera no sentido da constituição de um paradigma holístico e totalizante¹⁷ que consiga fazer uma espécie de síntese dos conhecimentos acumulados nestes campos disciplinares.

Pelo contrário, a pesquisa interdisciplinar no domínio particular das Ciências Humanas tem um duplo pressuposto epistemológico: por um lado, a idéia da insuficiência e da parcialidade das narrativas disciplinares (CLIFFORD; MARCUS, 1986) e, por outro, a constatação, feita por Boudeville (citado por Santos, 1997, p. 102), de que “[...] toda ciência se desenvolve nas fronteiras de outras disciplinas [...]”. Ou seja, o recurso à

(iii) a parceria para a comercialização do óleo de castanha-do-pará estabelecida no Médio Xingu, Estado do Pará, entre Funai, através da cooperativa *Amazoncoop*, e a empresa TBS.

¹⁷ Referindo-se à temática ambiental, Moraes (2005b, p. 34) argumenta que as propostas de construção de um paradigma universalizantes representam “[...] sérios perigos no que tange a um retorno naturalizante no campo das ciências humanas. Nesse sentido, certas visões organicistas da sociedade, que transformam a riqueza da vida humana na variável 'ação antrópica', devem ser avaliadas com cautela para que não ressuscitemos perspectivas históricas identificadas com o pensamento político autoritário[...]”.

interdisciplinaridade tem como objetivo compreender os diversos aspectos de, ou as diferentes formas de interpretar, um mesmo objeto. Sendo assim, resta esclarecer a maneira pela qual as diferentes disciplinas que compõem o arcabouço interdisciplinar se complementam e interpenetram na interpretação do fenômeno abordado.

2.1. Fundamentos epistemológicos

Na medida em que o problema de pesquisa refere-se à produção, à circulação, à troca e ao consumo de mercadorias, a investigação está situada no campo de interesse da Economia Política. Essas categorias abstratas não constituem, entretanto, esferas isoladas do sistema econômico, cada uma regida por leis próprias. Pelo contrário, em sua introdução à *Crítica da Economia Política* (1988) Marx mostra como cada uma dessas dimensões é, ao mesmo tempo, causa e consequência de todas as outras. Embora pareça uma tautologia, essa consideração fornece uma chave fundamental para a investigação da relação entre sociedades indígenas e a economia de mercado, já que a produção de mercadorias pelas sociedades indígenas tem como contrapartida o consumo de bens industrializados. E, dessa forma, entra-se aqui em um ciclo vicioso que Fisher (2000), referindo-se aos Xikrin, caracterizou como uma 'dependência no sentido clássico': o consumo desses bens cujas técnicas de produção os indígenas não dominam torna-se a pré-condição tanto para a produção de mercadorias como para a reprodução das relações sociais indígenas.

Ao condicionarem a distribuição dos recursos, ou seja, a parte do todo que cabe a cada um, a troca e a circulação é que fazem da economia uma política, como bem observou

Raffestin (1993)¹⁸. Concretamente, a produção de mercadorias e o consumo de bens industrializados pelas sociedades indígenas e, inversamente, a produção de bens industrializados e o consumo de mercadorias indígenas pela sociedade não indígena só podem ser efetivados através da troca e da circulação. É no ato da troca que se dá a relação interétnica comercial, e é nele também que se situa a dimensão política dessa relação. Em outras palavras, é na troca que devemos procurar o caráter simétrico ou assimétrico das relações entre sociedades indígenas e não indígenas estabelecidas através do mercado.

Uma das questões fundamentais da Economia Política refere-se, portanto, à maneira pela qual uma sociedade se organiza para produzir, distribuir e consumir recursos. Desse ponto de vista, a economia não constitui uma esfera isolada da vida social e, conseqüentemente, o estudo da economia pressupõe o estudo da história e da sociedade. O fenômeno investigado, entretanto, está situado além da simples produção, circulação, troca e consumo de mercadorias dentro de uma sociedade determinada. Mais que isso, a comercialização de PFNMs através de parcerias configura-se como a sobreposição entre economias políticas distintas. Nesse contexto, a possibilidade de o modelo da *rainforest harvest* não levar em conta as especificidades indígenas nos conduz inevitavelmente à discussão sobre a relação entre Antropologia e Economia Política.

Por um lado, a hipótese do modelo da *rainforest harvest*, de que fazer com que a floresta gere lucro e de que a integração ao mercado de produtos florestais é um modo realista de ‘desenvolver’ as sociedades indígenas, parece estar associada à análise formalista-instrumentalista no campo da Antropologia Econômica. Segundo Kaplan (1974), o pressuposto fundamental é o de que os modelos abstratos e mecânicos desenvolvidos pela Ciência Econômica *mainstream* (neoclássica) no contexto da economia capitalista podem ser

¹⁸ Nas palavras do autor (p. 31), “[...] coloca-se o problema fundamental da repartição das coisas entre os seres humanos. Ou todo mundo recebe a mesma quantidade de bens e de serviços e então se trata de uma 'economia' no sentido etimológico, ou então se estabelece um conjunto de critérios que determinam aqui a abundância, e ali a rarefação. Então, não se trata mais de uma economia, mas de uma política [...]”.

aplicados ao estudo das economias tribais. O significado de 'econômico', nesse caso, “[...] deriva do caráter lógico da relação entre meios e fins. Implica um conjunto de regras relativas à eleição entre usos alternativos de meios escassos [...]” (POLANYI, 1974, p. 155). Ou seja, parte-se do princípio de que o indígena é, também, um *Homo economicus*.

Por outro lado, em contraponto àquilo que Sahlins (1997, p. 43) denominou ‘banho ácido do instrumentalismo’, a noção de etnodesenvolvimento fundamenta-se em uma concepção substantiva¹⁹ da economia. O 'econômico', nesse caso, pode ser entendido como um processo em que a produção, a distribuição e o consumo de recursos requer arranjos institucionais que assegurem a continuidade desse processo de provisão (POLANYI, 1974). Partindo do pressuposto da existência dessas estruturas organizadas, o objeto de estudo da Antropologia Econômica é a *variação cultural nos circuitos de produção, distribuição e consumo*²⁰. Em oposição às abordagens utilitaristas fundamentadas no individualismo metodológico²¹, sob a perspectiva dessa Antropologia Econômica o fundamental é o entendimento das particularidades das relações sociais e políticas que estão na base dos diferentes regimes de produção, troca, consumo e valoração de bens e mercadorias (APPADURAI, 1996). A concepção formalista-instrumentalista da economia configura-se assim como um caso particular da concepção substantivista.

Mas, a variação cultural dos regimes econômicos não pode ser compreendida através de especulações puramente teóricas. Embora a teoria possa fornecer um modelo no qual

¹⁹ Para uma apresentação mais detalhada da controvérsia entre formalistas e substantivistas ver Godelier (1974) e Carvalho (1978).

²⁰ Nesse sentido, Mauss (2003) e Sahlins (1974) demonstraram que há pelo menos três princípios integradores da organização econômica, distintos do mercado: a reciprocidade ou troca induzidas por obrigações sociais culturalmente determinadas, a canalização de bens para centros determinados através de critérios políticos ou militares e ocasiões rituais.

²¹ De acordo com a definição fornecida pelo *The Cambridge Dictionary of Philosophie* (1995), o individualismo metodológico (ou reducionismo explanatório) é o método segundo o qual todas as leis do 'todo' (ou de situações mais complexas) podem ser deduzidas a partir das leis do 'mais simples' (ou de situações mais simples). Nesse sentido, o individualismo metodológico é o oposto do holismo metodológico. Aplicado ao campo da teoria econômica utilitarista, o individualismo metodológico é o método segundo o qual as leis gerais do sistema econômico podem ser deduzidas a partir da ação individual, egoísta e maximizadora de utilidades dos agentes econômicos.

basear as informações, a pesquisa e a prática do etnodesenvolvimento pressupõem a abordagem etnográfica, o que impede que sejam estabelecidos *a priori* os meios para se atingir a autodeterminação. Pois o fato da noção de etnodesenvolvimento levar em consideração as particularidades das economias políticas indígenas e incorporar o ponto de vista nativo sobre o 'sustentável' determina de forma ainda mais enfática a necessidade de se investigar, por meio da pesquisa de campo, quais são essas particularidades e os pontos de vista nativos. Isso decorre do fato de que as sociedades indígenas não são um todo homogêneo. Da mesma forma, produzir uma etnografia sobre a relação entre uma sociedade indígena e a economia de mercado por meio da comercialização de PFNMs sem localizar o fenômeno em seu devido contexto espaço-temporal teria como resultado uma etnografia abstrata e estática. Ou seja, a Antropologia Econômica não pode ser pensada sem a Geografia²² e a História.

Se levarmos em consideração as propostas oferecidas por Milton Santos²³ (1997) e por Moraes e Costa (1993)²⁴, a Geografia Política, ao investigar a maneira pela qual não apenas a produção, mas também o poder e a ideologia - entendida aqui como visão de mundo (MORAES, 2005a) -, produzem o espaço, fornece uma perspectiva rica de análise do fenômeno estudado. Vista por este prisma, a relação entre sociedades indígenas e a economia de mercado produz uma transformação não apenas na 'cultura' ou na economia política, mas também na forma como os indígenas produzem o próprio território. Ou seja, a sobreposição

²² Não trata-se, porém, como quis Kant (citado por Milton Santos, 1997, p. 105), de considerar as duas disciplinas como complementares, relegando à primeira o estudo dos acontecimentos que se sucedem no tempo e à segunda o dos que se sucedem no espaço. Na proposta de Milton Santos (1997, p. 105), “[...] a geografia, na realidade, deve ocupar-se em pesquisar como o tempo se torna espaço e de como o tempo passado e o tempo presente têm, cada qual, um papel específico no funcionamento do espaço atual [...]”.

²³ Segundo o qual (p. 161) “[...] o ato de produzir é igualmente o ato de produzir espaço [...]”.

²⁴ Para esses autores, a Geografia (crítica) pode ser compreendida como uma Ciência Social que estuda os processos de valorização do espaço que, quando particularizados no espaço-tempo, equivalem à formação territorial. E, se considerarmos que na perspectiva da Geografia Política a noção de território está vinculada ao exercício do poder, o processo de valorização do espaço encerra um componente político e, portanto, ideológico.

entre regimes distintos de produção é também a sobreposição entre distintas visões de mundo, formas de organização política e formas de apropriação e valorização do espaço.

A caracterização, entretanto, das territorialidades dos atores envolvidos na comercialização de PFNMs não pode prescindir do conhecimento antropológico, se considerarmos que “[...] um aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela assume uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de territórios, cada um com suas especificidades socioculturais [...]” (LITTLE, 2002, p. 4). A própria utilização da categoria genérica 'terra indígena', nesse caso, é problemática (ver VIVEIROS DE CASTRO; SEEGER, 1979).

Dentro dessa leitura geográfico-antropológica do problema, a noção de etnodesenvolvimento aponta para a autonomia e autodeterminação territorial dos povos indígenas. Essa afirmação, no entanto, não significa que apenas a integridade física das Terras Indígenas deva ser considerada. Mais que isso, etnodesenvolvimento implica o respeito às formas pelas quais os indígenas se relacionam com o próprio espaço e, portanto, suas visões de mundo e formas de organização política e econômica. Em outras palavras, implica que as sociedades indígenas sejam consideradas como os sujeitos da produção do próprio território, e não apenas 'índios' vivendo em TIs 'do' Brasil, ou meros produtores de 'mercadorias indígenas amazônicas'.

Na medida em que a relação entre a mudança nas sociedades indígenas e a expansão do mercado verde em territórios tribais na Amazônia não é um fenômeno estático mas sim um processo dinâmico, resta-nos estudar sua particularidade histórica. Caso contrário, cair-se-ia na limitação do método funcionalista que, segundo Lévi-Strauss (1989, p. 15), consiste na tentativa de “[...] fazer a história de um presente sem passado [...]”. A consideração pela particularidade histórica do fenômeno, não implica, entretanto, desconsiderar sua estrutura, isto é, sua lógica de funcionamento. Pois história e estrutura não são mutuamente excludentes,

mas antes constituem duas faces da mesma moeda que é o fenômeno social²⁵. Em outras palavras, o fato do fenômeno ser conjuntural não exclui seu caráter estrutural.

A discussão sobre história e estrutura nos conduz à questão da especificidade das Ciências Humanas e, conseqüentemente, à relação entre teoria e pesquisa. A consideração por aquilo que Lévi-Strauss (1989, p. 21) interpretou, em alusão à obra de Franz Boas, como a “[...] originalidade, particularidade e espontaneidade da vida social de cada agrupamento humano [...]” não significa que o uso de modelos teóricos sobre a estrutura das instituições sociais deva ser descartado. Estudar a particularidade histórica não é o mesmo que buscar na história todas as explicações para o fenômeno presente, o que resultaria em um historicismo sem fundamento. Ou seja, não se trata de “[...] negar as instituições em benefício exclusivo das sociedades [...]” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 25). Inversamente, a consideração pela forma com que as instituições sociais estão estruturalmente articuladas, ou a busca por regularidades dos fenômenos sociais não implica desconsiderar suas particularidades históricas. Os fenômenos e as instituições sociais e o curso dos acontecimentos não são redutíveis de serem explicados por meio de teorias gerais da sociedade e da história, o que resultaria em uma história conjectural. Pois nem a história é linear e universal e nem as sociedades funcionam de acordo com as leis de uma física social²⁶.

²⁵ Nesse sentido, Milton Santos e Lévi-Strauss parecem estar de acordo quanto à complementaridade entre estrutura e história. Milton Santos (1997, p. 152), por um lado, em sua busca por uma definição do objeto da Geografia, afirma que, “[...] através do espaço, a história se torna, ela própria, estrutura, estruturada em formas. E tais formas, como formas-conteúdo, influenciam o curso da história pois elas participam da dialética global da sociedade [...]”. Lévi-Strauss (1989), por sua vez, mostra que a Etnologia não pode prescindir da História para alcançar seus objetivos. Nas palavras do autor (p. 26): “[...] quando nos limitamos ao instante presente da vida de uma sociedade, somos, antes de tudo, vítimas de uma ilusão: pois tudo é história; o que foi dito ontem é história, o que foi dito há um minuto é história. Mas, sobretudo, condenamo-nos a não conhecer este presente, pois somente o desenvolvimento histórico permite avaliar, em suas relações respectivas, os elementos do presente [...]”. Inversamente, em uma passagem posterior o autor afirma que “[...] todo bom livro de história está impregnado de etnologia [...]” (p. 40).

²⁶ Nesse sentido, ao criticar os etnógrafos que buscavam alcançar vastas generalizações a partir de casos particulares, Lévi-Strauss (1989, p. 28) afirma que: “O que interessa ao etnólogo não é a universalidade da função, que está longe de ser certa, e que não poderia ser afirmada sem um estudo atento de todos os costumes desta ordem e de seu desenvolvimento histórico, e sim que os costumes sejam tão variáveis. Ora, é verdade que uma disciplina cujo objetivo primeiro, senão o único, é analisar e interpretar as diferenças, poupa-se de todos os

O método etnográfico, pela sua própria natureza empírica (PEIRANO, 1995), adequa-se bem a esta proposta de articulação entre estrutura e história ou, em outros termos, entre teoria e pesquisa. Como argumenta Mauss (1974), a prática etnográfica de observar e classificar fenômenos culturais particulares não pode ser realizada sem um guia teórico: “[...] a teoria desempenha seu verdadeiro papel ao incitar a investigação [...] O jovem etnógrafo que vai trabalhar em campo deve estar inteirado sobre sua matéria, para poder tirar da superfície, com seu trabalho, o que todavia se ignora [...]” (p. 12).

As propostas de Lévi-Strauss (1989) e Evans-Pritchard (1978) sobre a relação entre a Etnografia e a Etnologia francesa ou a Antropologia Social britânica apontam no mesmo sentido. Para ambos os autores, a Etnografia constitui o primeiro passo da pesquisa sobre 'sociedades primitivas'. As atividades de observação, classificação e análise dos fenômenos sociais não podem ser efetivadas, contudo, sem um conhecimento prévio das categorias conceituais e do corpo geral de conhecimentos da disciplina, sendo esse conhecimento o que permite distinguir entre as observações feitas por um pesquisador e aquelas feitas por um leigo. E é somente a partir da análise de sociedades concretas feitas pela Etnografia que o antropólogo pode, através do método comparativo, fazer abstrações e construir modelos ou sínteses teóricas sobre o fenômeno investigado²⁷.

Embora o recurso à etnografia possa estabelecer uma 'tensão ótima' (PEIRANO, 1995) entre o universal/teórico/estrutural e o particular/etnográfico/histórico, ele traz consigo outro problema, referente à 'autoridade etnográfica' (CLIFFORD, 1998). Contrapondo-se ao

problemas só levando em conta as semelhanças. Mas, ao mesmo tempo, perde qualquer meio de distinguir o geral ao qual pretende, do banal com o qual se contenta”. (grifo do autor).

²⁷ De modo mais explícito, a relação entre teoria e pesquisa em antropologia foi assinalada por Peirano (1995, p. 44) nos seguintes termos: “O processo de descoberta antropológica resulta de um diálogo comparativo, não entre pesquisador e nativo como indivíduos, mas entre a teoria acumulada da disciplina e a observação etnográfica que traz novos desafios para ser entendida e interpretada”. É justamente pelo fato de abordar o particular sem prescindir da teoria e de fazer generalizações sem cair em um positivismo doutrinário que a Antropologia pode ser considerada como uma Ciência Humana. Segundo Peirano (p. 45), “[...] na medida em que se renova por intermédio da pesquisa de campo a antropologia repele e resiste aos modelos rígidos. Seu perfil, portanto, dificilmente se adequa a um modelo 'positivista' [...] Tal fato não a impede, contudo, de se constituir em um conhecimento disciplinar socialmente reconhecido e teoricamente em transformação [...]”.

pretensão caráter realista e científico das modernas etnografias construídas com base no método da observação participante - e das quais *Os Argonautas* de Malinowski (1984) constitui o modelo canônico - a antropologia pós-moderna passou a defender a idéia de que a melhor maneira, talvez a única, de descrever fatos culturais consiste em interpretá-los (GEERTZ, 1998). Tendo como foco a relação entre a pesquisa de campo e o texto etnográfico, essa corrente passou a questionar a possibilidade de se produzir uma descrição etnográfica objetiva, isto é, dissociada da visão de mundo do etnógrafo. Anteriormente à crítica pós-moderna, Evans-Pritchard (1978, p. 35) havia colocado esta mesma questão nos seguintes termos:

Só se pode interpretar o que se vê unicamente em termos de experiência pessoal e em função do que se é [...] Ao ocupar-se de um povo primitivo, o antropólogo não está apenas a descrever a vida social dessa comunidade o mais corretamente possível, mas antes a expressar-se a si mesmo. Neste aspecto, o seu relatório deve expressar um juízo moral, especialmente quando aborda assuntos bastante suscetíveis e sobre os quais tem uma opinião definida; e, assim, os resultados de um estudo dependerão, pelo menos nesta exata medida, do que o indivíduo traz consigo e envolve na investigação.

Conseqüentemente, novas estratégias etnográficas foram propostas para contornar o problema da representação de sociedades concretas e para levar em consideração a particularidade do 'ponto de vista nativo'. Embora a presente investigação não tenha como objetivo produzir uma etnografia pós-moderna, ela contudo não perde de vista a crítica referente tanto à impossibilidade de explicar fenômenos sociais, quanto ao fato de que o método da observação participante, mais do que viabilizar descrições objetivas da realidade, permite apenas interpretá-la²⁸. A investigação estruturada dessa forma se adequa, assim, à

²⁸ De acordo com Sperber (1992), tanto as descrições como as interpretações são formas de representação. A descrição, por um lado, é a forma de representação que está objetivamente adequada à coisa que se quer representar. Na interpretação, por outro, a busca pela adequação empírica é menos forçosa. Nas palavras do autor (p. 28-29), as “[...] interpretações parecem estabelecer um compromisso entre a objetividade e

proposta de Evans-Pritchard, para quem a investigação antropológica “[...] procura padrões e não leis, demonstra a coerência, mas não as relações necessárias entre as atividades sociais, e que tende a interpretar mais que a explicar [...]” (1978, p. 103).

Feitas estas considerações, a presente dissertação tem como objetivo oferecer uma interpretação sobre a relação entre a mudança na sociedade Asuriní e a expansão do mercado verde no Médio Xingu viabilizada pela parceria para a comercialização de castanha-do-pará estabelecida entre a Funai, através da cooperativa Amazoncoop, e a empresa TBS. Neste caso, o recurso a um arcabouço interdisciplinar, mais do que fornecer respostas *a priori* para o problema abordado, tem como objetivo balizar e nortear a investigação.

Pelo fato, entretanto, de as pesquisas antropológicas fundamentadas no referencial da Economia Política terem sido criticadas principalmente por estarem muito centradas no impacto do capitalismo mundial sobre culturas particulares²⁹, a investigação foi estruturada de forma a tentar evitar essa visão parcial e unidirecional do fenômeno estudado. Ou seja, a decisão metodológica de investigar o fenômeno a partir de duas perspectivas tem como pressuposto a idéia de que, em contraposição às forças homogeneizadoras do capitalismo mundial, há tendências locais operando na direção contrária, isto é, no sentido da diversificação (LÉVI-STRAUSS, 1993; SAHLINS, 1997). A noção de etnodesenvolvimento foi empregada com o mesmo objetivo. Pois ao estabelecer a autodeterminação indígena como fim e ao considerar a possibilidade de o mercado constituir um meio para se alcançar esta finalidade, esta noção constitui um bom indicador do sentido da mudança nas sociedades

considerações mais subjetivas: a vontade de ser compreendido, o desejo de fazer ver as coisas por um certo prisma, um compromisso entre a adequação às coisas representadas e a eficácia na formação de idéias.”

²⁹ Nas palavras de Ortner (1994, p. 387) “[...] especificamente, acho a visão de mundo centrada no capitalismo questionável, especialmente para a Antropologia. No núcleo do modelo está o pressuposto de que virtualmente tudo o que estudamos já foi tocado (‘penetrado’) pelo sistema capitalista mundial e que, portanto, muito do que vemos em nosso trabalho de campo e descrevemos em nossas monografias deva ser entendido como tendo sido formatado em resposta àquele sistema [...] Os problemas derivados dessa visão de mundo também afetam a visão dos economistas políticos sobre a História. A História é, freqüentemente, tratada como algo que chega, como um navio, de fora da sociedade em questão. Nesse sentido, não estudamos a história daquela sociedade, mas o impacto da (nossa) história *sobre* aquela sociedade” (tradução livre do inglês).

indígenas no contexto das relações interétnicas e uma boa ferramenta para a avaliação do mercado de PFNMs como estratégia indigenista.

2.2. Delineamento e justificativa

O delineamento do estudo foi estruturado em dois níveis de análise: (i) investigação sobre a parceria para a comercialização de óleo de castanha-do-pará estabelecida entre a AER da Funai em Altamira, Estado do Pará, através da cooperativa Amazoncoop, e a empresa britânica de cosméticos TBS e (ii) investigação etnográfica entre os Asuriní do Xingu, grupo tupi situado na TI Koatinemo e envolvido na parceria Amazoncoop-TBS. A pesquisa de campo foi distribuída em seis períodos (tabela 1).

Tabela 1. Cronograma da coleta de dados em campo

Área de estudo	Campo	Início	Fim
Altamira	1	01/02/2004	23/02/2004
Altamira/TI Koatinemo	2	03/01/2005	20/03/2005
TI Koatinemo	3	24/05/2005	16/07/2005
Altamira/TI Koatinemo	4	29/08/2005	23/10/2005
Altamira/TI Koatinemo	5	08/04/2006	21/04/2006
TI Koatinemo	6	14/11/2006	21/11/2006

A pesquisa no primeiro nível (ver capítulo 4) teve dois focos principais. Por um lado, a investigação sobre a história e a estrutura da parceria Amazoncoop-TBS teve como objetivo específico levantar informações sobre: (i) o histórico da atuação da TBS no Médio Xingu; (ii) o histórico da criação da Amazoncoop; (iii) as atividades desenvolvidas pela cooperativa e

(iv) o formato da produção e da comercialização do óleo de castanha-do-pará. Por outro lado, norteadas pela relação direta entre alguns princípios cooperativistas e os parâmetros do etnodesenvolvimento, a pesquisa sobre a economia política da parceria teve como propósito investigar (v) a estrutura gerencial da cooperativa; (vi) a participação dos povos indígenas nos processos decisórios e na divisão de sobras (lucros); (vii) as relações de poder subjacentes; (viii) a remuneração das atividades que compunham a cadeia produtiva; (ix) as receitas financeiras obtidas com a exportação do PFNM e (x) as regras estabelecidas entre as partes envolvidas.

Com relação à investigação etnográfica, há ao menos três opções de delineamento para estudos sobre a relação entre a mudança social indígena e a participação na economia de mercado. Uma primeira opção refere-se à comparação, em um momento determinado no tempo, entre grupos indígenas distintos, uns mais 'integrados' e outros menos (ver GODOY, 2001). Essa opção, entretanto, não se mostrou adequada, tanto devido à dificuldade de se pesquisar diferentes grupos em curto espaço de tempo, como pelo fato de que é teoricamente complicado classificar grupos indígenas com base no critério dos 'graus de integração'³⁰. Além disso, considerando a vasta diversidade cultural que caracteriza as sociedades indígenas amazônicas, é muito difícil encontrar grupos indígenas que possam ser diferenciados apenas quanto a esses 'graus de integração' à economia de mercado (MORSELLO, 2002).

Os estudos longitudinais constituem a melhor opção de delineamento para investigações sobre a mudança social indígena. Pois, pelo fato de serem realizados através de longos períodos em campo, permitem que o fenômeno estudado seja observado através de uma perspectiva que, quando comparada aos estudos transversais, capta melhor a dimensão histórica da transformação. Devido, entretanto, à impossibilidade de se realizar um estudo longitudinal no tempo reduzido desta pesquisa, a relação entre a mudança na sociedade

³⁰ Ver a crítica feita no capítulo 1 ao modelo dos 'graus de integração' proposto por Darcy Ribeiro (1971).

Asuriní e a maior participação no mercado de PFNMs foi investigada através de uma comparação transversal, em um curto espaço de tempo (MORSELLO, 2002), de todos os grupos familiares. A investigação, porém, foi norteadada pelos estudos etnográficos de longo prazo anteriores (MÜLLER, 1993; SILVA, 2000) que, além de constituírem a principal fonte sobre a história e a organização social asuriní, representaram o ponto de partida para a investigação sobre a mudança social contemporânea do grupo.

A escolha desta parceria específica justifica-se por alguns motivos. Com relação à TBS, a empresa é reconhecida internacionalmente, principalmente na Europa, por ter fomentado, de acordo com o paradigma do 'mercado solidário' (*fair trade*), diversas iniciativas de comércio comunitário ao redor do mundo (WEINBERG, 1998). Além disso, foi a primeira empresa a fomentar o 'capitalismo verde' em territórios indígenas no Médio Xingu (ver MORSELLO, 2002; TURNER, 1995). No caso da Amazoncoop, o fato de a cooperativa envolver sociedades indígenas de três troncos lingüísticos distintos e, portanto, ser uma organização econômica bastante particular, seria suficiente para justificar sua escolha como objeto de pesquisa. Outro motivo relevante refere-se ao fato de a cooperativa criada pela Funai ter sido apresentada, pela TBS, como um modelo de projeto de sustentabilidade indígena (ver TBSF, 2001).

Dentre as sociedades indígenas envolvidas na cooperativa, a decisão de investigar os Asuriní justifica-se, em primeiro lugar, pelo fato de que a população relativamente pequena do grupo permitiu a observação de todos os grupos familiares. Assim, ainda que tenham sido utilizados na análise alguns modelos estatísticos, a investigação sobre o grupo pôde ser feita majoritariamente com base em um 'modelo mecânico' nos quais figuram os indivíduos, isto é, cujos elementos constitutivos estão na mesma escala do fenômeno estudado (LÉVI-STRAUSS, 1989). Além disso, o fato de existirem estudos etnográficos de longo prazo sobre o grupo (ver MÜLLER, 1993; SILVA, 2000) permitiu que fossem levantadas as informações

necessárias para investigar as possíveis mudanças sociais associadas à participação na parceria comercial.

2.3. Técnicas de levantamento de dados

Embora os paradigmas positivistas e interpretativistas nas pesquisas sociais estejam em constante competição (CRESWELL, 1994), ao longo da investigação eles foram considerados como complementares pois, como sugerem alguns autores (DESCOLÁ, 1994; MORSELLO, 2002), ambos oferecem vantagens³¹. Por um lado, os estudos qualitativos são mais utilizados na interpretação de fatores subjetivos das relações sociais como, por exemplo, os motivos que levam os indígenas a participarem da economia de mercado, as relações de poder entre as partes envolvidas na parceria ou ainda o status gerado pelo consumo de bens industrializados. Por outro, a abordagem quantitativa é utilizada para o levantamento de informações mais objetivas e, portanto, passíveis de serem quantificadas (por exemplo, a medição de roçados, o levantamento da renda monetária ou a quantificação da alocação do tempo).

No primeiro nível da investigação, as informações sobre o histórico da atuação da TBS em TIs no Médio Xingu foram obtidas por meio da consulta aos estudos feitos por Clay (2002), Morsello (2002) e Turner (1995). Todas as outras informações, tanto no que diz respeito à história e à estrutura, quanto à economia política da parceria, foram obtidas ao

³¹ Porém, a utilização da abordagem quantitativa na investigação não tem como finalidade a construção de modelos de previsão. Nesse ponto, é bastante pertinente a crítica feita por Milton Santos (1997, p. 81) à excessiva matematização nas Ciências Humanas: “[...] não se pode prever o que será o ano 2000 sem que as proporções atuais mudem, sem que se busque um valor novo às variáveis, isto é, sem lhes atribuir uma *qualidade* nova, o que afetarà a interpretação das quantidades”. Ou seja, é impossível quantificar as relações sociais sem antes qualificá-las. Nesse sentido, a própria estatística expressa um juízo de valor.

longo dos períodos em campo por meio de entrevistas semi-estruturadas e não estruturadas³², bem como por meio de conversas informais. A maior parte dos dados foram levantados durante a primeira estadia em campo, durante o mês de fevereiro de 2004³³. Nesta ocasião, os esforços de pesquisa estavam direcionados para o entendimento de aspectos gerais do histórico da parceria, da cadeia produtiva local da cooperativa, da remuneração das atividades e das regras estabelecidas entre as partes envolvidas. As informações foram obtidas principalmente por meio de entrevistas e conversas com os dirigentes da cooperativa e com indígenas aldeados e urbanos envolvidos na parceria, os quais estavam em Altamira no período da pesquisa (ver tabela 2).

Tabela 2. Informantes no primeiro nível analítico da pesquisa.

Informante	Descrição	Local	Data	Técnica
Benigno Marques	Administrador da AER da Funai e Presidente Honorário da Amazoncoop	Sede AER da Funai em Altamira	09, 13, 16 e 17/02/2004; 20/10/2005; 20/11/2006	Entrevista semi-estruturada (com gravação) e não estruturadas
Oséas Silva	Missionário ALEM e Diretor Financeiro da Amazoncoop	Sede da Amazoncoop em Altamira	18/02/2004	Entrevista semi-estruturada (com gravação)
Kamayurá Kayapó	Liderança dos Kayapó-Kararaô	Casa do Índio	06/02/2004	Entrevista não-estruturada
Bekwairi Xikrin	Habitante da TI Trincheira-Bacajá	Casa do Índio	11/02/2004	Entrevista não estruturada
Maria Xipayá	Presidente da Associação Akarirá	Sede da Amazoncoop	16/02/2004	Conversa informal

³² De acordo com Bernard (1995), as entrevistas semi-estruturadas são feitas a partir de um guia de entrevista, ou seja, uma lista com questões e tópicos detalhados. As não estruturadas, por sua vez, embora também estejam baseadas em um plano elaborado previamente, são caracterizadas por um controle mínimo sobre as respostas dos informantes. As entrevistas não estruturadas diferem das conversas informais pelo fato de que nas entrevistas não estruturadas há um reconhecimento por parte tanto do entrevistador como do entrevistado sobre as razões e objetivos da conversação.

³³ Os resultados foram apresentados na forma de uma monografia de bacharelado (RIBEIRO, 2004).

Xiporó Juruna	Integrante do Cimi	Casa do Índio	12/02/2004	Conversa informal
Jorge Guarani	Indígena residente em Altamira	Casa do Índio	15/02/2004	Conversa informal
Myrá Asuriní	Vice-presidente da Amazoncoop	TI Koatinemo	18/10/2005	Entrevista não estruturada

Apenas ao longo das outras estadias em campo, quando já havia sido criada uma maior intimidade com os informantes, tanto indígenas como não indígenas, é que temas mais polêmicos e delicados como a estrutura gerencial, a divisão de sobras (lucros) e as relações de poder subjacentes à parceria puderam ser acessados. Nesse caso, os dados foram levantados em sua maioria por meio de entrevistas não estruturadas com os dirigentes da cooperativa, de conversas informais com indígenas e da observação do curso dos acontecimentos, registrados diariamente em um caderno de campo. Foram consultadas também as informações sobre a parceria divulgadas na mídia, recolhidas de maneira não sistematizada.

As informações referentes ao estudo etnográfico foram levantadas por meio de várias técnicas: revisão da literatura etnográfica e ambientalista, análise documental, diagnóstico rural participativo (*Participatory Rural Appraisal*), *surveys* com os grupos familiares Asuriní, observações sistemáticas de alocação de tempo e de transação de bens pelos grupos familiares (técnica de *Weigh Day*). O levantamento de dados primários e secundários por meio dessas técnicas foi auxiliado e/ou complementado pela realização de entrevistas não estruturadas, de conversas informais e da observação participante em campo.

Pelo fato da sazonalidade ser uma variável crítica para as economias indígenas amazônicas³⁴, bem como para qualquer economia rural, a coleta de dados foi realizada em diferentes períodos do ano. A escolha dos períodos foi feita de acordo com as atividades cuja observação era mais importante para os objetivos do estudo, tendo sido privilegiadas as épocas de coleta de castanhas e de abertura dos roçados.

(i) Revisão da literatura e análise documental

Através da revisão da literatura etnográfica sobre o grupo (MÜLLER, 1993; NIMUENDAJÚ, 1948; RIBEIRO, 1984-5; SILVA, 2000), foram obtidos dados secundários sobre a história, a organização social e política, a demografia (nesse caso foram consultadas também as estatísticas da Funasa) e as práticas de subsistência dos Asuriní. A revisão da literatura ambientalista (principalmente documentos técnicos de ONGs, mas também informações divulgadas na mídia), a análise documental (laudos fundiários da Funai) e a realização de uma entrevista não estruturada com Nerci Caetano Ventura³⁵ (técnico fundiário da AER da Funai em Altamira) tiveram como objetivo levantar informações sobre as características do ambiente regional onde está inserida a TI Koatinemo. As conversas informais com os Asuriní e as observações em campo permitiram tanto a complementação dos dados obtidos, como o levantamento de informações sobre os aspectos contemporâneos da relação dos Asuriní com a economia de mercado.

(ii) Diagnóstico rural participativo

³⁴ Como mostra, por exemplo, o clássico estudo de Darcy Ribeiro (1976).

³⁵ Na sede da AER da Funai em Altamira em 20/04/2006.

As informações levantadas através do diagnóstico rural participativo (PRA)³⁶ tiveram como objetivos (i) a construção de um calendário sazonal das atividades dos Asuriní no ano de 2005; (ii) a identificação e mapeamento dos grupos familiares que compõem a aldeia Koatinemo e (iii) a condução de exercícios de ordenamento por riqueza (*wealth ranking*) dos grupos familiares indígenas.

Em primeiro lugar, a construção do calendário sazonal teve como propósito (i) descrever as principais atividades que compõem o ciclo anual do grupo e, basendo-se nessas informações, (ii) planejar a atividade de observação sistemática de alocação do tempo (*time allocation*). Além disso, (iii) investigar a incompatibilidade (sobreposição) entre as atividades de subsistência e aquelas voltadas para o mercado (MORSELLO, 2002), principalmente as relacionadas com a parceria para a comercialização de PFNMs. O calendário sazonal foi construído através de entrevistas e observações não estruturadas. Logo no início da primeira estadia na TI Koatinemo (janeiro de 2005), cinco Asurinís selecionados por conveniência foram entrevistados, sendo três mulheres (Parakynha, 21 anos; Myrá, 42 anos; Turé Asuriní, 30 anos) e dois homens (Takirí, 50 anos; e Takunha Asuriní, 21 anos). Este calendário inicial foi complementado por meio de observações realizadas posteriormente ao longo de todos os períodos em campo.

A técnica de mapeamento (ver FAO, 2001) e identificação dos grupos familiares, por sua vez, teve como objetivos compreender as fronteiras espaciais e sociopolíticas da aldeia e estabelecer um guia para as atividades posteriores de levantamento de dados quantitativos e qualitativos. Tendo sido, junto com a elaboração do censo demográfico, a primeira atividade a ser realizada na TI Koatinemo, o 'mapeamento social' da aldeia foi feito inicialmente com o

³⁶ Diagnóstico rural participativo (Participatory Rural Appraisal - PRA) é a designação dada ao conjunto de técnicas de levantamento de dados, geralmente aplicado em grupos, alternativo ao modelo clássico dos *surveys* individuais baseados em questionários (ver Morsello, 2002). Utilizado em estudos de desenvolvimento local e antropologia aplicada (CHAMBERS, 1994) o diagnóstico rural participativo fundamenta-se na idéia da potencialização da participação e do conhecimento local no levantamento de dados.

auxílio de informantes indígenas, principalmente as crianças, e atualizado posteriormente através da observação.

Finalmente, os exercícios de ordenamento por riqueza dos grupos familiares asuriní teve como propósito compreender as perspectivas indígenas sobre os determinantes da 'riqueza' e da diferenciação social entre os grupos familiares. Partindo do pressuposto de que a idéia de 'riqueza' é culturalmente determinada e, portanto, pode ser definida de várias formas, esta técnica representa uma alternativa às abordagens convencionais de estimação da riqueza fundamentadas na quantificação da renda monetária. Além disso, como mostra Grandin (1988), pelo fato de estar baseada no 'conceito nativo', esta técnica permite acessar elementos intangíveis, porém fundamentais, da determinação da riqueza indígena: influência política, status, versatilidade em contextos interétnicos e habilidades xamânicas, artísticas e técnicas.

O ranqueamento foi elaborado a partir da técnica de indexação de cartões descrita por Grandin (1988). Esta técnica consiste em pedir para vários informantes que organizem os cartões com os nomes dos líderes dos grupos familiares em diferentes pilhas que representam classes de riqueza. Durante o processo de organização dos cartões os informantes eram questionados sobre as razões que determinavam a divisão dos diferentes grupos familiares em diferentes classes de riqueza. Os informantes foram selecionados com base nos critérios de gênero e idade, de modo que participassem da atividade indivíduos adultos (> de 12 anos) de ambos os sexos. Embora esta técnica adquira maior confiabilidade nos casos em que as informações são fornecidas por grupos de três ou mais indivíduos de grupos familiares distintos (de forma que um possa contestar/questionar a opinião do outro) (MORSELLO, 2002), a relutância dos Asuriní em falar diante de outros indivíduos sobre um tema delicado como os determinantes da riqueza impediu que a atividade fosse realizada em grupos. Assim, dos quatro exercícios de ordenamento realizados pelos Asuriní durante a pesquisa, em apenas uma ocasião a atividade não foi realizada individualmente, mas sim por dois homens do

mesmo grupo local, Takirí (50 anos) e Takamuí (55 anos). Os outros informantes (2 mulheres e 1 homem) foram: Myrá (42 anos), Tewutinemi (20 anos) e Murumunaka (28 anos).

(iii) Survey dos grupos familiares

A realização de *surveys*³⁷ durante a investigação etnográfica teve como propósito levantar informações sobre (i) a estrutura e a demografia dos grupos familiares; (ii) as características das práticas indígenas de subsistência, principalmente a agricultura e (iii) a renda monetária dos grupos familiares.

A elaboração do censo demográfico constituiu o primeiro passo da pesquisa de campo e o fundamento para o levantamento posterior de dados por meio de outras técnicas. Através da realização de entrevistas semi-estruturadas com indivíduos adultos (n = 32) de todos os grupos familiares, foram obtidas informações como: (i) a composição dos grupos familiares; (ii) o nome dos indivíduos que compõem os grupos; (iii) a idade aproximada; (iv) o sexo e (v) a fluência na língua portuguesa. Todas as informações foram sendo atualizadas ao longo da pesquisa.

O *survey* sobre as práticas indígenas de subsistência teve como objetivo levantar informações relativas (i) à organização da produção e da troca; (ii) à divisão sexual do trabalho e (iii) às características ambientais das áreas exploradas pelos Asuriní. Nesse caso, as informações foram levantadas por meio de questionários com indivíduos de todos os grupos familiares (n = 13) e conversas informais. Os dados assim obtidos foram complementados através da observação.

³⁷ Os *surveys* constituem uma técnica de coleta estruturada de dados, geralmente através de questionários, entrevistas, análise documental ou observação (DE VAUS, 1996). No presente estudo os *surveys* foram realizados através de entrevistas semi-estruturadas, conversas informais e observação.

No caso específico da atividade agrícola, o levantamento de informações qualitativas como as técnicas indígenas de agricultura, caça e pesca, assim como as espécies animais e vegetais que compõem a dieta indígena, foi complementado pela quantificação (i) das áreas de roça abertas pelos grupos familiares no ano de 2005 e (ii) da distância, medida em tempo de deslocamento, dos roçados à aldeia. O recurso à quantificação da atividade agrícola teve como propósito entender, por meio da comparação entre os grupos familiares, os motivos - dentre eles a maior participação na economia de mercado - que levam os indígenas a investirem ou não tempo de trabalho nessa atividade particular. A medição dos roçados foi feita com trena e bússola e com o auxílio de jovens ajudantes indígenas³⁸. Em 2005 foram medidos, durante os meses de setembro e outubro (campo 4), todos os roçados abertos pelos Asuriní. Nesse caso, os roçados indígenas medidos por Descolá (1994) e Faria (2007) constituem um referencial de análise.

As informações sobre a renda monetária ou em espécie obtidas pelos grupos familiares (tanto por meio da parceria como através de outras fontes) e a distribuição dos benefícios foram levantadas por meio de *surveys* repetidos a cada período em campo no ano de 2005, quando a renda de todos os indivíduos adultos (n = 67, 34 homens e 33 mulheres) de todos os grupos familiares foi auferida. Nesse caso, o objetivo principal era, por um lado, compreender a estrutura da renda total disponível para os indígenas e, desse total, qual a porcentagem representada pela renda gerada através da comercialização de castanha. Por outro, compreender se e como esta renda foi distribuída internamente.

³⁸ Ajudantes: Imyni, Kwa I, Kurupira, Paraje I e Muraigawa. A medição foi feita com trena e bússola.

No âmbito da técnica de *survey* foi encontrada a principal dificuldade metodológica da pesquisa, referente à identificação e à delimitação das unidades sociais indígenas. Inicialmente, a delimitação dos grupos domésticos (*households*) seguiu o critério adotado por Morsello (2002). Nesse caso, constituem um grupo doméstico os indivíduos que cotidianamente compartilham diversos aspectos relacionados à produção e ao consumo de subsistência. Desse procedimento, entretanto, decorreram alguns problemas de classificação. Ao longo da investigação foi observado que não há um limite bem definido entre os diferentes agrupamentos sociais asuriní. Em muitos casos, por exemplo, observou-se que indivíduos que compartilham o consumo não necessariamente cooperam entre si na produção e, inversamente, que indivíduos que cooperam entre si na produção nem sempre compartilham o consumo. Além disso, a definição por esse critério foi insuficiente para captar dimensões fundamentais das relações sociais indígenas como a troca condicionada pelo parentesco.

A solução parcial encontrada para este problema foi a criação de diferentes níveis de classificação³⁹. Assim, entre a aldeia (nível mais abrangente) e os indivíduos (nível mínimo), três outros níveis foram sobrepostos: grupo local, grupo doméstico e grupo familiar. A categoria 'grupo local' refere-se à organização socioespacial no período anterior ao contato oficial, quando os Asuriní estavam divididos em dois grandes grupos. Embora estes dois grupos locais tenham sido fundidos em uma única aldeia, ainda hoje é possível perceber esta antiga divisão, tanto em termos espaciais, como em termos de organização socioeconômica e política. A categoria 'grupo doméstico' refere-se aos conjuntos sociais que, fazendo parte do mesmo grupo local e relacionados pelo parentesco, cooperam, em alguns casos, nas atividades produtivas (principalmente a agricultura), dividem entre si os produtos das atividades de subsistência mas que, entretanto, não compartilham cotidianamente o consumo. Finalmente, a

³⁹ Esta solução foi sugerida pela banca de qualificação (realizada na USP em 07/12/2007) da presente pesquisa.

categoria 'grupo familiar' foi utilizada para caracterizar os agrupamentos de indivíduos que, situados no interior de um mesmo grupo local e doméstico, cotidianamente compartilham o consumo. Em muitos casos, essa categoria foi igualada ao núcleo familiar (isto é, composto pelo marido, esposa e filhos)⁴⁰.

(iv) Observações sistemáticas de alocação de tempo

Embora não seja realizada com frequência, a quantificação da alocação de tempo constitui uma importante ferramenta para o estudo da economia das sociedades indígenas. O pressuposto fundamental é o de que, pelo fato do recurso 'tempo' ser escasso, diferenças no uso desse recurso específico podem indicar divergências culturais ou nas estratégias econômicas indígenas (GROSS, 1984). Como indica, entretanto, a literatura especializada, esta técnica parece atender a dois propósitos distintos porém interrelacionados.

Por um lado, estudos como os de Lizot (citado por Clastres, 2004), Descolá (1994) e Laraia (1986) utilizam esta técnica como um recurso para testar a hipótese de Sahlins (1978) sobre o estado de 'afluência' das sociedades tribais. Ou seja, a idéia nesse caso é avaliar a eficiência das economias ditas primitivas, expressa no tempo médio de trabalho diário necessário para suprir as necessidades indígenas. Por outro lado, a quantificação da alocação de tempo também tem sido usada como uma ferramenta para avaliar o modo como a participação na economia de mercado está relacionada às modificações nas práticas indígenas de subsistência (GODOY, 2001; MORSELLO, 2002). Em outras palavras, qual o resultado do maior/menor investimento (de tempo) na produção de valores de troca sobre o investimento na produção de valores de uso.

⁴⁰ Como resultado desse procedimento, a única aldeia Asuriní, composta em 2005 por 119 indivíduos, foi dividida em dois grupos locais, um formado por dois e outro por três grupos domésticos. Cada um desses era formado por dois, três ou até quatro grupos familiares e estes, da mesma forma, eram formados por uma, duas ou três unidades residenciais (casas). Ver o Anexo I – Censo Asuriní 2005.

Seguindo essa segunda corrente (mas sem perder a primeira de vista), o recurso à quantificação da alocação de tempo na presente investigação teve como objetivos (i) compreender as diferenças entre as estratégias econômicas dos grupos familiares Asuriní em termos de investimento em atividades comerciais, de subsistência e outras (rituais, por exemplo) e (iii) entender como a alocação do tempo pelos indígenas varia ao longo do ano.

As observações de alocação de tempo foram feitas com base em um portfólio de atividades previamente estabelecido (ver MORSELLO, 2005). Para isso, optou-se pela observação sistemática pontual proposta por Johnson (1990), devido à dificuldade de analisar dados comparativos baseados em observações contínuas de alocação de tempo. De acordo com Johnson (1990), com um número estatisticamente representativo de observações, a porcentagem de observações pode ser considerada equivalente ao tempo alocado pelos indivíduos a cada atividade (ver tabela 3).

Tabela 3. Sumário de dados de alocação de tempo

Campo	Número de semanas	Dias de observação	Número de observações	Observações individuais	Observações individuais (> 12 anos)
2	7	23	45	5.355	3.015
3	4	19	37	4.403	2.479
4	6	20	40	4.760	2.680

Durante os três períodos em campo (no ano de 2005) em que a atividade foi realizada, as observações foram feitas com uma frequência de três dias por semana. Nesses dias escolhidos por meio do uso de uma tabela de números aleatórios, foram anotadas as atividades de todos os indivíduos (n = 119) de todos os grupos familiares (n = 13), em duas observações diárias (entre as 07:00 e 18:00hs), uma no período matutino e outra no vespertino, em horários também selecionados aleatoriamente. Não foram realizadas

observações à noite. Com exceção das atividades realizadas fora da aldeia (por exemplo a caça), cujas observações referem-se a informações indiretas fornecidas por membros do grupo familiar ou por meio de questionamento posterior ao indivíduo, todas as atividades foram observadas diretamente.

(v) Weigh day

Através da avaliação das diferenças (em termos de quantidade e diversidade) na produção e distribuição de alimentos, os resultados obtidos com a técnica de *weigh day* tiveram como objetivo investigar o papel das diferentes atividades (de subsistência e comerciais) na economia dos grupos familiares, bem como a troca de bens entre estes. Os dados foram levantados com base no procedimento descrito por Wong e Godoy (2003), o qual consiste em observar ao longo de um dia inteiro (i) tudo os bens que 'entram' nos grupos familiares (sejam eles oriundos dos roçados, da floresta, do rio, da cidade ou ainda de outro grupo familiar) e (ii) como e por quem esses bens são distribuídos ou consumidos. Ao longo da pesquisa de campo foram realizados catorze dias de observação, selecionados aleatoriamente. Durante esses dias, as observações foram realizadas das 07:00hs às 20:00hs.

CAPÍTULO 3. Os Asuriní do Koatinemo



Com exceção das primeiras referências feitas aos Asuriní pelo cronista Henry Coudreau no final do século XIX (ver COUDREAU, 1977) e pelo etnólogo Curt Nimuendajú (1948), o termo 'Asuriní do Xingu' entrou para o vocabulário etnológico brasileiro apenas ao final da década de 1970, tornando-se o grupo conhecido pela complexidade de sua cultura material e artes gráficas, em particular a atividade ceramista (ver MÜLLER, 1993; RIBEIRO, 1984-5; SILVA, 2000).

Segundo Nimuendajú, o nome Asuriní originou-se do termo Juruna *asonéri* (vermelho), em referência ao urucum. Para Müller (1979) e Viveiros de Castro (1979), entretanto, tal designação é problemática. Embora na cidade de Altamira desde os tempos antigos a margem direita do Xingu seja conhecida como 'terra dos Asuriní', este designativo referia-se aos diversos grupos tupi-guarani na região, entre eles os próprios Asuriní contemporâneos e os Araweté. De fato, a referência Juruna aos índios 'vermelhos' se aplica mais aos Araweté, considerando que são estes que fazem uso exclusivo e abundante do urucum (*Bixa orellana*), de cor vermelha. Os Asuriní, por sua vez, fazem uso do jenipapo (*Genipa americana*), de cor preta. Denominados pelos Xikrin *Krãjakoro*⁴¹ (cabeça com o corte de cabelo arredondado) (Cohn, 2005a) e pelos Araweté de *Awí heté* (inimigos de

⁴¹ Embora Vidal (1977) tenha afirmado que os Xikrin denominam os Asuriní de *Kuben Kamrekti*, esse designativo, da mesma forma que o termo juruna *asonéri*, refere-se aos Araweté, e não aos Asuriní (ver Müller, 1979; Viveiros de Castro, 1979).

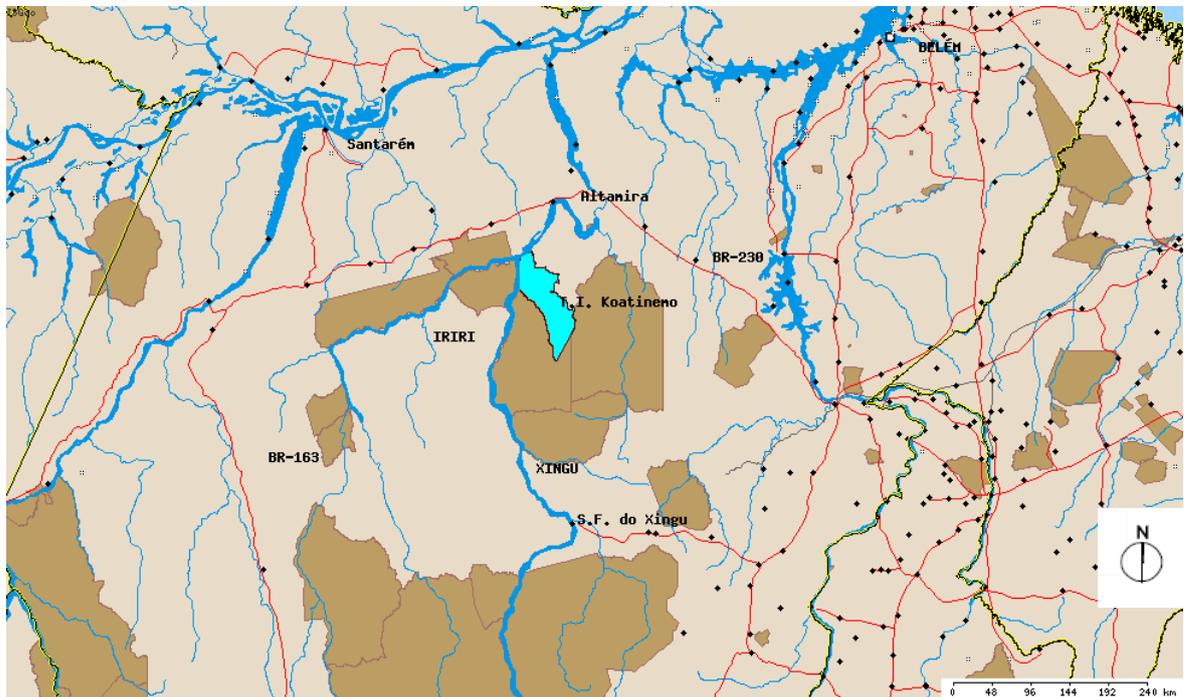
verdade) (Viveiros de Castro, 1986), a auto-denominação dos Asuriní do Xingu é *Awaeté* (Awá = gente + eté = verdadeiro, real). O termo Asuriní do Xingu foi introduzido pelos padres Karl e Anton Lukesch que, em 1971, efetuaram o contato com a sociedade indígena.



Figura 1. Criança asuriní pintada com jenipapo

Embora não haja consenso quanto à classificação das línguas de origem tupi-guarani (ver NOELLI, 1996; RODRIGUES, 1984-5; URBAN, 1993), de acordo com a divisão proposta por Rodrigues (1984-5) a língua asuriní está classificada no subconjunto V da família tupi-guarani, que inclui também a língua falada pelos Kayabi. Embora esse parentesco lingüístico possa indicar uma origem ancestral dos proto-asuriní na área a sudoeste do atual território indígena - considerando que os Kayabi contemporâneos estão localizados na bacia do alto Tapajós -, a antigüidade da ocupação asuriní na bacia do Xingu é atestada, segundo Müller (1993), pela história oral do grupo. Além dos Asuriní, os Araweté (TI Araweté / Igarapé Ipixuna) e os Parakanã (TI Apyterewa) são outros grupos de língua tupi-guarani que

habitam o Médio Xingu. No caso Araweté, as diferenças lingüísticas e de cultura material em relação a outros grupos tupi-guarani na região indicam uma diferenciação antiga do grupo, ou uma origem ancestral em outra área (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). No caso Apyterewa-Parakanã, a etnografia de Fausto (2001) evidencia o fato de que a ocupação no Xingu é histórica, tendo se iniciado a partir da segunda metade do século XX desde a bacia do Tocantins, situada a leste do Xingu. Os Asuriní contemporâneos vivem na TI Koatinemo⁴², localizada na margem direita do médio curso do rio Xingu, Estado do Pará (figura 2).



⁴²

Coordenadas geográficas da aldeia Koatinemo: 04° 02' 57" S; 52° 34' 57" O.

Fonte: Ministério do Meio Ambiente

LEGENDA

Limite estadual

Capitais

Cidades

Rodovias

Canais fluviais

Terras Indígenas



Nos cinquenta anos anteriores ao contato (1920-70), os Asuriní eram constituídos por inúmeros grupos locais, sendo que a área de perambulação desses grupos naquela época englobava alguns cursos d'água mais ao sul, como os igarapés Bom Jardim e São José (que atualmente constituem os limites norte e sul da TI Apyterewa). De acordo com relatos dos próprios indígenas (MÜLLER, 1993), esta área foi realmente ocupada pelo grupo, fato confirmado pelo conhecimento que os Asuriní têm dos afluentes do Xingu e do Bacajá nessa região.

Por volta de 1930, um ataque efetuado por regionais (provavelmente seringueiros) nas margens do rio Bacajá fez com que os Asuriní se deslocassem para oeste, para a região central do interflúvio Xingu-Bacajá, principalmente para as cabeceiras dos igarapés Ipiaçava e Piranhaquara (MÜLLER, 1993). Em 1936, um grande ataque dos índios Gorotire, subgrupo Kayapó em expansão para o norte (NIMUENDAJÚ, 1948; VIDAL, 1977), forçou o deslocamento dos Asuriní para as cabeceiras do igarapé Ipixuna, onde permaneceram até o início da década de 1960. A partir desta época, no entanto, os Araweté - que até então habitavam as cabeceiras do Bacajá -, devido às hostilidades dos Xikrin e dos Parakanã, deslocaram-se para as cabeceiras do Bom Jardim e Ipixuna (VIVEIROS DE CASTRO, 1986),

entrando em conflito com os Asuriní. Estes então foram obrigados a retornar para as cabeceiras dos igarapés Ipiaçava e Piranhaquara.

Na década de 1960 a intensificação dos conflitos intertribais entre Xikrins, Araweté, Parakanãs e Asuriní, assim como dos conflitos interétnicos gerados pela penetração de ‘gateiros’ no interflúvio Xingu-Bacajá, causaram uma reconfiguração dos territórios indígenas. De acordo com o relato de Müller (1993, p. 40),

[...] a área central entre as bacias do rio Xingu e do rio Bacajá, onde se localizavam as aldeias Asuriní, representou uma espécie de reduto para se proteger dos grupos inimigos, cada vez mais invadindo o território que dominavam, e das investidas dos brancos, tão perigosos quanto os inimigos tradicionais. Com a construção da rodovia Transamazônica (BR-230) no início da década de 1970 e, conseqüentemente, devido à presença das Frentes de Atração (oficial e missionária), os Asuriní ficaram encurralados. De um lado, havia os Xikrin, às margens do Bacajá. De outro, os Araweté, às margens do igarapé Ipixuna e, de outro ainda, os brancos que os alcançavam pelo Xingu e seus afluentes da margem direita. Entre os inimigos tradicionais de quem levavam desvantagem nos últimos tempos antes do contato, e os brancos que, agora, deixavam ferramentas e pareciam não pretenderem atacá-los, os Asuriní não tiveram outra saída senão aceitar a convivência com estes para pôr fim ao estado de guerra que os vinha debilitando há vários anos.

Em 1971, a expedição liderada pelos padres austríacos Anton e Karl Lukesch e patrocinada pela Companhia Vale do Rio Doce - CVRD, que nesta época pretendia estender a província ferrífera de Carajás até a margem direita do Médio Xingu - efetuou o contato com os Asuriní. Naquele momento, o grupo estava dividido em dois grupos locais de aproximadamente cinquenta indivíduos cada, sendo que um destes se encontrava no interflúvio Ipiaçava-Piranhaquara e o outro se situava na margem esquerda do médio Ipiaçava (MÜLLER, 1993). O contato realizado pelos padres fez com que a Frente de Atração da Funai chefiada pelo sertanista Antônio Cotrim Soares e que naquele ano tentava ‘pacificar’ os Araweté, se deslocasse para o Ipiaçava (VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

A Frente dos irmãos Lukesch e a Frente de Atração da Funai causaram sérios prejuízos à população Asuriní, pois a não adoção de medidas de saúde resultou em uma violenta epidemia de gripe, tuberculose e malária, a qual vitimou treze índios (MÜLLER, 1979). Realizado o contato, os Asuriní foram agrupados em um único aldeamento às margens do Médio Ipiaçava, onde permaneceram até 1985, quando então se deslocaram para as proximidades da foz deste igarapé e, posteriormente, para a confluência do igarapé Ipiaçava e o Xingu, onde permanece até hoje a aldeia Koatinemo. Como o contato oficial com os Asuriní ocorreu há menos de 40 anos, ainda hoje os membros dessa sociedade indígena afirmam haver um grupo isolado nas cabeceiras do igarapé Piranhaquara.

Embora diferentes propostas de demarcação dos territórios indígenas no Médio Xingu tenham sido feitas ao longo da década de 1970⁴³, no caso dos territórios asuriní e araweté apenas em 1986 o GT criado por uma Portaria Interministerial aprovou os limites propostos pelos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Regina Müller⁴⁴. Em 1988, através da Portaria PP/0291/Funai, foi interdita a TI Koatinemo, com 288.600 ha e tendo como limites norte e sul os igarapés Ipiaçava e Piranhaquara, respectivamente. Apesar disso, os Asuriní alegaram que o igarapé Lages, localizado ao norte do igarapé Ipiaçava e considerado inclusive pelos regionais como área de ocupação asuriní, havia sido excluído da área interdita. Como resultado, em agosto de 1992 a mesma antropóloga foi designada pela Funai para colher um

⁴³ De acordo com Müller (1979), a primeira proposta de interdição de uma área (com 947.500 ha) para os Asuriní e grupos arredios da região foi feita em 1972 pela Funai. Em 1976, no entanto, o convênio Funai-Radam delimitou para os Asuriní uma área de 78.050 ha, que felizmente não foi demarcada, pois excluía diversos sítios de aldeias antigas e áreas de perambulação do grupo. Em 1979, através do Grupo de Trabalho (GT) coordenado pela antropóloga Regina Müller, foi elaborada nova proposta de interdição de uma área de 2.391.600 ha, comum aos índios Asuriní, Araweté, Xikrin e grupos arredios da região. Englobando todo o interflúvio Xingu-Bacajá, tal proposta de demarcação de área apresentava a vantagem de não deixar ‘corredor’ entre as áreas dos índios do Xingu (Asuriní e Araweté) e os Xikrin do Bacajá, o que poderia evitar invasões, e de incluir o território de índios ainda não contactados. Levava ainda em consideração a substancial diminuição das áreas Asuriní e Araweté com a inundação a ser provocada pelo aproveitamento hidrelétrico do Xingu (aprox. 300.000 ha). Apesar destas vantagens o projeto proposto pelo GT não conseguiu se efetivar, talvez devido à grande extensão da área total proposta.

⁴⁴ Em 1982, por iniciativa desses antropólogos, foi proposta a demarcação conjunta das áreas Asuriní e Araweté, isto é, a demarcação de seus limites externos, dado que se tratam de territórios contíguos. Neste caso, a área Asuriní proposta para demarcação totalizava aproximadamente 288.600 ha.

Termo de Anuência junto aos Asuriní, para que a área reivindicada pelos índios pudesse ser incluída nos limites da TI Koatinemo. Acatado o Termo de Anuência, os limites da TI Koatinemo foram revistos de forma que, através da portaria PD 320 de 18/06/1993, a TI foi declarada de posse indígena, com área aproximada de 387.000 ha.

Do ponto de vista ambiental, a TI Koatinemo ocupa uma área estratégica para a conservação do vale do rio Xingu. Isso porque em associação com o mosaico de Unidades de Conservação da Terra do Meio, com o bloco de TIs Kayapó no sul do Pará e com o Parque Indígena do Xingu, o bloco de TIs no Médio Xingu (em cujo limite norte situa-se a TI Koatinemo) conforma uma área protegida de mais de 26 milhões de hectares da Floresta Amazônica (ISA, 2003). A vegetação nesta região é constituída principalmente pelas formações de floresta ombrófila aberta e floresta ombrófila densa (BRASIL, 1974; ISA, 2003).

Sobre os interflúvios Iriri-Xingu e Xingu-Bacajá, devido ao acesso restrito por fatores físicos (acidentes geográficos) e culturais (territórios indígenas), há uma grande lacuna de informações. Apesar disso, esses três rios, pela quantidade de corredeiras e pedrais ao longo de seus cursos, apresentam habitats muito diferentes dos ambientes das calhas dos grandes rios de planície da Amazônia (ISA, 2003). Nesse caso, considerando a proximidade entre a cidade de Altamira e as TIs no Médio Xingu, é provável que a geografia acidentada dos canais fluviais tenha constituído ao longo da história um obstáculo para o acesso aos territórios indígenas.

Finalmente, na perspectiva da ecologia histórica, as aglomerações de babaçu (*Orbignya phalerata*), palmeira inajá (*Maximiliana sp.*) e castanha-do-pará (*Bertholletia Excelsa*) evidenciam, para alguns autores, a antigüidade da ocupação humana na área. Segundo Baleé (1986), a ocorrência dessas formações reforça a tese de que fatores antrópicos podem ter tido efeito significativo na formação de diversos tipos de florestas na Amazônia. A

ocorrência de 'terra preta' no igarapé Ipixuna (BALEÉ, 1986) e na TI Koatinemo (SILVA, 2003) também corrobora, segundo estes autores, a hipótese da ocupação antiga na área. No caso do território atualmente ocupado pelos Asuriní, a forte ocorrência de vários registros arqueológicos (principalmente machados de pedra e cacos cerâmicos), incorporados inclusive na tradição mítica indígena⁴⁵, também aponta nesse sentido.

3.2. O ambiente regional

O bloco composto pelas TIs Koatinemo, Trincheira-Bacajá, Araweté/Igarapé Ipixuna, Apyterewa, Kararaô, Arara e Cachoeira Seca, localizado no Médio Xingu, Estado do Pará, representa uma área de 5.117.520 hectares, caracterizada pela presença de sociedades indígenas pertencentes a três troncos lingüísticos distintos: Tupi (sociedades Asuriní do Xingu, Araweté e Parakanã), Macro-Gê (sociedades Xikrin do Bacajá e Kayapó Kararaô) e Karib (sociedade Arara). Contatadas nas décadas de 1970 e 80 (ver FAUSTO, 2001; MÜLLER, 1993; TEIXEIRA-PINTO, 1988; VIVEIROS DE CASTRO, 1986) - com exceção dos Xikrin do Bacajá, contatados em 1959 (VIDAL, 1988) -, estas sociedades indígenas continuam em situação de grande vulnerabilidade sociocultural e territorial, resultante do complicado processo econômico vigente na região.

Cercado ao norte pela rodovia Transamazônica (BR-230), ao sul pelos municípios de São Félix do Xingu, Tucumã e Ourilândia do Norte, a leste pelas rodovias Belém-Brasília (BR-010) e PA-150 (que liga Belém a Redenção-PA) e a oeste pela rodovia Cuiabá-Santarém (BR-163), o bloco está inserido na região polarizada pela cidade de Altamira. Caracterizada

⁴⁵ Idem, 2002.

atualmente pela intensa atividade madeireira, mineração e agropecuária, a área também tem sido alvo de projetos oficiais de grande porte e alto impacto ambiental.

Embora a colonização da vila de Altamira e os primeiros registros de indígenas na Volta Grande do Xingu datem do final do século XIX e início do século XX (ver COUDREAU, 1977; NIMUENDAJÚ, 1948; VIVEIROS DE CASTRO e ANDRADE, 1988b), no período da borracha, é apenas na segunda metade do século XX que se consolidam a ocupação não indígena e os contatos interétnicos no Médio Xingu. Com a inauguração da Transamazônica em 1971, esta região experimentou nas duas décadas seguintes um *boom* populacional e econômico característico das frentes de colonização. Fundamentado na exploração irracional dos recursos florestais, esse dinamismo econômico não conseguiu manter um ritmo similar na década de 1990, tendo o modelo de ocupação (não) planejada dado lugar a um lento processo de arrefecimento e crise. Atualmente, entretanto, o município ocupa o quarto lugar no *ranking* nacional de desmatamento⁴⁶ (IMAZON, 2006).

Na fronteira sul do bloco de TIs no Médio Xingu, polarizada pelo município de São Félix do Xingu, o processo de ocupação e colonização foi mais recente. Em 1977, o governo brasileiro anunciou a licitação para a implantação nessa região de um Projeto de Colonização, vencido e levado a cabo pela construtora Andrade-Gutiérrez em 1982-85 (FAUSTO, 1996). Esse projeto, fundamentado na associação entre agropecuária e extração madeireira, resultou na criação dos municípios de Tucumã e Ourilândia do Norte (desmembrados de São Félix do Xingu), dando origem a um intenso processo migratório. De acordo com o antropólogo Carlos Fausto (1996), coordenador do GT sobre a TI Apyterewa, esse projeto de colonização dirigida está na raiz da invasão madeireira na face sul/sudeste do bloco de TIs no Médio Xingu a partir da década de 1980. A atividade foi liderada pelas empresas Exportadora Peracchi e

⁴⁶ No caso específico do município de Altamira (cuja extensão territorial, de aproximadamente 160 mil km², é a maior do Brasil), estima-se que 80% da madeira extraída seja ilegal (ROCHA; BARBOSA, 2003), apesar do decreto do Ibama (nº 17 de 22/10/2001), conhecido como a ‘moratória do mogno’, ter proibido a comercialização do mogno no Brasil. Ver Desmatamento [...] (2004).

Madeira Araguiaia, que, em 1986, abriram uma estrada ilegal (Morada-do-Sol) partindo de Tucumã e avançando 200 km para dentro das TIs Apyterewa, Araweté/Ig.Ipixuna e Trincheira-Bacajá.

As primeiras invasões na TI Koatinemo datam do final da década de 1980, quando madeireiros começaram a adentrar o território Asuriní através do igarapé Ituna, na face norte da TI, bem como das estradas endógenas abertas na TI Trincheira-Bacajá, limite leste da TI Koatinemo. Apenas na década de 1990, entretanto, foi registrada extração ilegal no interior da TI. De acordo com informações fornecidas pela Funai (ver CEDI, 1993), em 1992 a madeireira Exportadora Peracchi foi flagrada roubando 8.000 m² de madeira-de-lei. No ano seguinte foi a vez da madeireira Impar, flagrada retirando ilegalmente mogno da área. Em ambos os casos, além de ilegal, a atividade madeireira não contava com o consentimento dos Asuriní. Atualmente, as áreas no Médio Xingu mais vulneráveis à invasões e à extração madeireira e com maior extensão de estradas endógenas (ver IMAZON, 2005) são a TI Apyterewa (Parakanã), a TI Cachoeira Seca (Arara) e a TI Trincheira-Bacajá (Xikrin). Além disso, o desmatamento tem avançado rapidamente nos últimos anos na grande porção de terras devolutas conhecida como Terra do Meio⁴⁷, contígua ao bloco de Terras Indígenas no Médio Xingu (ver CTI, 2006; ISA, 2003).

No caso dos Asuriní, ao longo dessa década, com o arrefecimento das invasões do território indígena, a relação com a população regional vem experimentando uma mudança qualitativa. De fato, a análise de imagens de satélite (figura 3) realizada em abril de 2006 evidenciou a integridade da TI: os 318 hectares desmatados provavelmente são referentes aos

⁴⁷ A 'Terra do Meio' é uma enorme área de terras devolutas situada no interflúvio Irixi-Xingu. Compreendendo aproximadamente 9 milhões de hectares de floresta, esta área ao longo dos últimos anos vem sendo dilapidada pelo avanço da fronteira econômica, principalmente do município de São Félix do Xingu, embora seja protegida ao sul e ao norte por Terras Indígenas. Apesar deste avanço, que tem resultado na expulsão de populações tradicionais, grilagem de terras públicas e conversão da floresta em pastos de baixa rentabilidade, a Terra do Meio ainda acolhe centenas de famílias extrativistas. Durante o governo Lula, como resultado de uma grande articulação dos movimentos socioambientalistas locais, nacionais e internacionais, foi criado um mosaico de Unidades de Conservação (UC) nessa área, contígua ao bloco de TIs no Médio Xingu (cf. ISA, 2003).

roçados abertos pelos regionais que habitam a face norte da TI, numa área denominada Passaí, com o consentimento dos Asurin (CTI, 2006). Contudo, um fator de preocupação é o avanço da estrada conhecida por ‘Transasuriní’, a qual atravessa a gleba do INCRA situada ao norte da TI Koatinemo. Com extensão atual de aproximadamente 100 km (no sentido norte-sul), esta estrada - cujo início situa-se na margem direita da Volta Grande do Xingu, na margem oposta à cidade de Altamira - pode se tornar em breve um vetor concreto de invasão do território indígena⁴⁸. Além disso, o território Asuriní vem sendo invadido por pescadores de Altamira (CTI, 2006).

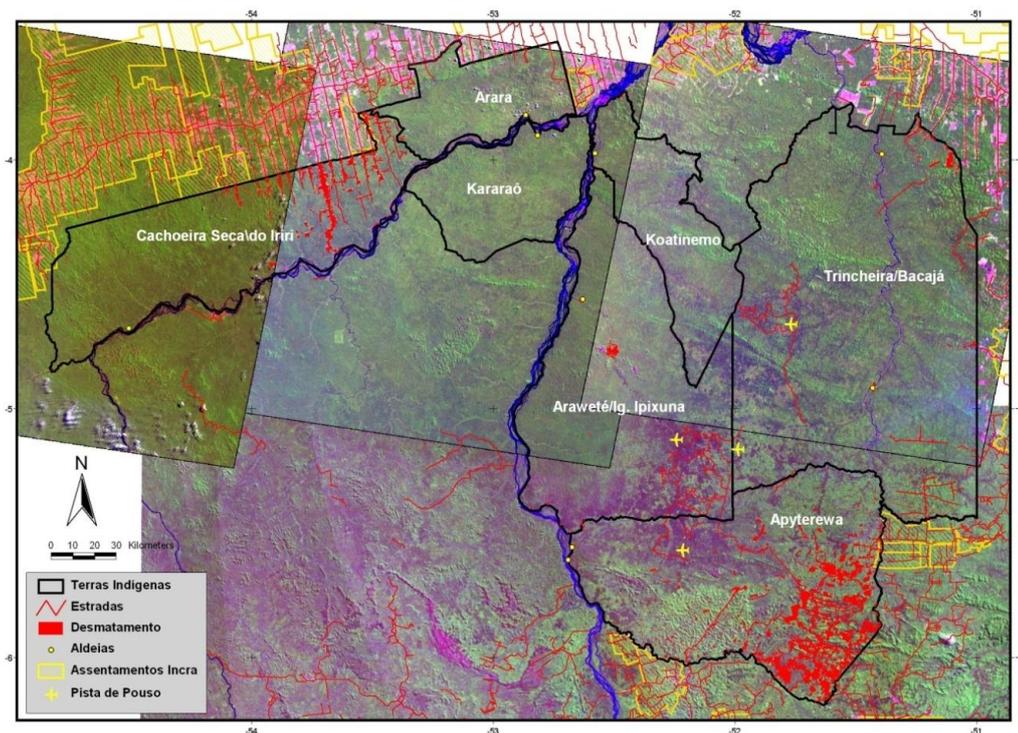


Figura 3. Desmatamento e estradas endógenas nas TIs no Médio Xingu*

* Nota: Fonte: CTI (2006)

⁴⁸ Informação fornecida por Caetano Ventura. Entrevista na sede da AER da Funai em Altamira em 20/04/2006.

Interesses minerários também recaem sobre o bloco de TIs. No caso específico da TI Koatinemo, de acordo com dados do Instituto Socioambiental (ISA, 2005), a empresa Mineração Rio Itajaí S.A. solicitou no Departamento Nacional de Patrimônio Mineral (DNPM) requerimentos de pesquisa de ouro, prata e platina. Por sua vez, a empresa Mineração Itamaracá Ltda. solicitou requerimentos de pesquisa de ouro. Embora nenhuma destas duas empresas tenha títulos minerários incidentes sobre a TI Koatinemo, o território Asuriní é alvo de onze interesses minerários, que no total abrangem 68.312 ha, equivalentes a 18,32% do total da área da TI.

A construção do Complexo Hidrelétrico (CHE) Belo Monte, proposta inicialmente na década de 1970, continua sendo uma grande ameaça à integridade territorial dos povos indígenas no Médio Xingu. O projeto inicial do CHE, aprovado pelo Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica (DNAEE) em 1988, previa a construção de seis barragens ao longo da bacia do Xingu. No ano de 1989, Altamira foi palco de um protesto contra a implementação do CHE do Xingu⁴⁹ (atual Belo Monte) (FISHER, 2000; SEVÁ FILHO, 2005). Em consequência, o primeiro projeto foi abandonado e atualmente está planejada pela Eletronorte a construção de apenas uma barragem, na Volta Grande do Xingu, localizada nas proximidades da cidade de Altamira.

Entretanto, as deficiências e fragilidades desse novo projeto Belo Monte, principalmente a desconsideração das peculiaridades do regime hidrológico do rio Xingu, indicam que outras cinco barragens ainda estão nos planos da empresa energética (BERMANN, 2002; CSF, 2006; SEVÁ FILHO, 2005). Previsto no último Plano Plurianual

⁴⁹ Contando com a presença maciça dos povos indígenas, mídia nacional e estrangeira, ambientalistas, representantes de movimentos sociais e autoridades governamentais e políticas, o evento acabou ganhando notoriedade mundial e representou uma guinada na ecologia política médio xinguana (SEVÁ FILHO, 2005), principalmente devido ao gesto simbólico da índia Tuyra Kayapó, que encostou a lâmina de seu facão no rosto do diretor da estatal. Na ocasião, o diretor, Muniz Lopes, anuncia que, por significar uma agressão cultural aos índios, a usina Kararaô receberia um outro nome e não seriam mais adotados nomes indígenas em usinas hidrelétricas. Sobre essa passagem, ver Índia [...] (2003).

(PPA) do governo de Fernando Henrique Cardoso e no atual Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do governo Lula (ver GOVERNO [...], 2007; MINISTRO [...], 2007), o caso tem suscitado diversos conflitos no âmbito dos Poderes Judiciário e Legislativo⁵⁰. Os povos indígenas, no entanto, continuam repudiando a construção das barragens (ver POVOS INDÍGENAS [...], 2007). Assim sendo, embora um tanto extenso e escrito há vinte anos, o trecho a respeito do impacto da construção do CHE sobre as sociedades indígenas médio xinguanas, extraído de Viveiros de Castro e Andrade (1988b, p. 144-5), continua bastante pertinente e atual sob a perspectiva do etnodesenvolvimento adotada nesta dissertação⁵¹.

3.3. Organização social e política

De modo semelhante a outras sociedades tupi na Amazônia (ver LARAIA, 1986), os Asuriní vivem em grandes casas que abrigam famílias extensas (MÜLLER, 1993). A *tavyve* (figura 4) é a maior casa da aldeia, com aproximadamente oito metros de largura, oito de

⁵⁰ Por um lado, o Ministério Público Federal, apoiado pelo movimento socioambientalista e tendo por base os artigos 231 e 232 da Constituição Federal (BRASIL, 1988), continua a afirmar o caráter inconstitucional do empreendimento, principalmente pelo fato deste desconsiderar os impactos ambientais e não consultar as sociedades indígenas que serão afetadas. Por outro lado, fundamentado na idéia de que o CHE Belo Monte é indispensável para o crescimento econômico do Brasil, o Congresso Nacional aprovou em 2005 o Decreto Legislativo 1.785/2005. Tramitado em regime de urgência, tal decreto autoriza o Poder Executivo a implantar o aproveitamento hidrelétrico na região da Volta Grande do Xingu. A Justiça Federal de Altamira, por sua vez, aprovou recentemente a realização dos estudos preliminares do CHE. Ver Congresso [...] (2005); Justiça [...] (2007).

⁵¹ De acordo com os autores, “[...] ele [o CHE Belo Monte] irá – na melhor das hipóteses – definir um novo patamar no processo de confinamento territorial dos povos indígenas que ali resistem. Ao mesmo tempo, propiciará grandemente a vulnerabilização destes territórios, seja por facilitar o acesso às terras indígenas para quem as cobiça, seja por produzi-las como espaço politicamente vazio para descarga dos conflitos fundiários [...]; seja, por fim, mediante a injeção ‘modernizadora’ de recursos, via Funai, cujo resultado ou objetivo, nas condições presentes, é a articulação de uma dependência econômica máxima dos povos indígenas, que prepara a ‘integração’ desses povos – isto é, sua sujeição, como se fossem nações inimigas vencidas numa guerra, e não partes integrantes da sociedade brasileira com direitos históricos originários sobre as terras que ocupam. Terras que, sobre serem estranhas à lógica da mercadoria individualmente apropriável e alienável, não são também simplesmente meio de produção para uma forma econômico-social específica, mas **territórios**: espaços políticos e simbólicos indispensáveis e insubstituíveis, condições *a priori* do exercício da existência dos povos que os ocupam. Por isso, definir a relação entre obras como a do Complexo de Altamira e as sociedades indígenas [...] como sendo uma relação de ‘impacto ambiental’, é um modo particularmente ingênuo ou hipócrita de esquecimento da dimensão **política** do processo. (Grifo dos autores).

altura, trinta de comprimento, planta retangular e forma abobadada, não havendo distinção entre teto e paredes. Além de abrigar um ou dois grupos familiares, a *tavyve* é também o espaço público cerimonial e o cemitério, tendo assim uma conotação sagrada e mágica no imaginário asuriní. Todos os membros da sociedade participam de sua construção (MÜLLER, 1984-5), que, segundo os Asuriní, propicia o nascimento de novos membros no grupo. No passado, a arquitetura das demais habitações, denominadas *aghieté*, era similar a da *tavyve*, porém em tamanho reduzido. Atualmente, no entanto, elas são feitas de acordo com o padrão regional: paredes de pau-a-pique ou palha e telhado no formato ‘duas águas’ (figura 5).



Figura 4. A *tavyve*



Figura 5. As casas asurinís

Embora atualmente a aldeia esteja unificada espacialmente, as configurações dos grupos familiares (figura 6a e 6b) que a compõem são remanescentes dos dois grupos locais existentes no período imediatamente anterior ao contato (MÜLLER, 1993). De certa forma, ainda hoje as territorialidades e as dinâmicas matrimoniais, políticas e econômicas asuriní fundamentam-se nesta antiga divisão.

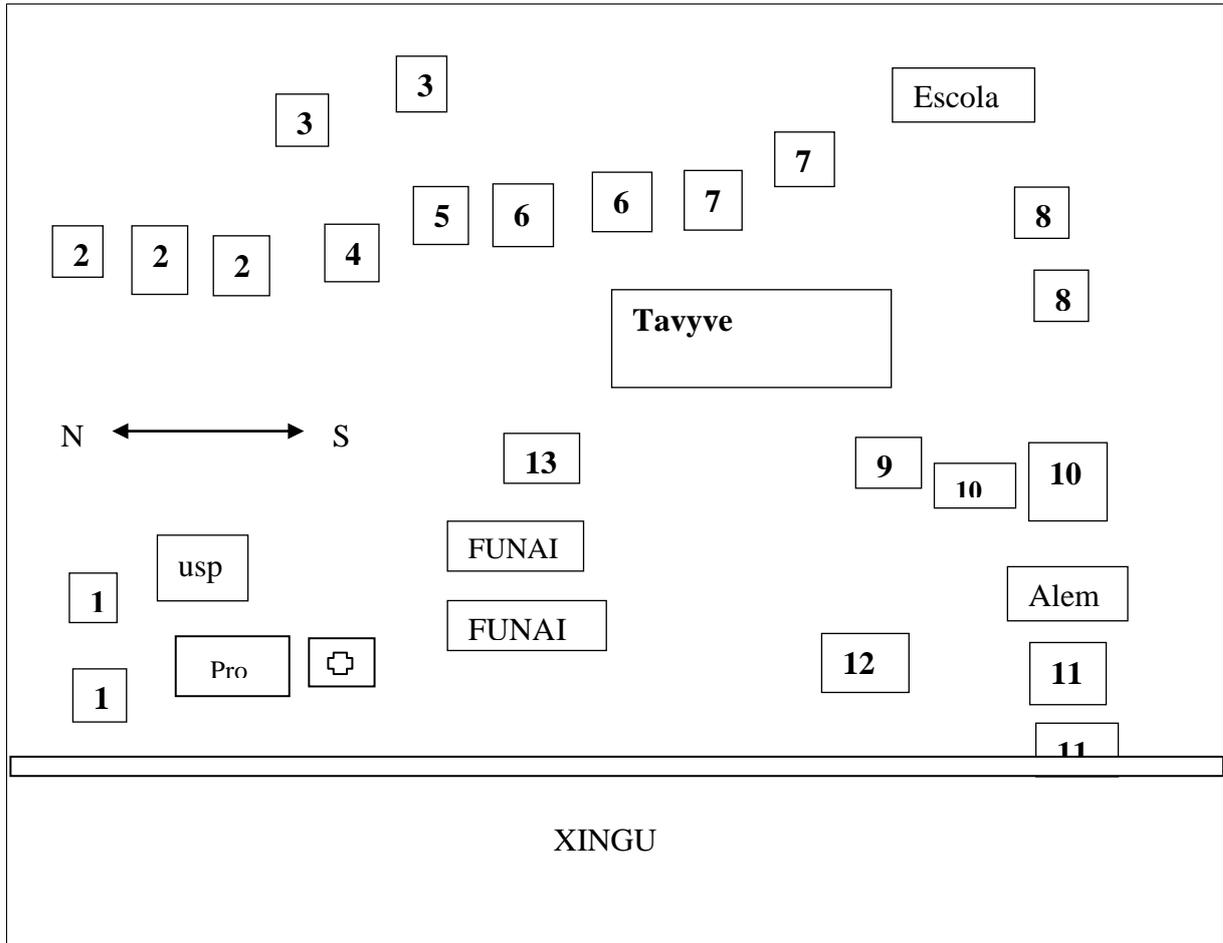


Figura 6a. Croqui da aldeia Koatinemo*

* Nota: escala do croqui: 1cm = 10 m. A numeração foi utilizada para identificar os grupos familiares em janeiro de 2005



Figura 6b – Desenho da aldeia feito por Kwa I Asurini*

* Nota: em agosto de 2008

O grupo familiar é uxori-local, ou seja, composto por mulheres relacionadas pelo parentesco, embora lideradas por um homem, geralmente um xamã. Segundo Müller (1993), no período posterior ao contato a instabilidade na composição dos grupos poderia ser explicada, dentre vários fatores, pela depopulação do grupo. Ou seja, reduzidos em número os Asurini foram obrigados a realizar várias outras combinações de parentes na constituição dos grupos familiares.

O declínio demográfico teve início antes do contato oficial, por conta dos ataques de regionais e indígenas acima mencionados, sendo que em 1971 a população asurini era de cerca de cem pessoas. A partir de então, as epidemias trazidas pelas frentes de atração quase os dizimaram, tendo-os reduzido a aproximadamente a metade de seu número anterior. Já em 1974, três anos após o contato, a população era de 58 indivíduos. Em 1982, chegaram a um

patamar mínimo de 52 pessoas. Só a partir deste ano é que o grupo começou a se recuperar demograficamente (MÜLLER, 1993) (figura 7).

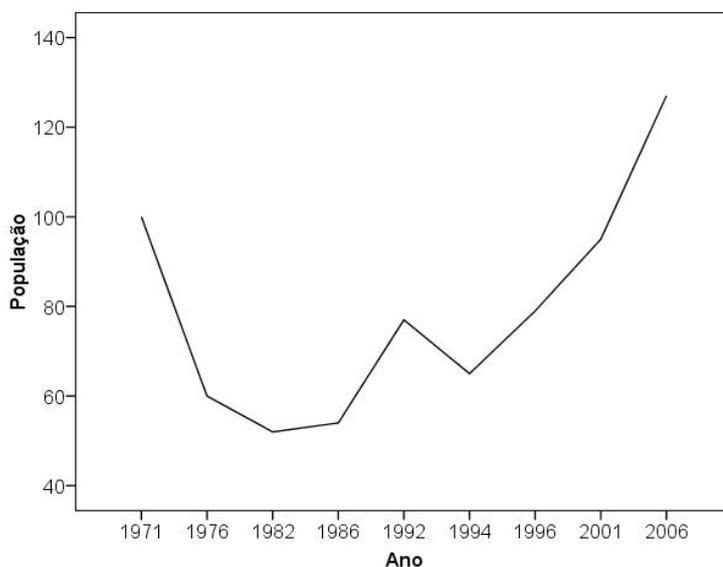


Figura 7. Variação demográfica Asuriní (1971-2005)*

*Nota: Fontes: Müller (1993, 1994); Censos Funasa (1990-2005)

Somada às práticas indígenas de controle de natalidade e abstinência sexual em certos períodos (como durante os rituais xamanísticos e plantio do milho), a redução demográfica observada na década de 1970 teve como resultado uma lacuna na estrutura etária do grupo. O censo populacional realizado em 2005 durante este estudo indicou que, dos 119 indivíduos que viviam na aldeia naquele ano, apenas dois homens (um deles um índio Arara) e três mulheres estavam situados na faixa de idade entre 25 e 40 anos, e cerca de dois terços da população tinha menos de 20 anos. Evidentemente, essa lacuna trouxe sérias consequências para o padrão de organização social e econômica e para a reprodução cultural do grupo.

Quanto aos casamentos, na década posterior ao contato Müller (1993) verificou entre os Asuriní casos de poliginia e poliandria. Nos casamentos poligâmicos onde ocorria a poliginia, havia dois padrões: ou as mulheres do mesmo homem eram mãe e filha (de um

casamento anterior), ou as esposas eram unidas por laços estreitos de parentesco. Quanto a poliandria, o padrão observado era intergeracional, ou seja, uma mulher com um marido mais novo e um mais velho. O controle da natalidade obedecia a algumas regras culturais como a inexistência de maridos jovens, idade ideal da mulher para procriação (entre 20 e 25 anos) e a capacidade do grupo doméstico de arcar com o sustento da família do recém-nascido.

A organização política é caracterizada pela independência dos grupos domésticos, sendo a exceção mais importante aquela representada pelos xamãs de maior prestígio. O poder simbólico conferido pela atividade xamanística permite que, durante os períodos rituais, eles dediquem menos tempo às atividades econômicas, de forma que os outros grupos da aldeia sejam os responsáveis pelo sustento material do grupo do xamã (MÜLLER, 1993). Nesse sentido, é possível afirmar que, no contexto da organização política centrífuga, os xamãs representam um elemento de coesão social. A independência dos grupos não exclui, entretanto, a liderança em algumas funções técnicas: rituais, confecção de objetos, expedições de fiscalização territorial e construção da *tavyve*. Decorre, assim, que a liderança não é sinônimo de poder. Pelo contrário, a chefia é pautada pelos interesses coletivos, sendo válida, portanto, no caso asuriní, a idéia de Clastres (2003) segundo a qual a sociedade, e não o chefe, constitui o *locus* do poder político indígena⁵².

No que tange à sociologia da economia indígena, a independência política dos grupos domésticos está associada à autonomia no plano da produção de subsistência⁵³, principalmente no que diz respeito ao produto da atividade agrícola, ainda que na abertura dos roçados haja, em alguns casos, cooperação entre indivíduos de grupos domésticos distintos

⁵² Laraia (1986, p. 212), citando Lévi-Strauss, afirma que essa limitação de poder, além de ser a primeira característica da chefia tupi, é “[...] observada também na maioria dos líderes tribais sul americanos, que não dispõem de mecanismos de coação jurídica para obrigar um indivíduo a acatar suas decisões”.

⁵³ A utilização ao longo da dissertação do termo 'subsistência' para caracterizar a economia indígena não pressupõe uma inferioridade desta relativamente à economia de mercado. Ao contrário do que argumenta Clastres (2003), subsistência não é aqui sinônimo de sub-existência. Pelo contrário, o termo é apenas um instrumento de distinção entre uma economia voltada para a produção de valores de uso e outra para a de valores de troca.

(porém pertencentes ao mesmo grupo local). Na circulação de bens opera, entretanto, a lógica do dar e receber. Ou seja, a autonomia produtiva tem como contrapartida distributiva a cooperação entre os grupos familiares e domésticos que, no passado, compunham o mesmo grupo local. A instituição da reciprocidade, no entanto, não é generalizada. Isto é, entre grupos domésticos não relacionados diretamente pelo parentesco (ou seja, que não pertenciam ao mesmo grupo local no passado) não opera no dia-a-dia a lógica do dar e receber. Sem esgotar o leque de formas em que se manifesta tal instituição, a pesquisa etnográfica entre os Asuriní em 2005 evidenciou duas ocasiões principais em que a reciprocidade entre grupos domésticos não diretamente relacionados pelo parentesco sobrepõe-se à autonomia da economia doméstica: os dias em que a caça é abundante e os rituais xamanísticos (*maraká*) e propiciatórios (*turé* e *taúva*).

Desde o início da década de 1980, entretanto, diversos fatores simultâneos têm contribuído para a transformação da organização social, dos espaços políticos na aldeia, das práticas econômicas e, conseqüentemente, da reprodução cultural indígena. Entre os principais fatores podemos citar: (i) a escassez de adultos e idosos e a abundância de jovens; (ii) o incremento da relação intertribal através de casamentos; (iii) a atuação da Funai, principalmente através dos Chefes de Posto na aldeia; (iv) a atuação de missionários; (v) o maior contato com a população regional e (vi) a relação com a economia de mercado.

Com a depopulação observada na década pós-contato e a posterior aceleração da taxa de natalidade a partir da década de 1990, a pirâmide etária asuriní sofreu uma inversão (ver figuras 8a, 8b e 8c).

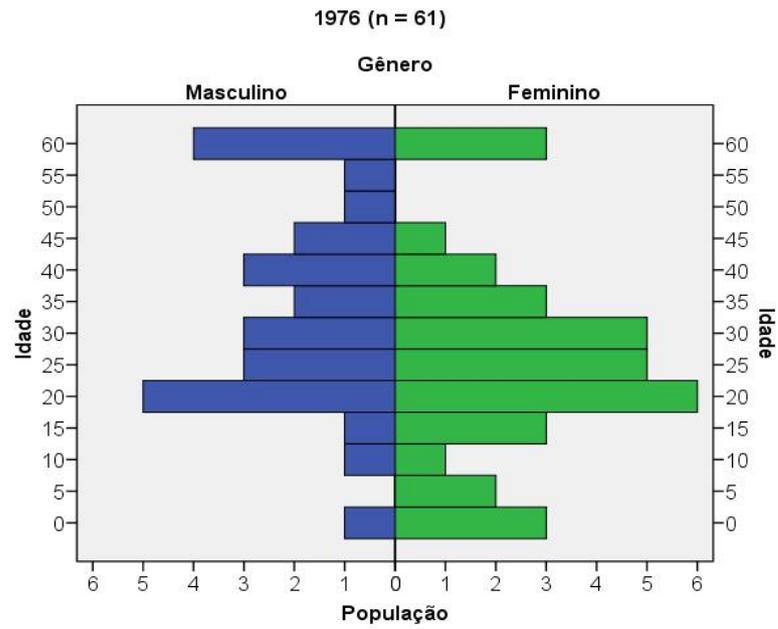


Figura 8a - Pirâmide demográfica Asuriní - 1976

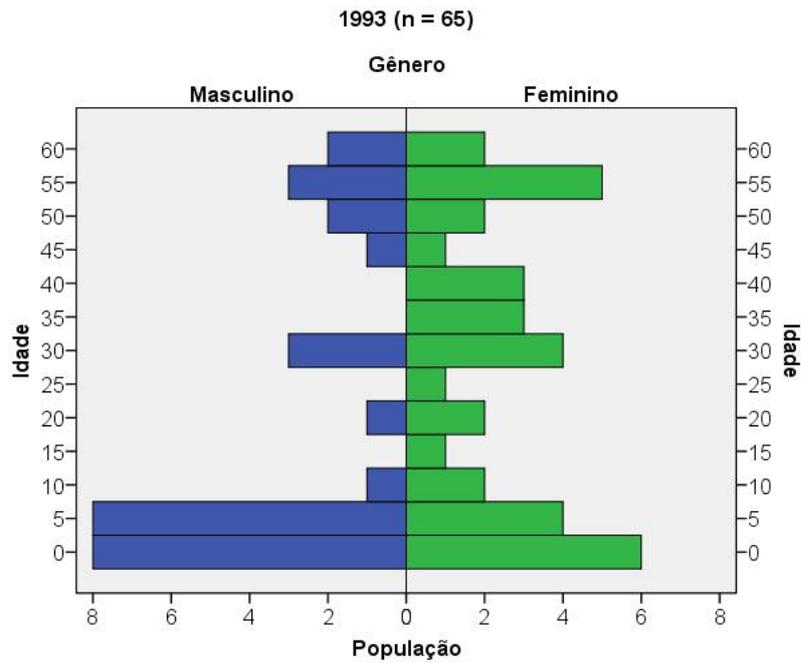


Figura 8b - Pirâmide demográfica Asuriní - 1993

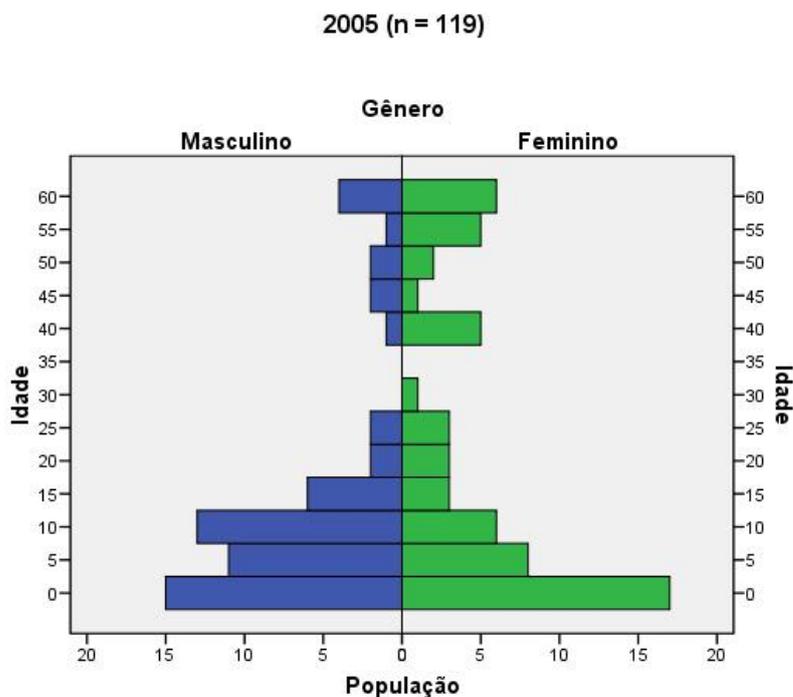


Figura 8c. Pirâmide demográfica Asuriní - 2005*

* Nota: As pirâmides demográficas foram construídas a partir das informações de MÜLLER (1993, 1994) para os anos de 1976 e 1993 e de dados próprios para o ano de 2005.

Além disso, o incremento dos casamentos com indivíduos de outros grupos indígenas⁵⁴, o abandono integral das antigas práticas indígenas de controle demográfico e o abandono parcial das regras matrimônias também expressam modificações no plano da organização social indígena. Atualmente, observam-se apenas alguns casos remanescentes de poligamia, de casamento intergeracional e de residência uxorilocal. A descrição de Müller (1994, p. 6) é bastante elucidativa a esse respeito:

⁵⁴ No pós-contato os Asuriní realizaram casamentos intertribais com indivíduos Arara (Karib), Parakanã (Tupi-Guarani), Kararaô (Gê) e, em 2005, Mundurucu. No caso dos Parakanã, cujo contingente populacional entre os Asuriní chegou à 10 indivíduos (MÜLLER, 1994), a entrada e saída deles da aldeia Koatinemo na primeira metade da década de 1990 pode ser visualizada claramente no gráfico da evolução demográfica asuriní.

Temos de um lado, o desaparecimento de adultos e xamãs e de outro, o incremento acelerado da taxa de natalidade com um aumento significativo da população infantil. Nasceram, neste período (1976-1993), 27 crianças [...] A grande mudança no dia-a-dia do mundo feminino foi o aumento do número de filhos, a idade das primíparas e a maternidade ‘ampla e irrestrita’. Antes, nem todas as mulheres geravam filhos. Atualmente, ganham bebê todas as meninas que se tornam púberes. Antes, tinham filhos depois dos vinte anos aproximadamente, após o segundo casamento ou até encontrarem condições de um casamento poliândrico com um marido velho e um jovem. Hoje, velhos são pais, sem repartir a paternidade com os jovens, padrão de família que observamos anteriormente. Casais jovens têm criado proles com até três crianças, assim como temos situação de marido velho e mulher jovem com prole numerosa.

Quanto à organização do poder, a morte de oito xamãs ao longo das últimas duas décadas⁵⁵ resultou na concentração nas mãos do xamã Morera da liderança religiosa e de outros assuntos de interesse coletivo (MÜLLER, 1994). Figura central dentro da atual organização social e política asuriní, Morera possui plenamente as características que, segundo Clastres (2003), caracterizam a filosofia das chefias indígenas sul-americanas: promotor da paz, generoso e com dom oratório. Praticou também, no passado, a poligamia (MÜLLER, 1993).

Embora não sejam xamãs, Takamuí e Manduka também são lideranças tradicionais na aldeia. O primeiro é estimado por ser um grande agricultor e caçador e por representar o último caso de poliginia intergeracional. Sua área de influência gravita principalmente em torno de outros dois grupos familiares: o da filha de sua irmã Tureí, Myrá, e o de sua filha Apeúna, casada com Tjiwandem, um índio Arara. O poder de Manduka, denominado ‘Capitão’ por funcionários da Funai, advém de suas habilidades de interlocução com órgãos governamentais, participação no movimento indígena e liderança em expedições fiscalizatórias (como, por exemplo, durante as invasões madeireiras na década de 1990),

⁵⁵ Embora Müller (1994) tenha registrado a morte de cinco xamãs num período de dez anos, no período posterior a 1994 outros três xamãs faleceram, o último deles em 2007.

fatores que asseguram a representatividade indígena nos âmbitos local, regional e nacional no contexto das relações interétnicas (MÜLLER, 1994).

Mas, a organização política deixou de ser determinada apenas a partir dos parâmetros que fundamentavam o prestígio dos xamãs e das lideranças mais antigas. Ao invés disso, o poder atualmente também é determinado pelas múltiplas formas de ‘relações exteriores’. Tais fatores incluem a habilidade para falar a língua portuguesa, a capacidade de auferir renda monetária e o bom relacionamento com os Chefes de Posto da Funai na aldeia e com a população regional. Ou seja, em contraposição ao poder religioso dos velhos xamãs, observa-se hoje na sociedade asuriní a emergência de lideranças jovens cujo fundamento simbólico é, de certa forma, o poder econômico não tradicional. De acordo com Müller⁵⁶, essa transformação na configuração política e econômica indígena corresponde à passagem de uma sociedade indígena gerontocrática para outra ‘infantocrática’.

A essa mudança estão associados, logicamente, novos padrões de sociabilidade: famílias influenciadas por padrões não indígenas de casamento, fraca participação de jovens nas atividades rituais⁵⁷ (MÜLLER, 1994), consumo de cachaça, *status* social e político determinado pela capacidade de acesso e acumulação de produtos industrializados, individualismo e enfraquecimento da transmissão da história oral e de conhecimentos tradicionais como a atividade ceramista e outros itens da cultura material, as técnicas agrícolas e de caça e os repertórios rituais. Como argumenta Silva (2005, p. 26), “[...] diferentemente das velhas gerações, os jovens e as crianças vêm convivendo intensamente

⁵⁶ Informação pessoal fornecida por Regina Müller durante a banca de qualificação da presente pesquisa, realizada na USP no dia 07/12/2007.

⁵⁷ Nesse sentido é bastante ilustrativo desse paradoxo entre tradição e modernidade o fato ocorrido na aldeia Koatinemo no dia 11 de outubro de 2005. Durante a realização do ritual maraká *tajaho*, liderados pelos xamãs Morera e Mbaiô, diversos jovens ignoraram o rito e ficaram assistindo a um jogo da seleção brasileira na TV comunitária. Morera, embora tenha insistido diversas vezes para os jovens para que eles participassem da celebração, não foi atendido. Irritado, escondeu o cabo da televisão, deixando parte da juventude indígena muito frustrada.

com o mundo branco, deparando-se com novas realidades e tendo que construir sua identidade a partir desta situação de intenso contato.”

Na dimensão econômica, a emergência dessa nova forma de poder está associada à monetarização de parte das relações sociais indígenas, pelo fato que os circuitos de circulação de dinheiro e de consumo de produtos industrializados dificilmente são compatíveis com, ou integrados aos circuitos indígenas de troca e reciprocidade. Inclusive, a circulação de alguns elementos básicos da economia indígena passou a ser regulada por relações monetárias. Ao longo da pesquisa, esse fenômeno (a circulação interna de bens mediada por dinheiro) foi observado principalmente na construção de casas e na distribuição de farinha de mandioca.

É impossível, entretanto, captar a peculiaridade da mudança sem levar em consideração o papel desempenhado pelo indigenismo oficial - principalmente através dos Postos Indígenas da Funai nas aldeias (ver CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978) - e pela atividade missionária. A atuação da Funai na aldeia Koatinemo, iniciada no período posterior ao contato, teve como resultados imediatos a aglutinação dos dois grupos locais em uma única aldeia, a sedentarização do grupo e a intensificação do contato com a população regional. Conseqüentemente, os Asuriní tornaram-se dependentes da infra-estrutura instalada na aldeia, principalmente do Posto Indígena da Funai, do Posto de Saúde e da Escola Indígena.

Desde os tempos do Serviço de Proteção ao Índio (extinto em 1967), a política indigenista oficial é marcada pelo assistencialismo e pelo autoritarismo, sendo essa afirmação válida para o Médio Xingu. Referindo-se aos Araweté, já em 1979, em um relatório sobre a caracterização do território desse povo indígena, Viveiros de Castro (1979) afirmava que

[...] a aldeia Araweté não tem - e tradicionalmente nunca parece ter tido - um centro, no sentido próprio, geográfico, ou no sentido político-ritual. Isto possui várias implicações, ligadas à estrutura social Araweté. Uma implicação importante é que o Posto Indígena da Funai assume-cria a função de centro político, e de espaço comunal público. Dá-se então que o espaço coletivo Araweté é ao mesmo tempo comunal e dos brancos, que passam assim a exercer um poder eminente sobre toda a sociedade. O ‘pátio dos

brancos' é o 'pátio central', que se superimpõe à sociedade Araweté, a unifica e engloba. É assim que se fabrica o poder. (Grifo do autor).

Embora a aldeia Koatinemo seja marcada espacialmente pela presença da *tavyve*, que tradicionalmente constitui o centro comunal-ritual, observa-se atualmente na relação entre os Asuriní e o Posto da Funai um padrão semelhante ao descrito acima para o caso araweté. Cristalizada na atuação cotidiana do Chefe de Posto, a presença da Funai trouxe sérias implicações sobre as formas de organização do poder e da economia. Pelo fato do 'mandato' do Chefe de Posto em atividade na aldeia no período da pesquisa ter durado catorze anos (1992-2006), este funcionário, além de ter conhecido as atuais lideranças jovens quando estas ainda eram crianças ou adolescentes, acumulou ao longo do tempo um conhecimento razoável sobre o caráter descentralizado da organização política indígena.

Por um lado, através da convocação sistemática de reuniões no pátio da casa do xamã Morera para a discussão dos mais variados temas, este funcionário passou a centralizar politicamente diversos processos decisórios de interesse coletivo, inclusive algumas práticas matrimoniais. Vinculados a esse fato estão tanto o exercício de uma retórica de intimidação por parte do funcionário como a característica não confrontativa da pessoa Asuriní, de forma que, no período da pesquisa de campo, várias decisões deliberadas pelo Chefe de Posto foram acatadas passivamente pelos indígenas, ainda que contra a vontade da maioria. Por outro lado, a legitimidade e o respaldo de que gozava este indivíduo principalmente entre os jovens resultava de uma prática de 'reciprocidade': a concessão de poder político e econômico aos jovens que apoiavam suas decisões e conduta.

A atividade missionária na TI Koatinemo, por sua vez, teve início em 1982, quando o secretariado nacional do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) conseguiu, por influência do Bispo do Xingu, D. Erwin Krautler, autorização da Funai para que duas missionárias do grupo Irmãzinhas de Jesus, ligadas à ala progressista da Igreja Católica, viessem a se estabelecer entre os Asuriní do Koatinemo. Por conta de desavenças com a Funai local,

entretanto, esta instituição não conta com bases instaladas nas aldeias do Médio Xingu desde 2002. Em 2001, as Irmãzinhas abandonaram a atividade missionária na aldeia Koatinemo (CTI, 2006).

A Associação Lingüística Evangélica Missionária⁵⁸ (ALEM), em contraposição ao Cimi, tem tido uma maior atuação nas aldeias do Médio Xingu, sendo inclusive respaldada pela Funai e pela Secretaria de Educação de Altamira. Com atuação em todas as TIs do bloco no Médio Xingu, com exceção de Kararaô, em algumas aldeias os missionários da ALEM são também professores das escolas indígenas (CTI, 2006). Na aldeia Koatinemo, dois missionários atuam desde o início da década de 1990, tendo um deles bom domínio da língua nativa. A atividade missionária, entretanto, é marcada pelo proselitismo, como ressaltou anteriormente Silva (2005)⁵⁹.

3.4. A economia indígena

O compasso da economia asuriní é nitidamente marcado pela sazonalidade amazônica, caracterizada pela alternância das estações seca e chuvosa⁶⁰. As atividades econômicas estavam organizadas conforme o calendário apresentado a seguir (figura 9).

⁵⁸ A ALEM é uma associação civil sem fins lucrativos, de cunho científico, caráter assistencial e objetivo religioso. Através do aprendizado das línguas dos povos indígenas, os missionários da ALEM têm por objetivo traduzir a Bíblia para as respectivas línguas indígenas (ver www.missaoalem.org.br).

⁵⁹ Segundo Silva (2005, p. 8) “[...] um destes pastores tem, inclusive, participado dos rituais Asuriní assumindo o papel de pajé e sendo reconhecido por alguns indivíduos como tal. Nesta convivência com os Asuriní, eles questionam suas práticas xamânicas e comportamentos culturais e fazem um proselitismo muito sutil que é ignorado pela administração regional da FUNAI”. Na primeira etapa da pesquisa de campo na aldeia, isso se tornou claro quando, no dia 23/01/2005, um dos missionários (e que também era o Diretor Financeiro da Amazoncoop), contando com a conivência da Funai, desembarcou na aldeia Koatinemo com um grupo de aproximadamente 20 alunos da missão evangélica. Neste dia à noite, os alunos montaram um grande telão em frente à escola e exibiram para os Asuriní o filme *Jesus Cristo segundo o Evangelho de Lucas*.

⁶⁰ Na mitologia asuriní, inclusive, tal distinção é representada pelo fato de que é a visita alternada à aldeia dos humanos pelos seres míticos *kwaramōi* (kwara = sol + tamōi = avô) e *amynamōi* (amyna = chuva + tamōi =

		Sexo	J	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	
ESTAÇÃO	Chuva		■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
AGRICULTURA	Limpeza	♂							■	■	■				
	Queima	♂									■	■	■		
	Plantio	♂ ♀	■											■	
	Colheita	Mandioca e outros	♀					■	■	■	■	■	■	■	■
		Milho	♀			■	■								
CAÇA	Cutia, porcão, cateto, veado, anta	♂	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
	Jabuti	♂	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
	Mutum, paca, jacú	♂	■	■	■							■	■	■	
PESCA	Pacu, pescada, piranha, curimatá	♂ ♀	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
	Tucunaré, trairão, jejú, tamboatá	♂ ♀	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
COLETA	Açaí	♂						■	■			■	■		
	Bacaba	♂	■	■	■	■									
	Cacau, mel	♂						■					■	■	
	Ingá, ovo de tracajá	♂ ♀									■	■			
	Frutão, cupuaçu	♂ ♀	■	■	■										
	Castanha-do-pará	♂ ♀	■	■	■										
ATIVIDADES COMERCIAIS	Castanha-do-pará	Coleta	♂ ♀	■	■	■									
		Venda	♂			■									
	Roça arroz FUNAI	Plantio	♂ ♀		■										
		Colheita	♂ ♀					■	■						
	Produção cerâmica	♀						■	■	■	■	■			
	Bancos de mogno	♂						■	■	■	■	■			
OUTROS	Rituais	♂ ♀			■			■				■			
	Jogos Indígenas	♂ ♀								■					

avô), os quais vivem junto com *Maíra*, o herói criador, que determina o verão e o inverno respectivamente (MÜLLER, 1993).

Ano letivo - Escola	♂	♀																		
Pesquisa de campo																				

Figura 9 – Calendário Sazonal 2005 – Asuriní do Xingu*

* Nota: Na figura, o cinza escuro indica maior frequência/ocorrência e vice-versa.

A agricultura é, ao lado da caça, a principal fonte de recursos alimentares, sendo a mandioca o principal cultivo. De uma de suas variedades (mandioca-brava, *maniaka*), os Asuriní fabricam diferentes tipos de farinha (*uieté*, *maniakapyaka*, *manakuí*), mingaus (*cauim*) e beijus. Enquanto o preparo do terreno (brocagem, derrubada, queima) fica a cargo dos homens, as mulheres são responsáveis pela colheita e pelo processamento de farinha de mandioca. O plantio é realizado por ambos.

Os roçados, no passado, eram abertos com machados de pedra, sendo que até hoje os mais velhos dominam as técnicas de amarração dos machados e é possível encontrar diversos vestígios desse instrumento soterrados na aldeia e em antigas áreas de roçados (ver SILVA, 2002). O machado de metal, no entanto, é conhecido desde antes do contato oficial, quando os Asuriní costumavam pegar instrumentos nas roças dos regionais. A incorporação indígena do uso do machado de metal no pós-contato e, recentemente, da motosserra na agricultura não operaram, entretanto, no sentido do aumento quantitativo na produção e na área dos roçados, mas sim no da diminuição do tempo dispendido na atividade agrícola. Essa tendência foi observada através da fala de Kwa I⁶¹ que, durante a atividade de medição de seu roçado, disse lembrar-se de que as roças que seu pai (o pajé Nemô) abria eram enormes, muito maiores que as de hoje, e eram abertas com machados de pedra e metal.

Segundo Takamuí, Takirí e Tukura⁶², as decisões sobre a localização dos roçados é feita em função de dois fatores: a produtividade do solo e a distância da roça à aldeia. Cada grupo doméstico deve escolher entre duas possibilidades. Ou roçados abertos em áreas de

⁶¹ Informação pessoal fornecida por Kwa I em conversa informal em 28/09/2005, na TI Koatinemo.

⁶² Dados obtidos por meio de surveys, realizados em 2005, na TI Koatinemo.

floresta primária ou em estágio avançado de sucessão e/ou na ‘terra preta’⁶³ e, portanto, com solo bastante produtivo mas, em geral, distante da aldeia, sendo necessário muitas vezes o transporte fluvial. Ou roças menos produtivas abertas nas capoeiras jovens situadas nas proximidades da aldeia.

Os grupos familiares geralmente abrem um ou dois roçados anuais. O plantio de todos os cultivos é realizado no início das chuvas, entre novembro e dezembro. O milho (*avati*), pelo seu ciclo curto, é o primeiro a ser colhido, entre março e abril. Depois, a partir de agosto ou setembro, são colhidos os outros cultivos, principalmente as variedades de mandioca. As áreas de roça são utilizadas frequentemente por até três anos, sendo que cultivos como a banana e o cará podem ficar disponíveis em roças antigas por até cinco anos. Depois de abandonadas, as capoeiras voltam a ser utilizadas após quinze ou vinte anos de descanso da terra.

Embora no início da década de 1980 a antropóloga Berta Ribeiro (1984-5) tenha registrado 76 plantas domesticadas pelos Asuriní, em 2005 foi observado um número bem mais reduzido. Essa diminuição no número de cultivos pode ser possivelmente explicada, entre outros fatores, pela mudança de aldeia, pela transformação no padrão econômico do grupo, pelo enfraquecimento da transmissão das técnicas agrícolas e pelo maior peso dos alimentos industrializados dentro da economia dos grupos familiares. Além das mandiocas - atualmente são cultivadas três variedades (mandioca-brava [*maniaka*], macaxeira [*maniakudi*] e mandioca-doce [*maniakau*]) da *Manihot utilissima* - os Asuriní também plantam em suas roças o milho (duas variedades da *Zea mays* [*avati*]), a batata (*Ipomoea batatas*, [*djitik*]), o cará (*Dioscorea* sp), a banana (diversas variedades da *Musa paradisíaca sapientum*, [*pakarinum*]), o abacaxi (*Ananas sativus*) e o algodão (*Gossypium* sp [*amynijú*]).

⁶³ De acordo com Takamuí, diversos sítios na TI Koatinemo são compostos por 'terra preta', mas todos estão situados em locais distantes da aldeia.

No terreiro da aldeia foi registrado o cultivo de várias outras espécies alimentícias e não alimentícias, sendo algumas nativas da Amazônia e outras exóticas, introduzidas provavelmente pela Funai e pelas Irmãzinhas de Jesus. Dentre as espécies possivelmente domesticadas⁶⁴ e atualmente utilizadas pelos indígenas podemos citar o urucum (*Bixa orellana*), o jenipapo (*Genipa americana*), o tabaco (*Nicotiana tabacum*), a cuia (*Crescentia cujete*) e o curauá (*Ananas sativum*). Dentre as espécies, nativas e exóticas, não consumidas (ou muito raramente) pelos mais velhos estão o mamão (*Carica papaya*), a goiaba (*Psidium guajava*), a graviola (*Annona muricata*), a pupunha (*Guilielma gasipaes*), as pimentas (*Capsicum sp*), o murici (*Byrsomina crassifolia*), o jambú (*Acmella oleracea*), o abacate (*Persea americana*), a manga (*Mangifera indica*), o cajú (*Anacardium occidentale*), a acerola (*Malpighia emarginata*), o jambo (*Syzygium malaccense*), o limão (*Citrus limonum*), a laranja (*Citrus sinensis*) e diversos temperos cultivados em antigas canoas.

A caça é atividade essencialmente masculina, sendo hoje realizada exclusivamente com espingarda. Com exceção do uso ritual e para a pesca de algumas espécies de peixes, os arcos-e-flechas foram abandonados. Constituindo o principal complemento alimentar aos produtos agrícolas, os produtos da caça são também elementos centrais da mitologia indígena (MÜLLER, 1993). A semelhança de outros grupos tupi como os Tenetehara e os Kaapor (LARAIA, 1986), os Asuriní reconhecem a existência de entidades míticas que trazem e protegem a caça. Referindo-se a esse tema, durante a realização do ritual maraká *tadjaú* (porco-do-mato) o jovem Takunha afirmou que, se não fosse o xamã Mbaiô, o único dentre os atuais xamãs que sabe executar o repertório completo desse rito específico, “porção já tinha

⁶⁴ Embora, por um lado, seja muito difícil distinguir plantas silvestres de cultivadas (LÉVI-STRAUSS, 1986) e, por outro, não tenha sido realizado um levantamento etnobotânico no decorrer da investigação, essa distinção entre espécies domesticadas e não domesticadas pelos indígenas observadas na aldeia pôde ser estabelecida por meio da observação dos hábitos indígenas, principalmente dos mais velhos. Pois enquanto espécies como o urucum, o jenipapo, a cuia, o tabaco e o curauá são extensamente utilizadas, principalmente na confecção de objetos, pintura corporal e rituais, as outras espécies, sejam nativas ou exóticas, são simplesmente ignoradas, não fazendo parte dos hábitos indígenas, com exceção dos jovens.

ido embora da aldeia”⁶⁵. A caça é também fonte de grande prestígio. Mas, nesse caso, se por um lado xamãs como Mbaiô são respeitados pelo domínio sobrenatural dos espíritos animais, por outro algumas lideranças jovens como Murumunaka são tidos como bons caçadores devido à habilidade no manejo de espingardas.

Segundo Takirí⁶⁶, os Asuriní caçam o ano inteiro, embora cada espécie tenha sua própria sazonalidade. A melhor época é no início das chuvas, quando “a água cerca bicho na ilha” e diversos frutos encontram-se disponíveis na mata para os animais, que por esse motivo ficam concentrados nas proximidades dos frutos. Alguns deles, como os jabutis, são mais facilmente encontrados no inverno amazônico, período de chuva. Outros, como a paca e o mutum, são caçados com maior sucesso no período seco. Já o porcão, o cateto, o veado, a anta, a cutia, o jacu e o nambú são caçados o ano inteiro, mas com maior intensidade no período chuvoso.

Embora fosse tradicionalmente realizada individualmente⁶⁷, atualmente os jovens Asuriní caçam em grupo ou com o auxílio de cães. Os velhos, no entanto, continuam a ir ‘pro mato sem cachorro’. As caçadas são diárias, não havendo longas expedições coletivas com este objetivo. A maioria dos animais são caçados de dia, sendo os indígenas obrigados a caminhar horas pela floresta à procura de uma presa. Há, porém, algumas exceções. Em 2005 foi verificado que animais como a paca e os veados são caçados durante a noite. Nesse caso, os Asuriní ficam ‘na espera’, ou seja, aguardando a caça ou embaixo de árvores como a sapucaia (*Lecythis paraensis*), ou dentro de pequenas estruturas, denominadas pelos Asuriní de *tukaia*, construídas em madeira, folhas de palmeiras e envira.

⁶⁵ Informação fornecida por Takunha em conversa informal em 15/10/2005, na aldeia Koatinemo.

⁶⁶ Informação fornecida por Takirí em 12/01/2005, durante a atividade de construção do calendário sazonal, aldeia Koatinemo.

⁶⁷ Com exceção das ocasiões em que bandos de porcos-do-mato ou catetos eram flagrados nas proximidades da aldeia, principalmente nas roças. Nesses casos, todos os homens da aldeia se deslocavam para o referido local, o que resultava em uma caçada coletiva. Em 2005 esse padrão foi observado em duas ocasiões. Na primeira delas, 18 animais foram abatidos, e na segunda, 16. Em ambos os casos todos os grupos domésticos participaram da caçada.

O produto da caça geralmente é consumido pelos grupos familiares mais estritamente relacionados com o grupo do caçador. Nos dias em que algum dos grupos obtém grande êxito na caçada (principalmente de porco-do-mato e anta), o consumo é, no entanto, generalizado, como foi observado na aldeia em algumas ocasiões. Nesses casos, todos recebem pelo menos uma parte da caça: os grupos cujo parentesco é mais próximos recebem as partes maiores e mais nobres, enquanto os mais afastados, as menores e menos nobres.

Nos anos posteriores ao contato, os Asuriní caçavam os seguintes animais, por ordem de preferência (MÜLLER, 1993): queixada (*Tayassu pecari*), mutum (*Mitua sp*), cateto (*Tayassu tajacu*), cutia (*Dasyprocta sp*), jacú (*Penelope sp*) e o nambú (*Crypturellus sp*). Nos dias de hoje, também caçam a anta (*Tapirus terrestris*), o veado (não identificado), a paca (*Agouti sp*) e o tracajá (*Podocnemis sp*). O único tabu parece recair sobre o consumo da capivara (*Hydrochaeris hydrochaeris*), embora alguns jovens atualmente a consumam. No caso dos jabutis (*Geochelone ssp*), que pelo fato de poderem ser criados na aldeia constituem uma ‘reserva’ de proteína animal, os Asuriní falam que vão buscar (*cati*) jabuti no mato, e não caçar (*uatá*).

Embora seja um grupo tradicionalmente de terra firme, o deslocamento compulsório em meados da década de 1980 para as margens do Xingu teve como resultado o incremento da pesca como fonte de proteína para os Asuriní. Praticada o ano todo, esta atividade assume maior importância principalmente durante a seca, época em que aumenta a quantidade e diversidade de peixes nos rios e igarapés e em que os produtos da caça são mais escassos. Antigamente, quando habitavam as cabeceiras dos igarapés Ipiaçava e Piranhaquara, a pesca, ainda que esporádica, era realizada com arco-e-flecha, armadilhas como o *ipepukú* (que consiste numa espécie de barragem feita nos igarapés) e timbó (não identificado). Pelo fato mesmo de serem da terra firme, os Asuriní apreciavam (e ainda apreciam) muito o tamoatá (*Hoplosternum sp*) e o jejú (*Hoplerythrinus sp*), pequenos peixes obtidos com peneiras em

lagoas e igarapés. Atualmente, no entanto, a pesca é praticada quase que exclusivamente com linha de nylon e anzol ou com tarrafas.

No período chuvoso, são abundantes no Xingu o pacú (*Piaractus sp*), a piranha (*Serrassalmus sp.*), a pescada (*Plagioscium sp*) e a curimatá (*Prochilodus sp*). Na seca, embora haja maior diversidade de espécies, os principais peixes consumidos são o tucunaré (*Cichla sp.*) e o trairão (*Hoplias sp*). No caso da pesca do trairão, durante a pesquisa de campo (setembro de 2005) foram observadas duas famílias acampadas por alguns dias no igarapé Ipiaçava com esse objetivo. Nesse caso, parte dos peixes foi pescada com arco-e-flecha e cozida em moquéns⁶⁸, que permitem a conservação da carne por até cinco dias. No caso do curimatá, a pesca é realizada preferencialmente na *piracema* (período de reprodução dos peixes), que ocorre na época de alagamento da zona da várzea. Concentradas e se reproduzindo nessas áreas sazonalmente alagadas, os curimatás viram presas fáceis, sendo pescados inclusive com as mãos (figura 10).

⁶⁸ Estruturas feitas em madeira e dispostas a uma altura tal (aproximadamente na da cintura) que permite o cozimento lento e contínuo dos peixes, que então ficam moqueados.



Figura 10. Pesca na *piracema*

Quanto à coleta, os Asuriní conhecem diversas espécies alimentares não domesticadas como a castanha-do-pará, o cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*), o pariri ou frutão (*Pouteria pariry*), o cacau (*Theobroma sp.*), o ingá (*Inga sp.*), o inajá (*Maximiliana sp.*), o açai (*Euterpe oleracea*) e a bacaba (*Oenocarpus bacaba*). Embora esporádico, o produto da atividade de coleta representa um importante complemento alimentar. A castanha-do-pará, por exemplo, é utilizada no preparo de mingaus ou consumida com carne e farinha. Para o preparo de mingau, os Asuriní também coletam o côco inajá. O consumo do açai e da bacaba, introduzido pelos regionais, tem constituído outra importante fonte alimentar, embora não sejam muito apreciados pelos mais velhos. Pelo fato de cada espécie ter sua própria dinâmica sazonal, a coleta de diferentes produtos é realizada em diferentes períodos do ano. A coleta de mel foi registrada uma única vez durante a pesquisa.

Além desses produtos utilizados na alimentação, diversos itens são coletados para a confecção de objetos rituais e utilitários, para uso em adornos corporais e para a construção:

argila, pigmentos minerais e resina de jatobá (denominada pelos indígenas de *jutaíka*) para as cerâmicas (ver SILVA, 2000); côco tucum (*Castrocarium sp.*) e mumbaca (*Astrocaryum mumbaca*) para fazer colares e pulseiras; cera de abelha para fazer flechas e outros objetos; tauari (*Couratary tauari*) para enrolar cigarros (*petymbô*); tabocas (não identificadas) para a construção de instrumentos musicais; fibras, folhas de palmeiras, enviras (*Xylopia sp.*) e diversas madeiras como o mogno (*Swietenia macrophylla*), a paxiúba (*Iriarteia sp.*), o acapú (*Vouacapoua americana*) e o camarupá para fazer casas, arcos, cestos, bancos e outros instrumentos. Com o babaçu (*Orbignya phalerata*) é preparado um óleo (*jandy*) utilizado como repelente de insetos. As plantas de uso medicinal também são extensamente conhecidas pelos Asuriní, embora seu uso seja hoje restrito devido à presença do Posto de Saúde na aldeia. Durante a pesquisa, foi observado o uso abundante da casca do lacre (*Vismia latifolia*) como um potente cicatrizante, e do cipó-escada (*Bauhinia sp.*) como vermífugo.

3.5. A relação dos Asuriní com a economia de mercado

Além das políticas de caráter assistencialista, a Funai local representou, e de certa forma ainda representa, a principal articuladora e beneficiária da integração das sociedades indígenas médio xinguanas à economia de mercado ao longo das últimas duas décadas. Nesse caso, ao lado dos novos discursos da ‘sustentabilidade’ (que serão abordados no próximo capítulo) permanecem vivos os projetos de ‘desenvolvimento comunitário’ pautados pelo ideal do ‘acamponesamento’ indígena (ver CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978): ou seja, a integração das sociedades indígenas à economia regional por meio da comercialização de

produtos agrícolas de baixíssimo valor agregado como o milho, a mandioca, as pimentas, o cacau e o arroz.

Ainda que, no caso Asuriní, diversas experiências anteriores tenham tornado evidente a incompatibilidade entre essas alternativas econômicas fundamentadas na agricultura e o sistema econômico indígena (MÜLLER, 1997), em 2005 a Funai, na pessoa do então Chefe de Posto em atividade na aldeia Koatinemo, novamente idealizou e fomentou a produção agrícola com vistas à comercialização no mercado local. Nesse caso, mesmo que a abertura (brocagem, derrubada e queima) desse roçado específico tenha ocorrido no final de 2004, ao longo de dois períodos da pesquisa de campo em 2005 (em fevereiro e junho) foi possível acompanhar as etapas de plantio e colheita, assim como os desdobramentos relativos à divisão da produção agrícola entre os Asuriní e os não indígenas envolvidos na atividade⁶⁹.

A despeito da Funai ter incentivado a produção do arroz para fins comerciais, a produção local de alimentos aparentemente continua a satisfazer a necessidade da sociedade indígena. No plano alimentar, no entanto, os produtos industrializados constituem uma porcentagem cada vez maior da dieta dos grupos familiares. Os principais alimentos industrializados consumidos pelos Asuriní são: café, açúcar, bolacha, trigo, sal, feijão, macarrão, leite em pó, óleo-de-soja e arroz. Nesse contexto, contudo, os produtos da caça e da pesca, os diferentes mingaus e as variedades de farinha de mandioca ainda constituem a base da alimentação indígena.

⁶⁹ Sob a perspectiva do etnodesenvolvimento, essa alternativa negligenciou fatores técnicos, econômicos e sociológicos. Em primeiro lugar, a produção agrícola estava fundamentada na monocultura de um item exótico - o arroz - cujas técnicas de cultivo e colheita os Asuriní desconhecem. Em segundo, a atividade estava estruturada sob uma organização do trabalho que, pelo fato de ser coletiva, era aleatória à divisão tradicional por grupos domésticos. Em terceiro, a grande dimensão da roça comercial fugia ao padrão tradicional da roça indígena. Em quarto, essa atividade foi sobreposta a outras atividades sazonais tradicionalmente praticadas pelos Asuriní: enquanto o período do plantio do arroz prejudicou a colheita do milho, a colheita inviabilizou a construção das armadilhas de pesca *ipepukú* e retardou a reconstrução da *tavyve*. Nesse último caso, numa reunião realizada na aldeia no dia 18/06/2005 foi registrada a fala do Chefe de Posto na qual ele defendia a idéia de que “a prioridade de Asuriní tem que ser a roça de arroz. Esse negócio de casa-grande [em referência a *tavyve*] é besteira.”

Os Asuriní dispunham, em 2005, das seguintes fontes de renda: aposentadorias, salários de Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e Saneamento Básico (Aisan), trabalhos esporádicos, comercialização de artesanato e comercialização de castanha-do-pará. As aposentadorias e os salários dos Agentes Indígenas (AIS e Aisan) constituem as maiores e mais regulares fontes de renda monetária da sociedade Asuriní. No ano da pesquisa a aldeia Koatinemo contava com dezesseis aposentados, um AIS e um Aisan. Assim, dos 119 indivíduos que viviam na aldeia em 2005, dezoito recebiam um salário mínimo mensal do Governo Federal.

Se, por um lado, a quantia proveniente das aposentadorias era em tese convertida pela Funai em alimentos industrializados e motores 'rabeta' e distribuídos na aldeia entre os diferentes grupos familiares (mesmo entre os que não contavam com aposentados) a cada quatro meses, os salários de agentes de saúde eram recebidos individual e mensalmente em Altamira. Os trabalhos esporádicos foram realizados exclusivamente por indivíduos jovens do sexo masculino. Nesse caso, as principais atividades eram os serviços de piloto e construção civil (por exemplo, o novo Posto da Funai na aldeia) contratados pela Funai, os serviços de ajudante de campo contratados por pesquisadores e o comércio de peixe para alguns regionais.

A comercialização de artesanato, principalmente do repertório cerâmico (figura 11), constitui um capítulo fundamental da história econômica asuriní. Inicialmente, a organização e escoamento da produção ceramista foi realizada no âmbito do 'Projeto de Recuperação dos Asuriní do Koatinemo', coordenado pela antropóloga Regina Müller entre os anos de 1978 e 1980. Nesse caso, além dos objetivos de assistência à saúde, controle da tuberculose e demarcação territorial, o projeto organizou dois acervos etnográficos, tendo sido um vendido para o Museu do Índio e o outro para a loja Artíndia, da Funai. De acordo com Müller (1997), nessa época a venda de objetos artesanais era suficiente para suprir necessidades adquiridas

(armas de fogo, munição, motores e combustível) pelos Asuriní. Com o término desse projeto, a comercialização do artesanato indígena ficou sob responsabilidade única e exclusiva da AER da Funai em Altamira, sendo que ao longo da década de 1980 a produção e o escoamento das peças foram organizados pelos Chefes de Posto da Funai em atividade na aldeia. A loja da Artíndia em Brasília era a principal compradora.



Figura 11. A oleira

Com a criação do Museu do Índio de Altamira na década de 1990, a comercialização do artesanato Asuriní, embora tenha ficado por alguns anos restrita ao mercado local, ainda era suficiente para suprir as demandas indígenas. Nessa década, inclusive, foi registrado o primeiro contato entre os Asuriní e a empresa TBS, tendo a relação se restringido nessa época ao comércio de artesanato (MÜLLER, 1997).

Pelo fato da cultura material constituir uma importante expressão das relações sociais e simbólicas indígenas (MÜLLER, 1993; SILVA, 2000), a comercialização do artesanato suscitou questionamentos fundamentais para a pesquisa antropológica, principalmente no que tange à perspectiva da relação entre continuidade e mudança social, ou entre etnicidade e

etnodesenvolvimento. Embora não tenha sido levado a cabo, o projeto de pesquisa idealizado por Regina Müller na década de 1980 sintetizava bem o problema colocado pela mercantilização da cultura material Asuriní:

[...] tornando-se dependentes dos bens de consumo da sociedade nacional, através da atuação do Posto Indígena, [os Asuriní] passaram a trocar seus artefatos utilitários a fim de adquirir os bens industrializados e, estimulados por esse consumo, foram levados a produzir peças destinadas exclusivamente à troca. [...] Dentre os artefatos, as peças de cerâmica decoradas com os desenhos geométricos são fabricadas pelas mulheres em número que ultrapassa em quantidade a produção tradicional destinada ao uso ritual, para a culinária e estético, verificando-se também incremento nas variações dos diversos padrões de desenho. Apesar das mudanças no repertório dos desenhos, a estrutura formal (regras estéticas e morfológicas) permanece, enquanto há mudança na forma do suporte, isto é, no veículo através do qual circulam as mensagens, de acordo com a mudança de uso [...] Se a hegemonia da sociedade nacional impõe regras de valor e mudança na forma dos suportes, permanecendo a estrutura formal do desenho onde reside o nível simbólico do sistema de arte gráfica Asuriní, pode-se falar em resistência da sociedade indígena neste nível. (MÜLLER, 1997, p. 4).

Nos últimos anos, com aval da AER da Funai em Altamira, dois indivíduos vinculados à Universidade Vale do Acaraú (UVA) e à Fundação Ipiranga passaram a atuar entre os Asuriní por meio do 'Projeto *Awaeté*'. De acordo com esses “empreendedores indígenas”⁷⁰, trata-se de uma ação social, sem fins lucrativos (ver SILVA, 2005), na qual a compra do artesanato asuriní tem como contrapartida o investimento em infra-estrutura (placas solares) e serviços e aparelhos odontológicos. Em 2005, eles também foram responsáveis pela doação do uniforme utilizado pelos Asuriní durante os II Jogos Tradicionais Indígenas do Pará, realizado em Altamira no mês de agosto.

A atividade deles, entretanto, não se resume a isso. Constituindo peça central dentro da atual conjuntura política da aldeia, este casal goza de grande prestígio principalmente entre os funcionários da Funai local. Ao lado do comércio de artesanato, o casal é atualmente

⁷⁰ Informação concedida por Sueli Menezes (diretora da UVA e da Fundação Ipiranga) em conversa informal realizada na aldeia Koatinemo, em 11/07/2005.

responsável pela administração do Museu do Índio do Pará e, através da UVA, pela formação de parte dos professores não indígenas em atividade nas Escolas Indígenas no Médio Xingu. Além disso, como foi registrado em julho de 2005 e em outras ocasiões por outros pesquisadores, eles têm exercido grande influência sobre as práticas rituais indígenas, determinando, muitas vezes sem êxito, as datas de início e fim dos rituais, como se as práticas xamânicas fossem passíveis de serem ‘agendadas’.

Com relação ainda ao artesanato, resta mencionar um último acontecimento, ocorrido em 2007. Neste ano, foi lançado no mercado nacional uma linha de perfumes da empresa paraense *Chamma da Amazônia*. Tendo como mote a sociedade Asuriní do Xingu, os rótulos dos perfumes eram ilustrados com os motivos geométricos indígenas e, em alusão à auto-denominação dos Asuriní do Xingu (Awaeté = gente de verdade), o slogan dessa linha é ‘de gente de verdade para gente de verdade’. Tendo acessado a arte gráfica asuriní por meio do casal acima mencionado, a proprietária da empresa, entretanto, não pagou aos Asuriní o valor referente aos direitos autorais indígenas. Ou seja, os Asuriní não foram beneficiados pelo uso comercial de seu patrimônio imaterial. Estando a Funai-Brasília ciente desse desrespeito à legislação indigenista, a solução encontrada pela empresária e pelo casal da Fundação Ipiranga foi formar, de cima para baixo, uma Associação Indígena que pudesse assinar uma parceria com a empresa e, assim, legalizar a atividade comercial.

Finalmente, no que tange aos projetos de ‘desenvolvimento sustentável’ indígena, ainda que o envolvimento dos Asuriní na parceria para a comercialização de castanha-do-pará estabelecida entre a Funai, através da cooperativa Amazoncoop, e a empresa TBS seja abordado detalhadamente no próximo capítulo, cabe aqui uma observação sobre a comercialização de produtos florestais não madeireiros (designada aqui pelo termo ‘mercado verde’) na TI Koatinemo. Conforme Müller (1997), no início da década de 1990 os Asuriní estiveram envolvidos na coleta comercial do jaborandí (*Pilocarpus jaborandi*) para uma

indústria farmacêutica nacional. Por razões desconhecidas, entretanto, este projeto não decolou. De acordo com o relato de Takirí⁷¹, era muito difícil achar “joão borandí” na floresta.

⁷¹ Informação fornecida por Takirí em conversa informal em 19/01/2005, na aldeia Koatinemo.

CAPÍTULO 4. A parceria Amazoncoop-The Body Shop

“O conceito de comércio comunitário é fundamental para o credo da The Body Shop. [...] acredito que estamos criando um modelo de consciência, um paradigma de como tratar os economicamente fracos e frágeis”.

Anita Roddick (2002),
Fundadora da The Body Shop

“[...] houve um respeito por parte da Funai pela parte antropológica dos grupos [...] e a cooperativa surgiu pela necessidade e pela vontade dos índios [...]”

Benigno Marques
Administrador da AER da Funai em Altamira,
idealizador e Presidente Honorário da Amazoncoop

Conforme apresentado no primeiro capítulo, o estabelecimento de parcerias para a comercialização de PFNMs vem sendo considerado como uma estratégia eficiente para o desenvolvimento das sociedades indígenas e para a conservação ambiental na Amazônia (CLAY, 2002). Ainda não está claro, no entanto, se esta alternativa fundamentada no discurso do desenvolvimento sustentável consegue superar a histórica unilateralidade que caracteriza a relação entre povos indígenas e a economia de mercado, ou se a solução representada pelo mercado verde apenas constitui uma reatualização contemporânea de velhas formas de exploração econômica indígena.

Tendo em vista este questionamento, o presente capítulo é destinado a apresentar e discutir os resultados da pesquisa sobre a parceria comercial estabelecida entre a Funai, por meio da cooperativa Amazoncoop, e a empresa britânica de cosméticos TBS. São enfatizadas, especificamente, as relações políticas e econômicas entre as partes envolvidas na parceria. O

objetivo é avaliar se a alternativa, da forma como foi organizada, promoveu o etnodesenvolvimento das sociedades indígenas médio xinguanas.

O capítulo está organizado em três seções. Na primeira, 'História e estrutura', são descritas a história da atuação da TBS no Médio Xingu, as razões que fundamentaram a criação da Amazoncoop, as atividades desenvolvidas e administradas pela cooperativa e a forma pela qual estava estruturada a cadeia local de produção do óleo de castanha-do-pará. Na seção 'A economia política da parceria', são enfatizadas as relações de poder subjacentes ao empreendimento. Nesse caso, fundamentada teoricamente na relação direta entre os parâmetros do etnodesenvolvimento e alguns princípios cooperativistas, a análise recai sobre a estrutura organizacional da cooperativa, a participação dos povos indígenas nos processos decisórios e na divisão de lucros (sobras), a remuneração das atividades que compunham a cadeia produtiva, as receitas financeiras obtidas com a exportação do PFM e as regras estabelecidas entre as partes envolvidas. Na última seção, os resultados da pesquisa nesse primeiro nível são discutidos à luz do referencial teórico adotado.

4.1. História e estrutura

A primeira parceria para a comercialização de óleo de castanha-do-pará envolvendo a empresa de cosméticos britânica TBS e sociedades indígenas no Médio Xingu foi estabelecida durante a realização do protesto de Altamira em 1989. Há, no entanto, uma controvérsia na literatura sobre quem teria tomado a iniciativa. Enquanto alguns autores (CLAY, 2002; MORSELLO; ADGER, 2007) afirmam que a proprietária da TBS (Anita Roddick) foi convidada pelo líder indígena kayapó Payakan, outros sustentam que a empresária, no intuito de identificar o nome da empresa aos Kayapó, teria oferecido a Payakan uma aeronave e um

projeto para extração de óleo na aldeia A'Ukre (TURNER, 1995). Posta em prática em 1991, de acordo com esse autor esta parceria fez com que os Kayapó se tornassem o primeiro povo indígena na Amazônia a participar da nova onda do 'capitalismo verde' fundamentado na produção ambientalmente 'sustentável' de PFNMs.

Nesse estágio inicial, a comercialização do óleo de castanha envolvia as aldeias de A'Ukre e Pukany - esta última participava por pouco tempo da atividade -, situadas no bloco de TIs Kayapó, sul do Pará (MORSELLO, 2002; TURNER, 1995). Tendo a empresa financiado os custos iniciais do processamento da castanha, dentre eles o de instalação do maquinário necessário à extração do óleo (CLAY, 2002), todas as fases do processo produtivo eram executadas nessas aldeias. Nesse período também foi registrado o primeiro contato entre a TBS e os Asuriní do Xingu, tendo a empresa por algum tempo comprado o artesanato asuriní (MÜLLER, 1997).

Apresentado como um projeto de *trade not aid* (comércio, não ajuda) que concretizava o ideal da *rainforest harvest* (CLAY, 2002) e representava uma alternativa ao assistencialismo do indigenismo oficial, o empreendimento da TBS entre os Kayapó foi, entretanto, muito criticado no meio científico⁷² (ver CORRY, 1993; DE ROBERT 2007; MORSELLO, 2002; TURNER, 1995). Tais críticas enfatizavam principalmente os impactos da atividade comercial sobre as práticas de subsistência e a desigualdade nas relações de poder entre a empresa e a sociedade indígena. Houve também um consenso entre esses autores quanto ao fato de que a comercialização de óleo-de-castanha não conseguiu substituir, mas

⁷² Segundo Abramovay (2007) a atuação das 'empresas verdes' tem sido alvo de críticas diametralmente opostas, representadas pela 'esquerda' ambientalista e pela ortodoxia liberal. Nas palavras do autor (p. 3): "[...] a crítica à própria possibilidade de as empresas responderem a exigências socioambientais [...] se apóia, em última análise, na idéia de que, no capitalismo, a empresa funciona por estar, de alguma maneira, separada da sociedade, livre de suas pressões. E, quando a sociedade resolve manifestar-se na esfera econômica, na vida das empresas e na esfera do mercado, o resultado só pode ser demagogia (versão à esquerda) ou má alocação dos recursos (versão liberal)."

apenas complementar, a renda gerada por atividades ambientalmente predatórias como a extração madeireira e o garimpo.

Uma outra crítica referia-se ao fato de que, embora a coleta comercial da castanha fosse freqüentemente apresentada como uma atividade ‘sustentável’ devido ao menor impacto ambiental quando comparada com outras atividades voltadas para o mercado, a super exploração comercial poderia prejudicar o ciclo regenerativo e a dispersão de sementes da espécie (MORSELLO; ADGER, 2007). Já o fato da empresa pagar pelo quilograma do óleo um preço muito acima do valor de mercado gerou controvérsias. Pois, se por um lado essa prática poderia ser entendida como um benefício para as sociedades indígenas (CLAY, 2002), por outro esse alto preço poderia gerar uma dependência financeira por parte dos indígenas e afugentar novos compradores (CORRY, 1993). No entanto, a despeito dessas críticas, alguns autores enfatizaram que é preciso reconhecer que a empresa, ao instituir uma nova modalidade de distribuição da renda baseada no esforço individual, viabilizou o acesso à renda por todos os indivíduos da aldeia, inclusive as mulheres (DE ROBERT, 2007; MORSELLO; ADGER, 2007).

A crítica mais ácida refere-se, entretanto, ao fato de que os Kayapó não foram compensados pelo principal bem que eles forneciam à empresa: o uso da imagem e a identificação da marca TBS às sociedades indígenas amazônicas. Nesse sentido, e explorando a disparidade entre a retórica idealista e a prática capitalista da empresa, Turner (1995, p. 117) afirma que

[...] O interesse da The Body Shop em projetos é claramente o valor deles como propaganda, e ela [a empresa] não tem interesse em expandi-los além dos níveis de produção requeridos para essa finalidade. Ela não está interessada em permitir que os Kayapó se engajem em ‘comércio’ no sentido econômico de acesso livre e competitivo aos mercados [...] O projeto assim toma o caráter mais de trabalho assalariado do que de comércio de produto no mercado; são operações estritamente reguladas baseadas no total controle do volume da produção e da demanda por um dos parceiros. (tradução livre do inglês).

Pelo fato da empresa determinar unilateralmente o preço e a quantidade comercializada, o autor conclui que a experiência não poderia ser identificada com a abordagem da *rainforest harvest*, fundamentada no princípio do livre mercado. Por isso, e ao contrário do que dizia a publicidade da empresa, a atividade não promoveu o empoderamento indígena. O fato dos Kayapó terem apoiado a iniciativa, prossegue o autor, não significa que eles entendam a economia simbólica na qual o valor do produto comercializado (no caso o óleo da castanha) tem apenas um valor incidental para a empresa. Nesse sentido, e invertendo a relação sujeito/predicado do slogan *trade not aid*, Turner (1995, P. 117) indaga: “não será isso uma forma velada de ‘ajuda, não comércio’ (*aid not trade*) pelos Kayapó para a The Body Shop?” (tradução livre do inglês; grifo nosso).

No caso da Amazoncoop, a iniciativa de montar a cooperativa partiu do Administrador da AER da Funai em Altamira, no ano de 1998. Segundo ele⁷³, a criação da cooperativa teve várias razões. Em primeiro, estender os benefícios da comercialização de óleo-de-castanha com a TBS para outras sociedades indígenas no Médio Xingu: “[...] o objetivo da cooperativa é dar suporte ao índio para que ele tenha um sistema de vida bom [...], sabendo que o índio não vai poder viver anos e anos bebendo água de uma cacimba [...]” (trecho da entrevista). Em segundo, pelo fato da Funai ser uma repartição pública e, portanto, não poder estar envolvida no fomento de atividades empresariais com fins lucrativos, a cooperativa foi criada por uma “necessidade jurídica”.

Além dessas razões, de acordo com o Administrador havia uma preocupação, tanto por parte da Funai, como por parte dos povos indígenas, com relação à saúde e à educação indígenas, pelo fato desses serviços, executados anteriormente pela Funai, terem sido

⁷³ Todas as informações dadas por Benigno Marques ao longo da pesquisa foram obtidas nos dias 9, 13, 16, 17/02/2004 (entrevistas semi-estruturadas; gravadas) e nos dias 20/10/2005 e 20/11/2006 (entrevistas não estruturadas), na sede da AER da Funai em Altamira.

descentralizados na década de 1990. No caso da saúde, a situação não era tão grave, dado que a Funasa/DSEI estava fazendo uma boa gestão dos Postos de Saúde nas aldeias. Na educação, entretanto, entendida por ele como fundamental para “[...] que futuramente o índio possa ter um espaço dentro da nossa sociedade [...] através da competição no mercado de trabalho [...]” (trecho da entrevista), a situação era mais complicada, principalmente porque a educação escolar indígena havia sido municipalizada.

Finalmente, a última razão mencionada para a criação da cooperativa era a autonomia e a autodeterminação indígena. De acordo com ele, a finalidade “[...] é fazer com que no futuro os índios assumam a liderança da cooperativa e andem com os próprios pés [...]” (trecho da entrevista). Mas, pelo fato das sociedades indígenas “[...] estarem com um grau de aculturação um pouco atrasado [...]”, Marques afirmou que ainda era impossível que os índios gerenciassem a cooperativa por conta própria.

Quando indagado sobre os motivos que levaram as sociedades indígenas a se envolverem na Amazoncoop, o Administrador afirmou que elas não entraram na cooperativa por necessidades básicas como alimentação, mas sim por uma “[...] necessidade básica dos nossos costumes [...] que eles [os índios] procuram copiar da nossa sociedade”. Nesse sentido, ele declarou que não houve qualquer pressão por parte da Funai para que as sociedades indígenas ingressassem no mercado. Pelo contrário, “[...] houve um respeito por parte da Funai pela parte antropológica dos grupos [...] e a cooperativa surgiu pela necessidade e pela vontade dos índios [...]” (trecho da entrevista).

Amazoncoop, entretanto, era o nome fantasia da Cooperativa Agrícola Mista dos Produtores Extrativistas de Altamira (CAMPEALTA). Esta organização econômica, como o próprio nome indica, era composta não apenas pelas sociedades indígenas médio xinguanas, mas também por pequenos produtores agrícolas assentados na rodovia Transamazônica. Ao longo de oito anos (1998-2005) de atuação, a Amazoncoop, em conjunto com a AER da Funai

em Altamira e a Fundação Body Shop (*The Body Shop Foundation* - TBSF), esteve envolvida no desenvolvimento e na administração dos seguintes negócios e atividades:

(i) comercialização de óleos vegetais; (ii) Farmácia Verde; (iii) Hotel Tataquara e (iv) provedor de internet e *cyber* café.

No primeiro caso, além da exportação do óleo de castanha-do-pará através da parceria com a TBS, a Amazoncoop comercializava no mercado local óleos de andiroba e copaíba, produzidos por famílias assentadas na Transamazônica. Ao longo da pesquisa, porém, não foram obtidos dados específicos sobre a forma e a remuneração desta atividade não indígena.

A Farmácia Verde foi criada através do *Xingu Health Care Project*, parceria estabelecida entre a TBSF e a Funai (AERs de Altamira e Redenção, Estado do Pará) no ano de 1992 e cujo objetivo era fornecer assistência à saúde para as sociedades indígenas no Médio Xingu (OSBORNE, 2001). Iniciada em 1996 (GREEN, 2000; OSBORNE, 2001) e assessorada tecnicamente por um médico fitoterapeuta da Universidade Federal do Ceará (UFC), as atividades da Farmácia Verde passaram a ser financiadas a partir da criação da Amazoncoop pelas sobras (lucros) geradas pela cooperativa. Pelo fato de fornecer regular e gratuitamente medicamentos fitoterápicos para as aldeias no Médio Xingu, a Farmácia representou um importante avanço na política local de saúde indígena. Pois além de compensarem, em parte, a escassez de recursos por parte da Fundação Nacional de Saúde (Funasa) e do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), órgãos responsáveis pela saúde indígena, os medicamentos fitoterápicos também constituíam uma alternativa aos medicamentos alopáticos disponíveis nas aldeias.

De acordo com as informações divulgadas na mídia (ver EM ALTAMIRA [...], 2005) e no relatório financeiro da TBSF (TBSF, 2001), a produção da Farmácia Verde era suficiente para atender à demanda das populações indígenas aldeadas e citadinas e representava 60% dos medicamentos consumidos nas aldeias (OSBORNE, 2001). Segundo, entretanto, o relato de

Jorge Kaiowá-Guarani⁷⁴, indígena residente em Altamira, apenas uma pequena parcela da população indígena urbana - estimada em dois mil indivíduos (SEVÁ FILHO, 2005) - tinha acesso gratuito aos medicamentos da Farmácia Verde. Além disso, como foi observado posteriormente na aldeia Koatinemo, o despreparo no uso de fitoterápicos por parte de alguns auxiliares de enfermagem teve como resultado o acúmulo de grandes estoques desses medicamentos no Posto de Saúde na aldeia.

Financiado pela TBSF, o Hotel Tataquara (*Tataquara Eco Lodge*) foi construído com o objetivo de colocar o turismo internacional ‘ecocultural’ como uma alternativa econômica para as sociedades indígenas e como uma ferramenta para a conservação da biodiversidade no Médio Xingu (GREEN, 2000). De acordo com Osborne (2001), administradora da TBSF, os visitantes poderiam vivenciar a experiência da floresta tropical através de caminhadas, praticar canoagem e pesca, bem como observar animais e pássaros. Além disso, como ressalta Green (2000), os turistas também teriam a oportunidade de entrar em contato com a ‘cultura indígena’, principal atrativo turístico do hotel. Nesse caso, os indígenas das aldeias mais próximas contariam estórias e mitos, apresentariam danças e venderiam artesanato para os visitantes.

Situado numa ilha do Xingu entre as TIs Kararaô (margem esquerda do Xingu) e Koatinemo (margem direita), o hotel era administrado conjuntamente até 2005 pela TBSF e pela Amazoncoop. Os pacotes turísticos eram vendidos pela internet principalmente no continente europeu⁷⁵. As atividades do hotel, entretanto, foram encerradas no final de 2005. De acordo com o Diretor Financeiro da Amazoncoop, “o fluxo de hóspedes estava baixo, e o hotel tornou-se inviável para a cooperativa” (ver EM ALTAMIRA [...], 2005)

⁷⁴ Informação fornecida durante conversa informal em 15/02/2004, na Casa do Índio de Altamira.
⁷⁵ Ver o sítio na internet www.tourismthru.com.

O projeto de provedor de internet e *cyber* café foi criado a partir de uma doação conjunta feita pela TBSF e pela empresa sueca *Posseidon AB* (EM ALTAMIRA [...], 2005). De acordo com as informações disponíveis no sítio do provedor na internet⁷⁶, as razões pelas quais a Amazoncoop decidiu investir em tecnologia da informação são: (i) evitar que a geração jovem de índios fique distanciada do mundo digital; (ii) gerar fundos que serão investidos na educação dos indígenas; (iii) dar o primeiro passo em direção ao desenvolvimento da tecnologia que poderá ser utilizada nas escolas das aldeias e (iv) explorar as singulares oportunidades de negócios existentes em Altamira no setor da tecnologia de informação.

Já o relatório financeiro da TBSF (TBSF, 2001) afirma que o provedor e o *cyber* café, os únicos disponíveis em Altamira, foram criados com o objetivo de gerar renda para a cooperativa, fazer a publicidade do Tataquara *Eco Lodge* e para servir como uma ferramenta para a educação escolar indígena. Segundo o Diretor Financeiro da Amazoncoop⁷⁷, os lucros provenientes do provedor da internet (que em 2005 totalizava 700 clientes) e do *cyber* café eram canalizados para a manutenção da Farmácia Verde e para a Casa do Índio de Altamira, local onde os indígenas aldeados ficam alojados durante as estadias em Altamira.

O óleo de castanha-do-pará era o único PFMN comercializado entre a Amazoncoop e a TBS. De acordo com Marques, a escolha do produto comercializado foi feita pela empresa, que, na prática, era a única compradora do óleo produzido pela Amazoncoop⁷⁸. Como no início da parceria o capital de giro da cooperativa era nulo, a TBS viabilizou a instalação da infra-estrutura necessária ao desenvolvimento da atividade através de empréstimos e doações. Os empréstimos foram utilizados principalmente para a compra do maquinário para extração

⁷⁶ Ver o sítio www.amazoncoop.com.br.

⁷⁷ Todas as informações dadas por Oséas Silva foram obtidas por meio de entrevista (semi-estruturada; gravada) realizada em 18/02/2004, no escritório da Amazoncoop em Altamira.

⁷⁸ Embora, segundo Marques, a cooperativa tivesse como meta a diversificação das empresas compradoras.

do óleo e para custear a atividade de coleta. As doações foram feitas na forma de um galpão e de um barco utilizado no transporte das castanhas até a cidade. Além de ter feito estas doações e de ter adiantado parte dos recursos necessários à realização da atividade, a TBS fez, como contrapartida à atividade de coleta pelos indígenas, alguns investimentos nas aldeias, principalmente nas áreas de saneamento básico e educação: instalou chuveiros, pias, tanques, caixas d'água e poços artesianos e financiou parte das escolas indígenas e postos de saúde (figura 12).



Figura 12. Os investimentos na aldeia: banheiros e caixas d'água

Embora, segundo Marques, a tecnologia de extração do óleo tenha sido trazida da experiência entre os Kayapó de A'Ukre, na qual todas as fases do processo produtivo eram realizadas na aldeia, ao contrário desta, a cadeia produtiva no caso da Amazoncoop estava estruturada em duas etapas, uma realizada nas TIs e outra na cidade de Altamira. Nos anos de vigência da comercialização, a primeira etapa era realizada pelas sociedades indígenas aldeadas formalmente envolvidas na Amazoncop: Asuriní, Araweté, Arara da TI Laranjal, Xikrin e Kayapó-Kararaô. De acordo com o Administrador, embora outros povos indígenas médio xinguanos como os Parakanã, os Arara da TI Cachoeira-Seca, e os Xipaya, Kuruaya e

Juruna aldeados⁷⁹ não fossem membros formais da cooperativa, eles, no entanto, vendiam a safra de castanha para a Amazoncoop.

Após a queda das castanhas em janeiro e fevereiro, a coleta era realizada nos meses de fevereiro e março. Além da coleta, que envolvia as difíceis tarefas de quebrar o ouriço que envolve as castanhas e de carregá-las pela floresta, nas TIs também eram realizados os processos de lavagem e, em alguns casos, secagem das castanhas coletadas. De acordo com o Diretor Financeiro da cooperativa, não foram elaborados planos de manejo do PFSM explorado, e não havia monitoramento dos potenciais impactos socioambientais gerados pela atividade. Entretanto, o manejo da castanha, segundo ele, era realizado corretamente, pois estava fundamentado nos “conhecimentos tradicionais indígenas”. No mesmo sentido, o Administrador da Funai afirmou que, no caso da coleta, não foi realizado qualquer tipo de treinamento, pois a atividade de coleta de castanha pelas sociedades indígenas no Médio Xingu “[...] remonta à época do SPI [Serviço de Proteção ao Índio] [...] e está fundamentada no modelo cultural de cada etnia [...]” (trecho da entrevista).

No mês de abril, finalizado o período da coleta, as castanhas eram enviadas para a cidade de Altamira. Segundo Marques, os chefes de posto da Funai nas aldeias eram os responsáveis pela organização do escoamento da safra e pelo pagamento, feito de acordo com a quantidade coletada por cada grupo familiar. Dessa forma, “[...] não há margem para corrupção na distribuição do dinheiro” (trecho da entrevista). Considerando o longo percurso fluvial entre as aldeias e a cidade, Marques disse que os custos de transporte das castanhas eram repartidos entre a Amazoncoop e a Funai, caso contrário a atividade daria prejuízos para a cooperativa. Parte das castanhas era transportada pelo barco *Maia*, doado à Amazoncoop pela TBSF com essa finalidade.

⁷⁹ Além do grande contingente urbano, uma parte significativa desses três grupos ainda vive em aldeias situadas nas TIs Paquichamba (Juruna), Xipaya e Kuruaya. Nenhuma das TIs, entretanto, foram homologadas pela União (ver CTI, 2006; SEVÁ FILHO, 2005).

A segunda fase da produção ocorria na cidade de Altamira, no galpão doado pela empresa à cooperativa (figura 13). Durante os três meses anuais⁸⁰ em que a atividade era realizada, cerca de cinquenta índios citadinos organizados na associação *Akarirá*⁸¹ realizavam os processos necessários à extração do óleo. Sob a supervisão de um não indígena, os membros da associação faziam a secagem, a quebra, a moagem, a queima e a prensagem das castanhas.



Figura 13. Galpão da Amazoncoop em Altamira

As informações relativas às técnicas de extração de óleo fornecidas pelo Administrador da Funai e pelo Diretor Financeiro da Amazoncoop entraram, entretanto, em contradição, embora ambos tenham dito que a técnica havia sido trazida da experiência prévia entre os Kayapó. Enquanto o primeiro afirmou que a empresa realizou “longas pesquisas para descobrir as técnicas de extração do óleo, que então foram ensinadas aos índios [Kayapó]”, o segundo disse que os Kayapó de A’Ukre “há muito tempo já extraíam o óleo para ser usado

⁸⁰ Da metade de abril até a metade de julho.

⁸¹ Presidida por Maria Xipaya e composta por Xipayas, Kuruayas e Jurunas que há décadas vivem em Altamira.

na alimentação”, afirmação que, segundo a pesquisadora Carla Morsello (informação pessoal)⁸², não é verdadeira. Apesar dessa incoerência, ambos afirmaram que, no caso das atividades de moagem, prensagem e queima foram realizados treinamentos prévios, e também que não houve qualquer problema quanto à padronização da produção ou contaminação do produto. Da mesma forma, não houve atraso no prazo de entrega do óleo, principalmente pelo fato da produção estar condicionada à dinâmica sazonal da castanheira.

Ao final do processo, o óleo extraído era enviado por via fluvial e em tonéis de duzentos litros para Belém, e de lá seguia para a Grã-Bretanha por navio. A Amazoncoop arcava com os custos do frete e não havia intermediários.

4.2. A economia política da parceria

Pelo fato da Amazoncoop ser, em tese, uma cooperativa, a análise da economia política da parceria está fundamentada, em parte, em alguns princípios fundamentais da chamada Economia Solidária. Embora não seja desconsiderado o fato de que a teoria cooperativista tenha sido formulada em contextos sociopolíticos e econômicos distintos dos das sociedades indígenas contemporâneas, a Economia Solidária, na medida em que enfatiza princípios como a participação, a autogestão e a autonomia (SINGER, 2002) aponta, dentro de suas particularidades, para a mesma direção que a noção de etnodesenvolvimento (STAVENHAGEN, 1985; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993). Nesse sentido, quatro são os princípios cooperativistas adotados na análise: i) princípio do controle, gestão e organização

⁸² Informação fornecida por Carla Morsello em 14/05/2008, por meio de um comentário feito a uma versão preliminar do texto do presente capítulo.

democráticos; ii) princípio da adesão livre e voluntária; iii) princípio da participação econômica dos membros e iv) princípio da autonomia⁸³.

Analisada sob o princípio do controle, gestão e organização democráticos, a Amazoncoop enquanto instituição cooperativa representa um caso bastante peculiar. Pois, embora tenha sido apresentada tanto pelo idealizador da Amazoncoop quanto pelo relatório da TBSF (2001) como uma cooperativa indígena, ela na prática estava estruturada em bases hierárquicas. O topo da pirâmide organizacional era composto por três dirigentes não indígenas: o Administrador da AER da Funai em Altamira, que ocupava o posto de Presidente Honorário; um empresário local, que ocupava a posição de Presidente Executivo, e por um missionário da Associação Lingüística Evangélica Missionária (ALEM), designado para o posto de Diretor Financeiro. O cargo de Vice-Presidente da cooperativa foi ocupado até o início de 2006 por uma mulher indígena, Myrá Asuriní.

Tendo participado como enfermeiro das Frentes de Atração da Funai na década de 1970, o Administrador da Funai de Altamira é atualmente a figura central do indigenismo no Médio Xingu. Pelo fato de ter sido Chefe de Posto em diversas aldeias - entre elas a aldeia Koatinemo -, goza de um grande respaldo entre as sociedades indígenas. Associado a sua capacidade de articulação política, esse respaldo permitiu que ele, em 1992, assumisse o cargo de Administrador da AER da Funai em Altamira, posição mais alta dentro da hierarquia do

⁸³ Sendo o primeiro e mais fundamental, o princípio do controle, gestão e organização democráticos elimina a dicotomia que constitui a essência do sistema capitalista de mercado, ou seja, a oposição entre capital e trabalho. O postulado principal é o de que nenhuma das duas partes mencionadas tem superioridade sobre a outra, devido à instituição, por parte dos próprios membros, de uma autoridade respeitada que, ao mesmo tempo, pode ser controlada e dominada pelos cooperados (REZSOHAZY, 1984). A democracia cooperativa implica a realização das seguintes condições: eleição de dirigentes executivos pela assembleia e responsabilidade da gestão perante a fonte de poder (SINGER, 2002). Complementar ao princípio da organização democrática, o princípio da adesão livre e voluntária implica que os indivíduos devem ser livres para entrarem ou saírem da cooperativa. A liberdade de iniciativa consiste em que cada membro faça escutar sua voz e influa nas determinações, respeitando sempre as regras de funcionamento da instituição cooperativa (REZSOHAZY, 1984). Segundo Bogardus (1984) e Singer (2002), o princípio da participação econômica dos membros diz respeito ao direito igual dos membros de tomar parte tanto nos processos decisórios quanto na repartição dos lucros, promovendo assim a redução da distância entre os com maior e menor poder político. Estritamente vinculado aos três princípios anteriores, o princípio da autonomia refere-se ao esforço, por parte da cooperativa, no sentido de conquistar ou manter sua identidade como organização autônoma, independente e autogestionária (BOGARDUS, 1984).

indigenismo oficial local. Idealizador e principal executivo da cooperativa, concentrava em suas mãos grande parte do poder político da Amazoncoop. Expressa bem isso o fato dele diversas vezes ter se referido às sociedades e às TIs no Médio Xingu como “nossos índios aqui da região” e “nossas terras indígenas”. Paradoxalmente, ele próprio reconhecia o caráter centralizador de sua conduta

[...] eu sou o coringa da cooperativa. Eu sempre estou em todos os locais. Todas as decisões eu tenho que estar lá pra fazer avaliação, certo? Isso me preocupa muito. Tudo o que é feito eu tenho que saber o que está sendo feito, pra onde está indo, qual a produção, pra fazer avaliação [...]

A designação do missionário da ALEM como Diretor Financeiro também merece um comentário. Pois, a despeito da controvertida atuação dessa instituição, esse missionário tem um certo respaldo tanto entre os funcionários da Funai, quanto entre os povos indígenas. No caso da Funai, ele é respeitado pois além de ser 'antropólogo'⁸⁴, representa um dos principais contrapontos político-religiosos ao Cimi, organização indigenista vinculada à Igreja Católica e desafeta da Funai local. Nesse sentido, a nomeação dele para o posto de Diretor Financeiro feita pelo Administrador da Funai representou a coroação de uma sólida aliança no indigenismo local: a associação entre a Funai e a missão evangélica⁸⁵. Entre os povos indígenas, o respaldo desse missionário decorre principalmente do domínio fluente que ele possui da língua dos Asuriní do Xingu.

Embora o único vínculo do empresário envolvido na cooperativa com os povos indígenas seja resultado do fato dele ser o proprietário da empresa de táxi aéreo que faz vôos para as TIs da região⁸⁶, ele ocupava, contudo, o cargo aparentemente de maior poder dentro

⁸⁴ Oséas Silva é licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará, câmpus de Altamira.

⁸⁵ A parceria estabelecida entre a Funai e a ALEM foi o modo que o órgão oficial encontrou para manter o controle da educação indígena, municipalizada na década de 1990. Em contraposição ao Cimi, a ALEM possui hoje diversos professores bilíngües trabalhando nas TIs (ver CTI 2006).

⁸⁶ Informação fornecida por um indivíduo Asuriní em conversa informal em 04/02/2005, na aldeia Koatinemo.

da cooperativa, ou seja, o de Presidente Executivo. Se levarmos em consideração, entretanto, a razão apresentada pelo Administrador da Funai segundo a qual a Amazoncoop foi criada, entre outros motivos, por uma “necessidade jurídica”, é possível afirmar que a designação deste empresário para o cargo de Presidente Executivo decorreu dessa mesma necessidade. Ou seja, a Amazoncoop, enquanto pessoa jurídica, estava para a AER da Funai em Altamira assim como este indivíduo, enquanto Presidente Executivo da Amazoncoop, estava para o Administrador da Funai. Nesse caso, é de certa forma válida a caracterização do empresário como um testa-de-ferro⁸⁷, designado pelo Administrador por uma “necessidade jurídica”. De acordo, entretanto, com informações divulgadas pela mídia local (ver EM ALTAMIRA [...], 2005) “[...] a indicação de Mauro [Machado] se deve ao prestígio que ele tem junto aos índios [...]”.

Embora nessa mesma reportagem tenha sido veiculada a informação de que a cooperativa contava com a “participação ativa de vinte e seis lideranças indígenas”, ao longo da pesquisa de campo foi observado que os três dirigentes não indígenas foram designados para seus respectivos cargos pelo Administrador da Funai (que se auto designou Presidente Honorário). Da mesma forma, os processos decisórios não estavam ao alcance dos indígenas, nem mesmo da Vice-Presidente, ainda que, segundo o Administrador, todas as decisões da Amazoncoop fossem tomadas coletivamente através do ‘conselho’ da cooperativa (composto pelas lideranças indígenas, pelos dirigentes da Amazoncoop e por alguns diretores da TBSF).

Nesse sentido, o depoimento da Vice-Presidente⁸⁸ sobre as reuniões do conselho e sobre os procedimentos administrativos utilizados pelos dirigentes não indígenas tornou evidente que o conselho era, parafraseando Turner (1995), ‘pra inglês ver’⁸⁹. Segundo ela, a

⁸⁷ Conforme a definição do dicionário Aurélio (FERREIRA, 1986), testa-de-ferro é o “[...] indivíduo que se apresenta como responsável por empreendimentos ou atos de outrem.”

⁸⁸ Informações fornecidas durante entrevista (não estruturada) em 18/10/2005 na aldeia Koatinemo.

⁸⁹ A Amazoncoop era, de fato, ‘pra inglês ver’. Nesse sentido, são bastante ilustrativos, e curiosos, quatro episódios: (i) a experiência de Myrá - que no ano 2000 participou de uma ‘viagem de negócios’ pela Inglaterra e

assembléia da cooperativa reunia-se uma vez por ano no galpão da Amazoncoop em Altamira, contando com a presença de membros das sociedades indígenas ‘cooperadas’, do Administrador da Funai e do Diretor Financeiro da cooperativa. Da reunião ocorrida em 2004, no entanto, Myrá não participou, pois “[...] dava muito trabalho ir da aldeia pra rua [Altamira]”. Fora a participação nessas reuniões anuais, Myrá disse que não fazia nada enquanto Vice-Presidente da Amazoncoop. Segundo ela, as decisões eram feitas pelo Administrador da Funai e pelo Diretor Financeiro, e apenas depois delas serem tomadas é que Myrá era informada sobre o assunto.

A adesão à Amazoncoop não era livre, ficando a critério dos dirigentes não indígenas. O resultado foi a exclusão da parceria comercial de outras sociedades indígenas aldeadas no Médio Xingu (Apyterewa-Parakanã, Arara da TI Cachoeira, Xipaya e Kuruaya) e de um grande contingente indígena urbano. A exclusão das sociedades indígenas aldeadas talvez esteja vinculada ao fato de que as TIs das sociedades excluídas ainda não haviam sido (e, em alguns casos, ainda não foram) homologadas e regularizadas pelo Estado. Nesse caso, a indefinição jurídica da situação fundiária poderia dificultar o estabelecimento de áreas de floresta cujo uso fosse exclusivo das sociedades indígenas. De acordo com o Administrador da Funai, a adesão dessas sociedades à cooperativa estava “[...] aguardando nova assembléia, porque [a adesão] depende de recursos [...]”. Ou seja, paradoxalmente, a adesão das sociedades indígenas ao mesmo tempo em que era determinada pela via democrática - a

Suécia em companhia de Junéia Mallas (diretora da TBSF) e Benigno Marques –, na qual ela disse que teve de pronunciar um discurso pronto (escrito pela diretora da TBSF) perante uma platéia de estrangeiros; (ii) a “estranha visita” da Ministra da União Européia, Margot Wallstrom, ao Médio Xingu em 2001, impulsionada por uma série de documentários sobre a Amazoncoop transmitidos no continente europeu (ver COSTA, 2001); (iii) a participação da Amazoncoop, em 2005, como concorrente a um prêmio para iniciativas ‘sustentáveis’ concedido por uma ONG sueca, ocasião na qual tive a oportunidade de conversar (na aldeia Koatinemo no dia 25/01/2005) com o ambientalista responsável pela análise das iniciativas sul-americanas e (iv) o episódio ocorrido em 18/02/2005, na aldeia Koatinemo, quando Myrá me mostrou um *folder* de divulgação no continente europeu das atividades da Amazoncoop e do Hotel Tataquara, e no verso do qual lia-se “*Amazoncoop: sustainable development benefiting the education, healthcare and protection of the indian tribes of the middle Xingu – Altamira region of the Amazon basin*”.

assembléia -, dependia inteiramente dos recursos provenientes da Fundação Body Shop, sendo, portanto, na prática, determinada unilateralmente pela empresa.

No caso das sociedades indígenas urbanas, a questão da adesão se mostrou tão ou mais complicada que no caso das sociedades vivendo em TIs. Pois além de agregar um grande contingente populacional, esses grupos citadinos são mais organizados politicamente que os aldeados. Embora existam três organizações indígenas urbanas em Altamira (ver CTI, 2006), apenas a associação Akarirá foi incluída na parceria com a TBS. Isso, no entanto, gerou grande descontentamento, pelo fato de ter excluído da parceria mais de 95% da população indígena da cidade de Altamira. A heterogeneidade dos discursos dos indígenas citadinos indica que a inclusão da associação Akarirá foi uma decisão determinada não por procedimentos democráticos, mas pela afinidade política, ideológica e religiosa entre os dirigentes da cooperativa e os membros da associação indígena.

Por um lado, por exemplo, a fala da Sra. Maria Xipaya⁹⁰ (presidente da Akarirá e evangélica) claramente apoiava a iniciativa da Amazoncoop, que segundo ela era “o pai e a mãe dos índios da cidade”, pelo fato de que antes desse projeto era enorme a taxa de desemprego indígena e os problemas de saúde na cidade. Por outro lado, o depoimento dado por Xiporó Juruna⁹¹, uma jovem indígena envolvida no Projeto Demonstrativo para os Povos Indígenas (PDPI)⁹² e vinculada ao Cimi, contrapôs-se ao de Maria Xipaya. Pois para Xiporó a Amazoncoop não representava um emprego garantido para o contingente urbano e os membros da associação Akarirá trabalhavam sem registro em carteira de trabalho. Além disso, a inclusão na cooperativa de apenas cinquenta indígenas urbanos contribuiu para a fragmentação e o acirramento de rivalidades entre os grupos citadinos. Segundo ela, a

⁹⁰ Informação fornecida durante conversa informal em 16/02/2004, no escritório da Amazoncoop em Altamira.

⁹¹ Informação fornecida durante conversa informal em 12/02/2004, na Casa do Índio em Altamira.

⁹² Subprograma do PPG7, o PDPI tem como objetivos principais o apoio a projetos locais e o auxílio ao fortalecimento institucional de organizações indígenas (ver Souza, 2002).

Amazoncoop funcionava como um intermediário na relação entre as sociedades indígenas e a empresa, comprando as castanhas a um preço baixo (ainda que superior ao praticado no mercado local) e vendendo o óleo a um preço alto, cotado em dólar.

Ainda com relação à adesão, o Administrador da Funai foi claro ao afirmar que os integrantes da associação Akarirá não eram membros da cooperativa, mas apenas “prestadores de serviços”, não estando sujeitos, portanto, aos procedimentos cooperativistas, entre eles a participação na eleição de dirigentes e na repartição de benefícios. No caso das sociedades aldeadas, o Administrador disse que a diferença entre os grupos incluídos e os não incluídos na parceria era “apenas jurídica” e que todos os grupos tinham acesso aos benefícios gerados. Nesse caso, afirmou que a cooperativa era composta por aproximadamente 1.700 índios aldeados, 50 índios não aldeados (urbanos) e trinta membros não indígenas representados pelos funcionários empregados nas diferentes atividades da Amazoncoop.

Sob o prisma da participação econômica dos membros, a Amazoncoop caracterizava-se por uma grande complexidade. Pois a dinâmica econômica fundamentada na interdependência de quatro atividades (comércio de óleos vegetais, Farmácia Verde, Hotel Tataquara e Provedor de internet) - que agregavam aproximadamente 1.800 pessoas - apresentou-se como uma intrincada rede, impossível de ser decifrada senão superficialmente⁹³. Nesse sentido, não foram obtidas informações exatas sobre a movimentação financeira (i) dos recursos que entravam na cooperativa através das doações feitas pela Fundação Body Shop; (ii) das receitas geradas pela venda de produtos ou prestação de serviços pela Amazoncoop e (iii) das sobras (lucros) geradas pelo conjunto das atividades comerciais e a sua divisão entre os membros da cooperativa.

⁹³ Isso sem contar a dificuldade de acesso às informações sobre o fluxo contábil da cooperativa. Nesse caso, durante a pesquisa de campo realizada em 2004 em Altamira, o Administrador da Funai e o Diretor Financeiro da cooperativa deram-me informações contraditórias. Pois enquanto o primeiro afirmou que a contabilidade da cooperativa era terceirizada (e que por esse motivo eu não poderia ter acesso aos dados), o segundo explicou que a contabilidade da Amazoncoop ainda era “rudimentar” (motivo pelo qual eu não poderia me informar sobre o fluxo contábil).

Com relação à remuneração das atividades de coleta e extração do óleo de castanha-do-pará foram obtidos, no entanto, dados mais detalhados. No caso da coleta, através de repasses financeiros à Amazoncoop, a empresa fornecia um crédito aos indígenas, ou seja, adiantava-lhes as cestas de mercadorias (mantimentos, alimentos e instrumentos de trabalho) que seriam utilizadas durante o período de permanência na floresta para coleta, e que deveriam ser quitadas posteriormente com as castanhas coletadas.

No início da parceria, a Amazoncoop chegou a comprar, segundo o Administrador da Funai, aproximadamente 3.300 caixas de castanha, que renderam aproximadamente quinze toneladas de óleo⁹⁴. Em 2003, a quantidade de caixas compradas caiu para cerca 1.300 (6 t de óleo). Nesse ano, a Amazoncoop pagou aos indígenas R\$24 pela caixa de 23 kg de castanha, o que gerou uma receita bruta para as sociedades indígenas da ordem de R\$31.000. O valor pago pela cooperativa pela caixa representava um preço-prêmio se comparado ao preço praticado no mercado local (R\$13 a caixa, 85% inferior). De acordo com Marques, o fato da Amazoncop trabalhar com exportação é o que viabilizou o pagamento desse valor elevado.

Em 2005, o preço da caixa pago pela cooperativa subiu para R\$30. Nesse ano, foram coletadas um total de 1.832 caixas (8,2 t de óleo), o que gerou uma renda bruta de aproximadamente R\$55.000, desigualmente distribuída entre as diferentes sociedades envolvidas na atividade. Com o pagamento (quitação do débito) das cestas de mercadorias adiantadas, entretanto, a renda líquida apropriada pelos indígenas, embora desconhecida, é provavelmente menor.

Como uma espécie de ‘política de sustentação’ da renda indígena, de acordo com o Administrador da Funai, a Amazoncoop comprava das sociedades indígenas uma quantidade de castanha que, muitas vezes, excedia o volume necessário para a extração da quantidade de

⁹⁴ Considerando a proporção de 15%, ou seja, 1 kg de castanhas úmidas produzem 150 g de óleo, ou uma caixa (29 kg de castanhas úmidas) rende aproximadamente 4,5 kg de óleo (informação fornecida por Marques).

óleo demandado pela empresa. Nesse caso, a cooperativa vendia no mercado local o excedente da castanha a um preço muito menor que aquele pago aos indígenas. Segundo Marques, essa prática é um dos fatores que está na origem do déficit contábil da cooperativa.

No caso da extração de óleo, realizada no galpão da Amazoncoop em Altamira durante três meses por ano, cada membro da Akarirá recebia um salário mínimo mensal (R\$ 240 em 2004), complementado por horas extras (R\$1,35 a hora). A única exceção era a atividade de quebra das castanhas, sendo que, nesse caso, a remuneração era feita de acordo com a quantidade quebrada (R\$0,90 o kg). Além dessa remuneração, os membros da associação Akarirá tinham acesso gratuito aos medicamento da Farmácia Verde. Trabalhavam, todavia, sem registro em carteira e não eram membros plenos da Amazoncoop.

Embora não participassem da divisão dos lucros gerados pela atividade de exportação do óleo, diversos indígenas apoiaram a iniciativa da cooperativa, à semelhança da Sra. Maria Xipaya. A principal liderança dos Kayapó da aldeia Kararaô, Kamayurá, por exemplo, afirmou⁹⁵ que, após a entrada na cooperativa, a situação da saúde e educação (a escola Kararaô foi construída com recursos provenientes da TBSF) na aldeia melhorou muito. A renda gerada pela atividade de coleta também viabilizou a compra de uma TV comunitária e de instrumentos agrícolas. Em contrapartida, segundo Kamayurá, os Kararaô passaram a depender de vários produtos como arroz, açúcar, café e gasolina. Com relação à integridade territorial, Kamayurá informou que há muito tempo a TI Kararaô não é invadida. Nesse sentido, a entrada na Amazoncoop não alterou o estado de coisas.

O jovem Bekwairi Xikrin (TI Trincheira-Bacajá), por sua vez, informou⁹⁶ que, além de ter melhorado a questão alimentar, o comércio de castanha permitiu que os Xikrin dispusessem de mais recursos para fiscalizar o território, considerando a situação crítica da TI

⁹⁵ Em entrevista (não estruturada) em 06/02/2004, na Casa do Índio de Altamira. Pelo fato de falar muito pouco o português, as respostas de Kamayurá foram traduzidas por seu filho Tikuri.

⁹⁶ Em entrevista (não estruturada) em 11/02/2004, na Casa do Índio de Altamira.

Trincheira-Bacajá em termos de invasão de madeiras (ver capítulo 3). Ainda segundo Bekwairi, pelo fato de os Xikrin estarem em contato com os 'brancos' há muito tempo e, portanto, já terem incorporado diversos itens industrializados, a participação na Amazoncoop não aumentou a dependência indígena em relação a esses bens não produzidos localmente. No mesmo sentido, Bekwairi disse que a coleta de castanhas para venda não prejudica as atividades de subsistência e que, com o estímulo gerado pela atividade comercial, os Xikrin abandonaram atividades mais impactantes como o garimpo e a extração de madeira⁹⁷.

Com relação à exportação, segundo Marques, a TBS, pelo fato de ser o único “cliente” da Amazoncoop, é quem decidiu o valor a ser pago pela mercadoria produzida pela cooperativa. No início da parceria, a empresa chegou a comprar quinze toneladas de óleo, a um preço de US\$15 o kg (receita bruta de aproximadamente US\$225.000). Em 2003, com o acirramento da concorrência gerada pela entrada do óleo peruano no mercado, o preço por quilograma pago pela empresa e a quantidade exportada despencaram para US\$9,75 e um volume de seis toneladas, respectivamente, resultando em uma receita financeira bruta para a cooperativa da ordem de US\$58.500. Já em 2005, a cooperativa exportou nove toneladas⁹⁸ de óleo a US\$12/ kg, o que gerou uma receita bruta de US\$108.000.

Apesar de a receita bruta gerada pela atividade ter, em termos nominais, crescido aproximadamente 85% no período 2003-2005, a desvalorização do dólar de 22,5% ocorrida no mesmo período⁹⁹ teve como resultado um crescimento da receita real da cooperativa de apenas 43% (de R\$174.000 para R\$250.000). Ou seja, em função da desvalorização, a cooperativa deixou de ganhar em 2005 um valor de aproximadamente R\$72.000. Em

⁹⁷ Embora Bekwairi tenha feito essa afirmação, ao longo da pesquisa foi evidenciado que os Xikrin, na prática, não abandonaram a atividade de extração madeireira. A própria iniciativa dos Xikrin de estabelecer uma parceria com a madeireira Juruá Florestal (antiga Peracchi) atesta isso (ver COHN, 2005a; CTI, 2006; GUSAN, 2007).

⁹⁸ Sendo que desse total 8,2 t foram produzidas nesse ano e 0,8 t haviam sido extraídas em 2004.

⁹⁹ Considerando as cotações em agosto, mês em que era efetivada a exportação do óleo, o dólar caiu de R\$2,99 (agosto de 2003) para R\$2,32 (agosto de 2005).

decorrência disso, Marques afirmou que estava estudando, através de um diálogo com Gordon Roddick, marido da proprietária da empresa, uma maneira de a Amazoncoop e a TBS compartilharem riscos, de modo a tornar a cooperativa imune às oscilações do sistema financeiro internacional. Pois, caso contrário, segundo ele, as sociedades indígenas é que estariam, em última instância, pagando pelo prejuízo.

Analisada a partir do princípio da autonomia, essa vulnerabilidade da cooperativa aponta para uma questão crucial, ou seja, as regras estabelecidas entre as partes envolvidas em parcerias comerciais. No caso da parceria estabelecida entre a Amazoncoop e a TBS, observou-se uma falha de origem: as regras do acordo comercial, assim como as responsabilidades e os direitos de cada um dos atores envolvidos na parceria não foram pré-estabelecidos através de um contrato formal. Pelo contrário, segundo o Diretor Financeiro da Amazoncoop, o acordo com a TBS representava um "acordo de cavalheiros". Da mesma forma, o Administrador da Funai afirmou que “[...] quando você vai entrar no mercado você tem que, primeiro, confiar na pessoa que vai comprar [...]” e que “[...] a Body Shop é justa e sempre esteve preocupada com a causa indígena [...] tanto é que a empresa tem acesso a todo movimento financeiro da cooperativa [...]”. Ainda em referência à empresa, o Administrador disse que “[...] a Body Shop não é um cliente, mas sim um parceiro da cooperativa. A Body Shop empresa compra o óleo e a Body Shop fundação é a carta de crédito da cooperativa, ou seja, ela representa a cooperativa no mercado internacional como também nas doações [...]”.

A despeito dessa aparente harmonia entre as partes não indígenas envolvidas na parceria, ao longo do tempo, entretanto, as relações foram se deteriorando. Isso ficou claro quando, no dia 11/09/2005, durante uma reunião realizada na aldeia Koatinemo, o Administrador da Funai e o Diretor Financeiro da cooperativa expuseram aos Asuriní a reestruturação pela qual havia passado a parceria Amazoncoop-TBS em decorrência de alguns desentendimentos relativos à gestão financeira da cooperativa. Nessa ocasião, os dirigentes

informaram aos indígenas que, enquanto a comercialização do óleo-de-castanha e a Farmácia Verde passariam a ser administrados unicamente pela Amazoncoop, a gestão do Hotel Tataquara ficaria sob a responsabilidade da TBSF. Ambos reiteraram que, a despeito dessa nova organização, a atividade de coleta de castanhas pelos indígenas não seria afetada¹⁰⁰.

A partir do final de 2005 e início de 2006, entretanto, a evolução da situação de tensão foi tal que aquilo que ambos haviam caracterizado durante a reunião como “desentendimentos administrativos” tornou-se uma séria disputa política e jurídica envolvendo os dirigentes da Amazoncoop e a Fundação Body Shop. Referindo-se à atuação da TBSF no âmbito da parceria, o documento veiculado pela AER da Funai em Belém-PA (FUNAI, 2006) afirma que “[...] os confrontos com os antigos diretores e associados da cooperativa passaram a ser constantes, culminando com a suspensão do contrato de compra do óleo em 2005, e a apropriação [pela TBSF] dos valores a serem pagos para a cooperativa pela venda do óleo [...]”¹⁰¹. Ainda que a acusação careça de provas concretas, e que não houvesse entre as partes um contrato formal estabelecido, em um aspecto o relatório é correto, pois como resultado do conflito a parceria comercial chegou ao fim. As atividades de coleta e produção de óleo de castanha-do-pará não foram realizadas em 2006.

Embora ao longo da investigação tanto o Administrador da Funai quanto o Diretor Financeiro tenham reiterado repetidas vezes que as atividades da Amazoncoop eram compostas não apenas pela produção do óleo de castanha mas, entre outras, também pela Farmácia Verde, no último período da pesquisa de campo (novembro de 2006), quando a

¹⁰⁰ Informações levantadas por meio de observação (diário de campo n. 3).

¹⁰¹ Além disso, o documento da Funai ainda cita o fato de que a TBSF, por meio da jornalista Junéia Mallas, havia tentado destituir a diretoria da Amazoncoop por meio da realização de uma assembléia sem ata registrada e sem a participação da diretoria da cooperativa e através da cooptação de algumas lideranças indígenas. Nessa ocasião, prossegue o documento, Junéia destituiu a antiga diretoria da cooperativa e elegeu uma nova apenas com pessoas por ela indicadas. Conforme as informações fornecidas por Marques (em entrevista em 20/11/2006), no início de 2006, através de um recurso judicial, a diretoria da Amazoncoop conseguiu anular as decisões tomadas na assembléia e convocou eleição para decidir a nova diretoria da cooperativa. Por um lado, Junéia Mallas formou uma chapa encabeçada por lideranças da aldeia Kayapó de A'Ukre. Por outro, Marques formou a chamada "chapa do Xingu", encabeçada pelas lideranças Parakanã. A chapa apoiada por Marques saiu vencedora e o índio Kururu Parakanã foi eleito novo Vice-presidente da Amazoncoop.

parceria Amazoncoop-TBS já havia deixado de existir, o Administrador desmentiu parte das informações por ele fornecidas em 2004. Segundo ele, o galpão da Amazoncoop em Altamira (que em 2006 foi interditado pelo Ministério Público Federal, por razões [des]conhecidas) não havia sido doado pela TBSF. A Farmácia Verde, por sua vez, nunca teve qualquer relação com a Amazoncoop. Como prova desse não vinculamento, o Administrador argumentou que, mesmo com o fim da parceria, a Farmácia Verde continuava a fornecer medicamentos para os indígenas. Finalmente, afirmou que a marca 'Amazoncoop' passou a se referir unicamente ao provedor de internet.

4.3. A parceria sob a perspectiva do etnodesenvolvimento

Se levarmos adiante a proposta de Fisher (2000) de relacionar a mudança social indígena em parte aos ciclos econômicos na Amazônia, as parcerias para a comercialização de PFNMs podem ser interpretadas como a manifestação concreta do último ciclo extrativista do fim do século XX, relacionado ao *boom* ambientalista e ao discurso do desenvolvimento sustentável. Conforme indicado no início do capítulo, a TBS foi a primeira empresa a fomentar o 'capitalismo verde' em territórios indígenas no Médio Xingu e, possivelmente, na Amazônia. Nesse sentido, guardadas as particularidades históricas das duas situações, assim como as especificidades culturais dos povos indígenas envolvidos, algumas das falhas apontadas por Morsello (2002) e Turner (1995) sobre a experiência de comercialização de óleo de castanha-do-pará entre os grupos Kayapó do sul do Pará repetiram-se no caso da parceria com a Amazoncoop. Tais semelhanças foram observadas principalmente no que diz respeito às relações de poder entre as partes indígenas e não indígenas envolvidas e à disparidade entre o discurso e a prática dos proponentes das duas alternativas econômicas.

Quanto à organização da cooperativa, foi observado um problema estrutural. Tendo em vista a idéia de Singer (2002) segundo a qual a autogestão é, em oposição à heterogestão, o pressuposto da organização cooperativa, o caráter hierárquico da Amazoncoop era, em si mesmo, uma contradição em termos. Ou seja, a não participação indígena nos mecanismos de gestão e a assimetria de forças entre as partes envolvidas indicam que o poder executivo e os processos decisórios da Amazoncoop eram caracterizados pela centralização e por procedimentos não democráticos. Pode-se perceber, por essa via, que a designação de um indígena como Vice-Presidente da Amazoncoop não modificou substancialmente as relações de poder dentro da parceria, no sentido do empoderamento dos povos indígenas. Pelo contrário, essa concessão de poder político assemelha-se às situações, descritas por Cardoso de Oliveira (1978, p. 92), em que havia uma “[...] manipulação de poder pela sociedade regional mediante o uso de papéis inter-culturais desempenhados por índios, investidos pelo branco de autoridade e prestígio político”. Embora a Vice-Presidente não gozasse de autoridade e prestígio político sequer entre os Asuriní, é evidente que a designação dela para o cargo era vital para a imagem da TBS enquanto empresa ‘verde’ fundamentada no modelo *'trade not aid'*, e para a Funai enquanto órgão federal responsável pela política indigenista e pela defesa dos direitos constitucionais indígenas.

No que tange à participação econômica, os indígenas envolvidos na parceria não eram cooperados de fato, ou seja, não participavam da divisão das sobras (lucros) da cooperativa. Por um lado, os indígenas aldeados eram remunerados apenas pela quantidade de castanhas coletadas. Embora tanto o Administrador da AER da Funai em Altamira quanto o Diretor Financeiro da Amazoncoop tenham afirmado que o retorno, nesse caso, não se dava em termos monetários mas sim na forma de investimentos em infra-estrutura nas aldeias, ao longo da investigação não foi observada qualquer iniciativa nesse sentido. Os investimentos pontuais (instalação de pias, chuveiros, tanques, sanitários e poços artesianos) feitos pela

empresa no início da parceria serviram, entretanto, como um argumento, no discurso dos dirigentes, para justificar o caráter não regular do retorno dado aos indígenas envolvidos na coleta. Por outro lado, os membros da associação Akarirá recebiam um salário mínimo, além do pagamento de, apenas nos três meses em que a atividade de extração era realizada. Nesse caso, contudo, o Administrador afirmou que os indígenas não eram cooperados, mas sim “prestadores de serviços”. Sendo assim, é possível afirmar que as atividades indígenas de coleta, realizada nas TIs, e extração do óleo, realizada em Altamira, não eram outra coisa senão serviços terceirizados prestados à Amazoncoop. Essa interpretação entra em contradição com a afirmação do Administrador segundo a qual a cooperativa “[...] procurou valorizar a mão-de-obra do índio [...]”.

No mesmo sentido, o procedimento pelo qual a empresa oferecia um crédito aos indígenas, ou seja, adiantava os mantimentos para a execução da atividade de coleta, pode ser caracterizado como uma forma contemporânea, certamente mais amena¹⁰², do velho sistema de 'aviamento'. Nesse sistema antigo, uma das práticas consistia no adiantamento, por parte de algum empresário ou patrão, dos mantimentos necessários à execução de atividades extrativistas, os quais deveriam ser quitados posteriormente com o desconto sobre o valor do produto extraído. O sistema tinha como princípio norteador, entretanto, a desigualdade dos termos de troca (valor dos produtos industrializados relativamente maior que o valor dos produtos florestais), a unilateralidade na determinação dos preços das mercadorias transacionadas e, conseqüentemente, o endividamento dos trabalhadores. Conforme argumenta Hugh-Jones (1992), é essa lógica que permitia a perpetuação desse sistema particular.

¹⁰² O sistema 'tradicional' do aviamento estava fundamentado em métodos violentos de gestão da dívida dos trabalhadores, os quais, além disso, não eram livres para cultivarem roças de subsistência e para comprarem mercadorias que não as do patrão (ver HUGH-JONES, 1992). Ao contrário dessa forma tradicional, a forma contemporânea observada no Médio Xingu não estava fundamentada na violência como método de exercício do poder, os indígenas não foram impedidos de cultivarem roçados e ficaram livres para escolher se aceitariam ou não receber o adiantamento oferecido pela empresa.

A despeito dessa assimetria nas relações de poder e na participação econômica, alguns indígenas de diferentes grupos envolvidos na Amazoncoop apoiaram a iniciativa, principalmente por ela ter proporcionado uma nova fonte de renda. Se seguirmos, no entanto, a argumentação de Turner (1995), esse apoio não significa que os indígenas estejam cientes das cifras envolvidas na transação comercial e do complexo fluxo contábil da cooperativa. Esse apoio, porém, é uma evidência de que as sociedades indígenas, particularmente em seus segmentos mais jovens, estão dispostas a diversificar as fontes de renda monetária disponíveis, senão para substituir, para complementar as rendas monetárias representadas pelas aposentadorias, salários do governo, atividades de extração madeireira, garimpo, comércio de peixe e gado e venda de artesanato.

Outro aspecto marcante é a ausência de um contrato formal e de terceiras partes, os quais, para autores como Mayers e Vermeulen (2002), constituem fatores importantes para o sucesso de parcerias envolvendo comunidades e empresas. Estando a parceria comercial fundamentada em um “acordo entre cavalheiros”, a empresa, por ser a única “cliente” da cooperativa, ficou livre para colocar em prática a política que mais lhe convinha. Um exemplo claro dessa assimetria foi a decisão unilateral da empresa de diminuir o preço e a quantidade de óleo comprada quando da entrada do óleo peruano no mercado. Da mesma forma, o fato ocorrido em 2005, quando a desvalorização do dólar gerou impactos negativos sobre a receita real da cooperativa, mostra que essa alternativa, da forma como estava estruturada, não representou um meio para o empoderamento indígena mas, pelo contrário, contribuiu para o aprofundamento da vulnerabilidade econômica dos grupos em relação às determinações da economia global.

Embora autores como Michi (2007) enfatizem o papel do Estado como um mediador de parcerias entre sociedades indígenas e empresas, no caso apresentado a atuação da Funai não pode ser interpretada no sentido da mediação entre os interesses da TBS e os das

sociedades indígenas médio xinguanas. Pelo contrário, a análise da estrutura e da economia política da parceria indicam que a Funai, no âmbito da parceria abordada, era mais uma beneficiária que uma reguladora da atividade. Em outras palavras, a parceria em questão não era uma parceria entre a TBS e as sociedades indígenas e regulada pela Funai (terceira parte), mas sim uma parceria sem regulamentação entre a TBS e a Funai, as quais, através da Amazoncoop, utilizavam a mão-de-obra e os recursos naturais indígenas.

A despeito dessas críticas, não podemos ignorar que a Funai e a empresa atentaram para alguns indicadores convencionais de desenvolvimento. Nesse sentido, embora não tenham sido estimados, é provável que os investimentos feitos em saneamento básico tenham tido impactos positivos sobre os indicadores da saúde indígena. Os efeitos sobre os indicadores de educação são mais duvidosos, principalmente se considerarmos a complexidade e a dificuldade de se implementar nas escolas indígenas currículos culturalmente diferenciados.

Em suma, em termos de organização política e econômica, a parceria estabelecida entre a Funai, através da Amazoncoop, e a empresa TBS não constituiu um instrumento para o etnodesenvolvimento indígena. Embora a Declaração de San José (1981) tenha sido assinada há mais de duas décadas e a Constituição Federal de 1988 tenha representado uma mudança de orientação na política indigenista oficial, o caso em questão indica que a atuação da Funai no âmbito local continua fundamentada na idéia da tutela, ou seja, no pressuposto de que os povos indígenas não são capazes de gerenciar o próprio processo de desenvolvimento. Dito de outro modo, ainda que a alternativa representada pela parceria tenha sido apresentada como uma ferramenta para a autodeterminação indígena, a apropriação do discurso nativo por parte dos dirigentes da cooperativa, no sentido destes estabelecerem o que é melhor para aqueles, mostra que a participação dos indígenas no desenvolvimento de alternativas econômicas para eles próprios, condição *sine qua non* para o etnodesenvolvimento

(GALLOIS, 2001; STAVENHAGEN, 1985) ainda não é uma realidade concreta no Médio Xingu.

CAPÍTULO 5. Os Asuriní e o mercado verde no Médio Xingu

“Os selvagens produzem para viver, não vivem para produzir”.

Pierre Clastres (2004)

Tendo sido feita, nos dois capítulos anteriores, a caracterização dos Asuriní contemporâneos e dos aspectos estruturais e históricos da economia política da parceria Amazoncoop-TBS, o presente capítulo é destinado a apresentar e discutir os resultados da investigação etnográfica sobre a participação dos Asuriní na parceria comercial. O propósito, neste caso, é compreender quais são as implicações dessa atividade particular sobre o processo mais amplo de mudança na economia política tribal. Parte-se da premissa de que a mudança é uma característica intrínseca às sociedades indígenas contemporâneas¹⁰³ (LÉVI-STRAUSS, 1989), razão pela qual a investigação não tem como objetivo analisar se o mercado verde gera, mecanicamente, transformações em uma economia indígena presumidamente estática.

A literatura sobre o tema segue duas tendências principais. Por um lado, estudos antropológicos e ambientais recentes e que dialogam com a teoria econômica neoclássica (p. ex., GODOY, 2001; MORSELLO, 2002) indicam, com base em uma sólida massa de dados quantitativos, que a crescente participação indígena na economia de mercado algumas vezes condiciona transformações no padrão de utilização dos recursos naturais. Nesse caso, tais transformações são tanto diretas (parte dos recursos disponíveis tornam-se valores de troca) como indiretas (a participação na economia de mercado modifica as práticas de subsistência).

¹⁰³ Pronunciando-se contra os partidários de um 'arcaísmo autêntico' das sociedades indígenas, Lévi-Strauss (1989, p. 133) afirma “[...] que o verdadeiro arcaísmo é terreno do antropólogo e do pré-historiador, mas que o etnólogo, votado ao estudo das sociedades vivas e atuais, não deve esquecer que para chegarem a ser tais, *elas tiveram que viver, durar e, portanto, mudar*” (grifo do autor).

Por outro lado, investigações etnográficas como as de Fisher (2000) e Gordon (2006) evidenciam que, a despeito das transformações engendradas pela intensificação da relação com a economia de mercado, os regimes das economias políticas ameríndias, isto é, as lógicas nativas de produção, distribuição e consumo de bens materiais, continuam a ser regulados por parâmetros culturais distintos daqueles que regem a economia capitalista. Fornecendo perspectivas complementares de análise, ambas as tendências, entretanto, não focalizam especificamente a relação entre povos indígenas e o mercado verde e não estão fundamentadas nos parâmetros do etnodesenvolvimento.

Tendo esse panorama em vista, o capítulo está organizado em três seções. A primeira tem como propósito descrever o modo como a atividade comercial viabilizada pela parceria Amazoncoop-TBS foi incorporada pelas estratégias econômicas dos grupos familiares asuriní. Para isso, é feita a comparação intratribal da forma como a coleta foi efetuada, da renda monetária gerada e sua distribuição, bem como do peso dessa atividade na economia dos grupos familiares relativamente às outras fontes de renda monetária disponíveis. O objetivo da segunda seção é analisar a maneira pela qual a participação no mercado de PFNMs pode estar associada às transformações nas esferas indígenas da produção, da distribuição e do consumo. Nesse caso, são apresentadas as evidências e os discursos indígenas que expressam bem a relação entre a produção de valores de uso e a de valores de troca, entre dinheiro e reciprocidade e entre os meios e os fins da economia política indígena. Na última seção é feita a discussão dos resultados.

5.1. A comercialização de castanhas

Conforme apresentado no capítulo 3, a relação dos Asuriní com a economia de mercado remonta ao início da década de 1980. A participação do grupo na Amazoncoop, entretanto, representou uma dupla mudança de perspectiva nesse relacionamento. Por um lado, em comparação às alternativas propostas anteriormente e que se fundamentavam principalmente na venda de cerâmica (inclusive para a TBS) e na produção de excedentes agrícolas (MÜLLER, 1997), a atividade comercial de coleta de castanhas foi a primeira tentativa de inserir o grupo no 'capitalismo verde' fundamentado na produção de PFNMs¹⁰⁴. Por outro lado, esta foi a primeira ocasião em que os Asuriní relacionaram-se com o mercado por meio de uma instituição econômica formal, ou seja, como membros de uma organização com fins produtivos.

De acordo com Myrá¹⁰⁵ Asuriní, os Asuriní estavam envolvidos na Amazoncoop desde 1998, ano de fundação da cooperativa. Nos cinco primeiros anos, no entanto, poucos indivíduos coletaram com objetivo comercial, mesmo tendo ela (Myrá) sido nomeada Vice-Presidente da organização em 2000. Apenas em 2003 é que o conjunto dos grupos familiares passou a vender castanhas. Em 2005, as castanhas passaram a estar disponíveis para os Asuriní a partir da segunda quinzena de janeiro, conforme a dinâmica sazonal da espécie. Nesse primeiro momento, entretanto, a atividade de coleta não foi realizada por todos os grupos familiares por duas razões principais.

Em primeiro lugar, a queda dos frutos (ouriços) da castanheira (figura 14) ainda não havia sido completada, tornando a atividade de coleta perigosa¹⁰⁶, devido à grande massa dos ouriços. Em segundo, no início de fevereiro, quando a queda das castanhas já havia terminado, os Asuriní, por orientação da Funai, dedicaram-se à atividade de plantio do roçado de arroz. Esta orientação foi dada durante uma reunião no pátio da casa do xamã Morera no

¹⁰⁴ Houve uma tentativa anterior de inserção dos Asuriní no mercado verde por meio da coleta de jaborandí. O empreendimento, no entanto, não obteve êxito (ver seção 3.5; MÜLLER, 1997).

¹⁰⁵ Entrevista (não estruturada) em 18/10/2005, na aldeia Koatinemo.

¹⁰⁶ Fato relatado por Takirí e Parajuá. Conversa informal em 13/01/2005, na aldeia Koatinemo.

dia 28/01/2005. Na ocasião, o então Chefe de Posto em atividade na aldeia Koatinemo, Manoel Lucas Batista, anunciou que os Asuriní estariam “liberados” para a coleta de castanhas apenas após o término do plantio da roça coletiva. Na mesma ocasião, o Administrador da AER da Funai em Altamira informou aos indígenas que a empresa adiantaria as cestas de mercadorias necessárias para a realização da atividade de coleta de castanhas na floresta. Nesse caso, Marques explicou que o valor das cestas adiantadas seria quitado posteriormente através do desconto sobre o valor do produto coletado. Após o plantio do arroz e a entrega das cestas de mercadorias encomendadas, a atividade de coleta iniciou-se, definitivamente, em 14/02/2005¹⁰⁷.



Figura 14. A castanheira (*Bertholletia excelsa*)

(i) A organização do trabalho familiar

¹⁰⁷ Embora as cestas de mercadorias tenham sido entregues no dia 06/02/2005 e o plantio de arroz tenha sido finalizado no dia 08/02/2005, o acidente fatal que vitimou um indivíduo Kayapó (casado com uma mulher asuriní) no dia 09/02/2005, fez com que a atividade de coleta de castanhas fosse postergada por uma semana.

Ao contrário da prática agrícola fomentada pela Funai, no caso da coleta os Asuriní ficaram livres para decidir se participariam da atividade e, em caso positivo, quais seriam os grupos de coleta e os castanhais explorados, se a atividade envolveria ou não *trekkings* (isto é, expedições de vários dias pela floresta), qual seria a quantidade coletada e a forma de distribuição da renda gerada. Nesse sentido, foi observada uma grande heterogeneidade nas opções feitas pelos indígenas.

Todos os grupos familiares participaram, em escalas variadas, da atividade comercial, embora alguns indivíduos idosos como Kwati e Awakaré (grupo familiar 5) tenham optado por não participar. À semelhança da atividade agrícola tradicional, foi observada na atividade de coleta cooperação entre indivíduos relacionados pelo parentesco. Na maioria dos casos, ou os indivíduos pertenciam ao mesmo grupo familiar ou doméstico ou, em última instância, ao mesmo grupo local. As exceções a esse padrão cooperativo apontaram para duas direções. Por um lado, em uma ocasião foi observada cooperação entre indivíduos não pertencentes ao mesmo grupo local¹⁰⁸. Por outro, em um único caso foi observado que indivíduos do mesmo grupo familiar (o de número 2, de Myrá) não cooperaram entre si mas, pelo contrário, escolheram estratégias distintas de coleta.

A despeito da ampla adesão da sociedade indígena à alternativa econômica da coleta de castanhas, as estratégias definidas pelos grupos familiares não seguiram um padrão fixo. Salvo alguns poucos casos, tais estratégias foram compostas por uma combinação de períodos de *trekking* e de expedições diárias, sendo que em ambos os casos foi observada uma variação na composição dos grupos de coleta. A atividade, tanto através de *trekkings* como de expedições diárias, foi realizada por homens adultos (isto é, entre 12 e 60 anos). Ocorreram,

¹⁰⁸ Nesse caso, foi registrado (em 27/02/2005) que indivíduos dos grupos familiares 2, 5 e 8 exploraram em conjunto um castanhal relativamente próximo à aldeia.

no entanto, algumas exceções. Myrá e Tarawejuwi, por exemplo, foram as únicas mulheres que participaram diretamente da atividade de coleta, ambas por meio de expedições diárias. Em outros dois casos (grupos 5 e 13), a atividade foi realizada apenas por adolescentes menores de 12 anos. Inversamente, Morera e Mboáíva (cujas idades aproximadas estão entre os 65 e 60 anos) foram os indivíduos mais velhos a participarem da atividade.

As informações relativas à dinâmica dos acampamentos (figura 15) fornecidas pelos indivíduos que recorreram aos *trekkings* e a observação da organização do trabalho dos grupos familiares que optaram pelas expedições diárias indicam que as duas estratégias de coleta, embora espaço-temporalmente distintas, operaram sob a mesma lógica. Por um lado, os homens adultos, acompanhados por alguns adolescentes, deslocavam-se para a floresta durante a maior parte do dia para coletar e dedicavam-se no fim da tarde (ou ocasionalmente durante a coleta) à obtenção de alimentos. As mulheres, por outro lado, permaneciam no acampamento ou na aldeia realizando o trabalho doméstico (cuidando das crianças, preparando alimentos, etc)¹⁰⁹.



¹⁰⁹ Esse padrão de organização no contexto dos *trekkings* assemelha-se, de fato, ao padrão descrito por Clastres (2003) para o caso dos Guayaki, grupo nômade Tupi-Guarani habitante da floresta tropical paraguaia.

Figura 15. Acampamento no igarapé Piranhaquara

(ii) As estratégias de coleta

As estratégias de coleta foram condicionadas por dois fatores principais, ambos associados às mudanças estruturais que têm caracterizado a sociedade asuriní no período posterior ao contato: (a) a estrutura e a demografia dos grupos familiares e (b) o conhecimento acerca da localização de castanhais.

(a) *Estrutura e demografia dos grupos familiares*. Nesse aspecto, a questão central era a de como conciliar a atividade de coleta com a produção cotidiana de alimentos. Por um lado, os grupos familiares (5, 9 e 12) pouco numerosos (até 6 indivíduos) e constituídos, portanto, basicamente por indivíduos produtivos, não se encontraram tão pressionados por essa contingência. Mesmo tendo investido tempo de trabalho na atividade comercial, esses grupos não tiveram problemas para compensar o menor esforço nas atividades de subsistência, sendo que nos períodos em que decidiram realizar *trekkings* (um deles optou por realizar apenas expedições diárias), as necessidades alimentares foram supridas em parte pelo consumo das cestas de mercadorias adiantadas pela empresa. Nos períodos em que decidiram fazer expedições diárias, foi observada uma alternância entre dias de coleta e dias de prática de subsistência (caça, pesca e produção de farinha).

A situação dos grupos familiares numerosos (mais de 6 indivíduos), por outro lado, era muito mais complexa. Nesse sentido, foram adotadas três estratégias distintas: (i) coleta exclusiva ou majoritariamente por meio de *trekkings*; (ii) padrão misto, isto é, alternando entre *trekkings* e expedições diárias e (iii) coleta exclusiva ou majoritariamente por meio de expedições diárias. Grupos familiares que seguiram estratégias similares alcançaram, com

algumas exceções, resultados equivalentes em termos de quantidade coletada de castanha e de compatibilização entre a atividade comercial e as práticas de subsistência.

Somente dois grupos familiares (7 e 11) conseguiram realizar a atividade apenas por meio de *trekkings*. Isso, entretanto, foi viabilizado por dois fatores: o deslocamento da totalidade dos indivíduos do grupo familiar para a floresta no período do *trekking*¹¹⁰ e a presença de três homens adultos nestes grupos familiares. O primeiro fator, ou seja, o deslocamento da totalidade dos indivíduos para a floresta, permitiu que a coleta fosse realizada de modo relativamente contínuo, portanto, sem a necessidade de regresso à aldeia. O segundo, a presença de três homens adultos, permitiu que a coleta de castanhas fosse realizada em regime de revezamento: ou seja, enquanto dois homens adultos se deslocavam para a floresta para coletar, o terceiro permanecia no acampamento providenciando alimentos para os outros integrantes do grupo familiar¹¹¹. Finalmente, para esses dois grupos familiares o término da farinha não interrompeu a atividade de coleta por meio de *trekkings*¹¹².

Para os grupos familiares (1, 4, 6) numerosos que optaram pelo padrão misto, foi registrado que, nos períodos de *trekking*, enquanto parte do grupo familiar deslocou-se para a floresta, outra parte permaneceu na aldeia, principalmente os idosos e parte das crianças. O fato, entretanto, dos três grupos contarem em sua composição com apenas um homem adulto, muitas crianças e pelo menos um idoso¹¹³ gerou as seguintes conseqüências. Em primeiro, nenhum deles conseguiu permanecer mais de uma semana na floresta, pois o suprimento de farinha acabou. Em segundo, nos três casos a cesta de mercadorias adiantada pela empresa foi

¹¹⁰ Mas, enquanto para o grupo de Apebú (7) esse deslocamento em conjunto pôde ser efetivado devido à alta proporção de indivíduos produtivos relativamente aos não produtivos (6 adultos x 3 crianças), no caso do de Murumunaka (11) isso foi viabilizado pela construção prévia de uma casa (em 2004) no limite norte da TI.

¹¹¹ Padrão relatado por Murumunaka. Conversa informal, 04/03/2005, aldeia Koatinemo.

¹¹² Nesse caso, o grupo de Murumunaka, por um lado, não precisou regressar à aldeia para fazer farinha. Para o grupo de Apebú, por outro, foi observado que enquanto parte dos adultos voltava para a aldeia para fazer mais farinha, a outra parte continuava a realizar a coleta no acampamento.

¹¹³ De fato, esse três grupos familiares são justamente aqueles cuja composição menos se assemelha ao padrão 'tradicional' (ver MÜLLER, 1993). Nesses grupos, as proporções entre indivíduos não produtivos e produtivos são as maiores da aldeia. Em outras palavras, são os grupos familiares nos quais poucos adultos (produtivos) são responsáveis pelo sustento de um grande número de indivíduos (não produtivos).

consumida rapidamente. E, em terceiro, foi registrado (por meio da atividade de *weigh day* e de observação) que esses grupos foram justamente aqueles mais atingidos pela escassez de alimentos no período da coleta, principalmente nos dias de *trekkings*¹¹⁴. Esses dados sugerem que é provável que tais grupos familiares tenham sido obrigados a adotar o padrão misto de coleta. Ou seja, a própria composição demográfica desses grupos pode ter os impedido de realizar a coleta de modo contínuo, apenas por meio de *trekkings*.

Os grupos familiares (2, 3, 8 e 10) numerosos que coletaram exclusiva ou majoritariamente por meio de expedições diárias, por apresentarem estruturas demográficas distintas, alcançaram resultados similares por vias diferentes. Grupos familiares (3, 8) que contavam com um único homem adulto, por exemplo, ao permanecerem na aldeia foram capazes de compatibilizar a atividade comercial e as práticas econômicas tradicionais. Ou seja, puderam coletar uma quantidade razoável de castanhas sem precisar abrir mão de suprir as necessidades de alimentação tanto de seu próprio grupo familiar, como de grupos próximos. No caso dos dois grupos (2 e 10) com três ou mais homens adultos, a expedição diária seguiu um padrão de cooperação diametralmente oposto. Pois enquanto em um deles (2) cada uma das três casas que compõem o grupo familiar realizou a atividade de maneira independente, no outro (10) foi observada tanto a cooperação quanto o revezamento entre os indivíduos adultos na atividade de coleta¹¹⁵. Em ambos os casos, no entanto, as práticas de subsistência foram intercaladas à atividade comercial.

A figura (figura 16) a seguir apresenta a relação entre as estratégias de coleta e a alocação do tempo em diferentes atividades no período da prática comercial.

¹¹⁴ Em dois casos a escassez chegou a um nível crítico. No caso do grupo 4, parte das necessidades foram supridas pelos grupos familiares parentes. Ainda assim, foi registrada em alguns dias (como em 23/02/2005) uma escassez quase absoluta de alimentos. No caso do grupo 6, à escassez estrutural de homens adultos somou-se outro fator relevante, de ordem conjuntural, representado pelo falecimento do marido de Turé (grupo familiar 13), cujo grupo, então, passou a depender do grupo de Atiwa, irmão de Turé.

¹¹⁵ O grupo familiar 10 foi obrigado a adotar a estratégia de expedições diárias por uma razão conjuntural. Pois pelo fato de estar com o motor quebrado, o grupo foi impedido de deslocar-se para castanhais situados em áreas distantes da aldeia.

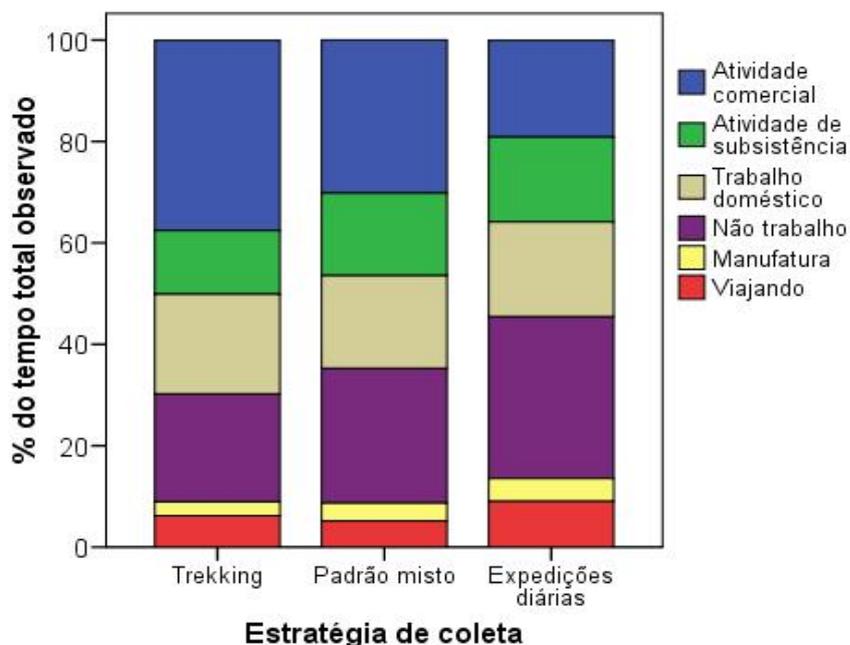


Figura 16. Alocação do tempo pelos Asuriní no período da coleta*

* Nota: O gráfico refere-se às porcentagens para indivíduos maiores de 12 anos. Os grupos familiares foram agregados de acordo com a estratégia de coleta seguida. 'Atividade comercial' abrange atividades como a coleta comercial de castanhas, a comercialização de artesanato, os trabalhos dos Agentes Indígenas de Saúde e os trabalhos esporádicos. A categoria 'Atividades de subsistência', por sua vez, inclui a caça, a pesca, a agricultura e a coleta para consumo. 'Trabalho doméstico' refere-se à todos os trabalhos domésticos que não sejam atividades de subsistência. A categoria 'Não trabalho' inclui atividades como a higiene pessoal, rituais, pintura corporal, o ato de descansar, dormir, comer, lazer, etc. A categoria 'Manufatura' inclui a produção de todos os itens da cultura material não destinados à venda e a construção de casas. 'Viajando' refere-se às viagens à cidades como Altamira ou Belém e à outras aldeias.

(b) *Conhecimento acerca da localização de castanhais.* No âmbito da parceria comercial, o fato de as castanhas terem se tornado, para os Asuriní, em parte um valor de troca, fez com que o conhecimento acerca da localização dos castanhais tenha tido uma influência relevante na definição das estratégias de coleta. Pois, se no caso da coleta para consumo é provável que os castanhais próximos à aldeia e conhecidos por todos supram a demanda indígena, a coleta para venda, pelo contrário, ao demandar a produção de um

excedente comercializável, requer uma quantidade maior de castanhas e, conseqüentemente, um deslocamento mais amplo pelo território.

Por um lado, os indivíduos idosos (com mais de 40 anos) optaram por explorar, por meio de expedições diárias a pé, castanhais geralmente localizados em áreas de interflúvios. Por outro, os jovens (com menos de 30 anos, inclusive aqueles que escolheram o padrão misto de coleta) optaram por realizar *trekkings* em áreas na maioria das vezes situadas nas proximidades ou do rio Xingu ou dos igarapés Ipiaçava e Piranhaquara, sendo que nesses casos o deslocamento até as proximidades do local de coleta foi feito de barco.

A hipótese de que o maior conhecimento acerca da localização de castanhais correspondeu a uma maior eficiência (tempo investido x quantidade coletada) na atividade por parte dos idosos não foi, entretanto, confirmada integralmente (ver tabela 4), embora explique alguns resultados (como, por exemplo, o alcançado por Takamuí). Inversamente, embora alguns jovens, quando comparados aos velhos, para obterem um resultado razoável em termos de quantidade coletada tenham sido obrigados a dispender mais tempo de trabalho na atividade, a percorrer maiores distâncias (ainda que de barco) e a dormir na floresta, jovens como Tukura realizaram a atividade de forma muito eficiente¹¹⁶. Isso sugere que é preciso relativizar a idéia de que os idosos possuem maiores conhecimentos acerca da localização de castanhais. Em algumas ocasiões, entretanto, foi registrado o fato de que indivíduos jovens retornaram à aldeia com uma quantidade ínfima de castanhas.

¹¹⁶ Cabe esclarecer que o resultado alcançado pelo jovem Kwatireí (grupo familiar 5) decorreu de uma conjuntura muito peculiar, já que ele coletou castanhas com objetivo de venda justamente nos dias em que Kwati e Awakaré, indivíduos velhos de seu grupo familiar e grandes conhecedores da floresta, deslocaram-se para a mata para coletar castanhas para consumo.

Tabela 4. Resultados da coleta de castanhas por classe de idade

Classe	Grupo Familiar	Nome	Idade*	Sexo	Estratégia	% de tempo**	Caixas coletadas
Jovens (< 30 anos)	2	Tukura	18	M	Mista	5	10
	4	Tjiwandem	29	M	Mista	42	8
	5	Kwatireí	10	M	Diária	3	6
	6	Atiwa	22	M	Mista	31	22
	7	Takunha	21	M	Trekking	28	10
	11	Murumunaka	28	M	Trekking	56	20
	12	Imyni	15	M	Mista	55	8
	13	Mudí	10	M	Mista	23	8
					MÉDIA	31	11
Idosos (> 40 anos)	1	Takirí	48	M	Mista	53	8
	2	Myrá	43	F	Diária	15	6
	3	Takamuí	54	M	Diária	9	6
	8	Mboaíva	60	M	Diária	35	8
	9	Morera	65	M	Diária	25	6
	10	Manduka	49	M	Diária	18	9
					MÉDIA	25	7

* Nota: Como o contato oficial dos Asuriní ocorreu em 1971, as idades superiores a 40 anos são estimativas.

** Nota: o gráfico refere-se à porcentagem do tempo diurno total investido pelos Asuriní na coleta de castanhas (observações feitas entre janeiro a março de 2005; ver capítulo 2).

(iii) A renda monetária

O produto da coleta comercial (figura 17) foi vendido pelos Asuriní no mês de abril de 2005. As castanhas coletadas foram transportadas para Altamira tanto pelo barco *Maia*, doado

pela The Body Shop com essa finalidade, quanto pelo barco da comunidade, sendo que no primeiro caso o combustível para o transporte foi fornecido pela empresa e, no segundo caso, pela Funai¹¹⁷.

Embora na atividade de coleta tenha havido, em alguns casos, cooperação entre homens adultos de grupos familiares relacionados pelo parentesco, a venda das castanhas foi realizada individualmente por aqueles que as coletaram. Nesse sentido, dentre os 67 indivíduos adultos (> 12 anos) que compunham a aldeia Koatinemo em 2005, apenas 27 participaram diretamente da comercialização na cidade de Altamira.



Figura 17. O produto da coleta comercial

Foram coletadas pelos Asuriní 300 caixas (23 kg) de castanha, que representaram cerca de 16% do total vendido pelas sociedades indígenas médio xinguanas para a Amazoncoop em 2005. Ainda que tenham sido coletadas, em média, 23 caixas por cada um dos treze grupos familiares asuriní, a participação dos grupos não foi uniforme, tendo

¹¹⁷ Informação fornecida por Wawagi durante entrevista semi-estruturada, 15/06/2005, aldeia Koatinemo.

ocorrido uma grande variação na quantidade coletada¹¹⁸. Do ponto de vista agregado, e considerando o preço de R\$30 pago pela cooperativa pela caixa de castanhas em 2005, a atividade comercial gerou para os Asuriní uma renda bruta da ordem de R\$9.000. Descontado, entretanto, o valor das cestas de mercadorias adiantadas pela empresa, a coleta de castanhas gerou uma renda líquida total de R\$5.738.

Embora forneça uma base para pensar o movimento na 'macroeconomia' Asuriní, o procedimento de agregação da renda monetária indígena não é de grande valor heurístico para uma pesquisa cujo objetivo é investigar as transformações na dinâmica particular dos grupos familiares. Pois, ao pressupor uma divisão intratribal igualitária dos benefícios (isto é, uma 'eco-nomia'), esse procedimento não leva em consideração os fatores que determinaram a disparidade da renda auferida por meio da parceria. Nesse sentido, a análise comparativa das 'microeconomias' familiares mostrou que a renda líquida per capita foi simultaneamente determinada (i) diretamente pelo número de indivíduos que participaram da coleta; (ii) diretamente pelo tempo investido na atividade comercial e (iii) inversamente pelo valor das cestas de mercadorias encomendadas pelos indígenas e adiantadas pela empresa.

A relevância do número de adultos na determinação da renda líquida per capita (ver tabela 5) pode ser caracterizada por meio da noção de 'economias de escala'. Isto é, um aumento no fator 'número de indivíduos que participaram da coleta' gerou um incremento mais que proporcional na renda líquida per capita. Essa economia de escala provavelmente deve-se ao fato de que, nos grupos familiares em que mais de um adulto participou da atividade comercial, o padrão de revezamento entre adultos na coleta de castanhas e nas práticas de subsistência permitiu que a atividade comercial fosse realizada de modo relativamente contínuo. Nos grupos numerosos em que, pelo contrário, apenas um adulto

¹¹⁸ Por exemplo, enquanto um dos grupos familiares (5) com menor participação foi responsável pela coleta de seis caixas (2% do total coletado pelos Asuriní; uma caixa por indivíduo do grupo familiar), aquele com maior participação (grupo familiar 11) coletou um total de 97 caixas (aproximadamente um terço do total; 7 caixas por indivíduo do grupo).

ficou encarregado pela execução das atividades, a coleta de castanhas e as práticas de subsistência foram intercaladas, de forma que nenhuma das duas atividades foi realizada continuamente.

Tabela 5. Síntese dos resultados da coleta de castanhas pelos Asuriní (jan-mar de 2005)

Estratégia	<i>Trekking</i>		Padrão misto					Expedições diárias					
Grupo Familiar	7	11	1	4	6	12	13	2	3	5	8	9	10
Número de indivíduos	10	14	9	11	9	2	8	13	11	6	8	3	15
Consumidores/ produtores*	1,4	2	2,2	2,2	2,2	1	2	1,6	1,8	1,5	1,6	1	1,9
Número de indivíduos - atividade de coleta	3	5	1	1	1	1	1	3	3	1	2	1	4
Caixas coletadas	38	97	8	8	22	8	8	28	20	6	14	6	37
% do total de caixas coletadas	12,6	32,3	2,6	2,6	7,3	2,6	2,6	9,3	6,6	2	4,6	2	12,3
Caixas per capita	3,8	6,9	0,8	0,7	2,4	4	1	2,1	1,8	1	1,75	2	2,4
Renda bruta per capita (R\$)	114	207	26	22	73	120	30	64	55	30	52	60	74
Cesta de mercadorias per capita (R\$)	72	36	21	24	17	103	0	19	50	0	36	59	31
Renda líquida (R\$)	422	2410	50	-22	507	35	240	591	550	180	130	2	644
% da renda líquida total	6,7	38,5	0,8	0	8,1	0,5	3,8	9,4	8,7	2,8	2	0,03	10,2
Renda líquida per capita (R\$)	42	172	6	-2	56	18	30	45	50	30	16	1	43
Tempo investido na coleta - indivíduos > de 12 anos(%)**	23	51	32	34	23	53	7	25	17	9	30	21	11

* Número de indivíduos consumidores (crianças + adultos) sobre o número de indivíduos produtores (adultos).

** Nota: Porcentagem sobre o tempo diurno total observado na etapa de campo em que foi efetuada a coleta (janeiro a março de 2005).

A disparidade entre os resultados obtidos por grupos familiares que seguiram a mesma estratégia e em que o mesmo número de adultos participou da atividade de coleta sugere,

entretanto, que a relevância do número de adultos deve ser relativizada, isto é, interpretada em função dos outros fatores determinantes da renda líquida. Quanto à variável 'tempo de trabalho investido na atividade comercial', foi observado que, quanto maior o tempo de trabalho investido, maior a renda líquida per capita obtida. Neste caso, entretanto, é necessário levar em consideração as diferentes qualidades de tempo de trabalho. Conforme mencionado acima, as estratégias de coleta adotadas pelos grupos familiares foram condicionadas, em parte, pelo conhecimento dos indígenas acerca da localização dos castanhais. A implicação disso é que o tempo de trabalho investido pelos Asuriní na atividade de coleta não deve ser considerado em absoluto, pois o dia de trabalho de alguns indivíduos pode render mais, em termos de quantidade coletada, que o de outros. Em outras palavras, o fator relevante não é o tempo de trabalho em si, mas a eficiência do trabalho determinada pela relação entre a quantidade coletada e o tempo investido. Essa eficiência é importante não apenas no sentido de determinar o sucesso em termos de renda líquida, mas também no de compatibilizar, em termos de alocação do tempo de trabalho, a atividade comercial à de subsistência.

Finalmente, o valor das cestas de mercadorias adiantadas pela empresa foi relevante no sentido de determinar a disparidade entre a quantidade de castanhas coletadas (cujo equivalente monetário é a renda bruta) e a renda monetária de fato apropriada pelos indígenas (renda líquida) por meio da coleta. Ainda que tenha sido observada uma homogeneidade nos conteúdos, a heterogeneidade dos valores per capita das cestas encomendadas pelos Asuriní indica uma grande diferença quantitativa (e não qualitativa) entre os padrões de consumo de bens industrializados por parte dos grupos familiares. Nesse sentido, uma questão relevante refere-se às razões subjacentes a essa diferença.

Uma hipótese plausível é a de que os grupos que historicamente possuem renda monetária alta e, portanto, maior propensão ao consumo de bens industrializados, teriam encomendado cestas de mercadorias de maior valor per capita. Embora explique a maior parte

dos resultados observados, tal hipótese, entretanto, não pode ser estendida para todos os grupos familiares¹¹⁹. Outra hipótese para explicar o valor da cesta de mercadoria encomendada seria que a opção pelo *trekking* implicou uma cesta de maior valor, já que a prática dificulta a realização de algumas atividades de subsistência no período, em particular a colheita de produtos dos roçados. Ainda que seja válida para aqueles que optaram pelo *trekking* e para alguns grupos que optaram pelas expedições diárias (por exemplo, o grupo familiar 5), esta hipótese não explica porque, por exemplo, alguns grupos que não optaram pelo *trekking* encomendaram cestas de alto valor (figura 18).

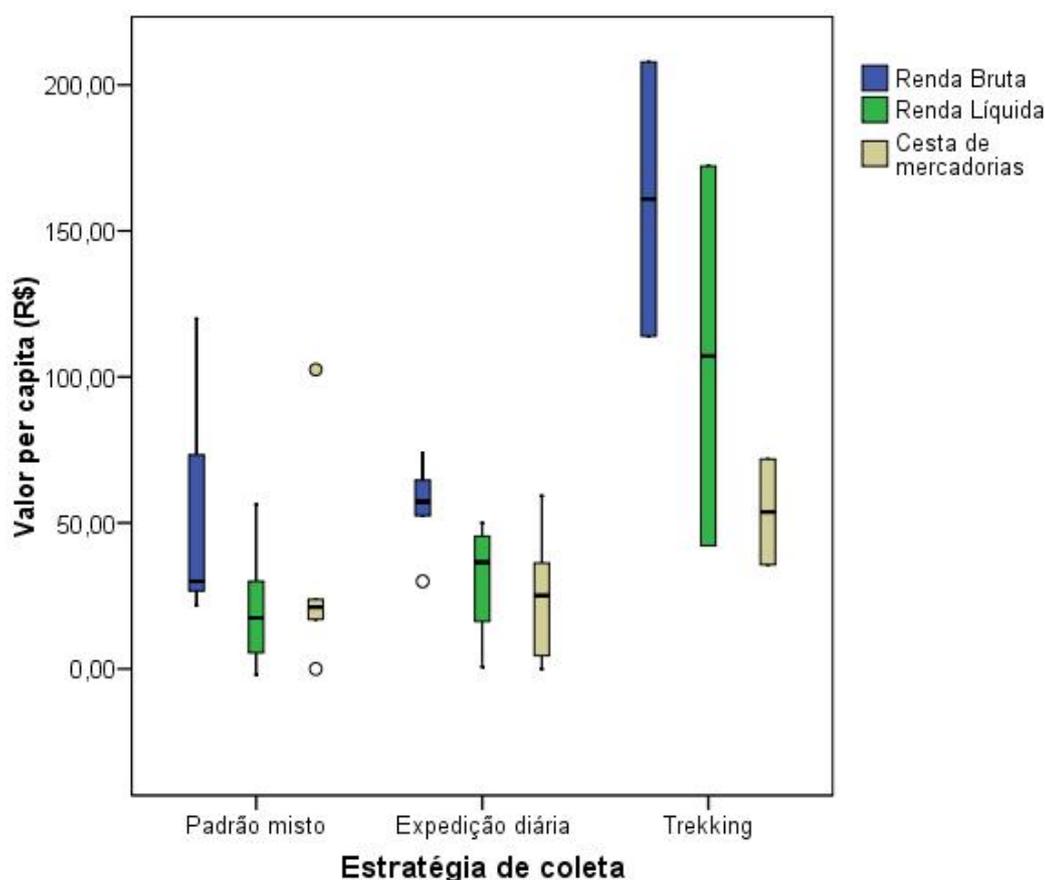


Figura 18. Renda bruta e líquida e cestas de mercadorias por estratégias de coleta*

¹¹⁹ O grupo familiar de Myrá (2), por exemplo, embora tenha uma renda monetária total alta (ver figura 20 adiante), encomendou uma cesta pequena. Com o grupo de Imyni (12) foi observado o inverso.

* Nota: Na figura, as linhas verticais referem-se ao intervalo de dados observados para cada estratégia de coleta. As barras, por sua vez, são os intervalos de confiança. Finalmente, as linhas horizontais no interior de cada barra indicam as médias. Os círculos indicam valores discrepantes.

Além dessa desigualdade na distribuição da renda entre os vários grupos familiares, foram registradas também disparidades intrafamiliares, de idade e de gênero, no acesso aos benefícios monetários gerados pela parceria. Os dados obtidos por meio de observações e conversas com os grupos familiares mostram que, com algumas exceções, a renda líquida obtida através da coleta de castanhas foi gasta individualmente na cidade pelas pessoas que se deslocaram para Altamira para vender o produto da coleta. Como a demanda asuriní por alimentos industrializados é quase que inteiramente suprida pelas aposentadorias (n=16) concedidas pelo governo federal - cuja distribuição entre os grupos familiares, e dentro destes, se dá de forma mais igualitária quando comparada às outras fontes de renda -, a renda líquida proveniente da castanha foi destinada quase que exclusivamente para fins que não os do grupo familiar como um todo.

Ainda que essa disparidade intrafamiliar seja de difícil quantificação, se considerarmos que a maior parte da renda líquida gerada pela atividade foi apropriada pelos indivíduos adultos que venderam a castanha (n=27), pode-se afirmar que menos de um quarto (22%) da população asuriní beneficiou-se da nova alternativa econômica e que, além disso, parte dos idosos e crianças (< 12 anos) não foram beneficiados diretamente pela parceria. Assim, é pouco provável que a variável 'Renda líquida per capita do grupo familiar', ao pressupor uma divisão intrafamiliar igualitária, seja um retrato exato da distribuição dos rendimentos.

Quanto às diferenças de gênero, as disparidades foram ainda maiores. Embora as mulheres tenham tido papel fundamental no contexto da economia doméstica no período de coleta de castanhas, principalmente por terem ficado sobrecarregadas em função da ausência

dos homens, elas, entretanto, não participaram diretamente da atividade. Na fase da coleta, Myrá (2) e Tarawejuwi (8) foram as únicas mulheres envolvidas. No caso da venda e do acesso à renda monetária, a Vice-Presidente da Amazoncoop foi a única mulher envolvida dentre os 27 indivíduos que deslocaram-se para Altamira com esse propósito.

(iv) A relação entre o comércio da castanha e as outras fontes de renda monetária

Comparativamente às outras fontes de renda monetária disponíveis para os Asuriní em 2005, o comércio de castanhas representou uma parcela pequena (14%) porém importante da renda total (ver tabela 6), sendo quantitativamente inferior aos recursos provenientes das aposentadorias do governo federal e da comercialização de artesanato.

Tabela 6. Fontes de renda monetária asuriní (jan-out de 2005; R\$)

Fonte	Regularidade*	Total	%	Média por grupo familiar	DP	Mín	Máx
Aposentadoria	R	14.880	38	1.144	787	0	2.580
Artesanato	I	8.660	22	666	434	253	1.560
Castanha	I	5.738	14	441	638	-22	2.410
Trabalho esporádico	I	5.274	13	405	402	0	1.145
Pesquisadores	I	3.573	9	274	175	95	695
Agente de Saúde	R	1.720	4	132	322	0	860
TOTAIS		39.845	100	3.065	1.510	1.102	6.051

* Nota: R = regular, I = irregular

A renda monetária total auferida pelos grupos familiares entre os meses de janeiro e outubro de 2005 diferiu qualitativa e quantitativamente. Do ponto de vista qualitativo, isto é, em relação à composição da renda, vale destacar dois aspectos. Em primeiro, em oito dos

treze grupos familiares asuríní as aposentadorias representaram a maior fonte de renda monetária. Em segundo, a renda proveniente do comércio da castanha representou a maior fonte apenas para um grupo familiar (11), o qual, além disso, foi o único em que a renda das castanhas não foi superada em termos quantitativos pela da comercialização de artesanato (ver figura 19).

Em termos quantitativos, é importante observar que os grupos familiares que mais tempo investiram na atividade de coleta de castanhas não foram necessariamente aqueles com maior renda monetária total ao longo dos períodos investigados em 2005. Inversamente, alguns grupos que pouco se dedicaram à atividade comercial de coleta auferiram uma renda monetária total grande.

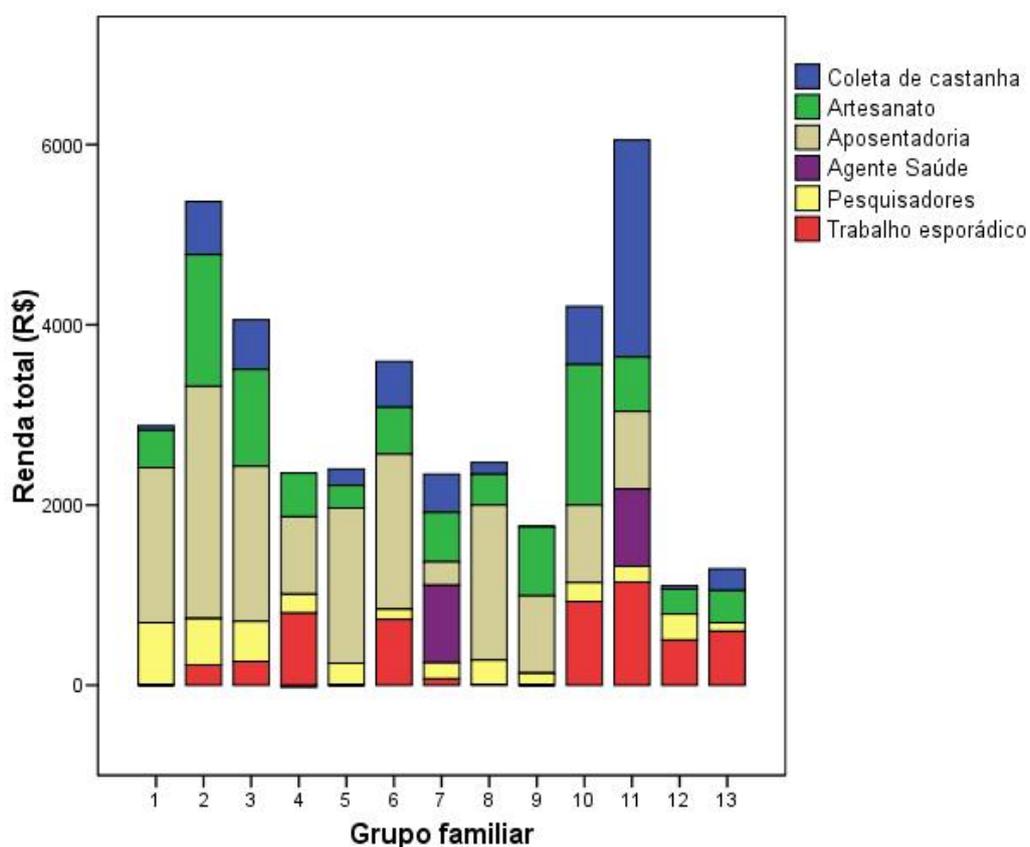


Figura 19. Origem da renda monetária dos grupos familiares asuriní (jan-out 2005)

5.2. O mercado e a economia doméstica

Descrito o modo como a atividade de coleta comercial de castanhas foi efetuada pelos Asuriní, esta seção aborda a relação entre as alterações no regime econômico indígena e o maior envolvimento no mercado de PFNMs sob a perspectiva do etnodesenvolvimento. Conforme indicado no capítulo 2, a noção de etnodesenvolvimento pode ser associada àquela de 'economia substantiva' proposta por Polanyi (1974). Partindo-se do princípio de que a economia não é uma esfera isolada da vida social indígena, o 'econômico', desse ponto de vista, refere-se não ao procedimento utilitarista de maximização da relação entre meios e fins (do qual fazer a floresta gerar lucro monetário é uma expressão), mas principalmente à continuidade do processo institucional indígena de provisão. O fato da participação na parceria Amazoncoop-The Body Shop ser apenas um dos aspectos que caracterizam a dinâmica da economia indígena contemporânea impedem, no entanto, que as mudanças nas esferas indígenas da produção, da distribuição e do consumo sejam atribuídas exclusivamente à comercialização do PFNM.

(i) Produção: sobreposições, escassez e abundância

O problema produtivo central registrado durante o período da coleta de castanhas em 2005 foi o da sobreposição entre a atividade comercial e as práticas indígenas de subsistência. O grande tempo de trabalho dispendido na produção de um excedente comercializável teve como resultado o atraso da colheita do milho plantado no ano anterior (2004) e a escassez de

alimentos¹²⁰, situações anormais para o padrão econômico asuriní. Nesse contexto de retração da capacidade de produção de subsistência dos grupos familiares (figura 20), a solução parcial encontrada pelos indivíduos que permaneceram na aldeia para contornar o problema da escassez foi a forte expansão da pesca, prática de subsistência mais fácil de ser realizada e cujo produto pode ser obtido inclusive pelas crianças. Nesse caso, o fato do período da coleta ter coincido com a *piracema* (reprodução do curimatá) foi fundamental para que a situação alimentar da aldeia nos dias em que a maior parte dos adultos estava em *trekking* não alcançasse um nível ainda mais crítico.

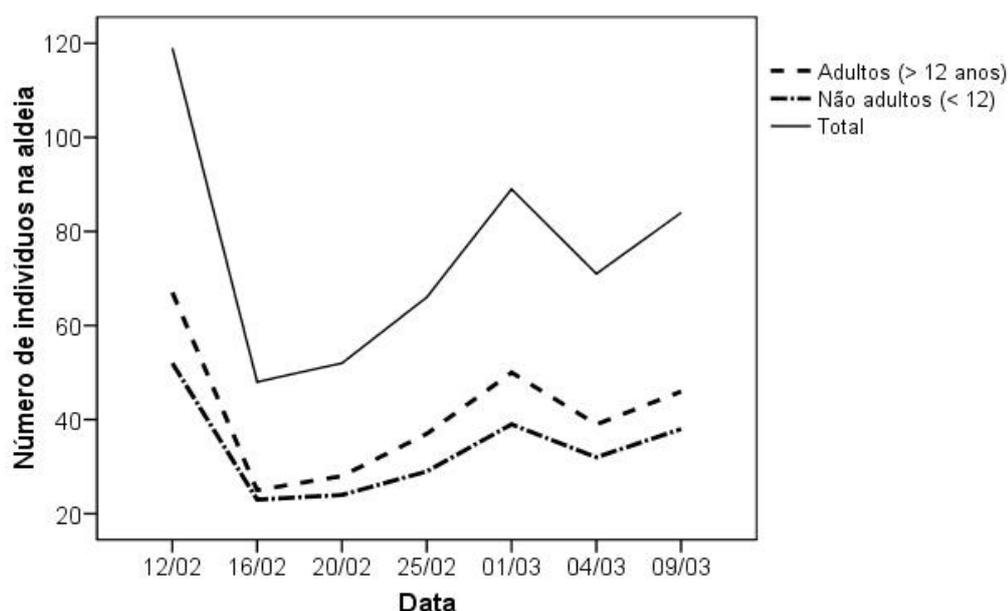


Figura 20. Variação demográfica na aldeia no período da coleta (2005)*

* Nota: A atividade de coleta teve início no dia 14/02. No dia 09/03, último dia da primeira etapa da pesquisa na aldeia Koatinemo, alguns grupos ainda estavam envolvidos na atividade, conforme pode ser visualizado no gráfico.

¹²⁰ Essa situação alcançou um nível crítico entre os dias 21 e 24/02/2005, quando havia apenas cinco homens adultos (entre 12 e 60 anos) na aldeia. Todos, entretanto, com exceção de Kwati, estavam ocupados tanto com a coleta comercial como com a produção de alimentos para seus próprios grupos familiares.

Os indivíduos que permaneceram na aldeia no período da coleta também recorreram ao consumo de alimentos industrializados como estratégia para contornar a escassez daqueles produzidos localmente. Acontece que, de acordo com Myrá¹²¹, as mercadorias referentes às aposentadorias (as quais constituem a principal fonte de alimentos industrializados para os indígenas) não haviam sido entregues aos Asuriní desde agosto de 2004. Conseqüentemente, não haviam na aldeia alimentos industrializados que pudessem suprir por completo a demanda indígena, mesmo porque as cestas de mercadorias adiantadas pela empresa estavam sendo consumidas pelos indivíduos que estavam envolvidos na atividade comercial. Ainda assim, nesse período foi observado um maior consumo de alimentos industrializados comparativamente aos períodos posteriores (ver adiante). De fato, as mercadorias referentes às aposentadorias foram entregues aos indígenas apenas no dia 09/03/2005, ou seja, sete meses após a entrega da última aposentadoria e três semanas após o início da atividade de coleta.

A despeito da particularidade de cada grupo familiar, a comparação da forma como os Asuriní (agregado), ao longo dos três períodos investigados em 2005, distribuíram o tempo entre as diferentes práticas que compõem a vida social indígena forneceu evidências sobre a mudança engendrada pela maior participação na economia de mercado. No período da coleta de castanhas (etapa 2), mais trabalho foi investido pelos indígenas em atividades de obtenção de renda monetárias, fato que teve como resultado o menor dispêndio de tempo tanto em atividades de subsistência quanto em atividades de não trabalho, como por exemplo rituais ou, no caso dos jovens, práticas esportivas¹²². Já entre os períodos (etapas 3 e 4) que

¹²¹ Informação fornecida durante conversa informal em 06/02/2005, na aldeia Koatinemo.

¹²² O maior tempo de trabalho dispendido nesse período nos trabalhos domésticos pode ser explicado pelo fato de que na semana que precedeu a visita do Administrador da Funai em Altamira à aldeia Koatinemo, a maioria dos indivíduos adultos, convocados pelo Chefe de Posto, estava envolvida na atividade de 'limpeza' da aldeia por meio de mutirões.

sucederam a atividade comercial de coleta, a distribuição do tempo entre as diferentes categorias de atividades (atividades comerciais¹²³, atividades de subsistência, trabalho doméstico, não trabalho, manufatura e viagens) permaneceu praticamente a mesma (figura 21).

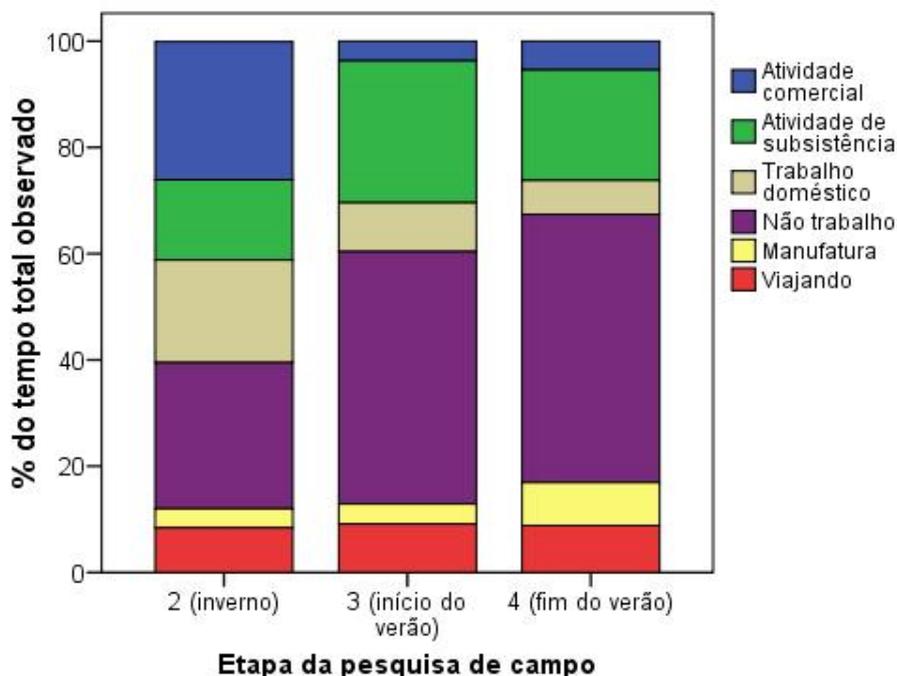


Figura 21. Alocação do tempo pelos Asuriní em 2005*

*Nota: Porcentagem sobre o tempo diurno total observado para o conjunto dos grupos familiares (indivíduos maiores de 12 anos) ao longo dos três períodos em campo em 2005. A coleta de castanhas foi realizada na etapa 2 (inverno). Porcentagem sobre o tempo diurno total observado para o conjunto dos grupos familiares (indivíduos maiores de 12 anos) ao longo dos três períodos em campo em 2005. 'Atividade comercial' abrange atividades como a coleta comercial de castanhas, a comercialização de artesanato, os trabalhos dos Agentes Indígenas de Saúde e os trabalhos esporádicos. A categoria 'Atividades de subsistência', por sua vez, inclui a caça, a pesca, a agricultura e a coleta para consumo. 'Trabalho doméstico' refere-se à todos os trabalhos domésticos que não sejam atividades de subsistência. A categoria 'Não trabalho' inclui atividades como a higiene pessoal, rituais, pintura corporal, o ato de descansar, dormir, comer, lazer, etc. A categoria 'Manufatura' inclui a produção de todos os itens da cultura material não destinados à venda e a construção de casas. 'Viajando' refere-se às viagens à cidades como Altamira ou Belém e à outras aldeias.

¹²³ Ao longo dos outros dois períodos em campo em 2005 e posteriores à coleta de castanhas, outras atividades comerciais foram inseridas no calendário indígena, ainda que em intensidades menores em termos de alocação de tempo quando comparadas à alternativa viabilizada pela parceria Amazoncoop - The Body Shop. Dentre essas, as principais foram a colheita da roça coletiva de arroz idealizada pelo Chefe de Posto da Funai e a manufatura de diversos itens da cultura material indígena.

Por estar associada à dinâmica sazonal amazônica, a categoria genérica 'atividade de subsistência' foi aquela na qual observou-se a maior variação interna ao longo dos períodos investigados (figura 22). Assim, nos meses de inverno (chuva), os bens oriundos da floresta, por meio da caça e da coleta para consumo, representaram as principais fontes de alimentos (49% do total) para os Asuriní. Nesse caso, entretanto, o envolvimento na atividade comercial gerou, no contexto da escassez associada aos dias em que a coleta de castanhas foi efetuada, um incremento tanto do consumo de peixes como de bens industrializados. De fato, esse foi o período em que foi registrado o maior porcentual de consumo de alimentos industrializados (20% do total de alimentos consumidos). O baixo porcentual representado pelos bens provenientes das roças, por sua vez, está relacionado a dois fatores: em primeiro, a atividade comercial prejudicou a colheita do milho, tradicionalmente realizada no mês de março. Em segundo, os cultivos de ciclo longo plantados no final de 2004 ainda não estavam prontos para serem colhidos. Assim, o principal produto agrícola consumido no período foi a mandioca-brava plantada em anos anteriores, utilizada para a produção de farinha.

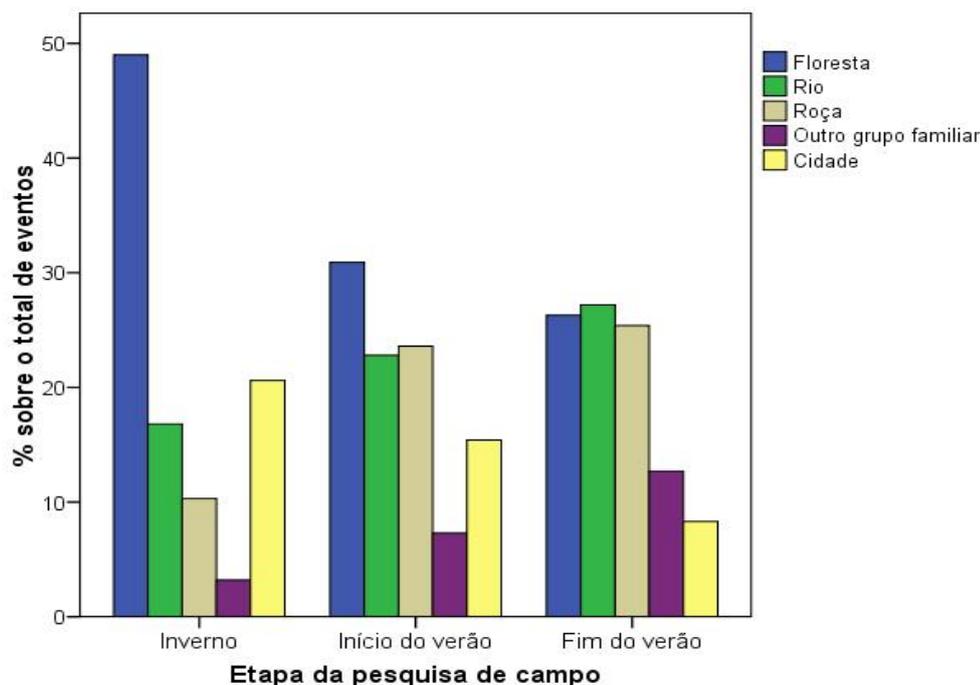


Figura 22. Origem dos alimentos consumidos pelos Asuriní em 2005 (%)*

* Nota: Porcentagem sobre o número total de eventos, isto é, cada vez que alguma coisa era trazida para dentro das casas. Dados obtidos por meio da técnica *weigh day* (ver capítulo 2). A coleta de castanhas foi realizada no período do inverno. A categoria "Outro grupo familiar" refere-se aos alimentos obtidos indiretamente por meio de outros grupos familiares da aldeia.

Nos dois períodos posteriores à coleta, foi observada uma inversão progressiva. Ou seja, enquanto os produtos da floresta e os bens industrializados representaram uma porcentagem cada vez menor, porém ainda relevante, do total de alimentos consumidos pelos indígenas, os alimentos obtidos por meio da pesca e da agricultura assumiram uma importância cada vez maior. Assim, se no período chuvoso essas últimas duas atividades representaram aproximadamente um quarto do total de alimentos, no verão elas chegaram a representar mais da metade.

(ii) Renda monetária e o (des)incentivo à subsistência: o caso da agricultura

Embora tenha prejudicado a colheita do milho plantado em 2004, o período da atividade comercial não coincidiu com o da abertura dos roçados. Nesse sentido, é possível descartar a hipótese da sobreposição, em termos de alocação de tempo, entre as duas atividades. Estudos como os de Morsello e Adger (2007), entretanto, chamam a atenção para a possibilidade de que um incremento na renda dos grupos familiares gerado pelo maior investimento na produção de excedentes comercializáveis pode ter como consequência a falta de incentivo para as atividades de subsistência.

Durante a elaboração do calendário sazonal das atividades asuriní em 2005, todos os informantes afirmaram que a abertura das roças é geralmente realizada entre os meses de junho e agosto, com a queima ocorrendo em setembro. Naquele ano, entretanto, a maioria dos grupos familiares atrasou-se na atividade agrícola¹²⁴. Apenas dois dos treze grupos familiares asuriní iniciaram o trabalho de abertura dos roçados nos meses indicados pelos informantes. Os outros grupos que decidiram fazer roças se dedicaram ao trabalho apenas a partir de setembro, tendo as queimadas sido realizadas no final de outubro e novembro.

De maneira semelhante ao observado para a atividade de coleta comercial de castanhas, a abertura de roçados também foi marcada por diferenças relacionadas à história recente dos Asuriní. Mas, se naquela as estratégias seguidas por jovens e velhos refletiram o processo de mudança no padrão de assentamento indígena, a atividade agrícola foi caracterizada qualitativa e quantitativamente pelas diferenças entre os grupos (A e B) que, no período pré-contato, compunham os dois grupos locais asuriní¹²⁵. Tais diferenças entre os

¹²⁴ Devido ao trabalho dispendido na colheita da roça coletiva de arroz organizada pela Funai no mês de junho e à participação da grande maioria dos homens adultos nos Jogos Indígenas do Pará, realizados na cidade de Altamira em agosto.

¹²⁵ Esse ênfase nos grupos locais não significa, entretanto, que não houveram diferenças entre jovens e velhos na execução da atividade agrícola. Nesse caso, as principais diferenças estavam relacionadas às técnicas de abertura dos roçados e ao formato das áreas destinadas à agricultura. Ou seja, enquanto os jovens recorreram extensivamente ao uso da motosserra e adotaram o padrão da roça quadrada, indivíduos mais velhos como Awakaré, Kwati e Mbaiô continuaram a abrir roças de modo aleatório apenas com facão e machado.

grupos locais foram de três ordens: (i) cooperação e número de adultos envolvidos na atividade agrícola; (ii) localização das roças e (iii) área de roçados per capita (tabela 7).

Tabela 7. Síntese dos resultados obtidos na atividade agrícola em 2005

Grupo local	A						B						
Grupo familiar	1	2	3	4	5	12	6	7	8	9	10	11	13
Número de indivíduos	9	13	11	11	6	2	9	10	8	3	15	14	8
Indivíduos – abertura de roças	1	3	1	1	2	1	2	2	0	3	4	0	0
Indivíduos - atividade de coleta	1	3	3	1	1	1	1	3	2	1	4	5	1
Área de roça (m2)	8535	13135	7858	7858	18356	1646	19153	1646	0	4085	2663	0	0
% da área total de roças	10	15	9	9	22	2	23	2	0	5	3	0	0
Área per capita (m2)	948	1010	714	714	3059	823	2128	165	0	1362	178	0	0
Renda per capita PFNM (R\$)	6	45	50	-2	30	18	56	42	16	1	43	172	30
Renda per capita total (R\$)	320	413	369	212	400	551	399	234	309	586	280	432	161

A comparação entre os dois grupos locais mostra diferenças de investimento tanto em práticas de subsistência, representadas pela abertura de roçados (figura 23), como em práticas comerciais, representadas pela coleta de castanhas por meio da parceria Amazoncoop-The Body Shop. Assim, com algumas exceções, se para o grupo local A um baixo investimento na atividade comercial de coleta (tanto em termos de quantidade coletada como em termos de renda líquida) estava associado a um alto investimento na atividade agrícola (em termos de área aberta para roçados), para o grupo local B ocorreu o inverso. Os dados sugerem, entretanto, que houve uma disparidade dentro desses próprios grupos em termos da abertura

de roçados e de investimento na atividade comercial, sendo que no grupo local A foi observada uma menor variabilidade interna relativamente ao grupo local B.



Figura 23. Roça pronta para o plantio

Os dados quantitativos indicam que as dimensões per capita dos roçados abertos pelos grupos familiares em 2005 estavam associadas (i) à estrutura demográfica dos grupos; (ii) ao número de indivíduos de outros grupos familiares e/ou domésticos que cooperaram na atividade e (iii) à renda monetária auferida. No caso específico da relação entre renda monetária e atividade agrícola, se considerarmos tanto a renda auferida por meio da atividade de coleta de castanhas como a renda total auferida ao longo do período investigado em 2005, a grande variedade de resultados alcançados pelos grupos familiares impede que a relação linear inversa entre o investimento em atividades de subsistência e em atividades comerciais seja estabelecida como regra. Em outras palavras, embora o desincentivo sobre as práticas de subsistência, particularmente a agricultura, gerados pela participação na economia de mercado

seja evidente no caso de alguns grupos, tal relação não pode ser estendida para todos os grupo familiares (ver figuras 24a e 24b).

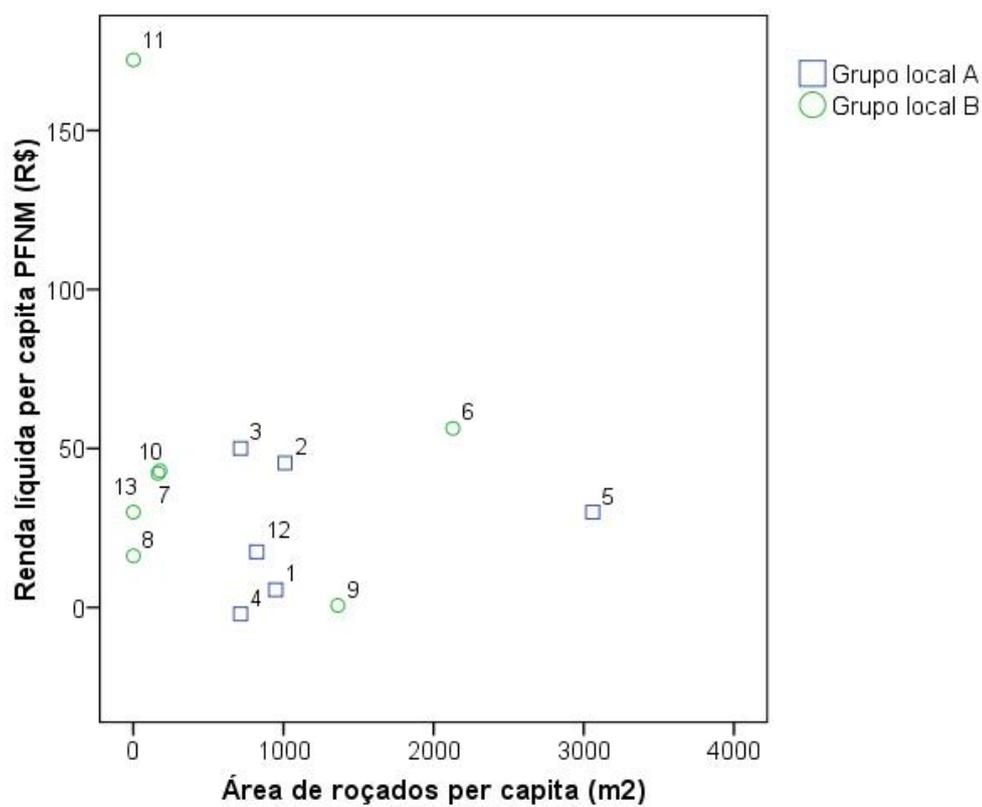


Figura 24a. Renda monetária da castanha e área de roçados dos grupos familiares

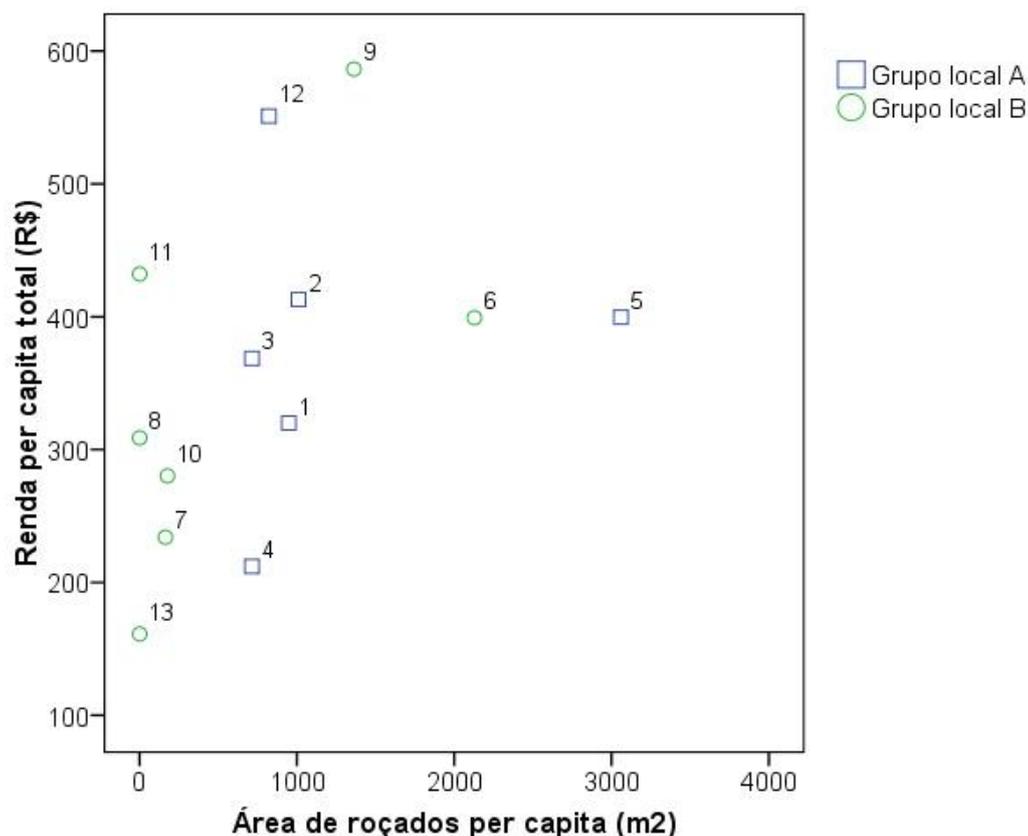


Figura 24b. Renda monetária total e área de roçados dos grupos familiares*

* Nota: No gráfico, os números adjacentes aos círculos referem-se aos grupos familiares.

Além das diferenças entre os grupos locais e da heterogeneidade dos resultados alcançados pelos grupos familiares, no âmbito da relação entre atividades comerciais e atividade agrícola dois outros fatos registrados são bastante relevantes. O primeiro refere-se à disparidade quantitativa e qualitativa da mão-de-obra envolvida na coleta e na abertura de roçados. Enquanto o trabalho de coleta de castanhas envolveu 27 indivíduos (40% da população adulta) e foi realizado majoritariamente por jovens (75% dos indivíduos com menos de 30 anos), a abertura dos roçados foi feita por 20 indivíduos (29% dos adultos) cuja média de idade era superior (45% dos indivíduos maiores que cinqüenta anos) à da mão-de-

obra empregada na atividade comercial. Dentre os que trabalharam na abertura dos roçados, seis indivíduos com mais de 50 anos (Takirí, Takamuí, Kwati, Awakaré, Mbaiô e Morera) foram os responsáveis pela abertura de 70% da área total destinada à agricultura.

Em segundo, foi registrado em 2005 que os grupos familiares (7 e 11) que mais coletaram castanhas e que, ao mesmo tempo, eram os únicos a receberem salários de Agente Indígena de Saúde, foram obrigados a comprar farinha dos regionais devido à escassez de mandioca¹²⁶. Tal fato tornou clara a grande dependência desses grupos em relação aos alimentos produzidos fora da aldeia e obtidos através do mercado. Paradoxalmente, esses grupos que mais investiram na atividade comercial e que, em termos monetários, poderiam ser considerados os mais 'ricos', eram também os mais 'pobres', considerando que para os Asuriní a não produção de farinha tem uma conotação simbólica de 'pobreza', associada à preguiça em relação ao trabalho agrícola.

(iii) Distribuição de bens locais e de dinheiro e a instituição reciprocidade

Com relação à distribuição de bens produzidos localmente, o período da coleta foi aquele no qual os alimentos obtidos por meio de grupos familiares parentes representaram a menor porcentagem (3,2%) do total consumido. Esse resultado quantitativo pode ser explicado pela escassez gerada pela participação de grande parte do contingente masculino adulto na atividade de coleta de castanhas. Nos períodos pós-coleta, quando a capacidade produtiva do grupo indígena - e, conseqüentemente, a situação de abundância - foi restabelecida, observou-se uma expansão da troca entre grupos familiares parentes.

¹²⁶ No caso do grupo 11, essa prática foi registrada, por exemplo, nos dias 04/06 e 02/07/2005. No caso do grupo 7, no dia 12/06/2005.

Do ponto de vista qualitativo, entretanto, o período da coleta de castanhas foi aquele em que se registrou a maior cooperação entre grupos familiares e domésticos não relacionados pelo parentesco (isto é, pertencentes a grupos locais distintos) e que, portanto, não costumam cooperar entre si em contextos de abundância. Tal estratégia cooperativa, entretanto, não foi de todo eficaz para contornar por completo o problema. Pois, no contexto de escassez quase absoluta, a reciprocidade tem uma eficácia relativa, pelos simples fato de que é impossível dar aquilo que não se tem. Nos períodos posteriores, pelo contrário, a dinâmica do dar e receber, embora tenha sido quantitativamente maior, ficou restrita aos círculos de grupos familiares e domésticos.

No caso da distribuição do dinheiro, o fato de os recursos monetários gerados por meio da parceria terem sido canalizados de maneira assimétrica entre os grupos familiares, entre homens e mulheres e no interior dos grupos familiares teve como corolário a monetarização de parte das relações sociais indígenas e, como contrapartida desse processo, o enfraquecimento parcial das relações mediadas pela lógica do dar e receber. Chamou a atenção, por exemplo, o fato de que a liderança do grupo familiar que auferiu a maior renda monetária por meio da coleta de castanhas tem um vínculo estreito de parentesco com o xamã do grupo que, ao contrário, foi um dos que menos se beneficiou da atividade fomentada por meio da parceria. Em um primeiro momento, a investigação etnográfica não havia esclarecido se tal fato correspondia à cooperação e à complementaridade entre os dois grupos familiares (isto é, à especialização nas atividades comerciais e de subsistência) ou se, pelo contrário, representava uma ruptura nas relações econômicas condicionadas pelo parentesco. Ao longo dos períodos em campo, porém, foi observado que enquanto nas práticas de subsistência a hipótese da cooperação parecia se aplicar bem à relação entre ambos, no caso das atividades

comerciais a idéia da ruptura parecia a mais plausível¹²⁷. Tal exemplo ilustra bem o fato de que mesmo entre grupos familiares relacionados pelo parentesco e ao contrário dos produtos obtidos por meio das práticas de subsistência, o dinheiro não entra nos circuitos indígenas de distribuição de bens, regulados pela reciprocidade.

(iv) Perspectivas indígenas sobre o consumo e a riqueza

Ainda que o consumo asuriní de bens industrializados seja muito anterior à experiência de comercialização de PFNM, alguns fatos observados e discursos indígenas registrados ao longo da investigação indicam que a parceria Amazoncoop-The Body Shop operou no sentido do incremento da dependência por bens cujas técnicas de produção os Asuriní não dominam.

Inicialmente, vale mencionar que a observação sistemática do modo como a atividade de coleta fomentada pela parceria Amazoncoop-TBS foi executada pelos Asuriní tornou claro que o consumo de bens industrializados não constituiu apenas o fim da atividade comercial. Pelo fato de os indígenas terem consumido durante a coleta as cestas de mercadorias adiantadas pela empresa, é possível afirmar que o consumo de bens industrializados foi, além da finalidade, o meio através do qual a atividade foi efetuada. Por essa razão, e diferentemente de outras atividades comerciais praticadas pelos Asuriní (leia-se comercialização de artesanato), a parceria Amazoncoop-The Body Shop fomentou um ciclo vicioso no qual bens

¹²⁷ Com relação às atividades de subsistência, por um lado, enquanto o grupo de Murumunaka frequentemente fornecia produtos da caça e da pesca ao de Morera, os produtos das roças deste foram amplamente utilizados pelo grupo daquele, principalmente para a produção de farinha de mandioca. No caso das atividades comerciais, por outro lado, foi observada uma quebra unilateral na reciprocidade. No que tange à coleta de castanhas, embora o grupo de Murumunaka tenha auferido uma renda líquida de R\$2.410 (renda per capita de R\$ 172) e o de Morera, pelo contrário, tenha auferido apenas R\$2 (renda per capita de R\$0,70), aquele parece não ter oferecido qualquer auxílio monetário a este. Com relação à comercialização de artesanato, a maioria dos itens da cultura material indígena vendidos por Murumunaka durante os Jogos Indígenas do Pará foram produzidos por Morera. A renda auferida por meio dessa atividade, entretanto, não foi compartilhada com o produtor dos objetos.

industrializados foram consumidos tendo em vista a aquisição de mais bens industrializados.

Essa constatação relativa à lógica implementada pela parceria parece não atingir, no entanto, o cerne da questão, a saber, a razão pelas quais os indígenas decidiram participar da atividade comercial. As inovações técnicas associadas ao uso de instrumentos que viabilizam um considerável incremento da eficiência nas atividades de subsistência podem em parte explicar a decisão indígena de participar da parceria. De fato, os Asuriní estão cientes dessa superioridade tecnológica do 'branco'. A própria fala do xamã Morera¹²⁸ - no qual ele interrogou sobre como os *akaraí* (isto é, os 'brancos') fazem para produzir motores de barco, motosserras, facões, sandálias havaiana, etc - parece expressar, nesse sentido, o desejo indígena de se apropriar dessas tecnologias e, conseqüentemente, livrar-se da dependência.

O consumo de bens industrializados foi, de certa forma, inclusive incorporado à concepção indígena de riqueza. Todos os indivíduos entrevistados no âmbito da técnica de pesquisa relacionada a este tema¹²⁹, por exemplo, afirmaram que a riqueza dos grupos familiares estava em parte associada às aposentadorias concedidas pelo governo federal e à capacidade de auferir renda monetária (e, conseqüentemente, bens industrializados) por meio de trabalhos esporádicos, comércio de artesanato ou coleta de castanhas.

Com exceção de um informante, a crítica desses indivíduos à atitude de alguns jovens indica que a auferição de renda monetária é, entretanto, uma condição necessária mas não suficiente da riqueza indígena. Ou seja, todos os grupos familiares considerados ricos possuíam uma fonte de renda alta, sendo as aposentadorias, nesse caso, a fonte mais valorizada devido à sua regularidade e ao fato de que não é necessário trabalhar para receber o benefício. A recíproca, no entanto, não era verdadeira: nem todos os grupos familiares com

¹²⁸ Registrado no dia 27/02/2005, por meio de conversa informal na aldeia Koatinemo. Pelo fato de Morera dominar um português rudimentar, sua fala foi traduzida por sua esposa Marakawá.

¹²⁹ Técnica de 'ordenamento por riqueza' (ver capítulo 2). Os informantes foram Takirí (26/02/05), Myrá (23/02), Takamuí (26/02), Tewutinemi (08/10/2005) e Murumunaka (11/10). Todas as entrevistas foram realizadas na aldeia Koatinemo.

renda monetária alta foram considerados ricos. Pois, segundo eles, enquanto os indivíduos velhos utilizam a renda para comprar alimentos, utensílios domésticos ou instrumentos de trabalho, alguns jovens, embora ganhem muito dinheiro, “compram muita besteira na rua [Altamira]”, nas palavras de Takirí.

Com base nesses dados, é possível afirmar que não só a necessidade por bens industrializados dos quais os Asuriní já não conseguem abrir mão para realizar as práticas de subsistência, mas também, no caso da nova geração, o prestígio e o status simbólico gerado pelo consumo de 'coisas dos brancos' (como aparelhos de som ultra-potentes¹³⁰, chuteiras, camisas de times de futebol, tênis, relógios, etc) são os fatores que estão na base da opção indígena de participar de atividades comerciais como a coleta de castanhas.

Essa relação com o dinheiro e com os bens industrializados não é, entretanto, o único componente do conceito nativo de riqueza. Nesse contexto, a capacidade de produção de subsistência, principalmente por meio da agricultura, foi considerada fundamental por todos os informantes, sem exceção, embora o grupo familiar de um deles não tenha aberto áreas de roçados em 2005. A relevância da agricultura na determinação da riqueza foi evidenciada pelo fato de que todos foram unânimes em afirmar que o grupo familiar de Kwati, por plantar três roças por ano, era um dos mais ricos da aldeia: “Ali não falta comida”, afirmou Myrá¹³¹. Inversamente, a não produção de farinha era, para alguns, um fator pobreza. Uma jovem, por exemplo, referindo-se a um determinado grupo familiar pertencente ao grupo local que não o dela, afirmou que “aqueles têm dinheiro, mas não são ricos pois sempre compram farinha de beiradeiro [ribeirinho]”. No âmbito da produção de subsistência, foram considerados ricos

¹³⁰ Nesse caso, é bastante representativa a passagem na qual um jovem (grupo familiar 6), após ter recebido R\$507 pela venda da safra de coleta de castanhas em abril de 2005, adquiriu em Altamira um aparelho de som de R\$350 e 800MW de potência. Em contrapartida, ele queixou-se (informação registrada em 15/06/2005, por meio de conversa informal) que o dinheiro que sobrou após a aquisição foi insuficiente para comprar itens básicos como mosquiteiros, redes, anzóis, munição, sandalhas, machados e etc.

¹³¹ Um dado curioso, nesse sentido, é que tanto Takamuí quanto Takirí utilizaram, durante a entrevista, o verbo 'trabalhar' para se referir exclusivamente à atividade agrícola. No caso da caça e da pesca, os verbos utilizados foram 'caçar' e 'pescar' mesmo. Ou seja, trabalhar é, para eles, trabalhar na roça.

também, pelo menos para dois informantes, os indivíduos que frequentemente davam comida para outros grupos familiares. Por sempre darem, esses indivíduos sempre recebiam alimentos de outros grupos. Ou seja, a riqueza estava também associada à dinâmica da reciprocidade, à lógica do dar e receber.

Em consequência, todos os fatores listados (acesso a recursos monetários, capacidade de produção de subsistência e o ato de dar comida) foram identificadas pelos informantes como potenciais fontes de desigualdade entre os grupos familiares. A exceção, novamente, foi representada pelo único informante jovem do sexo masculino. Segundo ele, como todos da aldeia conseguem, de uma forma ou de outra, auferir renda monetária e, portanto, comprar bens industrializados, não há diferença de riqueza entre os grupos domésticos. “Só não ganha dinheiro quem não quer, quem é preguiçoso”, afirmou.

5.3. Discussão

O objetivo deste capítulo foi apresentar os resultados da investigação etnográfica sobre a relação entre a mudança na sociedade Asuriní e a participação na comercialização de PFNMs. Embora o Administrador da AER da Funai em Altamira e idealizador da Amazoncoop tenha afirmado que a cooperativa representava uma alternativa para que as sociedades indígenas no Médio Xingu andassem “com os próprios pés”, que ela “[...] não interfere muito no dia-a-dia das comunidades indígenas [...] pois antes os índios já tinham atividade de extração de castanha [...]” e, portanto, que “[...] houve um respeito por parte da Funai pela parte antropológica dos grupos [...]”, os resultados apresentados permitem uma interpretação contrária.

É atualmente lugar-comum na antropologia social (ver FAUSTO, 2006; FISHER, 2000; GORDON, 2006; LÉVI-STRAUSS, 1993; SAHLINS, 1997; VIVEIROS DE CASTRO, 2002) a idéia segundo a qual em oposição às forças homogeneizadoras do capitalismo global há forças locais operando no sentido da diversificação. Afirmar, portanto, que a atividade viabilizada por meio da parceria gera mudanças na sociedade Asuriní não quer dizer que as sociedades indígenas sejam entidades previamente estáticas. Inversamente, dizer que a mudança é uma característica intrínseca às sociedades indígenas (LÉVI-STRAUSS, 1989) não implica afirmar que o envolvimento no mercado verde não gera transformações na forma como essa mudança se processa. De acordo com a idéia proposta por Fausto (2006), a mudança nas sociedades indígenas engendrada pelo sistema mundial é uma transformação no modo como tais sociedades produzem essa transformação. Nesse sentido, é possível caracterizar as alterações engendradas pela comercialização de castanhas como um 'catalisador' do processo contínuo de mudança social asuriní.

As diferentes estratégias seguidas pelos grupos familiares mostram que a relação dos Asuriní com a economia de mercado não segue um padrão uniforme e está associada, à semelhança do que observou Fisher (2000) para o caso xikrin, à história e à organização social do grupo indígena. Essas diferentes estratégias de coleta estão, de certa forma, relacionadas à trajetória dos Asuriní no pós-contato, quando o deslocamento compulsório para as proximidades dos canais fluviais provocou uma mudança no padrão de assentamento do grupo. Nas práticas de subsistência, essa diferença de estratégia econômica também mostrou-se evidente ao longo da pesquisa. Enquanto os jovens, seja para pescar, caçar ou ir à roça, usam extensivamente a canoa, os velhos recorrem à *yjara*¹³² menos frequentemente. No que tange à atividade comercial, o fato de os velhos terem optado por realizar, na maioria das vezes, expedições diárias para castanhais situados nas áreas de interflúvio está associado aos

¹³²

Yjara ('senhora ou dona das águas') é o termo pelo qual os Asuriní referem-se à canoa.

antigos padrões de exploração do território. A opção efetuada pelos jovens (*trekking* ou padrão misto), pelo contrário, seguiu a tendência da mudança econômico-espacial: o acesso ao território se dá pelo rio.

Sob a perspectiva do etnodesenvolvimento, o sucesso na atividade viabilizada pela parceria - isto é, a possibilidade de auferir renda monetária por meio da coleta de castanhas e, ao mesmo tempo, dar continuidade às práticas de subsistência – foi condicionado por fatores como a estrutura e a demografia do grupo familiar, a cooperação entre indivíduos de grupos familiares distintos, o conhecimento acerca da dispersão dos castanhais no território e o tamanho das cestas de mercadorias encomendadas. Nesse sentido, duas conclusões principais foram tiradas por meio da análise comparativa intratribal dos resultados obtidos. A primeira é a de que os grupos familiares que mais investiram tempo de trabalho na atividade comercial (por meio das estratégias de *trekking* ou mista) não foram os mais bem sucedidos. E a segunda é a de que os grupos familiares mais bem sucedidos foram justamente aqueles cuja organização interna pode ser considerada como a mais 'tradicional' e que optaram pela estratégia de expedições diárias. Ou seja, tendo por base as informações etnográficas fornecidas por Müller (1993, 1994), aqueles compostos por vários adultos e relativamente poucas crianças, com baixo padrão de consumo de bens industrializados, detentores de um grande conhecimento acerca da localização de castanhais e nos quais se observa uma grande cooperação com indivíduos de grupos parentes.

No plano da produção, a incompatibilidade entre o regime implantado pela parceria Amazoncoop-The Body Shop e o regime asuriní foi evidenciada principalmente pela constatação de que, ao longo da investigação em campo, a escassez severa de alimentos na aldeia foi observada apenas durante o período da coleta. Nos períodos posteriores, pelo contrário, a escassez dos diferentes recursos disponíveis para os Asuriní foi relativa, de acordo com a sazonalidade. A situação observada indica, portanto, que a escassez conjuntural

de alimentos foi determinada pelo movimento da economia indígena no sentido da produção de valores de troca.

Em comparação ao período da coleta, nos períodos pós-coleta, quando a situação de abundância parece ter sido restabelecida, os Asuriní investiram mais tempo nas atividades de subsistência (aproximadamente 3 horas diárias ou 25% do período diurno), sendo que essa porcentagem reflete bem o padrão registrado para outras sociedades indígenas amazônicas como, por exemplo, os Achuar (Descolá, 1994), que investem por volta de 35% do tempo diurno nessas atividades. Ainda assim, eles reduziram a aproximadamente 5 horas diárias (40% do tempo diurno) o tempo total investido nas atividades consideradas como trabalho (atividade comercial + atividades de subsistência + trabalho doméstico), sendo que no período da coleta essa soma alcançou os 60%. Além disso, dispenderam mais tempo nas atividades classificadas como 'não trabalho' (lazer, ritual, ócio, futebol, etc).

Esses dois resultados associados (redução do tempo total de trabalho e incremento do tempo ocioso) indicam que os Asuriní podem ser classificados, parafraseando Sahlins (1978), como uma 'sociedade da afluência'. Ou, em outras palavras, que não faz sentido caracterizar a economia asuriní a partir dos pressupostos da filosofia utilitarista. Assim, mesmo que a demanda indígena por bens industrializados esteja em expansão e que muitas das decisões tomadas na dimensão econômica da vida nativa tenham, conforme observou Laraia (1986) para outros grupos tupi, relação com alocação de tempo e recursos escassos (por exemplo as decisões sobre o tamanho dos roçados e a própria divisão sexual do trabalho), parece razoável a idéia de que tal alocação pelos indígenas é determinada culturalmente (DESCOLÁ, 1994) e, portanto, a de que é a cultura que determina a utilidade, e não vice-versa (SAHLINS, 2003).

Pelo fato de os Asuriní não estarem envolvidos em atividades econômicas predatórias como extração madeireira, garimpo e criação de gado, não foi pertinente ao estudo a idéia de que o mercado de PFNMs pode representar uma alternativa a tais práticas. Embora não

tenham sido avaliados os indicadores ambientais e de conservação florestal, a própria transformação das castanhas em um valor de troca, por um lado, e a sobreposição de tempo entre as práticas comerciais e as de subsistência no período da coleta, por outro, corroboram o argumento de Godoy (2001) e Morsello (2002) de que o maior envolvimento na economia de mercado gera uma modificação no uso de recursos naturais. A hipótese de Morsello e Adger (2007) de que o incremento da renda pode desincentivar as práticas de subsistência não foi, entretanto, verificada integralmente para o caso Asuriní. Nesse caso, o exercício de comparação entre a renda líquida per capita obtida por meio da coleta de castanhas e a área per capita de roçados aberta pelos Asuriní evidenciou situações distintas que indicam, portanto, uma ausência de padrão geral. Isso pode ser explicado pelo fato de que, no caso da parceria Amazoncoop-The Body Shop, a extração do óleo foi realizada em Altamira e não nas aldeias. Na experiência entre os Kayapó de A'Ukre, ao contrário, o fato da extração ter sido realizada na aldeia gerou vários problemas de desincentivo às práticas de subsistência, dado que os indígenas investiam mais tempo de trabalho na atividade comercial.

Esse resultado confirma, no entanto, a idéia de que a mudança engendrada pelo mercado não é um processo linear no sentido da produção progressiva de valores de troca em detrimento da de valores de uso. Essa mesma não linearidade entre a renda per capita obtida por meio do comércio de PFNMs e a área per capita de roçados aberta pelos grupos familiares foi observada no caso araweté por Faria (2007). Embora alguns grupos familiares asuriní não tenham se dedicado à atividade agrícola no ano de 2005, a comparação com os resultados observados por Descolá (1994) entre os Achuar (para os quais as áreas de roçados variaram entre 2.437 e 22.642 m²) sugere que pelo menos oito grupos familiares asuriní (para os quais as áreas de roçados variaram entre 1.646 e 19.146 m²) continuam a praticar agricultura de modo similar a outros povos indígenas amazônicos.

No plano da circulação, de maneira semelhante ao observado entre os Kayapó de A'Ukre por Morsello (2002), foram registradas disparidades intratribais, intrafamiliares e de gênero na distribuição dos recursos monetários gerados por meio da parceria. Esse mesmo problema da distribuição intratribal desigual da renda foi observado entre os Xikrin do Bacajá por Fisher (2000) e entre os Xikrin do Cateté por Gordon (2006), sendo que em ambos os casos a disparidade na repartição dos recursos auferidos ou por meio da comercialização de madeira (Xikrin do Bacajá) ou por meio do convênio com a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) (Xikrin do Cateté) estava associada à gestão financeira de tais recursos por parte de algumas poucas lideranças. No caso dos Asuriní, a assimetria estava vinculada às diferentes estruturas e demografias dos grupos familiares, ao tempo de trabalho investido na atividade, ao valor das cestas de mercadorias encomendadas e às estratégias de coleta seguidas. Nesse caso, no entanto, é preciso mencionar que embora do ponto de vista agregado a renda obtida com o comércio das castanhas tenha representado uma parcela pequena da renda monetária disponível para os Asuriní, para alguns grupos familiares ela representou uma parcela relevante da renda monetária total.

Associado em parte a essa disparidade, o problema de maior relevância nesse domínio particular (distribuição) da economia política nativa foi o conflito entre as duas atuais instituições reguladoras da troca: a reciprocidade e o dinheiro. Ao longo da investigação em campo, foi observado que o dinheiro e os bens industrializados (com exceção dos alimentos), por terem sido dispendidos/consumidos individualmente, não foram distribuídos de forma “sociologicamente sustentável” (AZANHA, 2002, 2005), ou seja, não entraram nos circuitos indígenas de distribuição de coisas. Também a circulação interna de itens como a farinha e a mão-de-obra para a construção de casas entre não parentes passaram, em parte, a serem mediadas pelo dinheiro. A circulação da maior parte dos produtos obtidos por meio das atividades de subsistência entre grupos familiares relacionados pelo parentesco continuou,

entretanto, regulada pela lógica do dar e receber, mesmo entre os grupos familiares onde foi observado maior afluxo de renda monetária e de bens industrializados. Isso, mais uma vez, aponta no sentido de que as transformações geradas pelo mercado não constituem um processo inexorável, no caso da circulação, de monetarização de todas as relações sociais indígenas.

Estabelecendo um diálogo com os estudos voltados especificamente para o comércio de PFNMs, os dados sobre a distribuição dos benefícios entre os grupos familiares confirmam, em parte, a hipótese defendida por Kusters *et al.* (2006). Ou seja, se aceitarmos que os Asuriní podem ser classificados na categoria 'grupo de subsistência' proposta por esses autores, é válida nesse caso a hipótese pela qual o mercado de PFNMs gera efeitos distributivos negativos. Mas, ao contrário do que sugerem tais autores, no caso asuriní o impacto negativo não decorreu da falta de acumulação de 'capital social', principalmente se identificarmos essa noção, no caso das sociedades indígenas, ao conjunto de conhecimentos e técnicas que, transmitidos oralmente ao longo de sucessivas gerações e associados às formas de organização social e às condições ambientais, constituem a 'máquina' econômica indígena e viabilizam do ponto de vista material a reprodução cultural do grupo.

Finalmente, na esfera do consumo, o procedimento segundo o qual a empresa adiantava aos indígenas os bens necessários à execução da atividade extrativista, identificado no capítulo 4 como uma forma contemporânea de 'aviamento', levantou questões relevantes sob a perspectiva adotada na investigação. A primeira é a de que tal prática engendrou um ciclo vicioso, representado pelo fato de que mercadorias industrializadas foram consumidas durante o processo de produção de mercadorias indígenas. A venda dessas mercadorias produzidas localmente, entretanto, teve como objetivo a aquisição de mais mercadorias. Daí a conclusão: o consumo de bens industrializados era o meio e o fim da atividade comercial. Portanto, ao invés de satisfazer as necessidades indígenas, a parceria as ampliou. É assim que

parece, no caso asuriní, ter sido incrementada em parte a dinâmica do consumismo inflacionário (HUGH-JONES, 1992; GORDON, 2006) e da dependência em 'sentido clássico' mencionada por Fisher (2000).

A segunda questão decorre da primeira: por qual razão os indígenas aceitaram esse adiantamento? Em outras palavras, por que eles concordaram em iniciar a atividade já endividados ou, para usar a expressão de Clastres (2003, p. 15), atormentados pelo “terror da dívida”? A interpretação que faço da hipótese levantada por Hugh-Jones (1992) é a de que os indígenas costumam aceitar o crédito oferecido pelo 'patrão' tanto porque isso viabiliza a aquisição imediata de bens cuja oferta é irregular, quanto pelo fato de que essa prática, de certa forma, se ajusta aos padrões da troca indígena. Ou seja, o procedimento segundo o qual o valor das cestas de mercadorias adiantada pela empresa deve ser quitado posteriormente por meio do desconto sobre o valor do produto da atividade extrativista talvez seja identificado, pelos indígenas, com a lógica do dar e receber, com a reciprocidade. No caso desta, entretanto, a investigação etnográfica tornou claro que aquele que recebe, embora contraia uma 'dívida', não é obrigado a destinar a totalidade do produto do próprio trabalho àquele que deu. Tal observação não pode, porém, ser estendida à relação dos Asuriní com a parceria Amazoncoop-The Body Shop. Pelo contrário, o fato de que, dentre os treze grupos familiares, um deles pagou para trabalhar (isto é, a totalidade das castanhas coletadas foi insuficiente para pagar a dívida) é uma evidência de que ao menos uma parte do trabalho indígena investido na atividade comercial foi alienado. Faz sentido, aqui, a idéia de que o valor de troca é uma coerção (RAFFESTIN, 1993).

A constatação de que também entre os Asuriní a demanda por bens industrializados vem sofrendo uma considerável expansão por si só parece justificar os motivos que os levaram a participar da coleta comercial de castanhas. Tal constatação deixa em aberto, entretanto, a questão mais relevante, abordada em outros lugares por Fisher (2000), Gordon

(2006) e Hugh-Jones (1992). Ou seja, qual é o fundamento do 'consumismo inflacionário' indígena? Por que os indígenas desejam consumir cada vez mais mercadorias? Talvez a idéia de Sahlins (1978, p. 8) de que os meios técnicos das sociedades indígenas são “[...] invariáveis mas, no conjunto, adequados [...]” às necessidades dos nativos possa servir para explicar, no caso Asuriní, a atitude de alguns indivíduos velhos que, tendo optado por não participar da coleta comercial de castanhas, continuam a ser os maiores agricultores da aldeia, sem necessitar, para isso, da motosserra. No contexto da expansão das necessidades, no entanto, parece mais plausível a afirmação de Laraia (1986, p. 205) de que “[...] entre o desejar e o obter existe a limitação de uma tecnologia rudimentar, cujo desenvolvimento é tão lento que nos afigura estático”.

Embora a fórmula do incremento da eficiência nas atividades de subsistência - defendida, entre outros, por Godoy (2001) e classificada por Gordon (2006, p. 66) como uma “lógica da razão prática e utilitarista” - possa explicar, em parte, a demanda/dependência indígena por bens cujas técnicas de produção eles não dominam, ela não explica, entretanto, a totalidade do fenômeno. Como adverte Gordon, o interesse indígena não é apenas instrumental. No caso asuriní, por exemplo, tal argumento não explica porque, no período posterior à venda da castanha, houve uma disputa entre os jovens para ver quem adquiriria o aparelho de som de maior potência¹³³. Isso mostra que também entre os Asuriní é válida a idéia de Hugh-Jones (1992) segundo a qual a aquisição, a acumulação e o consumo de bens industrializados viabilizam inovações não apenas tecnológicas mas, sobretudo, simbólicas.

Essa espiral crescente do consumo indígena não significa, entretanto, que os Asuriní estão virando 'brancos' ou se tornando 'aculturados'. Embora a 'cultura', conforme argumenta Carneiro da Cunha (1986), seja constantemente reinventada pelos nativos - razão pela qual é

¹³³ Não explica também porque, aos olhos dos indígenas, os objetos usados em campo por mim (relógio, tênis, lanternas, mosquiteiros, panelas, roupas, etc) eram sempre melhores que os usados por eles, mesmo que algumas vezes não o fossem de fato.

difícil estabelecer os traços que caracterizam a 'cultura' indígena sem cair em uma concepção reificada e estática de cultura -, diversos discursos verbais e não verbais indígenas expressam o fato da continuidade no contexto da mudança. Dentre esses, o xamanismo, a continuidade da atividade ceramista e das práticas de subsistência, a reciprocidade entre grupos familiares relacionados pelo parentesco, a indiferença perante a ação missionária, a permanência da *tavyve* como espaço ritual e de socialização e a vigência do tupi-guarani como língua dominante são alguns dos marcadores da etnicidade e da identidade asuriní na era do contato interétnico e do incremento da participação na economia de mercado.

Também a opção de indivíduos como Kwati e Awakaré de não coletar castanhas com objetivo comercial, mas apenas para consumo, é uma evidência de que a instrumentalização do território indígena, ou seja, a transformação dos recursos disponíveis para os indígenas em valor de troca, não é a regra geral. Da mesma forma, o fato de os Asuriní, tanto idosos como adultos e jovens, legitimarem e darem valor ao consumo de bens industrializados mostra que a transformação indígena não é apenas um resultado de contingências externas, mas também um processo mediado pelas instituições e regimes nativos, ou uma transformação na forma como a sociedade indígena se reproduz. Em outras palavras, o status gerado tanto pela aquisição e acumulação de mercadorias como pela habilidade para lidar com os 'brancos' é construído socialmente pelos indígenas.

CAPÍTULO 6. Conclusões

“E agora, José?”

Carlos Drummond de Andrade

O propósito desta dissertação foi investigar, sob a perspectiva do etnodesenvolvimento, a relação entre a mudança na sociedade Asuriní e a expansão do mercado verde no Médio Xingu viabilizada pela parceria para a comercialização do óleo de castanha-do-pará entre a Funai, por meio da cooperativa Amazoncoop, e a empresa britânica de cosméticos The Body Shop.

No que refere-se à parceria Amazoncoop-The Body Shop, a conclusão mais geral é que essa alternativa econômica, da forma como foi estruturada, por diversas razões não constituiu um instrumento efetivo para o etnodesenvolvimento das sociedades indígenas no Médio Xingu. A parceria em questão representou a manifestação de um discurso ambíguo do desenvolvimento. Ou seja, embora apresentada tanto pela Funai como pela empresa a partir de novos discursos que enfatizam a natureza socioambientalmente responsável dos empreendimentos fundamentados na comercialização de PFNMs, isto é, a partir do discurso do 'desenvolvimento sustentável', a prática da parceria foi incapaz de superar as velhas formas da economia extrativista na Amazônia.

Isso pôde ser comprovado em campo (i) pelo formato hierárquico e heterogestionário da cooperativa organizada pela Funai; (ii) pela desigualdade nas relações de poder entre as partes envolvidas; (iii) pela exclusão de parte das sociedades indígenas da região da alternativa representada pela Amazoncoop; (iv) pelo procedimento, identificado com a antiga prática do 'aviamento', segundo o qual a empresa adiantava aos indígenas as cestas de mercadorias necessárias à execução da atividade extrativista (as quais deveriam ser quitadas posteriormente por meio do desconto sobre o valor do produto coletado) e (v) pela ausência

de contrato formal. Todas essas características indicam que, ao invés de ter promovido o empoderamento e a autonomia das sociedades indígenas médio xinguanas, a parceria operou no sentido do aprofundamento da vulnerabilidade delas em relação às determinações impostas pela lógica do mercado e pela ação do Estado.

A composição organizacional da cooperativa era a expressão simbólica contemporânea de uma relação histórica na Amazônia: o Estado, a Igreja e o Mercado, representados nesse caso pelos três dirigentes não indígenas da Amazoncoop, no controle e gerenciamento de uma atividade econômica cuja produção de valor está fundamentada na exploração da mão-de-obra e dos recursos naturais dos territórios indígenas. À diferença, entretanto, das antigas práticas extrativistas, a originalidade do mercado verde reside no fato de que tais territórios constituem fontes de recursos não apenas materiais mas, principalmente, imateriais, representados pela qualidade 'amazônica', 'indígena' e supostamente 'sustentável' dos PFNMs comercializados. Nesse sentido, é possível afirmar que a TBS, por meio da parceria com a Amazoncoop, fez uma inversão entre os meios e os fins do desenvolvimento. Pois, ao invés de utilizar o mercado de PFNMs como instrumento concreto para o etnodesenvolvimento e para a conservação ambiental, as evidências apresentadas indicam que a empresa utilizou o discurso do etnodesenvolvimento e do desenvolvimento sustentável como uma estratégia empresarial.

A investigação etnográfica entre os Asuriní, por sua vez, tornou claro que houve uma incompatibilidade entre o regime econômico indígena e aquele implementado pela parceria. Inicialmente, é preciso mencionar que o fato da exploração comercial de castanhas ter se dado em uma escala bastante distinta daquela realizada com a finalidade de consumo é uma evidência de que não é plausível o argumento veiculado pelo discurso indigenista oficial local, segundo o qual a atividade viabilizada pela parceria não afeta o cotidiano indígena. Pelo contrário, é por tornar a castanha um valor de troca, isto é, um meio para se alcançar fins que

não o do consumo direto, que o mercado de PFNMs está em parte associado ao processo de mudança na sociedade Asuriní.

No plano da produção, no período da coleta foi observada uma sobreposição de tempo entre as atividades comerciais e as práticas de subsistência, cujo resultado mais imediato foi a escassez de alimentos. No da circulação, foram registradas distorções intratribais, intrafamiliares e de gênero na repartição dos recursos monetários gerados pelo comércio da castanha. Além disso, houve um incremento, que em parte pode ser associado à parceria comercial, do conflito entre dinheiro e reciprocidade, representado pelo processo de expansão da monetarização das relações entre grupos familiares, principalmente entre aqueles não relacionados pelo parentesco. No caso da distribuição de alimentos, no entanto, no período da coleta foi observada uma expansão da cooperação entre grupos familiares não parentes. Finalmente, no plano do consumo foi observado que a alternativa comercial operou no sentido da crescente inadequação entre os meios e os fins da economia asuriní, isto é, no do aprofundamento da dependência indígena em relação a bens cujas técnicas de produção eles não dominam. Nessa dimensão particular, o ciclo vicioso no qual mercadorias foram consumidas na produção de mercadorias, as quais foram vendidas tendo em vista a aquisição de mais mercadorias, tornaram evidente a (ir)racionalidade da lógica implementada pela parceria.

Os resultados observados no âmbito da produção, da distribuição e do consumo indígena mostraram que, embora a mudança seja fato, não é o capitalismo, entretanto, que passou a regular a lógica da economia política nativa. São representativos, por exemplo, (i) o fato de os Asuriní, no período posterior à coleta, terem investido apenas três horas diárias na obtenção de alimentos e, ao mesmo tempo, terem dispendido mais tempo em atividades de lazer, rituais, etc, e; (ii) a continuidade da distribuição dos produtos das atividades de subsistência entre grupos familiares parentes através de circuitos regulados pela

reciprocidade. Nesse sentido, o fato de as estratégias de coleta de castanhas, levadas a cabo pelos grupos familiares, terem seguido a tendência da mudança nos padrões do assentamento asuriní tornou claro que a incorporação da prática econômica comercial foi condicionada também por fatores estruturais internos à sociedade indígena.

Esses resultados confirmaram a idéia, proposta no capítulo 2, de que a investigação sobre as transformações na economia política nativa geradas pela maior participação no mercado (inclusive o de PFMNs) não deve ser efetuada a partir de modelos gerais e apriorísticos de mudança, mas através da observação etnográfica. Nesse sentido, a diversidade de estratégias seguidas pelos grupos familiares indígenas nas esferas da produção, da distribuição e do consumo e nas relações com o 'branco', assim como as diferentes concepções de riqueza e mecanismos de produção de lideranças que fundamentam, por um lado, a 'gerontocracia' e, por outro, a 'infantocracia' indígena, sugerem que não há uma *economia política* asuriní, mas *economias políticas* asuriní.

A maior participação na economia de mercado não produziu, portanto, um movimento no sentido da 'aculturação', principalmente porque, segundo Carneiro da Cunha (1986), a 'cultura' não é algo que se perde, mas que se reproduz continuamente. As atitudes, por exemplo, (i) de alguns velhos, que optaram por não participar da coleta comercial de castanhas, (ii) do jovem que, ao mesmo tempo em que 'expulsou' o Chefe de Posto da aldeia, era aquele que mais acumulava bens industrializados, ou ainda (iii) do principal xamã, que parecia querer 'digerir' as tecnologias do 'branco', expressam bem o fato de que o ponto de vista indígena sobre o 'sustentável', critério fundamental do etnodesenvolvimento, não é homogêneo e está em transformação. Isso, por sua vez, significa que fazer da participação indígena na economia de mercado e do 'consumismo inflacionário' um critério de indianidade é um procedimento que carece de fundamento teórico e etnográfico.

Referências

- ABRAMOVAY, Ricardo. Oposições à empresa verde. **O valor**. São Paulo, 30/11/2007.
- ALEM. Apresenta informações sobre a Associação Lingüística Evangélica Missionária. Disponível em: <www.missaoalem.org.br> Acesso em: 15/08/2007.
- AMAZONCOOP. Apresenta informações sobre o provedor de internet da Amazoncoop. Produzido por Fiel webdesigner. Disponível em: <www.amazoncoop.com.br> Acesso em: 29/11/2007.
- APPADURAI, Arjun. "Introduction: commodities and the politics of value". In: APPADURAI, Arjun. (org.) **The social life of things: commodities in cultural perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: SOUZA LIMA, AC; BARROSO-HOFFMANN, M. (orgs.) **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra-Capa/LACED, 2002.
- _____. Sustentabilidade nas sociedades indígenas brasileiras. **Revista Tellus**. Campo Grande, ano 5, n. 8/9, 2005, p. 11-28.
- _____; NOVAES, Sylvia C. O CTI e a antropologia ou o antropólogo como agente. Texto apresentado na **Reunião da ANPOCS - GT Política Indigenista** - Teresópolis, 1982.
- BALEÉ, Willian. **Relatório final: pesquisa etnobotânica entre quatro grupos Tupi-Guarani**. Belém: New York Botanical Garden, 1986.
- BERMANN, Célio. O Brasil não precisa de Belo Monte. Artigo de 10/04/2002. Disponível em: <www.amazonia.org.br> Acesso em 27/11/2007.
- BERNARD, Harvey Russel. **Research methods in anthropology**. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 1995.
- BOGARDUS, Emory. Los siete principios del cooperativismo. In: VILLASEÑOR, F. (org.) **Los Principios Del Cooperativismo: de Rochdale a nuestros días**. Confederacion Mexicana de Cajas Populares. 1984.
- BRASIL. **Projeto RADAM**. Vol. 4. Rio de Janeiro: IBGE/DNPM, 1974.
- _____. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- _____. O movimento dos conceitos na antropologia. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, vol.36, 1993, p. 13-31.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense: Editora da USP, 1986.

CARVALHO, Edgar Assis. (org.) **Antropologia Econômica**. São Paulo: Editora Livraria Ciências Humanas, 1978.

CASTRO, Edna; MARIN, Rosa. Amazônia oriental: territorialidade e meio ambiente. In: LAVINAS, Lena; CARLEIAL, Liana; NABUCO, Maria Regina (Orgs.) **Reestruturação do espaço urbano e regional no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec/ANPUR, 1993.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). **O “ouro verde” das terras dos índios**. São Paulo, 1993.

CHAMBERS, Robert. The origins and practice of participatory rural appraisal. **World Development**. 22(7): p. 953-969, 1994.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. A economia primitiva. In: **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CLAY, Jason. Os Kayapó e a Body Shop: a parceria de comércio com ajuda. In: ANDERSON, Anthony; CLAY, Jason. (Eds.). **Esverdeando a Amazônia**. São Paulo: Peirópolis; Brasília: IIEB, 2002. p. 31-51.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

_____; MARCUS, George. **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.

COHN, Clarice. **Relações de diferença no Brasil Central - Os Mebengokré e seus Outros**. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia da FFLCH-USP. São Paulo: 2005a.

_____. **Laudo antropológico sobre as condições de implantação de projetos de desenvolvimento sustentável na TI Trincheira-Bacajá**. São Paulo: 2005b.

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. **Nosso Futuro comum**. Relatório da ONU. Rio de Janeiro: FGV, 1991.

CONGRESSO desrespeita a Constituição Federal e autoriza construção da hidrelétrica de Belo Monte. Greenpeace Brasil, 13/07/2005. Disponível em: <www.greenpeace.org.br>. Acesso em: 29/11/2007.

CORRY, Stephen. The rainforest harvest: who reaps the benefit? **The ecologist**. v. 23, n. 4, 1993, p. 148-153.

COSTA, Nilder. A estranha visita da ministra da União Européia ao Xingu. Diário do Pará, 20/08/2001. Disponível em: <www.amazonia.org.br>. Acesso em: 29/11/2007.

COUDREAU, Henri. **Viagem ao Xingu**. São Paulo: Ed. Itatiaia/EDUSP, 1977.

CRESWELL, John. W. **Research Design**. Thousand Oaks/London: Sage Publications, 1994.

CSF. **Custos e benefícios do complexo hidrelétrico de Belo Monte: uma abordagem econômico-ambiental**. Série técnica 4. Lagoa Santa: Conservation Strategy Fund, 2006.

CTI. **Diagnóstico socioambiental do bloco de Terras Indígenas no Médio Xingu – Corredor Sul Amazônico - Pará**. Relatório final. Brasília: Centro de Trabalho Indigenista, 2006.

- DALLARI, Dalmo de Abreu. **O Estado federal**. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- DECLARAÇÃO de San José. In: Editorial (por Roberto Cardoso de Oliveira). **Anuário Antropológico**, 1981, p. 15-20.
- DE ROBERT, Pascali. **Del pi'y-kô al bosque certificado, los varios caminos de la castaña**. [S.l; s.n.], 2007.
- DESCOLÁ, Philippe. **In the society of nature: a native ecology in Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- DESMATAMENTO, invasões e grilagem assolam Altamira, Pará. Reportagem de 16/06/2004. Disponível: <www.amazonia.org.br>. Acesso em: 29/11/2007.
- DE VAUS, David. **Surveys in social research**. London: University College London, 1996.
- EM Altamira, índios exportam óleo para a Inglaterra. Diário do Pará, 26/07/2005. Disponível em: <<http://www.diariodopara.com.br>>. Acesso em: 29/11/2007.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Antropologia social**. Lisboa: Edições70, 1978.
- FAO. Food and Agriculture Organisation. **Manual de trabalho de campo**. Rome: FAO, 2001.
- FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra / ANPOCS, 1991.
- FARIA, Renata. **Povos indígenas na Amazônia e o mercado de produtos florestais não madeireiros: efeitos no uso de recursos naturais pelos Araweté**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciência Ambiental (Procam) da USP. São Paulo: 2007.
- FAUSTO, Carlos. **Relatório do GT para estudos complementares sobre a TI Apyterewa**. Brasília, 1996.
- _____. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. Prefácio: a indigenização da mercadoria e suas armadilhas. In: GORDON, César. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebengokré**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.
- FISHER, Willian. **Rainforest exchanges: Industry and community on an Amazonian frontier**. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 2000.
- FUNAI. **MEMO. nº 049/GAB/AER BEL/06**. Belém: Fundação Nacional do Índio, 2006.
- FURTADO, Celso. **O mito do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades indígenas e desenvolvimento. In: GRUPIONI, Luís Donisete; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli. (orgs.) **Povos indígenas e tolerância**. São Paulo: Edusp/Unesco, 2001.
- _____. Cultura "indígena" e sustentabilidade: alguns desafios. **Revista Tellus**. Campo Grande, ano 5, n. 8/9, 2005, p. 29-36.

GARDNER, Kate; LEWIS, David. **Anthropology, development and the post-modern challenge**. London: Pluto Press, 1996.

GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: **O saber local**. Petrópolis: Vozes, 1998.

GODELIER, Maurice. (org.) **Antropologia y economia**. Barcelona: Anagrama, 1974.

GODOY, Ricardo. **Indians, markets and rainforests**. New York: Columbia University Press, 2001.

GORDON, César. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebengokré**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GOVERNO retoma planos de usinas no Xingu. Instituto Socioambiental, 26/10/2007. Disponível em: <www.socioambiental.org>. Acesso em: 29/11/2007.

GRANDIN, Barbara. E. **Wealth ranking in smallholder communities: a field manual**. Rugby, UK: Intermediate Technology Group, 1988.

GREEN, Julie. **An evaluation of the situation faced by the indigenous tribes in the Altamira region: the Amazoncoop's economic alternatives for conservation and social development**. Monografia de conclusão de curso (biologia). Colorado State University, 2000.

GROSS, Daniel. R. Time allocation: a tool for the study of cultural behavior. In: **Annual Review of Anthropology**, v. 13, p. 519-558, 1984.

GUSAN, Mariana. Índios xikrin recebem sinal verde da Funai para exploração manejada de madeira. Reportagem de 22/05/2007. Disponível em: <www.amazonia.org.br>. Acesso em: 29/11/2007.

HANN, Leo J. Globalization, localization and sustainable livelihood. **Sociologia Ruralis**, vol. 40, n. 3, p. 339-365, 2000.

HUGH-JONES, Stephen. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: HUMPHREY, Caroline; HUGH-JONES, Stephen. (Eds.) **Barter, exchange and value**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

IMAZON. **Avanço das estradas endógenas na Amazônia**. Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia. Série "O Estado da Amazônia", nº 1, maio, 2005.

_____. **Mapas - Série desmatamento municipal**. 2006. Disponível em: <www.imazon.org.br>. Acesso em: 22/05/2006.

ÍNDIA Tuyra e Muniz voltam a ficar frente a frente em sessão. Instituto Socioambiental, 19/11/2003. Disponível em: <www.socioambiental.org>. Acesso em: 29/11/2007.

ISA. **Projeto realização de estudos preliminares e formulação de uma proposta técnica para implantação de um mosaico de unidades de conservação no Médio Xingu**. Instituto Socioambiental. Relatório Final de atividades. 2003.

ISA. **Mineração em Terras Indígenas na Amazônia Brasileira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

JOHNSON, Allen. Time-allocation research: the costs and benefits of alternative methods. In: ROGERS, B.L.; SCHLOSSMAN, N.P. (Eds.). **Intra-household resource allocation**. The United Nations University, 1990, p. 118-32.

JUSTIÇA Federal de Altamira autoriza a construção de Belo Monte. Instituto Socioambiental, 30/03/2007. Disponível em: <www.socioambiental.org>. Acesso em: 29/11/2007.

KAPLAN, David. “La controversia formalistas-substantivistas de la antropologia econômica”. In: GODELIER, Maurice. (org.) **Antropologia y economia**. Barcelona: Anagrama, 1974.

KUSTERS, Koen. *et al.* Balancing development and conservation? An assessment of livelihood and environmental outcomes of non-timber forest product trade in Asia, Africa and Latin American. **Ecology and Society** 11 (2): 20, p. 1-20, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. **Tupi: índios do Brasil atual**. São Paulo, FFLCH/USP, 1986. (Antropologia, 11).

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LÉLÉ, Sharachandra. Sustainable development: a critical review. **World Development**, vol.19, n.6, p. 607-621, 1991.

LENTINI, Marco; VERÍSSIMO, Adalberto.; SOBRAL, Leonardo. **Fatos florestais da Amazônia**. Belém: Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical. In: RIBEIRO, Darcy (Ed.). **Suma Etnológica Brasileira**. Volume 1: Etnobiologia. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Antropologia estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

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

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

MAUSS, Marcel. **Introducción a la etnografía**. Madri: Istmo, 1974.

_____. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MAYBURY-LEWIS, David. Vivendo Leviatã: grupos étnicos e o Estado. **Anuário Antropológico**, 1983, 103-118.

MAYERS, James; VERMEULEN, Sonja. **Company-community forestry partnership**. London: IIED, 2002.

MELLO, Neli Aparecida. **Políticas territoriais na Amazônia**. São Paulo: Annablume, 2006.

MICHI, Leny N. **O papel do Estado nas percerias comerciais entre povos indígenas amazônicos e empresas na comercialização de produtos florestais não madeireiros**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciência Ambiental (Procam) da USP. São Paulo: 2007.

MINISTRO vem a Belém discutir obras do PAC. O Liberal, 09/04/2007. Disponível em: <www.socioambiental.org>. Acesso em: 03/08/2007.

MORAES, Antônio Carlos Robert. **Território e história no Brasil**. São Paulo: Annablume, 2005a.

_____. **Meio ambiente e ciências humanas**. São Paulo: Annablume, 2005b.

_____; COSTA, Wanderley Messias. **Geografia crítica: a valorização do espaço**. São Paulo: Editora Hucitec, 1993.

MORAN, Emilio. **A ecologia humana das populações da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1990.

MORSELLO, Carla. **Marketing integration and sustainability in amazonian indigenous livelihoods: the case of the Kayapó**. Phd Thesis. University of East Anglia, 2002.

_____; **Company-community partnerships for commercializing non timber forest products in the Brazilian Amazon**. Final report. Kleinhans Award, 2005.

_____; ADGER, Neil. Do partnerships between large corporations and amazonian indigenous groups help or hinder communities and forests. In: ROS-TONEN, M.F.; HOMBERGH, H. (orgs.) **Partnerships in sustainable forest resource management**. Amsterdã: Zoomers, 2007.

MÜLLER, Regina. **Relatório do GT para eleição das AIs Koatinemo-Ipixuna-Bacajá**. In: Processos Funai n° 0707/79, 1979.

_____. Asuriní do Xingu. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, vols. 27/28, 1984-85.

_____. **Os Asurini do Xingu: história e arte**. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

_____. Asuriní do Xingu: transformações e sobrevivência. In: **XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia**. Niterói, 1994.

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

NIMUENDAJÚ, Curt. Tribes of the lower and middle Xingu river. In: STEWARD, Julian (ed.) **Handbook of south american indians**. vol.3 (Tribes of the tropical forest). Washington D.C., Smithsonian Institute/Bureau of American Ethnology, bulletin 143, 1948.

NOELLI, Francisco. As hipóteses sobre os centros de origem e as rotas de expansão dos tupi. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1996.

ORTNER, Sherry. Theory in anthropology since the sixties. In: DIRKS, N.; ELEY, G.; ORTNER, S. (eds.). **Culture/Power/History: a reader in contemporary social theory**. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

OSBORNE, Debbie. **Forest gumption**. 2001. Disponível em: <www.forumforthefuture.org.uk/greenfutures/articles/60277>. Acesso em: 14/12/2007.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PERES, Carlos. Indigenous reserves and nature conservation in Amazonian forests. **Conservation Biology**, vol.8, n.2, june 1994. p. 586-588.

PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) **Relatório sobre o Desenvolvimento Humano**, 1998.

POLANYI, Karl. El sistema económico como proceso institucionalizado. In: GODELIER, Maurice. (org.) **Antropología y Economía**. Barcelona: Anagrama, 1974.

POVOS indígenas condenam construção de complexo hidrelétrico no Xingu. Radiobrás, 10/06/2007. Disponível em: <www.radiobras.gov.br>. Acesso em: 29/11/2007.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, Alcida Rita. Uma crítica da desrazão indigenista. Brasília: **Série Antropologia**, nº 243, Unb, 1998.

REZSOHAZY, R. Los principios cooperativos. In: VILLASEÑOR, F. (org.) **Los principios del cooperativismo: de Rochdale a nuestros días**. Confederacion Mexicana de Cajas Populares, 1984.

RIBEIRO, Berta. Tecelãs tupi do Xingu. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, vols. 27/28, 1984-85.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971.

_____. Os índios Urubus. Ciclo anual das atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical. In: SCHADEN, Egon. **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

RIBEIRO, Fabio A. N. **Parcerias comunidade-empresa na Amazônia brasileira**. Monografia de conclusão de curso apresentada ao Depto. de Economia da FEA-USP. São Paulo, 2004.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, n.34, 1991, p. 59-101.

ROCHA, Carla; BARBOSA, Clodoaldo. Altamira: recursos naturais e sociedade ameaçados pela ineficiência estatal. In: TONI, Fabiano; KAIMOWITZ, Davi.(orgs) **Municípios e gestão florestal na Amazônia**. Natal: AS editores, 2003.

RODDICK, Anita. **Meu jeito de fazer negócios**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

RODRIGUES, Aryon. Relações internas na família lingüística tupi-guarani. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, vols. 27/28, 1984-85.

ROS-TONEN, Miriam; WIERSUM, K.F. The scope of improving rural livelihoods through non timber forest products: an evolving research agenda. **Forest, trees and livelihoods**. Vol. 15, n.2, 2005, p. 129-148.

SAHLINS, Marshall. Economia tribal. In: GODELIER, Maurice. (org.) **Antropologia y Economía**. Barcelona: Anagrama, 1974.

_____. A primeira sociedade da afluência. In: CARVALHO, Edgar Assis. (org.) **Antropologia econômica**. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1978.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I). **Revista Mana**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, vol.3, nº 1, abril de 1997.

_____. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

- SANTOS, Milton. **Por uma geografia nova**. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SEVÁ FILHO, Oswaldo (org.) **Tenotã-Mô: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu**. São Paulo: International Rivers Network, 2005.
- SINGER, Paul. **Introdução à Economia Solidária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002.
- SILVA, Fabíola Andréa. **As tecnologias e seus significados**. Tese de Doutorado. Depto. de Antropologia da FFLCH – USP. São Paulo, 2000.
- _____. Mito e arqueologia: a interpretação dos Asuriní do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatinemu - Pará. **Horizontes Antropológicos**, vol. 18, n. 18. Porto Alegre: dezembro, 2002.
- _____. Cultural Behaviors of Indigenous Populations and the Formation of the Archaeological Record in Amazonian Dark Herat: The Asuriní do Xingu Case Study. In: LEHMAN, J. *et al.* **Amazonian Dark Earths. Origin, Properties, Management**. London, Kluwer Academia Publishers. 2003. p. 373-385.
- _____. Cultura material e dinâmica cultural: um estudo etnoarqueológico sobre os processos de manutenção e transformação de conjuntos tecnológicos entre os Asuriní do Xingu. Projeto de pesquisa apresentado à FAPESP. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da USP, 2005.
- SILVA, Golbery do Couto. **Geopolítica do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1967.
- SOUZA, Hécio Marcelo. **Reforma do estado e políticas públicas de etnodesenvolvimento na década de 90**. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia/Unb. Brasília, 2000.
- SPERBER, Dan. **O saber dos antropólogos**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**, 84, 11-44, 1985.
- TEIXEIRA - PINTO, Márnio. Os Arara. In: SANTOS, L; ANDRADE, L.M. (orgs.) **As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988.
- TBSF. The Body Shop Foundation. Financial statements, 2001. Disponível em: <www.thebodyshopfoundation.org/downloads/tbsf-fs-2001.pdf>. Acesso em: 29/11/2007.
- THE CAMBRIDGE Dictionary of Philosophie. New York: Cambridge University Press, 1995.
- TOURISMTHRU. Apresenta informações sobre pacotes de viagem para o Hotel Tataquara. Disponível em: <<http://tourismthru.com/Accommodation/Accommodation100039.htm>>. Acesso em: 29/11/2007.
- TURNER, Terence. Neoliberal Ecopolitics and Indigenous Peoples: the Kayapó, the rainforest harvest and the Body Shop. **Yale F & ES Bulletin**, (98), p. 113-127, 1995.
- URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**. São Paulo: Editora Hucitec, 1977.

VIDAL, Lux. Os Kayapó-Xikrin do Bacajá. In: SANTOS, L; ANDRADE, L.M.(orgs.) **As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O território Araweté**. In: Processos Funai nº 0707/79.

_____. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.

_____. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (org.) **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. Antropologia (vol. II). São Paulo: Editora Sumaré/Anpocs, 1999.

_____. Imagens da natureza e da sociedade. In: **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

_____; ANDRADE, Lúcia. Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as sociedades indígenas. In: SANTOS, Leinad; ANDRADE, Lúcia (orgs.) **As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988a.

_____; ANDRADE, Lúcia. Os povos indígenas do Médio Xingu. In: SANTOS, Leinad; ANDRADE, Lúcia (orgs.) **As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988b.

_____; SEEGER, Anthony. Terras e territórios indígenas no Brasil. In: **Revista Encontros com a Civilização Brasileira**, nº 12. Rio de Janeiro, 1979.

WALLERSTEIN, Immanuel. Três ideologias, ou apenas uma? A pseudobatalha da modernidade. In: **Após o liberalismo**. Petrópolis: Vozes, 2002.

WEINBERG, Adam. Distinguishing among green businesses: growth, green and anomie. **Society & Natural Resources**, vol 11. Apr/May, 1998. 241-150.

WONG, Grace Y.; GODOY, Ricardo. Consumption and vulnerability among foragers and horticulturalists in the rainforest of Honduras. **World Development**, 31(8): 1405-1419, 2003.

ANEXO I - Censo Asuriní (março de 2005)

ALDEIA KOATINEMO

Grupos Locais: 2 (A e B).

Grupos Domésticos: 5 (I, II, III, IV, V)

Grupos Familiares: 13 (1, 2, 3, 4, ...)

Casas: 24 (1a, 1b; 2a, 2b, 2c; ...)

Indivíduos: 119 (127 em dezembro de 2006)¹³⁴

Nascimentos (entre 03/2005 e 12/2006): 11

Óbitos (entre 03/2005 e 12/2006): 4 (Patuá, Iá, Mbaia, Awakaré¹³⁵).

Grupo Local A

Grupo doméstico I

Grupo Familiar	Casa	Indivíduo	Nome	Sexo	Idade
1	1a	1	Takirí	M	48
		2	Mbatuia	F	40
		3	Buri	F	58
		4	Paratyí	M	8
		5	Ararimyna	M	5
		6	Ararijywa	F	3
		7	Muruawi	F	1
	1b	8	Patuá	F	75
	9	Time í	M	11	

¹³⁴ Além dos 11 nascimentos e 4 óbitos, em 09/2005 Lucineide Munduruku, esposa de Kwa i passou a viver na aldeia Koatinemo, no grupo familiar 2. E, em 11/2006, quando do último período de investigação, 6 mulheres encontravam-se gestantes.

¹³⁵ Awakaré veio a falecer em janeiro de 2007.

		110	Imyni	M	15
12	12a	111	Jejy í	F	14

Grupo doméstico II

Grupo Familiar	Casa	Indivíduo	Nome	Sexo	Idade		
2	2a	10	Parajuá	M	19		
		11	Parakakynha	F	21		
		12	Arimajá	F	1		
	2b	13	I á	F	87		
		14	Ture í	F	65		
		15	Myrá	F	43		
		16	Kwa i	M	18		
		17	Muapemy	M	11		
		18	Ukara	M	7		
		19	Murupamyna	M	4		
		20	Uikawi	M	2		
		2c	21	Tukura	M	18	
			22	Ipikiri	F	16	
	3	3a	23	Ajuruí	F	58	
			24	Aramé	F	55	
			25	Kwi i	M	12	
			26	Maraká	M	12	
			27	Apijawa	F	9	
			28	Afuá i	F	7	
			3b	29	Takamuí	M	54
				30	Tewutinemi	F	21
		31		Murumunyna	M	3	

Grupo Familiar	Casa	Indivíduo	Nome	Sexo	Idade
		32	Kamã	M	1
		33	Mirinini	M	1
4	4a	34	Tjiwandem	M	29
		35	Apeúna	F	43
		36	Tapi ira	F	72
		37	Karakatu	F	15
		38	Kurupira	M	12
		39	Udí	F	10
		40	Tikú	F	8
		41	Tudú	F	7
		42	Tiã	M	4
		43	Apeuwi	M	3
		44	Tatipará	M	1
5	5a	45	Kwati	M	58
		46	Muruka í	F	43
		47	Awakaré	M	75
		48	Kwatire í	M	10
		49	Majuwá	M	8
		50	Kamara	F	5

Grupo Local A: 2 grupos domésticos, 6 grupos familiares, 10 casas, 52 indivíduos.

Grupo Local BGrupo doméstico III

Grupo Familiar	Casa	Indivíduo	Nome	Sexo	Idade
6	6a	51	Atiwa	M	22
		52	Taimira	F	26
		53	Kereka	F	10
		54	Aytein	F	3
		55	Akuja í	M	2
		56	Afuá	F	1
	6b	57	Mbaiô	M	70
		58	Mutiri	F	58
		59	Apeudí	M	5
13	13a	112	Turé	F	30
		113	Y í	F	15
		114	Muí	M	12
		115	Mudí	M	10
		116	Tuwaitigí	M	9
		117	Paru	M	6
		118	Arauí	M	3
		119	Bekuimeti	F	1

Grupo doméstico IV

Grupo Familiar	Casa	Indivíduo	Nome	Sexo	Idade
7	7a	60	Apebú	M	42
		61	Veveí	F	55
		62	Takwa í	M	15
		63	Tirika	F	12
	7b	64	Takunha	M	21
		65	Apirakamy	F	19
		66	Mbaia	F	63
		67	Itareí	M	4
		68	Kaa	F	2
		69	Cuipiúna	F	1
9	9a	78	Morera	M	65
		79	Marakawá	F	50
		80	Yru	M	13

Grupo doméstico V

Grupo Familiar	Casa	Indivíduo	Nome	Sexo	Idade	
8	8a	70	Mboaíva	M	60	
		71	Apirijú	F	25	
		72	Mirabô	F	58	
		73	Muakari	M	10	
		77	Auararema	F	5	
		75	Mukapaí	F	1	
	8b	76	Tarawejuwi	F	58	
		77	Maritajuwi	F	7	
	10	10a	81	Manduka	M	49
			82	Tuwáwiran	F	35
83			Tapera í	M	65	
84			Wawagi	M	18	
85			Mauyra	M	14	
86			Kumé	F	15	
87			Paraje í	M	11	
88			Muraigawa	M	8	
89			Teaudí	M	6	
90			Arawari	M	3	
91			Mare é	F	1	
92			Ti á	F	1	
10b		93	Tymy í	M	17	
		94	Tapaka í	F	27	
		95	Timare í	M	2	

Grupo familiar	Casa	Indivíduo	Nome	Sexo	Idade
11	11a	96	Murumunaka	M	28
		97	Mará	F	43
		98	Ajé	M	15
		99	Kyra í	F	16
		100	Mairí	M	11
		101	Murupé	F	7
		102	Majúwi	F	5
	103	Taramãe	F	3	
	104	Marcela	F	1	
	11b	105	Mamari	F	73
		106	Pamewira	M	18
		107	Murapijawa	F	13
		108	Maikāga	M	9
		109	Majawa	F	1

Grupo Local B = 3 grupos domésticos, 7 grupos familiares, 12 casas, 67 indivíduos.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)