

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

Tese de Doutorado

***Yanomami na encruzilhada da conquista:
Contato e Transformação na fronteira amazônica***

Autor: Gustavo Hamilton Menezes
Orientadora: Profa. Dra. Alcida Rita Ramos

Brasilia - 2010

AGRADECIMENTOS

Quero expressar todo o meu agradecimento às muitas pessoas que, de diversas maneiras, contribuíram para a realização desta tese.

Sou especialmente grato à Dra. Alcida Ramos pela generosidade, paciência e rigor com que me orientou no doutorado.

Minha eterna gratidão a todos os Yanonami da região de Maturacá pela confiança, pela amizade e por tudo que me ensinaram.

Agradeço à Maria Helena Fialho, Coordenadora Geral de Educação da FUNAI, por ter acreditado na relevância deste trabalho e por ter sempre permitido e incentivado os meus estudos.

O meu “muito obrigado” à Neide Martins e à Maria Elisa Leite por me ajudar a compreender os caminhos do indigenismo.

Agradeço aos examinadores do meu projeto de doutorado, Dr. Wilson Trajano Filho e Dra. Carla Costa Teixeira, que contribuíram com valiosas sugestões para minha pesquisa.

Sou grato a Henrique Veloso Vaz, José Ribamar e Lúcio Valero, da FUNAI de São Gabriel da Cachoeira, que me apoiaram de diversas maneiras durante minha estadia em campo.

Sou grato também à Cleide Moreira, Chefe da Biblioteca da FUNAI, pelo apoio à pesquisa bibliográfica.

Meu “muito obrigado” aos meus pais, Maildes e Murilo, por estarem sempre ao meu lado, e a minha irmã, Luciana, por me ajudar a construir os mapas que ilustram essa tese.

Agradeço ao Vinícius e Artur – meus filhos –, Luana e Gabriel – meus enteados – e à Clarissa, minha esposa, a quem, com amor, dedico esta tese.

ÍNDICE

Introdução

O objetivo deste trabalho	5
A matriz cultural Yanomami e seu território tradicional.....	8
Origem e especificidade da cultura Yanomami	13
Antecedentes da pesquisa e trabalho de campo	16

Capítulo 1: Rotas de colisão na fronteira amazônica

A região de Maturacá hoje	21
Cronologia da (trans)formação	46
Contato e expansão no Maciço Guianense	55
Conquistando Territórios a sudoeste da serra Parima	60
O primeiro contato amistoso e a chegada do Padre Góes	65

Capítulo 2: Política religiosa e transformação cultural

O início da atuação Salesiana junto aos povos indígenas do Brasil	71
Do rio Negro à Maturacá: a fundação da Missão Salesiana entre os Yanonamī	74
A resistência dos pajés: a resiliência da cultura	82
Rituais post mortem: antigos e novos caminhos para a grande aldeia dos mortos	91
Capital Cultural	100

Capítulo 3: A busca pela escrita através da escola

Revertendo a divisão de Omawë	106
Entre a escrita e a Escritura	112
A missão e a escola: instituições indissociáveis em Maturacá	127
Educação infantil nas aldeias	142

Capítulo 4: Nação, identidade e cidadania

Fronteiras nacionais e povos indígenas brasileiros : algumas considerações	151
A relação entre militares e Yanonamī na região de Maturacá	158

Desrespeito à Legislação Indígena: o caso dos documentaristas	175
Voto de confiança dos cidadãos Yanomamĩ	180

Capítulo 5: Associação e Assembléias: estratégias e conquistas políticas

AYRCA e a busca por inserção no movimento político do médio e alto rio Negro	190
Assembléias Yanomamĩ: espaços estratégicos de (re)elaboração étnica e identitária	203
Discurso político Yanomamĩ: uma articulação coletiva dos saberes cosmológico e interétnico	213

Considerações finais	226
-----------------------------------	-----

Bibliografia	229
---------------------------	-----

Figuras:

Figura 1: Conjunto regional e comunidades locais	32
Figura 2: População Yanomamĩ da região de Maturacá	85

Mapas:

Mapa 1: Aldeias Yanomamĩ do rio Cauaburis e afluentes	24
Mapa 2: Aldeias da região de Maturacá	36
Mapa 3: Aldeias e Pelotão Especial de Fronteira de Maturacá	162

Fotografias:	246
---------------------------	-----

INTRODUÇÃO:

O objetivo deste trabalho

O povo indígena Yanomami tem sido intensa e sistematicamente estudado desde os anos 60. Inúmeros trabalhos versam sobre os diferentes grupos que compõem essa etnia que, por uma série de razões, ficou muito célebre no meio antropológico e também no imaginário da população nacional e mesmo internacional. Para a antropologia, eles chamaram a atenção por serem um dos maiores (senão o maior) povo indígena a preservar até muito recentemente sua cultura livre de influências coloniais. Para o público geral, eles foram apresentados sob diversos discursos exotizantes, dentre eles o de serem “os mais primitivos”.

A maioria dos estudos dedicou-se a descrever e analisar o interior da cultura desse povo através de abordagens sobre suas línguas, sua cosmologia, xamanismo, organização social, dieta, cultura material, enfim, sobre os mais diferentes aspectos ou recortes interiores da cultura tradicional. No entanto, há algumas décadas, além desses aspectos interiores da cultura, são também focos de análise os processos de transformação que a cultura Yanomami tem sofrido a partir da diminuição do seu isolamento e da ampliação de seu convívio, voluntário ou forçado, com as frentes pioneiras da sociedade envolvente.

Este trabalho visa descrever e analisar alguns pontos na trajetória específica de um subgrupo Yanomami que atualmente vive às margens do canal de Maturacá, no noroeste da Amazônia. Nessa localidade, a presença por cinco décadas de uma missão católica e, mais recentemente, de posto da FUNAI, pelotão de fronteira do Exército e posto de saúde,

acrescida do acirramento nas relações com o município de São Gabriel da Cachoeira, desencadeou uma série de transformações na comunidade, que passou a lidar com distintos (e muitas vezes incompatíveis) sistemas simbólicos.

Pretendo apresentar um panorama da relação mantida entre os Yanomami da região de Maturacá com alguns agentes externos, especialmente a missão salesiana e o pelotão de fronteiras. Para isso, faço um apanhado histórico que culmina no encontro do processo de expansão dos territórios Yanomami com aquele de colonização e domínio da Amazônia pela sociedade nacional. Nas investigações sobre o contato e os processos de transformação, busco equilibrar exemplos etnográficos específicos com análises mais amplas sobre os discursos militar e religioso em relação aos Yanomami.

Esta tese se insere no campo de estudo da Antropologia Política, uma vez que está ligada à temática das relações de poder entre minorias étnicas e movimentos coloniais. O panorama aqui descrito inclui imposições ideológicas, desestruturação da ordem tradicional e desenvolvimento de mecanismos de resistência e adaptação; fenômenos característicos da “situação colonial” percebida por Ballandier (1987: 162-173). Dinâmicas dessa natureza, onde se destacam a progressiva perda de autonomia comunitária, a irreversibilidade do processo e a ocupação definitiva dos territórios indígenas foram, no âmbito da antropologia brasileira, bem orientadas pela noção de “fricção interétnica” (Oliveira, 1972: 26). Contudo, tal noção sublinha excessivamente as relações de oposição entre as sociedades indígenas e a sociedade envolvente (nacional ou colonial), considerando-as entidades “contraditórias”, em razão de uma tender a negar a da outra (ibid). No caso específico dos Yanomami de Maturacá, em suas relações com os agentes externos, o sentido “destruidor” do contato existe, mas é melhor compreendido através da idéia de “transformação”, uma vez que o processo de contato é também caracterizado por uma busca mútua (ainda que

assimétrica) de acomodação e de entendimento comum entre as partes. Assim, além de apontar os efeitos desestruturantes da conquista, é minha intenção sublinhar os esforços dessa comunidade Yanomami para tornar o seu mundo transformado em um ambiente inteligível e “vivível”. Afinal, mais do que manter sua cultura e tradição intocadas, essa comunidade Yanomami está engajada em construir junto com os não-índios um terreno intermediário, ou “middle ground” como chamou White (1991), onde a voz e o poder político indígena têm peso e repercussão, onde as dinâmicas de negociação existem e a comunidade indígena não é excluída das decisões que afetam e influenciam o seu presente e futuro.

Nesta tese, tenho também em perspectiva a proposta teórico-metodológica das coletâneas “Amazônia: Etnologia e História Indígena” (Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha, 1993) e “Pacificando o Branco” (Albert & Ramos, 2002) de apresentar as concepções indígenas sobre o contato sublinhando seu papel essencialmente ativo e criador. Segundo Turner (1993: 44), após o desalento geral e particularmente da antropologia nos anos sessenta quanto às perspectivas de sobrevivência dos povos e culturas amazônicas, no final dos anos oitenta e início dos noventa vários antropólogos passaram a perceber a situação indígena da Amazônia de maneira distinta, ressaltando o êxito – contra todas as expectativas – de muitos povos em manter sua identidade social, cultural e étnica a partir de uma resistência eficaz contra as agressões advindas da sociedade nacional, crescendo populacionalmente e demonstrando grande capacidade de incorporar e dominar aspectos da cultura nacional, tais como a língua portuguesa e as tecnologias de comunicação, sem que estivessem, assim, “perdendo suas culturas”.

Deste modo, “resistência” tem sido um conceito importante para uma série de autores (dentre eles Howard (2002), Hill (2002), Turner (1993), Comaroff (1985), Hale

(1994)) que se propõem a repensar as teorias do contato e do colonialismo, buscando sublinhar o modo como as sociedades indígenas estruturam, (re)orientam, interpretam e influenciam o rumo do encontro colonial. No entanto, como ressalta Brown (1994: 287-311), “resistência” é um conceito que também tem suas limitações, uma vez que destaca mais a ação reativa das sociedades indígenas do que sua agencialidade e ação pró-ativa. Por isso, opto por apresentar as escolhas e as iniciativas Yanomami, principalmente no campo da política interétnica, através da idéia de “estratégia”, pois considero que essa noção traduz melhor sua criatividade e ações conscientes e refletidas.

A matriz cultural Yanomami e seu território tradicional

Os Yanomami formam uma sociedade de caçadores-agricultores da floresta tropical do norte da Amazônia, cujo contato com a sociedade nacional é, na maior parte do seu território, relativamente recente. Eles têm tradicionalmente ocupado uma grande área de floresta tropical na região de fronteira entre o Brasil e a Venezuela. Sua população total, nos dois países, é estimada em cerca de 31.000 pessoas. Na Venezuela, segundo censo de 1992, há cerca de 15.200 Yanomami, enquanto no Brasil essa população é estimada em cerca de 15.700 pessoas, repartidas em 228 comunidades (ISA, 2006: 16 apud Censo FUNASA 2006). A Terra Indígena Yanomami, que cobre 9.664.975 ha (96.650 km²) de floresta tropical brasileira, foi demarcada em 1991, após intensa e longa campanha dos movimentos indígenas e indigenistas nacionais e internacionais, e homologada por um Decreto Presidencial em 25 de maio de 1992. Esta área, situada nos Estados de Roraima e Amazonas, além de fundamental para a sobrevivência desse povo, é reconhecida por sua alta relevância em termos de proteção da biodiversidade amazônica.

As chamadas Terras Baixas sul-americanas correspondem, de modo geral, à Amazônia e ao Brasil Central ou, dito de outro modo, à América do Sul tropical. Vemos que esta macro região etnográfica, a despeito do crescimento da produção e do interesse antropológicos, tem resistido às sínteses e reduções analíticas unificadoras, uma vez que exibe uma grande diversidade linguística e cultural e ampla variedade de sistemas de parentesco (Viveiros de Castro, 1993: 149, 155). Neste contexto, os Yanomami, em seus diferentes grupos, têm suscitado importantes exemplos etnográficos para alguns dos mais instigantes temas da etnologia amazônica, tais como: sistema político-ritual, reprodução simbólica (predação ontológica), rito funerário, canibalismo, guerra e onomástica (Albert, 1985; Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1993; Ramos, 1990).

"Yanomami" é um etnônimo cunhado por linguistas e antropólogos a partir da palavra *yanōmamĩ* que, na expressão *yanōmamĩ thëpë* (língua Yanomami ocidental), significa "seres humanos" (*yanomae thëpë* em Yanomami oriental)¹. Essa expressão se opõe às categorias *yaropë* (animais de caça) e *yai thëpë* (seres invisíveis ou sem nome), mas também a *napë* (estrangeiro, inimigo, "branco")² (Lizot, 2004: 496). Os Yanomami, ou partes desse povo, já foram denominados Waiká, Xirianá, Guaharibo, Karimé, Yanoama, Xamatari, Xirixana, Aiwateri, Pakidai e outros (Horst & Santos, 1989). A família linguística yanomami é isolada e composta por, pelo menos, quatro línguas diferentes: Yanam [ou Ninan] (nordeste da área), Yanomam [ou Yanomae] (leste da área), Yanomamĩ (oeste da área) e Sanema [ou Sanumá] (ao norte) (Migliazza, 1972). Estes termos e seus cognatos são auto-denominações. No Brasil e na Venezuela, o termo "yanomami" tornou-

¹ A vogal *ĩ* possui um som entre *i* e *u*. A vogal *ë* possui um som entre *e* e *o*.

² O ramo Yanomami conhecido por Sanumá usa o termo *sanima dibi* como auto-denominação. *Sanima dibi* pode ser traduzido como "seres humanos" ou "gente como nós". Os não-Sanumá ou "outra gente" são os não-Yanomami e estão representados, principalmente, pelos Yekuana, seus vizinhos Caribe, genericamente denominados *nabi dibi*, e pelos brancos ou não-índios, denominados *setenabi dibi* (Ramos, 1990: 290).

se oficial. Segundo Migliazza (1980:101), o termo “yanomama” foi introduzido pela primeira vez na literatura antropológica e genética por Neel (1967) e no começo se referia apenas à língua Yanomamɨ. Porém, foi o próprio Migliazza (1972) quem indicou que o termo deveria ser usado para designar toda a família, uma vez que a maioria dos falantes das línguas Yanomami o entende e – mesmo havendo variações fonéticas locais em sua pronúncia – o utiliza como nome geral, significando “uma pessoa yanomami nativa” (ou simplesmente “seres humanos”) designando todos aqueles que falam as línguas yanomami, em oposição aos estrangeiros (*napë pë*).

A matriz cultural Yanomami é ampla, porém não é uniforme. Além das diferenças linguísticas, há diferenças históricas, culturais e sociais que imprimem a cada grupo, e mesmo aos subgrupos, uma identidade própria. Dessa maneira, enquanto entre os Yanomam e Yanomamɨ a casa é ampla, coletiva e circular (fechada e cônica ou aberta e com praça central), entre os Sanumá e Yanam são várias e menores e têm o formato retangular. Enquanto os Sanumá possuem um sistema de tabus alimentares bastante complexo e associado aos grupos de idade (Taylor, 1974), entre os Yanomam esses tabus são menos rígidos e ligados a períodos de reclusão rituais e a determinadas fases do ciclo de vida. Enquanto entre os Yanomam do Alto Toototobi a banana ocupa um lugar de destaque na alimentação, entre os Sanumá é a mandioca a principal fonte de carboidratos para a população (Ramos, 1990: 31 e 41; Smiljanic, 1999: 12).

O vasto território tradicional Yanomami tem cerca de 192.000 km² e ocupa uma região de floresta tropical situada a oeste do Maciço Guianense, onde um sistema de serras produz as nascentes e divide as bacias dos rios Orenoco e Amazonas. No coração desse território, situa-se a serra Parima, um maciço elevado composto de formações rochosas graníticas onde baixas montanhas – com altitudes variantes entre 800m e 2100m –

caracterizam a paisagem natural. Esse território se estende ao longo da linha de fronteira entre o Brasil e a Venezuela, ocupando expressivas porções de terra em ambos os países. Na Venezuela, os Yanomami ocupam os cursos superiores dos rios Orenoco e Siapa e de seus vários afluentes (Mavaca, Manaviche, Ocamo, Matacuni, Padamo, Erebató, Caura e Paragua). No Brasil, ocupam os cursos superiores dos tributários da margem esquerda do rio Negro (Cauaburis, Marauaiá, Padauari, Araçá, Maquilaú e Demini) e da margem direita do rio Branco (Catrimani, Ajarani, Apiaú, Mucajaí, Parima, Auaris, Uraricaá e Majari). Desse modo, o território tradicional desse povo se estende através de um eixo central constituído por uma longa região montanhosa de direção geral nordeste/sudoeste, abarcando as serras Pacaraima, Urutanin, Parima, Urucuzeiro, Curupira, Tapirapeco, Imeri e da Neblina.

Geralmente, a parte superior dos rios que descem do maciço guianense é inteiramente obstruída por cachoeiras, corredeiras e travessões, os quais, ao lado do reduzido volume d'água, tornam impraticável a navegação. Mesmo o acesso por terra é penoso em razão do terreno fortemente acidentado (Aguilar, 1944: 20). Nesses trechos, as margens dos rios são formadas por íngremes encostas. Os Yanomami, por ocuparem áreas distantes dos grandes rios, mantiveram-se, até poucas décadas atrás, afastados das influências da conquista e da colonização. As corredeiras e cachoeiras que durante séculos derrotaram os invasores estrangeiros, ajudaram esse povo a escapar, até meados do século XX, do holocausto que devastou a maioria dos povos amazônicos.

Há indicações de que a área ocupada pelos Yanomami seja, de fato, uma das de mais difícil acesso de toda região amazônica. Como ponderou Biocca:

“of all the regions of the earth still unexplored, that which extends for hundreds of miles between the Rio Negro and the Upper Rio Orinoco, just

where the Yanoáma live, is perhaps the most vast and fascinating. Since the time of the conquest, all efforts to penetrate the interior of this forest have been useless.”(1969: 9).

Possivelmente, por essa mesma dificuldade de acesso aos estrangeiros e o desconhecimento destes sobre a geografia local, o território Yanomami tenha sido alvo das mais diversas projeções fantasiosas. Uma das mais antigas, e talvez a mais famosa, é a do El Dorado. Ainda nas primeiras décadas do século XVI, vários exploradores europeus buscaram no interior da Amazônia uma cidade onde se acreditava haver ouro e outras riquezas em fabulosa abundância. Inicialmente, os rumores eram sobre a existência de um rei indígena que, em um ritual religioso, seria completamente coberto por uma camada de fino pó de ouro antes de submergir em um lago sagrado. O crescimento de rumores e relatos exagerados transformou, em poucas décadas, El Dorado em uma cidade, ao invés de um homem dourado, cujas construções seriam inteiramente em ouro e cuja localização seria às margens de um imenso lago salgado, chamado Parimé, ou Parima (Ugarte, 2003).

Inúmeras expedições buscaram a tal cidade. As mais célebres foram as comandadas por Gonzalo Pizarro, em 1541, por Pedro de Úrsua, em 1559, e por Sir Walter Raleigh, em 1595 (ibid). Mesmo falhando, uma após a outra, as expedições reforçaram a certeza da existência do El Dorado. Chegou-se mesmo a um consenso de que tal cidade, também conhecida por Manõa, não estaria próxima ao Peru ou à Colômbia, mas nas partes altas do interior da Guiana. A partir do século XVII, uma série de mapas representando o norte da América do Sul passou a localizar o lago Parimé no interior do continente, entre os rios Orenoco e Amazonas, justamente sobre a área de difícil acesso que constitui o território tradicional Yanomami. É possível que o nome “serra Parima”, tenha sido herdado do lago

Parimé, o qual, tal como o El Dorado, jamais foi encontrado ou, senão, apenas pela inventividade de autores como Milton, Voltaire e Poe em seus escritos.

A maior parte das comunidades Yanomami ainda está situada dentro dessa região acidentada, contudo, a proteção do isolamento diminuiu em décadas recentes, com o avanço da sociedade nacional e a aproximação dos Yanomami de regiões com altitudes mais baixas e de cursos d'água mais volumosos, quase sempre vizinhos de pistas de pouso, bases militares, missões religiosas e garimpo.

Origem e especificidade da cultura Yanomami

Por quais vias os Yanomami chegaram àquela região e quando esse processo ocorreu são questões ainda sem respostas conclusivas. Segundo Smole, duas são as principais hipóteses: a primeira delas considera que os antepassados dos Yanomami eram agricultores das terras mais baixas da Amazônia que foram expulsos desses locais por vizinhos mais fortes, os quais, ao longo de séculos ou mesmo milênios, ocuparam as planícies férteis e impeliram os Yanomami para regiões consideradas menos atraentes ao norte, no Maciço das Guianas (Smole, 1976: 16). A segunda hipótese considera que os Yanomami são descendentes (e possivelmente os únicos remanescentes) de uma das mais antigas levas migratórias a ocupar o interior da América do Sul. Esses antepassados teriam avançado cada vez mais no interior da floresta, até atingir a região do atual território Yanomami. Uma vez ali, eles permaneceram durante milênios numa espécie de enclave que, se não os isolou completamente, ao menos garantiu certa distância das populações circunvizinhas. Um dos dados que sustenta essa hipótese baseia-se num estudo glotocronológico que indica que as línguas faladas pelos Yanomami constituem um

conglomerado linguístico cujas várias divisões internas necessitaram de muitos séculos para ocorrer. Desta forma, argumenta-se que os vários sub-grupos Yanomami se separaram de um tronco comum, o qual possuía uma língua única, há cerca de três mil anos atrás. (Albert, 1982; Migliazza, 1972; Smole, 1976).

O distanciamento dos Yanomami em relação aos outros povos indígenas da região colaborou para a manutenção de uma cultura peculiar, porém, não completamente uniforme internamente. De modo geral, tradicionalmente, a maioria dos grupos Yanomami tinha a banana e não a mandioca, como base alimentar e principal elemento de suas plantações. Os deslocamentos eram feitos principalmente por terra, através de uma complexa rede de trilhas e caminhos conhecida em detalhes por eles (Ramos, 1995; Albert & Le Tourneau, 2007). Os Yanomami evitam o leito dos grandes rios e não possuem desenvolvida tecnologia de navegação. A pesca tem pouca importância se comparada à caça, que é de grande relevância nutricional e simbólica. Os arcos e flechas Yanomami são marcadamente maiores que dos povos de regiões adjacentes e o seu uso da argila é menos refinado. Os Yanomami não produzem bebidas alcoólicas fermentadas, mas exaltam o êxtase e o enlevamento provocado pelo *yakōana*, pó alucinógeno produzido a partir de resina e fragmentos da casca da árvore *Virola elongata* (Myristicaceae) e de outras substâncias – que é inalado pelos pajés para se comunicar com os espíritos e para responder a seus cantos. O uso que os Yanomami fazem do tabaco também é distinto, uma vez que tradicionalmente eles não o fumam, mas preparam uma espécie de rolo, misturando e amassando cuidadosamente e na medida exata as folhas secas do tabaco com o fino pó branco das cinzas das fogueiras. A essa mistura adicionam um pouco de água, para dar consistência e envolvem-na com uma pequena camada de algodão. O resultado final é encaixado entre

gengiva e lábio inferiores. Assim preparado, o tabaco provoca uma breve tontura e sensação de bem estar.

Os Yanomami também mantêm complexos rituais *post-mortem*, para garantir que seu ego imortal seja liberado para o mundo dos espíritos. Entre os Sanumá e os Yanomami eles incluem a cremação dos restos mortais dos membros do grupo, a cuidadosa separação e pulverização dos ossos – que são guardados em pequenos recipientes – a mistura desse pó com o mingau de banana e a sua ingestão pelos parentes mais próximos na importante cerimônia mortuária (Ramos: 1990: 51). Entre os Yanomae, diferentemente, não se separa os ossos do cadáver através da cremação. O processo consiste em envolver cuidadosamente o cadáver em folhas e depositá-lo na floresta, em um local livre do alcance de animais. Ao longo de algumas semanas, aguarda-se a decomposição do cadáver. Ao final desse período, os ossos são limpos e incinerados. Entre os Yanomae, o destino das cinzas depende de alguns fatores, como a idade em que a pessoa morreu e o comportamento que tinha em vida. A partir destes fatores, as cinzas podem ser guardadas e, de tempos em tempos, misturadas a alimentos líquidos (como o mingau de banana) e ingeridas cerimonialmente pelos parentes mais próximos do morto, ou podem ser enterradas no centro da maloca ou no lugar de incineração do cadáver (Albert, 1985: 400-430). Dessa forma, o tema da morte, o que se faz com as cinzas dos ossos carbonizados e a concepção sobre o destino dos mortos encontram variações de um grupo Yanomami para o outro, assim com entre diferentes subgrupos (Ramos, 1990: 196).

Antecedentes da pesquisa e trabalho de campo

A minha idéia inicial para a pesquisa, que culminou no projeto de doutorado, era observar a “chegada da escrita” junto à população Yanomamĩ de Maturacá. Pretendia observar e analisar os impactos que essa tecnologia de comunicação estaria criando junto a essa população de tradição oral. Minha intenção era desenvolver um trabalho com a escola da região, com seus professores e alunos, observando a apropriação que faziam do conhecimento escolar e os desdobramentos impulsionados por essa nova forma de organização e disseminação de conhecimento.

Contudo, o trabalho de campo sempre nos revela surpresas e comigo não foi diferente. Percebi que para compreender a relação dos Yanomamĩ com a escola deveria, antes, compreender sua relação com a missão salesiana, sua história de contato com essa congregação religiosa e com a sociedade envolvente. Além disso, havia outros elementos do dia-a-dia da comunidade que saltavam aos olhos e demandavam especial atenção, como a relação dos Yanomamĩ com o Pelotão de Fronteiras e com os profissionais de saúde. Busquei incorporá-los à minha análise. Portanto, em vez de um foco pontual e específico, o trabalho de campo impeliu-me a perceber os fenômenos sociais daquela região de forma mais ampla e abrangente.

Outro ponto decisivo foi a própria experiência de campo e a maneira pela qual me inseri na comunidade. Em 2004, cerca de um ano antes do meu ingresso no programa de doutorado da UnB, fui aprovado em concurso público para o cargo de antropólogo na Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Já com interesse em trabalhar com a educação indígena, consegui ser lotado na Coordenação Geral de Educação, onde passei a conhecer e

acompanhar uma série de programas de educação indígena, dentre eles o programa desenvolvido pela Comissão Pró Yanomami (CCPY) em parceria com a FUNAI. Como eram mais raros os estudos sobre os Yanomami da área mais ocidental da Amazônia brasileira, submeti um projeto à FUNAI e passei, a partir de 2006, a acompanhar institucionalmente a região de Maturacá. Através desse projeto, assessoriei a Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) – participando de três Assembléias Gerais –, desenvolvi com eles e com os professores Yanomami duas oficinas temáticas – de legislação indigenista e direitos autorais – e assessoriei as iniciativas que concorreram ao Prêmio de Culturas Indígenas 2006 (Edição Ângelo Cretã). O trabalho de campo que orienta esta tese, portanto, é resultado desse envolvimento profissional acumulado junto à população Yanomami da região de Maturacá durante nove meses de vivência em área, divididas em cinco etapas, ao longo de três anos.

Fazer parte do órgão indigenista nacional e assim ser percebido pelos Yanomami e pelos não-indígenas da região foi um ponto crucial e definidor das diferentes formas com que me relacionei com essas pessoas. Pertencer ao quadro da FUNAI, eu logo percebi, transferiu para os meus ombros parte do peso carregado por uma instituição que sempre esteve, para dizer o mínimo, aquém das demandas dos povos indígenas. Além disso, cheguei à região de Maturacá em um momento especialmente conturbado na relação da comunidade com essa instituição e seus representantes. Poucos meses antes, os Yanomami e o Administrador da FUNAI de São Gabriel da Cachoeira haviam se desentendido por conta do caminhão doado à comunidade pelo Projeto Calha Norte, em 2001. Esse veículo ficou, inicialmente, sob a responsabilidade da FUNAI, e deveria fazer o transporte de ida e volta dos Yanomami sempre que estes precisassem se deslocar ao longo dos 85 km de rodovia (BR 307) que separa o igarapé Iá Mirim, último ponto navegável para quem vem

de Maturacá, da zona urbana de São Gabriel da Cachoeira. No entanto, ao longo dos anos, surgiram denúncias de que o caminhão estava sendo utilizado na cidade por não-índios, para fins particulares e que ele já estaria praticamente sucateado. Indignadas, as lideranças indígenas foram a São Gabriel, fizeram duras declarações ao Administrador e retiraram o caminhão da guarda da FUNAI, passando-a para um comerciante da cidade com quem eles mantêm uma relação de confiança. Além disso, dentro da Terra Indígena, o chefe de posto vivia em angustiante tensão com alguns membros da comunidade, os quais, depois que tiveram garrafas de bebida alcoólica apreendidas por ele, passaram a ameaçá-lo com frequência. A questão da bebida alcoólica era muito controversa e gerava constante tensão entre os Yanomamĩ e a FUNAI. Os relatórios mensais do chefe de posto da FUNAI em Maturacá, nos anos de 2004 e 2005, registram apreensões de grandes quantidades de bebida (várias dezenas de litros de cachaça) e brigas violentas entre membros das comunidades em consequência do consumo excessivo de álcool. Neste contexto, o papel da FUNAI era sempre visto como ambíguo pelos Yanomamĩ, pois ao mesmo tempo que havia rígido controle em relação à entrada de bebidas na Terra Indígena, havia pouca coibição ao trânsito de garimpeiros, com os quais alguns funcionários do órgão tinham notórias relações de amizade e até de sociedade.

Portanto, quando lá cheguei, tive sobre mim olhares severos de desconfiança e reprovação. Muitos me chamavam apenas de “Funai”. Usei muita cautela e cordialidade para, aos poucos, ganhar a confiança da comunidade. Durante o período em que estive em campo, testemunhei por duas vezes os Yanomamĩ de Maturacá negarem autorização de entrada e permanência para acadêmicos que pretendiam desenvolver pesquisas junto às comunidades. Segundo os próprios Yanomamĩ, a aceitação da minha pesquisa foi consequência do interesse crescente dos Yanomamĩ em questões vinculadas à educação e

da perspectiva de que eu pudesse trazer benefícios às suas escolas, professores e estudantes. Com o passar do tempo, e com a convivência, desenvolvi uma relação de respeito com todos os membros das comunidades e de grande amizade com algumas famílias. Ao final da minha última estada, quando todos já sabiam bem o meu nome, tive uma agradável sensação de recompensa quando várias pessoas passaram a também me chamar de *periomì*, termo que costumam traduzir por “homem sábio”.

A relação com os missionários foi bem diferente. Desde a minha chegada houve um grande cerceamento do meu acesso à escola, aos conteúdos escolares e à pedagogia de ensino. Disseram-me que eu não deveria ter acesso às aulas, pois poderia atrapalhá-las. Quando pedi uma reunião com o diretor, ela foi marcada para dali a duas semanas e depois desmarcada. Insisti na reunião e, quando consegui, foi apenas para receber algumas informações que eu já possuía, como o número de alunos e o de professores. Uma voluntária italiana, que passou meses na missão, em conversa comigo afirmou que os salesianos “não trabalham bem em rede”, reconhecendo a tendência deles a um trabalho fechado, sem diálogo com outros atores e instituições. Foi também ela que me recomendou “cuidado” com o que eu viesse a escrever a respeito deles. Preocupado em não provocar uma disputa desgastante, cujos resultados eu não podia prever, resignei-me e aceitei a distância imposta pela Missão, passando a frequentá-la raramente.

Lembrando do conselho dos avaliadores do meu projeto de doutorado, não me restringi à sala de aula, e fui buscar a comunidade escolar em outros lugares. Em um dos dois salões do precário posto da FUNAI, que fica às margens do canal de Maturacá, onde eu sempre me hospedava, fiz uma sala de aula com mesas, cadeiras e quadro negro. Ali, distribuía papel, canetas e lápis de cor para as crianças, ajudava os jovens com seus deveres de casa e fazia reuniões com a comunidade. Nesse local também realizamos as oficinas

sobre direitos indígenas. Cheguei a propor aos Tuxauas que eu não me hospedasse mais no posto da FUNAI, mas junto a alguma família Yanomami, para ter maior acesso ao cotidiano das comunidades. Contudo, por ser funcionário da FUNAI, eles acharam melhor que eu permanecesse no posto, uma vez que deveria estar acessível a todos.

Em relação aos militares do pelotão de fronteira, tive sempre uma relação bastante amistosa. No período em que o acesso à *internet* era possível – houve vários meses em que sistema esteve com defeito – eu freqüentava o pelotão algumas vezes por semana e, eventualmente, era convidado para almoçar com os militares. Havia entre eles várias pessoas interessadas em conhecer mais a realidade dos Yanomami. Alguns médicos e dentistas do pelotão se dedicavam a atender os pacientes indígenas quando o posto de saúde do Instituto Brasileiro pelo Desenvolvimento Sanitário (IBDS), que mantém parceria com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), não dispunha desse serviço. Eles, em algumas ocasiões, chegavam a visitar os pacientes em suas casas. Nas conversas mais longas, no entanto, eu sempre detectava seu despreparo em compreender “o outro” e imaginava o bem que algumas aulas de antropologia fariam a toda a corporação.

Ao longo dos meses em que lá estive, presenciei nascimentos, funerais, aniversários, reuniões, assembléias, pescarias e caçadas, festas, missas, formaturas, seções xamanísticas, rituais de cura e proteção, acompanhei a sucessão de três diferentes comandantes do Pelotão Especial de Fronteira, de dois padres da Missão Salesiana e de dois chefes de posto da FUNAI. Espero que esta tese, além de contribuir para o conhecimento antropológico, possa auxiliar na promoção de uma reflexão ampla sobre os modos de vida e pensamento dos Yanomami daquela região, sobre os desafios que o contato lhes tem imposto, sobre a necessidade de se respeitar o seu território e o seu ritmo próprio de transformação.

CAPÍTULO 1

ROTAS DE COLISÃO NA FRONTEIRA AMAZÔNICA

A região de Maturacá hoje

A posição mais nor-ocidental do Brasil é genericamente chamada, pelo desenho que as fronteiras lhe impõem, de “Cabeça do Cachorro”. Nessa região, também conhecida por Alto Rio Negro (ou Noroeste Amazônico) vive uma população indígena culturalmente diversificada em 23 etnias, pertencentes às famílias dos troncos lingüísticos Tukano, Aruak, Maku e Yanomami. Segundo o desenho das fronteiras, é na altura da “nuca do cachorro” que o canal Maturacá adentra o território brasileiro, vindo da Venezuela, de um estado também chamado “Amazonas”. Esse ponto, também conhecido por Salto Huá (ou Uá), localiza-se a apenas 20 km em linha reta de quatro aldeias Yanomami, estabelecidas na área onde o igarapé Ariabú encontra o canal Maturacá e o abastece com as águas frias que descem das serras da Neblina e Paruri. Esse canal encontra as águas barrentas do rio Cauaburis a cerca de 10 km depois das aldeias, invadindo-o com suas águas pretas e produzindo, em pequena escala, um fenômeno de encontro das águas semelhante ao que ocorre próximo a Manaus com os rios Negro e Solimões. Rios com águas como a do Cauaburis, segundo os Yanomami dessa região, são margeados por grande quantidade de insetos. Por isso, o Cauaburis, na língua Yanomami recebe o nome de *Paretota*, que quer dizer “muito pium”, em referência a um pequeno e voraz mosquito, também conhecido por “borrachudo”, abundante nas matas ciliares.

Os Yanomamĩ dessa região pertencem ao maior dos quatro principais grupos linguísticos Yanomami, cuja maioria dos falantes vive na Venezuela. Entre os Yanomamĩ de Maturacá, ouvi por diversas vezes a auto-denominação “**Yanonamĩ**”, com “n” ao invés de “m”. Reparei que essa era a pronúncia espontânea que muitos utilizavam para se referirem a si mesmos. Diante dos meus questionamentos, eles simplesmente se “corrigiam”, como que para seguir minha expectativa e a de outros agentes externos, de que a pronúncia “correta” fosse com “m”. Assim, por ser “yanonamĩ” um etnônimo próprio comumente utilizado pelos indígenas da região de Maturacá (ainda que não utilizado em documentos), adotarei esse termo, ao longo do texto, para designar essa população regional³.

Os Yanonamĩ chamam o canal Maturacá de “*Horoinã*”, uma vez que o trajeto tortuoso de suas águas produz na superfície do canal uma espuma branca que se assemelha às penas alvas de alguns gaviões e urubus, chamadas “*horoi*”. Já o Ariabú chamam de “*Hepotoshiwẽ*”, que significa “ter os cabelos demasiadamente compridos”, em alusão ao capim de suas margens, que dançam dentro d’água ao ritmo das correntezas. Na língua Yanomamĩ, as comunidades das duas principais aldeias seguem, cada uma, a designação dos cursos fluviais que margeiam. Porém, de maneira ampla, ambas se consideram “*opotatheri*”, ou seja, reconhecem uma identidade comum definida pelo lugar onde vivem; no sopé da “*opota*”, que em Yanomamĩ significa “serra do tatu”. Uma vez que “*theri*” pode ser traduzido por “comunidade ou membros de um grupo local”, “*opotatheri*” é um termo de pertencimento que abrange toda a ampla comunidade formada pelos residentes das

³ O termo Yanonamĩ, portanto, refere-se apenas aos habitantes das quatro aldeias da região de Maturacá (Maturacá, Ariabú, União e Auxiliadora). Os habitantes das outras aldeias do Cauaburis e afluentes (Nazaré, Inambu, Tamacuaré e Maiá) são aqui designados Yanomamĩ, em referência ao seu subgrupo linguístico a que pertencem. Dessa maneira, quando me referir aos membros de dentro e fora do conjunto regional de Maturacá (englobando as oito aldeias), utilizarei o termo Yanomamĩ.

quatro aldeias construídas sob a imponente presença da serra “*Opo*” ou, como é denominada em português, serra do Padre. Note-se que os membros mais antigos da comunidade, por terem nascidos em outras localidades, principalmente nas regiões do alto Cauaburis, conferem a si uma identidade própria vinculada aos seus locais de origem. Contudo, eles reconhecem a comunidade ampla, formada por seus filhos e netos, como “*opotatheri*”.

Para a sociedade envolvente, o nome “Maturacá” representa todas as comunidades Yanomami que vivem às margens do canal Maturacá e do igarapé Ariabú, ambos afluentes do rio Cauaburis, tributário do rio Negro. Ali, 1250 Yanomami vivem em uma região de serras e densa floresta tropical, nas proximidades dos limites de fronteira entre o Brasil, a Venezuela e a Colômbia. Na maioria dos mapas que apresentam a Terra Indígena Yanomami, esse núcleo populacional é identificado por “Missão Salesiana de Maturacá”, uma vez que, de fato, existe uma missão salesiana no local há mais de 50 anos. No entanto, para os Yanomami que ali vivem e para todos aqueles que ali trabalham, Maturacá é apenas o nome de uma das duas principais aldeias da região, a qual conta com 550 habitantes. A outra grande e importante aldeia é conhecida por Ariabú, com 600 habitantes, havendo ainda duas aldeias menores, fundadas mais recentemente e que recebem designações próprias, União e Nossa Senhora Auxiliadora (ou simplesmente Auxiliadora), com 50 habitantes cada uma. A aldeia de Maturacá está separada das outras três pelo canal de Maturacá e fica a pouco mais de um quilômetro de distância delas.

Em Ariabú há cinco lideranças publicamente reconhecidas nas assembléias e nos documentos. A principal delas é um poderoso pajé de idade avançada, filho do antigo e respeitado líder Yanomamĩ que atravessou a serra da Neblina e passou a dominar a região do alto Cauaburis. Ele é o único que é apresentado aos não-índios através do título de “cacique”, enquanto os outros recebem as designações de “tuxauas” ou “lideranças”. A ele são dirigidas as principais homenagens e os presentes dos visitantes de fora. Todos os seus discursos são na língua materna uma vez que sua habilidade com o português é bastante restrita. Ele é reconhecido como o principal detentor dos conhecimentos tradicionais Yanomamĩ relativos ao mundo dos espíritos, sendo também o principal formador dos pajés de sua comunidade. Além de líder e pajé, ele é reconhecido como grande guerreiro, famoso por sua atuação decisiva em uma guerra contra outro grupo de Yanomamĩ na década de 1960.

Três outros líderes de Ariabú são parentes próximos do cacique, dois são seus filhos e o outro seu genro. Eles habitam casas próximas uma das outras e costumam tomar decisões conjuntas. Os filhos são homens sérios, que fazem discursos vigorosos na língua Yanomamĩ e tem amplo reconhecimento por suas qualidades como pajé. Comenta-se que eles estão sendo preparados para assumir o lugar do pai. O genro, que também é pajé, é um homem comedido e disciplinado, reconhecido pelo bom senso e pela generosidade como líder.

A quinta liderança de Ariabú tem um perfil distinto dos primeiros. Ele foi criado pelos padres salesianos e freqüentou o internato em Santa Isabel do Rio Negro. É um dos Yanomamĩ que melhor fala o português e maior conhecimento tem da sociedade envolvente. Casou-se com uma mulher não-indígena que durante a juventude trabalhou para os

salesianos. Há décadas eles vivem em Ariabú, aonde criaram seus filhos e agora ajudam a criar os netos. Formam um casal bastante empreendedor e possuem plantações, criação de animais e uma “cantina” aonde vendem produtos que trazem de São Gabriel da Cachoeira. Dois dos seus filhos são militares do Pelotão de Fronteiras de Maturacá. O conhecimento dos códigos da sociedade envolvente e a habilidade de caminhar pelos labirintos simbólicos de dois mundos distintos fazem com que esse líder seja de suma importância como mediador nas situações de contato. Agentes externos, como militares e representantes de outras instituições pedem, frequentemente, que ele atue como tradutor e mediador junto aos outros Yanomami e às lideranças. Este líder fez parte da equipe que demarcou a Terra Indígena Yanomami, apontando, em vôos de helicópteros, os limites territoriais controlados pelas comunidades. Ele é um personagem controverso; na juventude, envolveu-se com garimpo e chegou a ter balsas para extração, depois apreendidas pela Polícia Federal. Também garantiu com armas de fogo a proteção da missão quando garimpeiros e pistoleiros ameaçavam a segurança local. Apesar de não ter palavra final em todas as decisões, sua opinião é bastante respeitada.

As aldeias União e Auxiliadora surgiram como subdivisões da aldeia Ariabú, através de processos pacíficos e sem dissidência ocorridos, primordialmente, pela necessidade de se criar novos espaços de reprodução social, uma vez que a aldeia de Ariabú já está densamente povoada e no limite do seu manejo. Assim, os líderes das aldeias Auxiliadora e União são, respectivamente, cunhado e genro do cacique de Ariabú, ambos agindo em grande sintonia com as lideranças da aldeia original. Na Assembléia de 2008 da Associação Yanomami do Rio Cauaburis – AYRCA, o líder mais empreendedor de Ariabú apresentou para os militares e para os outros não-indígenas a composição de lideranças da região de Maturacá:

“Em Maturacá há duas comunidades divididas pelo rio. Como ela cresceu, as lideranças se dividiram. Lá é Maturacá e aqui é Ariabú, por conta dos rios que nós frequentamos. Mas em geral é Maturacá, região de Maturacá.

Criou-se também duas outras comunidades a mais. Elas são subdivisões de Ariabú. O tuxaua de Auxiliadora chama-se P., e o tuxaua da comunidade União chama-se H.. São lideranças de comunidades crescentes. A gente até brinca lá na FUNAI dizendo: Para que tanta liderança? Mas é claro que é assim. Nas cidades grandes, ocorre a mesma coisa. Há muitas lideranças e muita burocracia. Tem exército, tem prefeitura, tem padre, tem FUNAI. É assim. Eu não vou apresentar as lideranças de Maiá porque eu não sei como são as subdivisões de lá. Eu estou apresentando essas lideranças [da região de Maturacá] para ninguém mais falar: ‘Ele não é nada, ele é *shōmi*⁴’. Vamos acabar com *shōmi*, não tem *shōmi* não. É por isso que nós estamos apresentando a renovação das lideranças. Para vocês saberem e respeitarem. O que um deles daqui, o que um de nós falarmos, é a voz da comunidade. Que fique bem claro para os senhores. Cabe a mim, por que eu sou líder-coordenador deles todos. Se as lideranças estão falhando, eu estou sujeito a me entregar. Sou praticamente um pacificador da consciência deles. É para ficar no conhecimento. Então, Tenente [Comandante do Pelotão], quando o senhor souber que estão vindo militares lá de fora, pode comunicar para nós. Se algum desses [tuxauas] chegar ao pelotão, você sabe que é uma personagem que dirige uma comunidade. Para o senhor saber se dirigir para quem é o responsável daquele local. Agora vocês estão sabendo.”

Apesar de esse líder, em seu depoimento, não entrar em detalhes sobre a divisão entre as aldeias de Maturacá e Ariabú, sabe-se que não foi um processo originado apenas pelo crescimento demográfico, mas por uma série de outras disputas relativas ao comando das decisões na comunidade. Voltarei a este ponto ao longo da tese. Por ora, basta saber

⁴ *Shōmi*, nesse contexto, significa outro, diferente, distinto; aquele que pertence a outra comunidade; aquele que não é boa pessoa. (Lizot, 2004: 400).

que esse processo não foi tenso o suficiente para tornar as comunidades inimigas, e nem ameno a ponto de não deixar rancores e rivalidades.

Também são cinco os líderes de Maturacá. Há dois pares de irmãos, sendo que um par descende apenas do mesmo pai. O principal líder foi, ainda criança, levado pelos salesianos para estudar nos internatos do alto rio Negro. Ao final da adolescência, casou-se com uma Yanomamĩ que também frequentou internatos salesianos. Apesar de não ter seguido o caminho dos espíritos e se tornado pajé, esse líder é reconhecido na comunidade pelo seu poder de tratamento e cura através de rezas e benzeduras.

Com exceção do principal líder, que tem um papel de destaque, os outros têm responsabilidade e prestígio semelhantes. Apenas o mais velho deles tem ganhado um novo destaque nas reuniões e assembléias, pois, por conta de sua idade avançada, tem sido apresentado aos não-indígenas com o título de “cacique”, gerando, assim, uma equiparação com os títulos das lideranças de Ariabú.

Tradicionalmente, cada aldeia Yanomamĩ tem um único líder. Essa liderança, mais raramente, pode também ser dividida por dois irmãos. Ainda é assim nas aldeias menores da região do Cauaburis (Inambu, Tamaquaré, União e Auxiliadora). Contudo, nas aldeias maiores, vem ocorrendo um fenômeno sociológico de proliferação de lideranças. Por que ele ocorre? Ocorre, por um lado, para acompanhar o crescimento populacional intenso das aldeias maiores e, por outro – o principal motivo – como uma estratégia dos Yanomamĩ de multiplicar os interlocutores de prestígio para lidar com os representantes da sociedade envolvente. A prática dos não-índios, especialmente na esfera profissional, de sempre buscar alguém “com autoridade” para se decidir questões, realizar acordos e estabelecer alianças foi percebida e incorporada pelos Yanomamĩ, de maneira que a multiplicação de lideranças tem um aspecto prático relativo à negociação interétnica. Assim, na região de

Maturacá, são mais de dez os Yanonamĩ que têm o prestígio e o reconhecimento da população para falar em seu nome, para autorizar a entrada de não-índios em Terra Indígena, para reivindicar assistência dos órgãos governamentais, etc. Quando um grupo Yanonamĩ vai à FUNAI de São Gabriel da Cachoeira para reivindicar algum tipo de apoio, por exemplo, os Yanonamĩ sabem que as negociações serão mais produtivas se nesse grupo houver alguma liderança reconhecida. Portanto, a multiplicação de lideranças é principalmente um mecanismo de organização externa. Isso não quer dizer que a atribuição do título de “liderança” ou “tuxaua” seja feito indiscriminadamente, ou que seja apenas um título de valor externo. Não é isso. Porém, os Yanonamĩ, diferentemente dos não-índios, conhecem a trajetória pessoal de cada um dos líderes, sabendo também quais são os mais respeitados e com maior prestígio. Os Yanonamĩ tentaram traduzir essas nuances internas a partir da adoção de diferentes títulos em português. Mas como alguns dos títulos adotados não tinham peso político, acabaram por descartá-los. Assim, analisando os documentos produzidos e assinados pelos Yanonamĩ nos últimos dez anos, percebe-se a lenta extinção de títulos como “animador”, “coordenador” e “líder comunitário” – títulos também utilizados por outros povos do rio Negro – e a adoção de apenas três títulos: tuxaua, líder e cacique.

Apesar dos títulos de líder e tuxaua serem frequentemente confundidos e trocados pelos não-índios, eles correspondem a uma divisão muito clara para os Yanonamĩ: “tuxauas” são os *periomĩ*, ou seja, os principais representantes das famílias que fundaram as aldeias de Maturacá e Ariabú. Já os “líderes” são Yanonamĩ de destaque, mas que não são *periomĩ* e sim *kasiteri*, não tendo tanto prestígio quanto os primeiros, pois não são membros das primeiras famílias, mas das famílias que chegaram depois da consolidação das aldeias

de Ariabú e Maturacá, e que a elas se agregaram⁵. Já o título de “cacique” é dado apenas aos “periomĩ” (tuxaua) de idade avançada e que, mesmo já tendo se “aposentado” da liderança, desfrutam de grande prestígio nas comunidades. Um outro ponto que facilita o engano pelos não-índios é que, para os Yanonami, “líder” e “liderança tradicional” são títulos distintos, uma vez que liderança tradicional é sinônimo de tuxaua.

Importante destacar que nem todos os membros das famílias que fundaram as aldeias são “periomĩ”, mas apenas carregam o potencial de assim serem considerados. O mesmo ocorre com os “kasiteri”; nem todos se tornam líderes.

Assim, em um esquema simples temos:

Termo na língua Yanomamĩ:	Principal termo em português:	Outros termos equivalentes em português:
<i>Periomĩ</i> (termo utilizado para os membros mais proeminentes das primeiras famílias a formarem as aldeias)	Tuxaua (é “sinônimo” de <i>periomĩ</i> . Apenas um <i>periomĩ</i> de cada aldeia recebe o título de cacique)	Liderança tradicional
<i>Kasiteri</i> (termo utilizado para todos os que chegaram depois)	Líder (é o título mais alto a que um <i>kasiteri</i> pode ascender)	Coodenador, animador, líder comunitário (todos em desuso)

E quais os critérios para a seleção de lideranças (tuxauas e líderes)? Esses critérios estão, em linhas gerais, em sintonia com aqueles elencados por Clastres (1978: 23) numa tentativa de padronizar as condições de poder nas Américas: 1) o chefe é um ‘fazedor de paz’, 2) ele deve ser generoso com seus bens, 3) deve ser bom orador. Ramos (1990: 144) também

⁵ Detalharei melhor a constituição dos termos “periomĩ” e “kasiteri” no Capítulo 2.

destacou estes e outros aspectos importantes dos líderes Sanumá e que se repetem nos tuxauas e líderes Yanonamĩ: bom de oratória, político talentoso, caçador competente. No entanto, vale ressaltar, a autoridade Yanonamĩ, como a autoridade indígena em geral, ocorre por meio da adesão e não da coersão.

Contudo, apesar de sublinharmos a estratégia Yanonamĩ de multiplicar seus líderes para garantir uma interlocução mais produtiva com a sociedade envolvente, vemos que tal estratégia ocorre dentro de uma esfera linguística imposta pelo colonizador. Assim, os Yanonamĩ são impelidos não apenas a traduzir seus termos e conceitos relativos à autoridade, mas a adotar o idioma dominante para participar do jogo político. Rafael (1988), que estudou o papel desempenhado pelas línguas na conversão religiosa dos Tagalogs ao catolicismo, pelos espanhóis, demonstrou que os esforços de tradução são levados a cabo pelos colonizadores não para apagar as diferenças linguísticas e culturais, mais para ressaltá-las, inserindo-as dentro de uma estrutura hierárquica (:27-28). Contudo, se para os agentes colonizadores a tradução é sempre uma maneira de reduzir língua e cultura nativas a objetos acessíveis para sua intervenção, para os povos dominados, a tradução, e mais propriamente a apropriação da língua dominante, é um dos caminhos para o estabelecimento de espaços de negociação e reconhecimento. Neste contexto, situações que a primeira vista soam como submissão dos povos colonizados (conversão religiosa, abandono de práticas tradicionais, alteração na organização social, etc.) podem ser por eles consideradas como estratégias de resistência e adaptação.

A partir do ordenamento estabelecido pelos Yanonamĩ, tomo por *comunidade* o conjunto de pessoas que partilham um mesmo local de residência e que possuem estreitas relações de solidariedade e *aldeia*, o sítio e as construções dessa residência. Considero que

na *região* de Maturacá há quatro aldeias – Maturacá, Ariabú, Auxiliadora e União, as quais representam *quatro comunidades locais menores* que compõem um único e amplo *conjunto regional Yanonami*. Sob essa perspectiva, *aldeia* e *comunidade* são categorias coincidentes. Contudo, sob uma outra perspectiva, existem apenas *duas comunidades locais maiores*, uma representada por Maturacá e outra por Ariabú, Auxiliadora e União, uma vez que os laços de solidariedade entre as três últimas são bem mais estreitos do que com a primeira, com a qual têm certa rivalidade.

Aponto para os dois esquemas, sem escolher ou privilegiar apenas um, pois é assim que os Yanonami também fazem, oscilando entre estas duas representações.

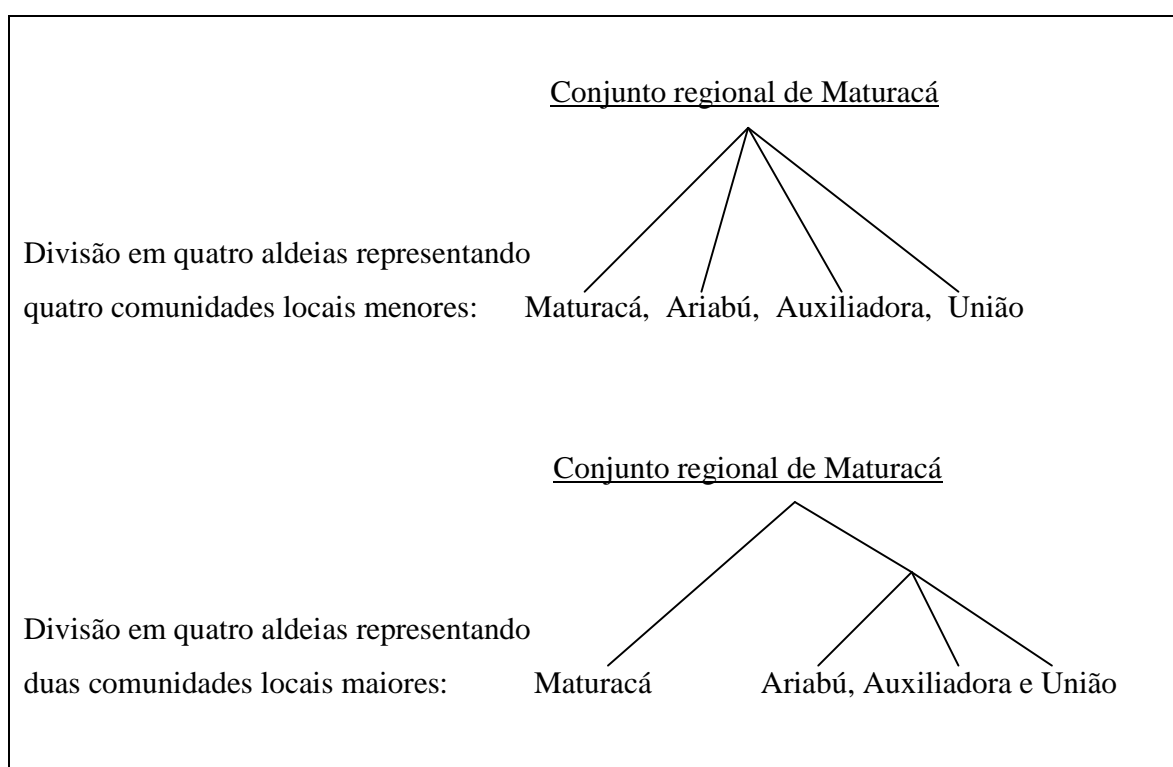


Figura 1: Conjunto regional e comunidades locais.

Os habitantes dessas comunidades têm um passado comum, já que os Yanomami de Maturacá e Ariabú descendem, em sua maioria, de um grupo principal denominado *Masiripiwëiteri* – nome de uma comunidade onde residiram seus antepassados, nas cabeceiras do Cauaburis.

As 1250 pessoas que vivem nas aldeias Yanonamĩ da região de Maturacá habitam 170 casas, o que produz uma média de 7,3 pessoas por habitação. Até poucas décadas atrás, os Yanonamĩ viviam em grandes casas comunais de formato circular e praça central, chamadas *shapono*. Atualmente, no entanto, suas moradias são pequenas casas, onde vivem apenas uma ou duas famílias nucleares. Essas habitações têm suas paredes feitas de ripas ou varas entrecruzadas e barro. O telhado é normalmente de palha (de paxiúba ou caranã), mas existem também telhados de zinco ou amianto.

Por estarem em regiões de menor altitude, nas proximidades de rios mais volumosos, os Yanonamĩ desenvolveram conhecimentos e tecnologia de navegação. Assim, há um grande número de canoas próximo às praias e aos barrancos que servem como portos para as aldeias. Essas canoas são adquiridas pelos Yanonamĩ junto a outros povos do rio Negro e já fazem parte da rotina e da paisagem das comunidades. É muito comum ver uma ou mais pessoas conduzindo essas canoas nas curvas de rio e nos igarapés, em um raio de vários quilômetros a partir das aldeias. No entanto, a pescaria nesse perímetro quase nunca é farta. A escassez de peixes é resultado da água, que tem um alto índice de acidez e oferece poucos nutrientes para a vida aquática. Dependendo do dia, os pescadores podem ficar horas com os anzóis mergulhados, sem sucesso. Nos dias de sorte conseguem aracús, mandubés, piranhas e vários mandis, que estão entre os menores e mais comuns da região.

No entanto, pescarias mais eficientes exigem o uso de redes finas conhecidas por “malhadeiras”, conseguidas em São Gabriel da Cachoeira.

As roças ficam no entorno das aldeias, normalmente entre vinte minutos e meia hora de caminhada, às vezes um pouco mais. Cada família tem sua roça principal, cujas dimensões são semelhantes à de um campo médio de futebol. Ali cultivam várias plantas, dentre as quais se destacam: mandioca, macaxeira, banana, batata doce, cará, taioba, cana-de-açúcar, milho, algodão, mamão, abacaxi, coco e tabaco, além de plantas mágicas e medicinais. Quando o solo de uma roça apresenta indícios de cansaço, eles abrem uma nova. Roças antigas continuam sendo visitadas esporadicamente, pois continuam fornecendo alguns alimentos, como pupunhas e bananas.

A caça, que tem grande importância alimentar e simbólica, é uma ocupação econômica exclusivamente masculina, sendo praticada pela grande maioria dos homens desde a adolescência até, geralmente, seus cinquenta anos de idade. Alguns homens mais velhos ainda usam arco e flechas para caçar, mas a maioria opta pela espingarda, que chamam de *mokawa*. Normalmente caçam mamíferos de grande e médio porte, como anta, porco-do-mato, capivara, paca, cutia e várias espécies de macacos. Algumas aves são também bastante cobiçadas, como o mutum, jacamim, inambu e cujubim. Um bom caçador desfruta de grande prestígio na comunidade. Em geral, o auge de produtividade dos caçadores ocorre entre os 20 e 30 anos. Essa tarefa, além de árdua, complexa e de retorno imprevisível, exige o uso de um espaço ecológico bastante amplo, de cerca de 10km² por pessoa (Albert, 1992; Albert & Le Tourneau, 2007). Com o intenso crescimento populacional das comunidades da região de Maturacá, a produtividade da caça tem sido comprometida, uma vez que os recursos das áreas que circundam as comunidades estão em franca diminuição. Por essa razão os caçadores estão buscando nichos de caça cada vez

mais distantes de suas comunidades. Ainda assim, a dependência de alimentos industrializados é crescente entre os Yanonamĩ.

Os chamados “sítios”, neste contexto, exercem um papel fundamental na manutenção do equilíbrio ecológico e social das aldeias. Os sítios são locais abertos nas matas e florestas onde são construídas pequenas malocas de palha ou abrigos de caça para famílias inteiras passarem temporadas. Cercado de plantações e sempre próximos a um rio ou igarapé, os sítios fornecem conforto, alimento e também refúgio das tensões e dos desentendimentos inevitáveis que ocorrem no dia a dia das grandes aldeias. Os Yanonamĩ da região de Maturacá mantêm mais de uma dezena de sítios perenes ao longo do Cauaburis, desde a entrada do rio Iá até o sopé da serra da Neblina, ao longo de mais de duzentos quilômetros de curso fluvial. O nome dos sítios e as famílias que os mantêm são conhecidos por todos os Yanonamĩ, que costumam respeitar a exclusividade do seu uso por estas famílias. Nos tempos de férias escolares, alguns sítios chegam a abrigar quarenta pessoas, formando mesmo pequenas aldeias. E os principais fatores apontados pelos Yanonamĩ para eles não passarem a viver definitivamente nos sítios são justamente o posto de saúde e as escolas existentes no conjunto regional de Maturacá e dos quais não querem abrir mão. Mas são unânimes em ressaltar que ao redor dos sítios, longe das aldeias maiores, a caça é bem mais farta e a vida mais tranquila. A proximidade que a maioria dos sítios tem do Cauaburis facilita o deslocamento das famílias em canoas motorizadas ou botes de alumínio. Contudo, seguindo a característica tradicional de exímios caminhantes, os Yanonamĩ também mantêm e utilizam uma ampla rede de trilhas que permite que todos os sítios sejam alcançados a pé.

Quanto às grandes aldeias principais, a disposição das casas já não conserva o formato circular que caracteriza o *shapono* tradicional. Pode-se dizer que os desenhos atuais das aldeias de Ariabú, Auxiliadora e União são “ovais imprecisos”. A de Maturacá, entretanto, tem um desenho mais complexo. Inicialmente ela cresceu como Ariabú, seguindo um formato oval, mas sua expansão criou uma nova linha de casas a oeste e depois um conjunto de habitações em formato de espiral, ao norte. Os profissionais da saúde, que produzem croquis das aldeias, consideram essas novas áreas como diferentes “bairros”, aos quais denominam, respectivamente, “Falciparum” e “Cupuaçu”. Essas áreas, no entanto, são parte de Maturacá e não constituem aldeias autônomas, ainda que alguns de seus moradores expressem a vontade de assim serem reconhecidos nos documentos e nas assembléias.

Tal como nos *shaponos*, as aldeias mantêm um grande pátio central onde se desenrola boa parte da vida dessas pessoas. As únicas construções que seguem integralmente as técnicas tradicionais Yanonamĩ, tanto na aldeia de Ariabú quanto na de Maturacá, são conhecidas por “centros tradicionais”. Tais centros são abrigos altos, com telhado de uma única água disposto em ângulo sobre uma armação de madeira. Ali são desenvolvidas as atividades dos pajés, que quase todas as tardes se reúnem para, através do paricá (termo português para *yakõana* ou *epënë*), acessar o mundo dos espíritos e realizar suas atividades, as quais envolvem uma série de seres, símbolos e substâncias que afetam tudo e todos na ordem do cosmos.

Atrás das casas, os Yanonamĩ costumam fazer “palhoças”, que são uma espécie de abrigos feitos com ripas de madeira e telhado de palha. Por serem mais arejadas que as casas, as palhoças são bons lugares para se trabalhar e descansar nas horas mais quentes. É

ali que instalam os fornos onde torram e produzem a farinha de mandioca. Também é ali que as mulheres passam horas na produção de artesanato e itens domésticos. Com cipó-titica fazem paneiros e cestos de malha fechada ou larga, com folhas de palmeira inajá fazem as portas e as coberturas das casas, com folhas de tucumã fazem abanos e com a fibra da arumã confeccionam tipitis para espremer o líquido da mandioca. Para carregar as crianças usam tipóias normalmente feitas de envira. As redes também podem ser confeccionadas com fibras de envira, assim como de cipó-titica e algodão. As cordas são feitas com fibra de curauá ou envira. Seu artesanato tem sofrido alterações para agradar o gosto dos seus compradores mais assíduos, que são os militares do Pelotão de Fronteira, os profissionais da saúde e os comerciantes de São Gabriel da Cachoeira. Dentre essas alterações está a inclusão de novos motivos, cores, pontos de trama e formas. Há, por exemplo, artesanato com alças (estilo “bolsa feminina”), em forma de jarro, bandeja e fruteira.

Além dos missionários, há uma série de pessoas e instituições que convivem e trabalham com os Yanonami. Além da FUNAI, que mantém um posto de Vigilância e Fiscalização e um Chefe de Posto, a FUNASA mantém um posto de saúde em parceria com o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário (IBDS). Nesse posto há normalmente um enfermeiro e dois técnicos em enfermagem, sendo que dentistas e médicos são presenças bastante raras. Expressiva é a presença dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS). As aldeias de Maturacá e Ariabú juntas têm cerca de oito AISs e um guarda de endemia, cujos salários são em torno de R\$350,00. Apesar de essas aldeias estarem localizadas no estado do Amazonas, a parceria do IBDS é com a FUNASA de Roraima, uma vez que o Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami (DISEI) tem sede em Boa Vista. Em razão dessa enorme distância, é muito difícil para os Yanonami expressarem suas reivindicações

diretamente aos Coordenadores do DISEI, os quais, segundo a população local, jamais visitaram a região. Desde 2006, há frequente atraso no pagamento dos funcionários do IBDS, que por vezes, por essa razão, deixam de ir para Terra Indígena. Houve também várias denúncias de má utilização pelo IBDS dos recursos recebidos da FUNASA. Após uma tensa reunião no posto de saúde da região de Maturacá, onde alguns membros da comunidade expressaram seu descontentamento aos representantes do IBDS, um senhor Yanonamĩ deu-me o seguinte depoimento:

“ O tratamento aqui está zero! O *napë* não quer saber de tratamento de saúde não. Não quer não! Nós aceitamos e aprovamos o projeto que veio com o doutor Charles⁶. Trabalhou bem, começou bem. Por que? Por que ele tinha condições. Lá da terra dele. Vinha de longe, lá da França, esse dinheiro. Vinha direto pra cá. Ele recebia e comprava muito remédio mesmo. Tratava bem da gente. Sabe como é *napë* com *napë*. Como ele era estrangeiro, cassaram nosso médico. Atrapalharam o trabalho do IDS, hoje em dia IBDS. Se nós continuássemos, se nós defendêssemos... É que nós não sabíamos bem não. Por isso que nós não defendemos ele, o projeto dele. Ele devia continuar. É a ele que nós devíamos apelar, ver se ele está por aí para voltar e trabalhar com a saúde Yanomami. IBDS está complicado. Está na lama. Como é que ele vai levantar? Ele está no buraco. Muitas vezes nós tiramos ele. Agora piorou mesmo, não tem mais jeito não. E por que o presidente do IBDS não está aqui para explicar? Por que sabia que a gente ia falar para ele que entregue a diretoria para o seu Orlando⁷. Mas o presidente não quer passar a diretoria para o seu Orlando. Se ele [o presidente] passar e deixar aquele rombo, ele dá um jeito de pagar ou vai para cadeia, dá o jeito dele. Ele tem que pagar sozinho. E já devia ter entregado o cargo para o seu

⁶ Dr. Jacques, médico francês, fundou, em 1992, o Instituto pelo Desenvolvimento Sanitário em Meio Tropical (IDS).

⁷ Seu Orlando não é indígena, mas é bastante respeitado pelas etnias do noroeste do Brasil. Trabalhou vários anos na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e foi indicado pelos Yanonamĩ para assumir a Direção do IBDS no lugar do antigo presidente, deposto pelos Yanonamĩ sob denúncias de má utilização dos recursos.

Orlando trabalhar, como tem que ser. Seu Orlando não pode sair, porque ainda não está reconhecido. É isso daí que nós temos que reclamar. Esse é o problema maior para nós. E agora estão complicando o dinheiro da saúde Yanomami com o município. O município nunca olhou a gente aqui quando a gente estava com epidemia. Nós fomos lá lamentar, chorando, nos humilhando, eu me humilhei lá no pé do Prefeito que está se reelegendo. Eu me humilhei lá. Ele mandou uma equipe só para passar uma semana, só para quebrar os dentes e deixar bem complicada a boca das crianças. Cadê esse pessoal? Nós pedimos para eles permanecerem até que se regularize o IBDS. Não por uma semana para ganhar dinheiro e ir embora. Nós estamos aqui no chão. Nossa saúde é de chorar. Não é fácil não”.

Outra instituição que têm forte presença no dia a dia da população Yanomami da região é o Exército Brasileiro. Por razões de segurança e estratégia nacionais, há em boa parte das regiões de fronteira do Brasil a presença de Pelotões Especiais de Fronteira (PEFs). Há sete PEFs na região da “Cabeça do Cachorro”, nas seguintes localidades: Iauaretê, Querari, São Joaquim, Cucuí, Maturacá, Pari Cachoeira e Tunuí. O PEF de Maturacá foi fundado em 1994, mas a presença militar ali é muito mais antiga. Esse PEF, quando completo, conta com sessenta e quatro militares, entre soldados, cabos, sargentos e tenentes. Vários desses militares são indígenas da região do rio Negro, incluindo os Yanomami. Em 2007, havia quatorze soldados (entre recrutas e engajados) e um cabo Yanomami. Os recrutas recebem um salário mínimo mensal, os soldados engajados recebem cerca 800 reais e os cabos aproximadamente 1200 reais.

Entretanto, o número de assalariados ainda não é muito expressivo se comparado ao montante total da população. São cerca de dezesseis professores, oito agentes indígenas de saúde, um guarda de endemias, quatorze soldados e um cabo, o que perfaz um total

aproximado de trinta assalariados, correspondendo a pouco mais de 2% da população. Dessa forma, com a ausência de empregos formais e a crescente necessidade de bens materiais e importação de alimentos, o restante da população se desdobra para conseguir gerar renda. Para as mulheres, a atividade comercial mais comum é a troca ou venda de artesanato. Para os homens, o garimpo é a principal opção, apesar da insalubridade e da ilegalidade que giram em torno dele. A coleta de piaba (*Anchoviella lepidentostole*), um pequenino peixe ornamental, nos igarapés afluentes do Cauaburis também tem atraído alguns homens, apesar do baixo valor pago pelos comerciantes de São Gabriel. Para vender mil desses peixes e receber duzentos reais, os Yanomami precisam trabalhar por uma semana e juntar o dobro dessa quantidade, pois metade das piabas morre ao longo do trajeto até o ponto de troca com os comerciantes.

Assim, cada vez mais, dinheiro, comércio, contas em banco, emprego, tornam-se palavras comuns entre os Yanomami. Além de lutar pelo respeito à sua cultura e tradições, os Yanomami também batalham por recursos para conquistar sua autonomia e incorporar ao seu modo de vida tudo aquilo que lhes parece importante e desejável. É nesse sentido que as relações com o centro urbano de São Gabriel da Cachoeira têm sido cada vez mais próximas e as viagens fluviais entre as aldeias e pela estrada que leva à cidade, cada vez mais comuns e necessárias. Por isso, além das canoas, muitas famílias possuem embarcações maiores, de madeira ou alumínio, onde acoplam pequenos motores a gasolina. Essas embarcações fazem o transporte de pessoas e mercadorias entre as aldeias e a “Frente Sul”, último ponto navegável do igarapé Iá Mirim, bem às margens da estrada de terra BR 307, que liga São Gabriel da Cachoeira à Cucuí.

Quando vão à cidade, levam artesanato e, se estiver na época, abarrotam as embarcações com feixes de “cipó-titica”, material bastante apreciado pelos comerciantes da

região. O quilo de cipó lavado e descascado é vendido por R\$ 3,00 em São Gabriel da Cachoeira. Após cerca de um mês de trabalho duro no interior da floresta, um grupo de três ou quatro Yanonami consegue retirar e juntar em feixes cerca de 500 kg desse produto. Na cidade receberão até R\$ 1.500,00 por essa sua mercadoria, de onde terão que retirar o custo com combustível gasto no transporte. Com um motor de 25 hp conseguirão ir e voltar para a aldeia com cerca de 120 litros. Como o litro da gasolina em São Gabriel custa R\$ 3,30, esse gasto será de R\$ 396,00. Sobrará pouco mais de mil reais para quitar dívidas antigas e comprar alimentos e outros itens antes de retornar às aldeias. Voltando da cidade, levam para casa principalmente alimentos (arroz, feijão, macarrão, café, açúcar, etc.) e bens que são cada vez menos dispensáveis, como velas, lanternas, pilhas, roupas, chinelos, terçados, panelas e gasolina.

São Gabriel da Cachoeira, principal centro urbano da região, está localizado na margem esquerda do alto rio Negro. Este centro cresceu aceleradamente na última década, contando atualmente com uma população de mais de doze mil pessoas, sendo a grande maioria indígena. São Gabriel é uma antiga povoação colonial-militar do século XVIII e, desde o início do século XX, a principal base da missão católica salesiana rionegrina. A partir da década de 1980, tornou-se um centro administrativo e comercial de importância geopolítica, sede de um município na fronteira com a Colômbia e a Venezuela.

São Gabriel é também local de sede de importantes organizações indígenas – tal como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) – e de escritórios de organizações não governamentais – como o Instituto Sócioambiental (ISA). Essas organizações têm contribuído para a crescente politização dessa região do rio Negro, a qual, em dezembro de 2002, assistiu o município de São Gabriel da Cachoeira a tornar-se o

primeiro do Brasil a co-oficializar línguas indígenas (Nheengatu, Tukano e Baniwa), através da Lei nº 145.

A FUNAI tem uma Administração Executiva Regional (AER) em São Gabriel e onze Postos de Vigilância e Fiscalização na região. Uma das principais tarefas desses postos é acompanhar o dia-a-dia das comunidades, reportando, principalmente através de radiofonia, qualquer “alteração” na rotina das aldeias. Outra atribuição é a revista e apreensão de bebidas alcoólicas de todos aqueles que procuram entrar nas Terras Indígenas, inclusive dos próprios índios. Apesar do embasamento legal dessa atuação da FUNAI e da sua importância para a manutenção da saúde da população indígena, a apreensão de bebidas é um procedimento polêmico e que muitas vezes gera tensões entre os funcionários da FUNAI e membros da população indígena local.

Administrativamente os Yanonamĩ da região de Maturacá estão vinculados ao município de São Gabriel da Cachoeira, ainda que, formalmente, a linha que divide esse município e o de Santa Isabel do Rio Negro siga o curso do canal de Maturacá, de maneira que, a rigor, apenas a aldeia de Maturacá (à margem direita do canal) está em território sob jurisdição de São Gabriel, enquanto Ariabú, Auxiliadora e União (à margem esquerda) estão no de Santa Isabel. Quando, durante a Oficina de legislação indigenista, informei os professores Yanonamĩ sobre a divisão administrativa da região, eles se surpreenderam, pois achavam que a linha divisória entre os municípios seguia o curso do rio Cauaburis. Naquela ocasião, um professor Yanonamĩ deu-me o seguinte depoimento:

“Eu estava explicando, realmente, por nós, pelos parentes antepassados que habitaram esse local, era assim: Rio Cauaburis; a margem esquerda descendo, ela pertence aos Maiá e a margem direita do rio Cauaburis descendo pertence a onde nós estamos. E não, no nosso conhecimento, do [modo] dos napë, dos brancos, que dividiram

municipalmente essa nossa área, não é [o canal de] Maturacá que divide não, é o rio Cauaburis. O nome tradicional dele chama: rio dos piuns, *Paretotakeu*. E designou nesse local aonde está a missão salesiana e essas duas comunidades crescentes, aonde nós estamos reunidos, se denomina *Opatateris* tradicionalmente. Dá-se, designa o nome da tribo conforme a determinação do local aonde habita, que é a Serra do Padre. O nome dela é *Opota*. E por ser habitantes desse local pegou-se o nome das tribos aqui permanecerá anos e anos ponto determinado, os *Opatateris*. Então, (...) é o rio Cauaburis que divide, tradicionalmente a convivência que habitamos nessa região. (...) Essa é a determinação dos nossos tradicionais. É assim que eles deixaram e assim será sempre. Não é rio Maturacá que divide não, é rio Cauaburis. Então pertence, nas minhas palavras, o Pico da Neblina é dos *Opatateris*. Assim, é o nosso desejo que será determinado em documento que os *Opatateris* fiquem no município de São Gabriel. Agora, os irmãos do Maiá é o rio Maiá que determina, se eu não me engano é determinado *hehuri-keu*, são habitados pelos Yanomamis *Wauwanaweteris*. Assim que é dividido.”

Dessa forma, os Yanomamĩ expressam sua concepção a respeito de seu territórios tradicionais e sua intenção em rever a situação, reivindicando a transferência da linha divisória para o rio Cauaburis.

Os avanços conquistados pelo movimento indígena do rio Negro estão aos poucos se refletindo nas comunidades da região de Maturacá, através da formação de professores em cursos de magistério (oferecidos em São Gabriel) e da influência política da FOIRN, da qual a Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) é membro. Assim, apesar das longas distâncias, laços de identidade e parcerias políticas estão lentamente sendo construídos com a sede do município. Contudo, em São Gabriel, segundo o imaginário geral de índios e não-índios, os Yanomamĩ são vistos como “pouco integrados”. Eles e os Maku (Hupda, Yuhupe, Dâw e Nadeb) são considerados os últimos “índios de

pouco contato” da região, referência também expressa através do conceito de “mais atrasados”. No caso dos Yanonami da região de Maturacá, isso lhes soa contraditório, uma vez que eles também são considerados os Yanomami “mais desenvolvidos”, idéia que também reproduzem. Aqui, vemos um encontro de duas interpretações orientadas por trajetórias históricas distintas: enquanto os Yanonami percebem suas cinco décadas de contato como um período expressivo e maior do que da maioria das comunidades do seu próprio povo, para outros povos do rio Negro esse período parece pequeno se comparado aos vários séculos de luta e opressão por que passaram.

Quando em São Gabriel, a maioria dos Yanonami hospeda-se na “Casa de Apoio aos Yanomami”, onde também se instalam os Yanomami das outras aldeias dos afluentes do Cauaburis. A casa de apoio é uma construção de um único cômodo de cerca de 60m² (além de dois banheiros precários) com várias colunas onde as redes são amarradas. Sua construção, antiga reivindicação dos Yanomami, ocorreu após mobilização e apoio da FOIRN, da Diocese de São Gabriel e da FUNAI. A casa fica em um terreno afastado cerca de 2 km do centro urbano, bem em frente – por coincidência ou não – de uma zona residencial militar. Assim, muitos militares reclamam da presença dos Yanomami naquele lugar e do barulho provocado por alguns deles que, quando na cidade, se excedem no consumo de bebidas alcoólicas.

O trajeto de São Gabriel da Cachoeira até a região de Maturacá é feito primeiramente por via terrestre, através da BR 307, em um trajeto de terra de 85 km. Ao final desse trajeto, que quase sempre requer veículo com tração 4x4, chega-se ao igarapé Lá Mirim e à área conhecida por Frente Sul. Nessa área, cruzam-se aqueles que vão para as comunidades Yanomami com aqueles que vieram de lá em direção a São Gabriel. Assim, é comum encontrarmos no abrigo de madeira que há na Frente Sul vários Yanomami com

seus produtos aguardando transporte para São Gabriel. Ali também é local de embarque e desembarque dos profissionais da FUNAI, da FUNASA e das Forças Armadas. A partir da Frente Sul até as comunidades Yanonami de Maturacá e Ariabú, todo o trajeto é fluvial. Inicia-se no igarapé Iá Mirim, passa-se para o rio Iá e então para o rio Cauaburis entrando, ao final, no canal de Maturacá. O trajeto fluvial tem cerca de 235 km.

Cronologia da (trans)formação

A seguir, apresento uma cronologia resumida de alguns dos mais importantes eventos ocorridos na história de contato entre os Yanonami e os não-índios, na região de Maturacá. Este resumo, construído a partir de informações destacadas como importantes pelos próprios Yanonami, tem como propósito oferecer ao leitor uma visão ampla sobre os processos de contato e transformação em que eles participaram (ou foram submetidos) ao longo de cinco décadas para, então, prosseguirmos com as análises mais pontuais. Algumas das datas (especialmente as mais antigas) são aproximadas e resultam do cruzamento das informações levantadas no trabalho de campo com aquelas dos registros etnográficos⁸:

1956: A Missão Salesiana de Maturacá passa a existir oficialmente, com o nome de Nossa Senhora de Lourdes. É terminada a construção em madeira de uma sede para a missão, que recebe a visita do inspetor das missões do rio Negro. Celebra-se a festa de Maria Auxiliadora. O padre, juntamente com dois ajudantes, começa seu trabalho religioso e

⁸ Ressalto que minha abordagem e reflexão sobre a trajetória de contato dos Yanonami da região de Maturacá têm como objetivo compreender a atuação desse povo e de diferentes instituições ou categorias envolvidas – tais como a missão salesiana, o exército, a FUNAI e os garimpeiros – não sendo, portanto, uma análise sobre as atuações particulares de um ou outro padre, de um ou outro comandante ou administrador. Dessa forma, utilizarei aqui apenas referências aos cargos, postos ou posição social dos indivíduos que participaram dessa trajetória, omitindo seus nomes próprios.

civilizador, dando início ao processo de sedentarização dos Yanonamĩ. No mesmo ano o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) entra em contato com os Yanonamĩ dessa região (Albert, 1985: 68).

1961: Cerca de uma dezena de crianças Yanonamĩ, meninos e meninas, são enviados pelos salesianos para os colégios internos de Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira. O padre salesiano estabelece contato com os Yanonamĩ do rio Marauiá e funda a missão Sagrada Família. Os Yanonamĩ de lá são conhecidos por Karawe-teri, subdivididos em outros grupos como os Shamatau-teri e Mocarishiobe-teri (Ferguson, 1995: 274/5). Os Yanonamĩ de Maturacá pedem que o padre não estabeleça essa missão em Marauiá, pois consideram que alguns desses grupos são seus inimigos.

1962: Um padre de origem alemã chega a Maturacá para substituir o anterior. Ele ensina os Yanonamĩ a plantar mandioca e a fazer farinha. É também ele quem dissemina o uso de arma de fogo entre os Yanonamĩ e quem dá início às atividades escolares na missão. Através de conteúdos religiosos, ensina-se a escrita e a leitura em língua portuguesa.

1963: Ocorre aquela que ficou conhecida, entre os Yanonamĩ de Maturacá, como a “última guerra”. Convocados por um grupo Yanomamĩ do rio Maiá (*Wawanawëteri*) para vingar o rapto de uma mulher Xamatau-teri, cerca de uma dezena de Yanonamĩ de Maturacá junta-se ao grupo de Maiá e aos Xamatau-teri para guerrear contra os inimigos, conhecidos por “Pohoroa” (ou *Pohoroapihiwëiteri*). Dois dos inimigos são mortos com armas de fogo, já amplamente difundidas entre os Yanonamĩ de Maturacá.

1964: Iniciam-se as obras de abertura de clareira para construção de uma pista de pouso utilizando, primordialmente, mão-de-obra Yanonamĩ.

Também nesse ano, um respeitado Yanonamĩ proíbe que crianças e jovens continuem sendo enviados para os internatos pelos salesianos, uma vez que elas não estão retornando para a aldeia (Bougoin, 1998: 14).

1969: Um novo padre assume a missão, buscando romper com o “paternalismo” de seus predecessores, acusando os Yanonamĩ de acomodados com as facilidades do progresso. As criações de porcos e galinhas são retiradas da missão e levadas para São Gabriel (ibid).

1970: Um novo padre assume a missão e desenvolve pequenas produções locais de mandioca e de artesanato Yanonamĩ, que passam a ser vendidas em São Gabriel. Com o dinheiro arrecadado, são compradas mercadorias para os Yanonamĩ (ibid.).

1971: Um novo padre chega decidido a “disciplinar os índios”. Por sua atuação truculenta, ele é expulso da aldeia pelos Yanonamĩ.

Um padre italiano substitui seu antecessor e proíbe todas as práticas tradicionais, perseguindo membros da comunidade por ele considerados inimigos da igreja. Em seguida, impõe uma grande alteração na organização espacial dos Yanonamĩ, que deixam de habitar o *xapono* coletivo e passam a viver em casas unifamiliares feitas de ripas ou varas entrecruzadas e barro, cobertas com palha ou telhas de alumínio, distribuídas pelos salesianos.

1972: Ocorre um desentendimento entre os Yanonamĩ que apóiam a postura do padre e aqueles que não a aceitam. A aldeia se divide. Um grupo Yanonamĩ, apoiado pelo padre, atravessa o canal de Maturacá e funda uma nova aldeia, que recebe o nome do canal. O grupo remanescente, da aldeia Ariabú, passa por um período de tensão com a missão. É em Ariabú que vive o principal líder Yanomami, um poderoso pajé que se recusa a interromper suas atividades espirituais.

Sob a orientação do padre e com mão-de-obra Yanonami, inicia-se a construção de um novo e grande prédio da missão, uma vez que o antigo fora atingido por um incêndio acidental.

1973: Ocorre o pouso da primeira aeronave na pista de terra construída em Maturacá.

1974: Inauguração da “Escola Imaculada Conceição” no novo prédio da missão, alterando o próprio nome da missão para “Missão Salesiana Imaculada Conceição”.

1975: É construído um posto militar para, em colaboração com a Força Aérea Brasileira, manter e melhorar a pista de pouso, que posteriormente será asfaltada.

Nesse ano, ocorre uma severa epidemia de sarampo, causando alto índice de mortalidade na população. (Lima, 1975).

1976: Uma cisão entre os Yanonami culmina com a saída de um grupo de 40 pessoas da área de Maturacá. Eles se estabelecem às margens do rio Iá e fundam a aldeia de Nazaré, a apenas 20 km da pista em construção que irá ligar São Gabriel a Cucuí (BR 307). Tal pista é consequência do Programa de Integração Nacional (PIN), iniciado em 1970. Registra-se que o contato com os trabalhadores da obra tem grande impacto sobre a população de Nazaré, alguns especialmente negativos, como a difusão de doenças e a prostituição (Bougoin,1998:15).

1977: A escola da missão passa a ser estadual. Nela são oferecidas as séries do 1º grau (ensino fundamental).

1978: Cansados dos rompantes de autoridade do atual padre, os Yanonami enviam uma carta com queixas a responsáveis religiosos de Manaus. Sem se intimidar com as queixas dos Yanonami, esse padre, na celebração de uma missa, ridiculariza os pajés que, indignados, expulsam-no da aldeia.

É criada a Base de operação do Rio Içana Baori, subordinada à coordenação da Amazônia – COAMA, com sede na cidade de São Gabriel da Cachoeira, cujo objetivo era assistir as comunidades indígenas do rio Negro e moradores nas terras onde seriam construídas as BR 307 e 210 (Ribamar, 2007).

1979: É criado o Parque Nacional do Pico da Neblina (decreto nº 83.550 de 05/06/79), com extensão de 22.000 km² (FOIRN & ISA, 2006: 11). As comunidades Yanonami dos rios Cauaburis e afluentes, assim como algumas comunidades de outras etnias, estão localizadas dentro do território do parque.

A base de operação do Rio Içana Baori é transformada em Ajudância do Rio Negro, através de decreto presidencial de 14/04/79, subordinada à 1ª Delegacia Regional da FUNAI, sediada em Manaus.

Nesse ano, com o corte das verbas federais, os salesianos desativam o sistema de internatos. O processo de colapso dos internatos leva alguns anos. O primeiro a ser fechado é o internato masculino da sede da missão em São Gabriel da Cachoeira (ibid: 99).

1980: Registro de invasão garimpeira na região de Maturacá. Os garimpeiros têm como instrumento orientador o material publicado pelo Projeto RADAMBRASIL (Folha Nº 19 Pico da Neblina), o qual apontou presença de ouro no canal de Maturacá e no Igarapé Aliança, no sopé da Serra do Padre (RADAMBRASIL, 1976).

1985: Em convênio com a FUNAI, uma médica da Secretaria de Saúde de São Gabriel da Cachoeira (SESAU) efetua a primeira pesquisa epidemiológica sobre os Yanonami de Maturacá, apontando graves problemas de saúde na população: sarampo, malária, varíola, sarampíno, tuberculose, verminose e deterioração dentária (Selau, 1985: 4).

É criado o Projeto Calha Norte, propondo estratégias e medidas de desenvolvimento da Amazônia brasileira, com ênfase nas questões indígena e de fronteira.

Entre 1985 e 1987 foram fechados os internatos de Iaraueté, Taracúá, Pari-Cachoeira e Assunção do Içana, assim como o internato feminino de São Gabriel da Cachoeira (FOIRN & ISA, 2006: 99).

1986: Com a criação da 5ª Superintendência Regional de Manaus – SUER, a Ajudância do Rio Negro é elevada à categoria de Administração Executiva Regional, permanecendo sob a jurisdição da 5ª SUER.

1987: Criação, pela FUNAI, do posto indígena Maturacá, através da portaria presidencial nº 1.203/87.

Fundação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

1988: A FUNAI, através da portaria presidencial nº 006/88, constitui equipes técnicas para proceder aos estudos e levantamentos fundiário e cartorial, com vistas à demarcação e a definição das atividades a serem incrementadas pelo Projeto Calha Norte, no território Yanomami. Um importante líder da região de Maturacá é um dos nove membros do grupo de execução de levantamento de dados da área indígena Yanomami, que conta ainda com antropólogos, militares, chefe de posto e representante do governo do Estado (Horst & Santos, 1989: 109).

1989: É criado o 1º Destacamento do Exército em Maturacá, composto por 16 militares.

1990: Com a extinção das superintendências regionais, a Administração Executiva Regional de São Gabriel da Cachoeira passa a ser ligada diretamente à sede da FUNAI, em Brasília.

1991: É criada a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e o Distrito Sanitário Yanomami (DSY). O DSY é o primeiro Distrito Sanitário Especial Indígena a ser implantado pelo ministério da Saúde (Portaria Interministerial nº 316 de 11/04/91). Contudo, as comunidades Yanomami da região do Cauaburis e afluentes, por estarem localizadas no

extremo oeste da área Yanomami, numa região distante de Boa Vista (RR), não são atingidas pelas mudanças decorrentes da criação do DSY (Smiljanic, 2008: 14).

1992: É criado o Instituto pelo Desenvolvimento Sanitário em Meio Tropical (IDS), uma organização não governamental de origem francesa que organiza um programa de ações sanitárias de apoio às comunidades Yanomami do rio Cauaburis.

Ocorre a homologação, por decreto presidencial, da Terra Indígena Yanomami em 25 de maio de 1992, cobrindo uma área de 9.664.975 ha (96.650 km²). Ressalta-se que a Terra Indígena Yanomami sobrepõe expressiva parte do Parque Nacional do Pico da Neblina, gerando sobreposições, também, nas atividades da FUNAI e do IBAMA.

Nesse ano, a região venezuelana em torno do Cassiquiare é designada como *Reserva de la Biosfera Alto Orinoco-Casiquiare* e no ano seguinte é integrada ao sistema de reservas de relevância mundial da UNESCO, através do *Man and Biosphere Programme*. Tal reserva tem como um de seus objetivos expressos, além de garantir a preservação da natureza, manter intacto o território ancestral dos povos Yanomami e Ye'kuana⁹.

1993: O Destacamento do Exército é ampliado, tornando-se o 5º Pelotão Especial de Fronteira (PEF), contando com cerca de 50 militares e uma dezena de familiares.

1995: O IDS se instala definitivamente na região de Maturacá, tendo como base o posto indígena da FUNAI.

1998: Um médico francês realiza pesquisa epidemiológica com as comunidades Yanomami do rio Cauaburis, apontando elevado índice de mortalidade infantil, cujas principais causas são infecções respiratórias e diarreias, essa última vinculada principalmente a verminoses intestinais. Ele sublinha que a malária (paludismo) é endêmica na região, que apresenta

⁹ Em *The MAB Programme – UNESCO* - <http://www.unesco.org/mabdb/br/brdir/directory>

grande incidência do *Plasmodium falciparum* e *Plasmodium vivax*. O médico aponta, ainda, que o re-ordenamento espacial das moradias – as quais de comunitárias e amplas passaram a unifamiliares e pequenas – conjugado com a tradição de se dormir próximo ao fogo, gerou uma nociva exposição dos Yanonamĩ ao dióxido de carbono em suas habitações (Bourgoin, 1998: 84-86).

Nesse ano, é também criada a Associação Yanomami do rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA).

1999: Início do curso de magistério indígena promovido pela Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, FOIRN e Secretaria de Educação do Estado (SEDUC). Tal curso, que foi realizado em São Gabriel da Cachoeira, é aberto a todas as etnias da região e conta com uma turma de 22 estudantes Yanonamĩ.

2000: A FUNAI, através da portaria presidencial nº 823/2000, extingue o posto indígena Maturacá e transforma-o em Posto de Vigilância e Fiscalização (PVF). Outros dez postos indígenas da região passam pela mesma mudança.

Os Yanonamĩ, representados pela AYRCA na 5ª Assembléia Geral da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), entregam uma carta ao presidente da FUNAI e comandantes do Exército, se posicionando contra a construção de um ramal rodoviário ligando o km 115 da BR-307 (São Gabriel da Cachoeira – Cucuí) até a região de Maturacá.

2001: O ministro da Defesa, em visita ao Pelotão Especial de Fronteira de Maturacá, entrega aos Yanonamĩ um trator, um caminhão, duas caixas d'água e duas pontes¹⁰. Tal

¹⁰ Noticiado em <http://www.terra.com.br/brasil/2001/03/20/020.htm>.

doação faz parte de uma tentativa de convencimento dos Yanomami das vantagens da estrada¹¹.

Ocorre a formatura da primeira turma de 20 estudantes Yanomami da região de Maturacá, no curso de magistério indígena. Muitos desses estudantes passam a compor o quadro de professores das escolas da região de Maturacá.

O atendimento biomédico da região do Cauaburis e afluentes, que era realizado pelo IDS, passa a ser feito, em convênio com a FUNASA, pela ONG brasileira Instituto Brasileiro pelo Desenvolvimento Sanitário (IBDS), criada por ex-funcionários do IDS (Smiljanic, 2008: 13).

2002: É fundada a *Escola Municipal Indígena Pedro Durant*, na aldeia de Maturacá. As turmas ofertadas são de Pré 1, Pré 2 e Alfabetização.

2006: É fundada a *Escola Municipal Indígena São José*, na aldeia de Ariabú, atendendo turmas do Pré 1, Pré 2 e Alfabetização.

A sobreposição da Terra Indígena Yanomami ao Parque Nacional do Pico da Neblina resulta em desentendimento entre os Yanomami e o IBAMA, uma vez que este autorizara a entrada de 15 montanhistas para a escalada do Pico da Neblina sem consultar os Yanomami, os quais, por sua vez, já haviam negado o acesso dos montanhistas através de resposta à consulta realizada pela Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da FUNAI. Como resultado, um grupo de guerreiros Yanomami vai em busca dos montanhistas, impede sua escalada e os detém na aldeia até a chegada do diretor do IBAMA na região, a quem demandam explicações e afirmam: “O Pico da Neblina é lugar sagrado”. (Machado, 2006).

No final desse ano, ocorre também desentendimento entre autoridades do exército e os Yanomami, uma vez que um Coronel, em visita ao PEF Maturacá, leva consigo, sem

¹¹ Noticiado em www.socioambiental.org em novembro de 2000.

autorização da comunidade ou da FUNAI, um grupo de documentaristas para conduzir trabalhos, entrevistas e gravações entre os Yanonami.

2007: Uma comitiva de autoridades visita o PEF Maturacá e recebe uma carta com reivindicações das comunidades Yanonami da região. Na comitiva estão o Ministro da Defesa, a Ministra-Chefe da Casa Civil e o Governador do Amazonas. Dentre as reivindicações dos Yanonami estão: instalação de três transformadores de 45 kw, a criação de uma micro-usina geradora de energia, a construção de uma ponte (além da reforma das outras duas já existentes) e a doação de 300 cestas básicas mensais para as comunidades.

A seguir, observaremos a aproximação dos Yanonami que hoje vivem na região de Maturacá com a vida da população do noroeste amazônico brasileiro, em seus desdobramentos locais e nacionais. Este fenômeno social é resultado de um processo histórico amplo, onde “colidiram” dois movimentos expansionistas distintos (ainda que partilhando de elementos comuns): o movimento expansionista Yanomami, a partir da serra Parima, e o movimento expansionista de frentes nacionais e missionárias na região de fronteira entre o Brasil e a Venezuela.

Contato e expansão no Maciço Guianense

As dificuldades de acesso ao território tradicional Yanomami – aliadas aos “discursos exotizantes” elaborados e reproduzidos durante séculos pelos estrangeiros, que caracterizam os Yanomami como temíveis e violentos – mantiveram boa parte do Maciço das Guianas virtualmente desconhecida e não mapeada pela geografia ocidental. O Tratado de Madri, por exemplo – celebrado em 13 de janeiro de 1750, entre as coroas portuguesa

(D. João V) e espanhola (D. Fernando VI) – apesar de citar, não apresenta detalhes sobre a área montanhosa divisora das bacias do rio Orenoco e Amazonas. Tal tratado foi o primeiro documento a rever o Tratado de Tordesilhas (1494) de forma ampla e a redesenhar os limites dos territórios de uma e outra coroa. Ele foi baseado no princípio do *uti possidetis* (direito de posse ou de ocupação), garantindo o domínio da terra à nação que já possuía súditos vivendo e trabalhando nela. Com isso, Portugal foi privilegiado com o aumento oficial de suas posses, que ganharam contornos geográficos não muito menores do que o do atual território brasileiro. Vejamos um breve trecho desse tratado, versando sobre o estabelecimento de fronteiras na região Orenoco-Amazonas:

“ART. IX

Continuará a fronteira pelo meio do rio Japurá, e pelos mais rios que a êle se ajuntam, e que mais se chegarem ao rumo do norte, até encontrar o alto da cordilheira de Montes que mediam entre o rio Orenoco e o das Amazonas ou Marañon; e prosseguirá pelo cume dêstes montes para o oriente até onde se estender o domínio de uma e outra Monarquia. (...)”

Dessa forma, a delimitação dos territórios pertencentes às coroas portuguesa e espanhola, ao menos no que diz respeito ao norte da região amazônica, foi realizada sem o completo conhecimento humano e geográfico da região. O Tratado de Madri, e outros tratados de fronteiras – mesmo sem manterem a megalomania e o exacerbado grau de arbitrariedade que caracterizou o tratado de Tordesilhas – talharam muitos territórios tradicionais indígenas e, assim, selaram em diferentes realidades os destinos das futuras gerações desses povos.

A partir do século XVIII, através dos relatos de exploradores, de membros de expedições científicas e de comissões demarcadoras de limites, passaram a ser produzidas

informações mais regulares sobre o povo Yanomami¹². Pesquisas indicam que antes de 1800, a área de assentamento Yanomami se limitava à serra Parima (Migliazza, 1983, Albert, 1985 e Ferguson, 1995). A partir desse período, os Yanomami foram se expandindo, deslocando grupos Maku e Caribe (ao norte e ao leste) e Aruaks (sobretudo Barauana e Mandauaka, ao sul e a oeste) (Fabre, 2005 e Meira, 1993). Além de deslocarem alguns grupos, os Yanomami se beneficiaram de um vazio demográfico criado tanto pelas epidemias que assolaram a região amazônica quanto pelas guerras de conquista, promovidas por Portugal e Espanha.

Em meados do século XVIII, Portugal já havia consolidado seu domínio em território amazônico. Além da Capitania de Belém, São José do Rio Negro também foi elevada à condição de capitania, em 1755. Nesse período, a região norte formava uma administração separada do resto do Brasil, dependente diretamente de Lisboa e denominada Estado do Maranhão e Grão-Pará, cuja capital era São Luiz, passando mais tarde a ser Belém. Com o esgotamento gradativo do fornecimento de mão-de-obra escrava indígena nas áreas mais próximas a Belém – fato que se completa no final do século XVIII – o foco da conquista e de busca de mão-de-obra escrava passa a ser, prioritariamente, os vales dos rios Solimões e Japurá, a oeste e, os rios Negro e Branco, a noroeste (Farage, 1991:61). A principal alegação de Portugal para tal conquista foi uma necessária “guerra justa” contra o povo Manao, o qual foi acusado, além de canibalismo e incesto, de traição à Coroa Portuguesa por manter aliança com os holandeses da Guiana e com eles trocar escravos por produtos manufaturados.

Os Manao mantinham tradicionalmente uma rede de trocas de urucum, ralos de mandioca e outros produtos com os grupos indígenas da região do rio Solimões, através do

¹² Para maiores detalhes sobre os primeiros contatos entre Yanomami e não-índios, ver CCPY, 1979.

rio Japurá. Provavelmente, foi em fins do século XVII que eles entraram em contato com os povos do rio Branco, já então em relações de troca com os holandeses da Guiana e, em razão da demanda holandesa, teriam se especializado no tráfico de escravos. Dessa forma, a relação entre Manao e holandeses ocorreu no interior de uma vasta rede de trocas que envolvia grupos indígenas, desde a região do rio Essequibo, até o vale do rio Negro, pela rota do rio Branco (ibid: 65).

A guerra contra os Manao, cujos primeiros passos foram ensaiados em 1723 com a “devassa” feita pelo militar português Belchior Mendes de Moraes, se arrastou até 1728, sob o comando do também militar João Paes do Amaral. Longe de aí se encerrar, nesse mesmo ano, Moraes foi nomeado para substituir Amaral, e fazer guerra aos Maiapema, considerados aliados dos Manao e, por conseqüência, também traidores da Coroa portuguesa. Em razão das “guerras justas”, a população indígena do rio Negro sofreu irremediável abalo e, na década de 1730, estava drasticamente reduzida. Foram esses anos de devassa que garantiram aos portugueses a abertura das rotas de apresamento para o alto rio Negro e rio Branco, uma vez que, sob o aspecto geopolítico, os Manao exerciam o papel de “sociedade tampão” (Meira, 1994: 11).

Os Carmelitas – que chegaram a apoiar a guerra contra os Manao – instalaram, nesse período, aldeamentos até o alto rio Negro, nas proximidades da atual cidade de São Gabriel da Cachoeira. A documentação do Arquivo Público do Pará, com sede em Belém, por exemplo, comprova que entre os anos de 1739 e 1755, foram levados do Rio Negro para Belém indígenas das etnias Baniwa, Maku, Baré, Manao, Tukano e outras (FOIRN & ISA, 2006: 76-77).

Além da depopulação causada pelos massacres e pela violência dos portugueses, as populações nativas do alto rio Negro foram duramente atingidas pelas epidemias trazidas

pelos colonizadores. Em 1740, uma epidemia de varíola devastou o alto rio Negro, atingindo vários povos e matando grande quantidade de pessoas. Entre 1749 e 1763, epidemias recorrentes de varíola e sarampo assolaram a região. Registra-se que a epidemia de sarampo de 1749 foi tão terrível que passou a ser chamada de “o sarampo grande” (ibid).

As alterações nas populações do médio e alto rio Negro foram tão drásticas que continuaram, mesmo no século XX, perceptíveis aos estrangeiros. Assim escreveu Koch-Grünberg, em 1913:

“A população indígena do Casiquiare e de seus afluentes diminuíra muitíssimo. Da outrora grande tribo dos Baré, cujo território, ainda no início do século passado, estendia-se até o médio rio Negro, só restaram ruínas. O trabalho insalubre nos seringais, o difícil serviço de remador que, ano após ano, leva os índios até Manaus por um lado, até Ciudad Bolívar por outro, dizima-os terrivelmente. O trabalho escravo para os brancos mal lhes deixa tempo para cultivar suas roças. Febre e doenças da civilização fazem o resto. É o triste destino dessa pobre humanidade morena. Ela perece sob as bênçãos duvidosas da chamada “cultura moderna”. É sacrificada ao deus Mammon” (Koch-Grünberg, 2006: 370).

Com a depopulação, a geografia humana da Amazônia foi irremediavelmente alterada e novos arranjos populacionais entraram em processo de formação. Enquanto os povos indígenas das áreas relativamente próximas aos grandes cursos d'água sofriam ampla perda populacional, os Yanomami, por outro lado, experimentavam (distantes dos grandes rios) uma expressiva explosão demográfica. Tal explosão ocorreu, principalmente, em razão de uma mudança na sua organização interna gerada pela introdução de utensílios metálicos e de novas plantas e técnicas de cultivo (Albert, 1985: 66). Segundo Albert, o período compreendido entre 1720 e 1920 pode ser considerado, na história Yanomami, como de “contato indireto”. Durante esses dois séculos, o estabelecimento de contatos entre as

sociedades coloniais e as etnias localizadas no entorno da área Yanomami provocou, pouco a pouco, uma mutação tecno-econômica que propiciou um crescimento demográfico, cujo início ocorreu, possivelmente, na segunda metade do século XVIII (ibid). Assim, o crescimento populacional Yanomami, conjugado à “liberação” do território das populações de áreas circunvizinhas, criou condições favoráveis para a ampliação do território ocupado por esse povo.

Conquistando territórios a sudoeste da serra Parima

As fontes históricas indicam que a região de Maturacá e do alto Cauaburis foi, até o século XVIII, território de povos Aruak, principalmente dos Baré e dos Mandauaka. Curt Nimuendajú, em seu Mapa Etno-histórico de 1944, assinala, a partir de uma informação de 1882, a presença do povo Mandauaka na região do alto Cauaburis (IBGE, 2002). No início do século XX, Koch-Grunberg, subindo o rio Siapa (afluente direito do Orenoco), encontrou na região do canal Cassiquiare um membro do povo Mandauaka e testemunhou a míngua populacional pela qual passava essa população, indicando que algumas poucas pessoas ainda habitavam o alto Cauaburis:

“Antigamente, índios Mandauáka viviam no Siápa. Encontrei numa povoação um índio velho dessa tribo, com o qual anotei uma lista de palavras de sua língua. É um dialeto Aruak. Os Mandauáka vivem espalhados aqui e acolá como seringueiros nas povoações no baixo Casiquiare. Um pequeno grupo restante também se encontra nas cabeceiras do rio Cauaburi, um afluente esquerdo do médio rio Negro.” (Koch-Grunberg, 2006: 370).

Meira, por sua vez, indica os Baré como antigos habitantes do alto Cauaburis:

“Observei também, como enfatizei anteriormente, que o processo histórico de penetração branca naquela região [médio e alto rio Negro] provocou muitas mudanças no quadro étnico da área, pois vários grupos Baniwa, Tukano e Desana foram transferidos dos altos cursos dos rios Içana e Uaupés há várias gerações e hoje vivem conjuntamente no “baixo rio Negro”. Os Dáv tiveram que migrar muito no interior do próprio território devido a um decréscimo importante na sua população nos últimos 100 anos. Mesmo os Baré, cuja população sempre foi indicada naquela região pelos documentos mais antigos, teve que migrar: parte dela que vivia no alto Cauaburis até o início deste século, foi “empurrada” para o rio Negro pela expansão dos Yanomami vindos do norte. Enfim, não se trata de uma população estática no tempo e no espaço.” (Meira, 1993: 9)

Os mapas de Migliazza (1983: 23) e Nimuendajú (IBGE, 2002), indicam que os Baré ocupariam uma região mais a noroeste, a partir das cabeceiras do Cauaburis, enquanto os Mandauaka ocupariam a região mais a sudeste. É possível que o canal de Maturacá fosse um dos pontos divisórios entre os territórios das duas populações, tendo sido utilizado por ambas. Afinal, os índios da região utilizavam o Maturacá como passagem da bacia hidrográfica do rio Negro para a do Rio Orenoco (ou vice-versa) justamente através do percurso Cauaburis – Maturacá – Cassiquiare (através do afluente Bária):

“Em 16 de fevereiro passamos pela desembocadura, de aproximadamente 250m de largura, do afluente esquerdo Pacimóci, que, com a grande quantidade de sua água negra, aumenta muitíssimo o Cassiquiare e lhe dá uma coloração mais límpida e escura. O Baría, sua fonte vinda do sul, o berço do povo Baré, está diretamente ligado com o Cauaburi pelo canal de Maturacá; desde tempos remotos, um caminho muito utilizado pelos índios de ambas as bacias fluviais” (Koch-Grunberg, 2006: 370).

Após o Tratado de Madri, de 1750, que sublinhou a necessidade de se constituir Comissões Demarcadoras para o mapeamento e o estabelecimento dos limites de fronteira entre os

territórios português e espanhol na Amazônia, a orientação para divisão de terras entre as duas coroas foram os pontos *divortium aquarum* ou “divisores de águas”. Assim, na região do maciço das guianas, ficaram as nascentes dos igarapés e rios que compõem a bacia do Orenoco para a Espanha, e as nascentes dos igarapés e dos tributários dos rios Negro e Branco, os quais compõem a bacia do Amazonas, para Portugal. Foi apenas durante esse mapeamento, como observamos, que se identificou a presença de grupos Yanomami nas regiões de fronteira.

Um melhor mapeamento da região do maciço guianense, realizado a duras penas pelas comissões, resultou no Tratado de Limites e Navegação, assinado em 1859, pelo Império do Brasil e pela República da Venezuela. Esse documento reforça o caráter fronteiro e estratégico do território Yanomami, com destaque para o Canal de Maturacá e para o rio Cauaboris, indicado no texto por “Cababoris” (com grifos meus):

“S.M. o Imperador do Brasil e a República da Venezuela declaram e definem a linha divisória da maneira seguinte:

(...)

2º) – Da ilha de S. José seguirá em linha recta, cortando o **canal Maturacá** na sua metade, ou no ponto que accordarem os commisarios demarcadores, e que divida convenientemente o dito canal; e dali passando pelos grupos dos morros Cupi, Imery, Guay e Urucusiro, atravessará o caminho que communica por terra o rio Castanho com o Marari, e pela serra Tapirapecó buscará os cumes da serra Parima, de modo que as águas que correm ao Padaviri, Mariri e **Cababoris**, fiquem pertencendo ao Brasil, e as que vão ao Turuaca ou Idapa ou Xiaba à Venezuela.”¹³

Quanto ao movimento de expansão Yanomami, ressalta-se que ele não foi realizado por todos os grupos dessa etnia na mesma proporção. Foram, principalmente, os grupos já

¹³ Fonte: página eletrônica do Ministério das Relações Exteriores; <http://www2.mre.gov.br/daa/df.htm>.

situados na periferia do território tradicional – onde as mudanças tecno-econômicas e o aumento demográfico foram mais expressivos – que realizaram os movimentos migratórios.

Segundo Cocco (1972), ao final do século XIX, houve grupos Yanomami que cruzaram o Orenoco e migraram para a região do rio Mavaca. Em princípios do século XX, deu-se início a um movimento de migração em busca de lugares despovoados, sendo que os primeiros a transmigrar nessa direção foram os Kohoroxiwë-tari e os Karawë-tari. Esses grupos, empurrados pelos Xama-tari, se viram obrigados a cruzar o rio Matapiri e refugiar-se nas altas montanhas fronteiriças. Estima-se que chegaram às cabeceiras do Cauaburis e do Marauiá nos anos de 1920.

Também Chagnon (1997: 84) apresenta um mapa de migrações Yanomami assinalando o deslocamento dos Kohoroshitari e Karawatari (certamente os mesmos grupos citados por Cocco, apenas com a grafia diferente) através das serras da Neblina e Tapirapécó em busca das nascentes dos rios Cauaburis, Maiá e Marauiá. Os relatos dos Yanomami da região de Maturacá, sobre a trajetória feita pelos seus antepassados, confirmam os apontamentos dos pesquisadores. Segundo eles, seus ancestrais vieram de um território que hoje pertence à Venezuela, a nordeste dali. Vieram descendo o Marauiá, onde algumas famílias ficaram e fundaram as comunidades que lá existem. Porém, outras famílias continuaram para oeste, ladeando o Pico Guimarães Rosa (serra Curupira), até a região das nascentes do Cauaburis. Essa é a região dos ancestrais das comunidades da região de Maturacá.

Essas famílias fizeram moradia e se estabeleceram no alto do Cauaburis, junto aos igarapés *Massiripuei* e *Irokai* (em português, Cuiabixi e Tucano, respectivamente), passando a conhecer e dominar uma vasta área, a qual, ao sul, compreendia praticamente todo o rio Cauaburis, até as proximidades de Santa Isabel do Rio Negro e, a noroeste,

seguia até a região de Cucuí. Foi nessa localidade, no igarapé Maricoabi (afluente do Bimití, que é tributário do rio Negro) que os ancestrais dos Yanomami da região de Maturacá tiveram um contato com a sociedade não-indígena, que se tornou conhecido como o caso “Helena Valero”. Os Yanomami, em busca, principalmente, de utensílios de metal, atacaram uma família não-indígena da região e levaram consigo a menina Helena até as cabeceiras do Cauaburis, onde, após um violento conflito, foi tomada por outro grupo Yanomami e levada para terras venezuelanas, ao norte (Valero, 1984).

O pesquisador Gottfried Polykrates (1969), que realizou pesquisa entre os Yanomami do “sudoeste” nos anos 60, também assinalou os principais grupos a habitar a região (segundo a grafia utilizada pelo autor):

Rio Cauaburis: kohorosetéri

Rio Maia: Wawanauetéri

Rio Castanhal: Shamatauetéri

Rio Maraujá: Pukimapuetéri e Karaueteri

A partir do início do século XX, esses grupos de Yanomami passam a um estágio de “contato intermitente” com a sociedade nacional envolvente (Albert: 1985, 66). Os grupos restantes dos povos indígenas dizimados são empurrados para regiões distantes e os Yanomami passam a buscar diretamente os almejados utensílios metálicos com grupos da sociedade envolvente que frequentam seu território. A maioria desses grupos é formada por colonos que buscam explorar economicamente a floresta. Suas principais atividades são a caça de animais com peles comerciáveis (felinos, em geral), coleta de piaçava (*Atallea funifera*), coleta de castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*), extração de látex da balata (*Eclimusa balata*) e da seringueira (*Hevea brasiliensis*). Muitos desses contatos são marcados, em ambos os lados, pela violência. Em 1928, o Marechal Boanerges Lopes de

Souza, após missão de inspeção de fronteiras no rio Negro, relata que, nesse período, os Yanomami realizavam incessantes incursões guerreiras contra os colonos no alto Cauaburis e no rio Paduari. Por essa razão, os estabelecimentos feitos pelos colonos ao longo do rio Cauaburis (que chegavam a 12 nessa época), foram aos poucos abandonados (Lopes de Souza, 1959: 20, apud Albert, 1985: 53).

É apenas na década de 1940, após a ocorrência de vários conflitos violentos entre os Yanomami e os colonos, que o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) começa suas primeiras tentativas de “pacificação” dos Yanomami da margem esquerda do rio Negro (rios Cauaburis, Maiá, Maruiá, Paduari, Araca e Demini). Entre 1942 e 1944, são implantados postos do SPI no rio Cauaburis e na embocadura do rio Maiá. Com os Yanomami do alto Cauaburis, os primeiros contatos pacíficos registrados datam do início da década de 1950.

O primeiro contato amistoso e a chegada do Padre Góes

Na perspectiva dos Yanomami, foram seus ancestrais que iniciaram o contato amistoso. Ocorreu em 1951, quando a moradia principal ainda ficava no alto Cauaburis, próximo ao igarapé por eles batizado de *Masiripuei*, em menção ao leito acidentado desse igarapé, uma vez que “*masi*” significa “pedra” ou “rocha”. Tal como ainda fazem atualmente, os Yanomami mantinham vários abrigos de caça ao longo de seu território. Um desses abrigos ficava próximo à íngreme serra *Opota*. Um homem e uma mulher de Maturacá relataram-me que, certa manhã, dois irmãos que caçavam (pai e tio dessa mulher) ouviram o barulho de uma canoa que subia o rio. Havia quatro homens nela, nenhum era Yanomami, eram *napë pë*, inimigos, forasteiros. Os Yanomami se prepararam para atacar ou ser atacados. Esses homens, no entanto, mostraram que suas intenções eram cordiais. Um

dos irmãos Yanomami desceu até a praia do rio e aceitou a cordialidade dos forasteiros, que lhe deram alimentos, terçados e um nome em português: José.

O nome de José como o Yanomami da região de Maturacá a realizar o primeiro contato com os não-indígenas da região é confirmado por Santos e Thielen:

“A complicada teia de relações entre índios e brancos guarda em Maturacá um de seus precursores. Para ser mais exato, o precursor. Seu José é uma atração ao contar como foi o primeiro contato com o branco na região, numa manhã de 1951. Ele estava com um irmão e viu quando uma canoa se aproximou com os brancos pelo igarapé. Seu primeiro impulso foi matá-los com uma flecha embebida em curare, mas seu irmão o impediu. Depois de muita desconfiança, índios e brancos apertaram as mãos. ‘Se eu tivesse atirado as flechas, talvez hoje vocês não estivessem aqui’, disse ele aos entrevistadores antes de olhar para o céu” (Santos e Thielen, 1996: 48).

Os quatro homens que estavam na canoa eram: João Tavares (pai), Eugênio Tavares (filho mais velho), Edson Tavares (filho mais novo) e Thiago (empregado). Além de buscar balata e peles de animais, eles tinham o propósito de confirmar a existência e, se possível, indicar o local de habitação dos Yanomami. Quando retornaram a São Gabriel da Cachoeira, eles entraram em contato com o padre sergipano Antônio Góes – missionário salesiano de atuação itinerante no Rio Negro – e lhe contaram sobre o encontro que haviam tido com os Yanomami, próximo à serra do Padre. O religioso, então, preparou uma expedição em busca dessa população. A inspetoria salesiana apoiou a viagem, apesar de muitos demonstrarem temor por sua vida. Com ele foram aqueles que haviam feito o contato com o Yanomami José: os irmãos Tavares e Tiago. Apenas o pai, João Tavares, não participou da missão.

São poucos os Yanonamĩ que ainda se recordam com detalhes do primeiro contato com o padre. Um senhor de Ariabú ajudou-me a reconstituir essa história, lembrando que naquela época ele era um *ihiru*, ou seja, uma criança pequena que testemunhou a chegada dos estrangeiros escondido debaixo de um cesto, através das brechas na palha. Segundo ele, o padre e seus ajudantes, após subirem boa parte do rio Cauaburis, chegaram ao canal de Maturacá, no sopé da parte mais alta da Serra do Padre. Na margem direita do canal, fizeram acampamento, construíram uma cabana e deixaram ali parte do material que traziam para atrair os Yanonamĩ. Sem o excesso de peso, continuaram a subida do Cauaburis, até chegar ao igarapé Tucano. Lá, acharam e seguiram a trilha para a residência coletiva. Era manhã e muitos Yanonamĩ ouviram quando o padre disparou um tiro de espingarda para matar um kujubim. Sabiam que os *napë pë* estavam se aproximando, mas não fugiram, aguardaram, num misto de medo e ansiedade, até que adentrou o *shapono* um homem robusto, de barba espessa, com espingarda no ombro e com dois outros *napë pë* atrás de si trazendo a carga. Parte dessa carga era um altar, de onde, na tarde do mesmo dia, o padre celebrou a primeira missa.

Além do altar e dos objetos da liturgia, o padre levou uma vitrola manual e dois discos, uma com músicas natalinas e outra com músicas típicas da região pernambucana de Caruaru. Assim, o aparelho, que gerou grande admiração entre os Yanonamĩ, ficou conhecido por “*caruaruë këki*”, destacando seu caráter mágico, uma vez que “*këki*” é uma partícula que compõe o nome de certas plantas utilizadas para magia.

Segundo meu interlocutor Yanonamĩ, havia 22 famílias na grande casa comunal naquele momento, cerca de 120 pessoas. O padre e sua equipe foram bem recebidos pela população, a quem distribuíram terçados, machados e outros utensílios. Também doces foram distribuídos. O padre repetia a frase: “Eu hatakia Maturacá” (ou “Eu atakiá

Maturacá), numa expressão que, segundo esse interlocutor, misturava português e nhengatu. Com essas palavras o padre tentava explicar que tinha uma cabana no canal de Maturacá, onde havia mais mercadorias, e que queria que os Yanonamĩ o acompanhassem até lá. De tanto repetir a palavra “eu”, esse passou a ser o nome pelo qual os Yanonamĩ chamaram o padre Góes durante um bom tempo.

O jovem líder dos Yanonamĩ na época, por mais improvável que pareça, era o mesmo homem que atualmente – mais de cinqüenta e cinco anos depois – atende pelo título de cacique, na região de Maturacá. Esse senhor de idade, filho do líder que atravessou as serras e conduziu os Yanomamĩ até as faldas da serra da Neblina, é um poderoso pajé que foi testemunha e também protagonista do intenso processo de transformação que teve início naquele mesmo momento em que o padre sergipano adentrou o seu *shapono*.

O encontro dos Yanonamĩ com o padre Góes é um evento histórico dos mais marcantes na trajetória do grupo. Ele surge como um “evento fundador” (Ricoeur, 1976, p. 21) da conjuntura interétnica para cada protagonisata. Pode também ser percebido como um paradigma condensado do curso subsequente da história dos Yanonamĩ da região de Maturacá: a intromissão do padre na intimidade da aldeia, a distribuição de bens gerando dependência, a atração dos Yanonamĩ para terras mais baixas, a imposição da religião e da transformação cultural. Por outro lado, sob a perspectiva Yanonamĩ, o padre lançou mão de elementos que se encaixaram no sistema simbólico da comunidade e puderam por ele ser processados: generosidade e poder espiritual. Ainda que eventos semelhantes de contato tenham tido desfechos distintos, as predisposições ou prescrições das culturas não são suficientes para a previsão de resultados, uma vez que cada grande evento, como propõe Shalins (1990), impõe uma atualização cultural por meio da ação.

Antes de se mudarem para junto da missão, os Yanonamĩ passaram a visitá-la esporadicamente, como que experimentando a nova realidade e medindo as vantagens e desvantagens dessa aliança. De todos os padres que passaram pela Missão Salesiana de Maturacá, o padre Góes é o que mais deixou lembranças boas junto aos Yanonamĩ. Colhi diversos relatos de como ele cheirava o paricá junto com os pajés e como aprendeu bem a língua Yanomamĩ. A expressão “ele era um pai para a gente” é frequentemente aplicada ao Padre Góes. E, em certo sentido, ela é verdadeira, afinal, o mais popular sobrenome entre os Yanonamĩ da região é justamente “Góes”. Segundo essa perspectiva, ele não só os apresentou ao cristianismo, mas os tornou sua própria família.

O fato de o padre Góes ser considerado o mais amigável e generoso de todos os que passaram pela região de Maturacá reforça a idéia de que nos primeiros contatos os estrangeiros se sentem mais vulneráveis e buscam com muito empenho agradar as populações indígenas. Depois, quando os estrangeiros já estão seguros de sua posição ou já criaram nos índios algum tipo de dependência econômica, passam a agir com indiferença, dureza e até violência (Albert, 1996). No caso de Maturacá, o padre Góes fez amizades e criou dependências, deixando para os seus sucessores a tarefa de impor mudanças mais bruscas.

Essa mesma estratégia, como veremos no Capítulo 4, foi também utilizada pelos militares em diversas ocasiões. Os Yanonamĩ contam que, após a fundação do Pelotão de Fronteiras de Maturacá, em 1993, uma comissão de militares foi até as aldeias e pediu apoio da população para a abertura de uma longa picada na floresta até às cabeceiras do igarapé Ariabú, aonde seria implantada uma micro-usina hidrelétrica. Os militares convenceram os Yanonamĩ a ajudá-los (e geraram enorme expectativa na comunidade) ao garantirem que a micro-usina abasteceria tanto o Pelotão quanto as aldeias. Acreditando

nisso, os Yanomami disponibilizaram sua mão-de-obra e se empenharam no duro trabalho. Quando este terminou, a micro-usina passou a abastecer todo o Pelotão e apenas algumas casas Yanomami. Depois, com a troca de comandantes, estas casas tiveram sua energia cortada sob a alegação de que sobrecarregavam a micro-usina. Após nova troca de comandantes, o argumento também mudou, e hoje os militares dizem abertamente que aquela micro-usina é para uso exclusivo do pelotão. Por situações como essa, os Yanomami da região de Maturacá passaram a dar um enorme valor ao registro das reuniões, através de atas e memórias, exigindo a assinatura das partes como garantia de compromisso.

Essa oscilação entre generosidade e negação, entre solidariedade e escárnio, entre aliança e extermínio, constitui uma das características fundamentais das manifestações de poder nas relações interétnicas, qual seja, a “ambiguidade” (Balandier, 1987: 48). Tal contexto aproxima-se também da noção de *double bind* (duplo vínculo) forjada por Bateson para descrever situações onde o indivíduo, por receber mensagens contraditórias, experimenta um paradoxo de comunicação e interpretação (Bateson, 1979: 115). É essa ambiguidade que permite, num primeiro momento, a instalação consentida de um poder assimétrico que, no momento seguinte, se transmuta em coerção.

CAPÍTULO 2

POLÍTICA RELIGIOSA E TRANSFORMAÇÃO CULTURAL

O início da atuação Salesiana junto aos povos indígenas do Brasil

A Congregação Salesiana foi fundada em 1859 por Dom Bosco, na Itália. Ela faz parte da Igreja Católica Apostólica Romana, aprovada pelo papa Pio IX, em 1874. Desde a sua fundação, o trabalho dessa congregação (ou ordem) teve como objetivo a educação e evangelização de crianças e jovens carentes para – através de escolas ou internatos e de oficinas profissionalizantes – integrá-los à sociedade. Assim, quando aceitaram a tarefa de trabalhar junto aos povos nativos da América do Sul – sublinha Smiljanic (2002) – “os missionários tomaram os indígenas por crianças desamparadas e consideraram ser sua missão educar esses povos com o objetivo de integrá-los ao estado nacional”¹⁴.

Os salesianos, desde o começo de sua atuação, demonstraram um profundo menosprezo pelas formas de organização e pensamento dos índios, procurando arduamente dizimar as manifestações culturais desses povos. A ideologia orientadora da atuação salesiana pautou-se na crença da superioridade cristã, em oposição ao que foi reputado como primitivismo nas sociedades indígenas. Na concepção dos missionários, dentre as

¹⁴ Os salesianos consideram que Dom Bosco, através de sonhos, teve visões sobre o trabalho que a congregação deveria cumprir junto aos povos indígenas. Segundo Castilho: “o fundador da Congregação Salesiana sonhou com uma região selvagem, plana, inculta, na qual não se viam colinas nem montes, mas homens nus de estatura extraordinária e aspecto feroz. Em seu sonho, os homens tinham cabelos longos, uma cor bronzeada, vestidos com peles de animais, usando lanças de carnes sanguinolentas. Lutavam com os europeus, espalhando cadáveres por todos os lados. No panorama, viu um grupo de salesianos, mas os bárbaros não os atacaram, muito pelo contrário: depuseram as armas e os salesianos os instruíram, recitaram o rosário e um dos missionários entoou um louvor a Maria. Desse momento em diante, Dom Bosco procurou saber mais sobre a região missionária da América de Sul e descobriu que a região da Patagônia, na Argentina, era o lugar do seu sonho” (Castilho, 2000: 25).

características das populações nativas que demandavam mudanças estavam ignorância, preguiça, imoralidade, superstição e precariedade sanitária. Neste contexto, os salesianos viam-se não apenas como emissários da fé cristã, mas como agentes civilizadores.

Quando a Congregação Salesiana chegou ao Rio de Janeiro, em 1883, seus membros já atuavam com os povos indígenas da Patagônia desde 1876. A primeira atuação dos salesianos com um povo indígena brasileiro foi em 1895, na colônia Teresa Cristina, próxima a Cuiabá, Mato Grosso. Nessa colônia foi fundada, em 1902, a Missão dos Tachos para desenvolver trabalhos com os índios Bororo (Azzi, 1983). Antes do início dos trabalhos junto aos Bororo dessa colônia, o “bispo dos índios do Brasil e superior das missões salesianas do Uruguai, Paraguai e Brasil”, Dom Luiz Lasagna, escreveu e espalhou por todo o país uma carta-circular pedindo auxílio para as missões (Lasagna, 1985: 1-7 apud Castilho, 2000: 36-42).

Nesta carta, onde fervilham as concepções etnocêntricas, o autor remete aos salesianos uma dupla e heróica tarefa de: 1) salvar o Brasil dos índios, da ameaça e do atraso por eles representado, e 2) salvar os índios de si próprios, da ignorância e da miséria em que vivem.

Vejamos um esquema dos adjetivos e definições utilizados na carta:

Índios: pobres, filhos deserdados da família brasileira, infelizes selvagens, errantes, ferozes, bravios, de caráter indômito, despidos de todo sentimento um pouco nobre, infelicíssimos, desvalidos, os mais infelizes de quantos vivem no mundo, desventuradíssimos.

Salesianos: venerandos, intrépidos, valentes soldados, bons, valorosos.

Assim, a reflexão salesiana apresentada na carta mostra-se em sintonia com as concepções evolucionistas comuns à época. Apesar de frequentemente definido como um desenvolvimento “unilinear”, o evolucionismo do século dezenove, segundo Stocking, pode

ser melhor compreendido se o considerarmos “piramidal” (Stocking, 1982: 119). Isso por que, em um sentido amplo, a concepção da época percebia a evolução social como um processo através do qual uma multiplicidade de grupos humanos se desenvolveu ao longo de linhas que, como um todo, apontavam ou culminavam com as formas sociais e culturais da Europa Ocidental. Ao longo desses caminhos, diferentes grupos divergiram, regressaram, permaneceram parados ou mesmo se extinguíram, quando não puderam superar, com os limites peculiares de sua raça, as situações criadas pelo meio-ambiente e pelas trajetórias históricas de cada um. O lento progresso das “raças inferiores”, segundo essa concepção, poderia ser apressado uma vez que inovações culturais variadas (morais, tecnológicas, religiosas, etc.), criadas e desenvolvidas pelas raças “superiores”, fossem difundidas entre elas (ibid). Portanto, os salesianos, além de buscar a salvação espiritual dos povos pagãos, engajaram-se em um projeto “civilizador” que pretendia, através da introdução de inovações culturais, resgatar os índios daquilo que se percebia como um atraso existencial .

Além disso, o bispo, em sua carta – pós período pombalino – buscava também evidenciar boas relações com representantes do Estado, assim como um engajamento com preocupações nacionalistas e patrióticas. Isso ocorre, provavelmente, para que não se levantassem as antigas suspeitas de que a Igreja estivesse agindo à revelia do Estado, ou que estivesse alienada diante das preocupações da recém proclamada República. Outro ponto a ser destacado é que tal carta, vinda de um educador salesiano de prestígio e distribuída por todo o país, ganhava um caráter pedagógico, transformando as disparatadas concepções nela contida em um inquestionável conteúdo didático, pronto para ser absorvido e reproduzido pelas famílias abastadas que a recebiam.

Uma vez angariados os recursos necessários, os salesianos impuseram entre os Bororo uma reorganização espacial das habitações, destruíram a casa central (*baito*) onde se reunia o conselho dos homens, perseguiram os pajés (*bari*) e proibiram os importantes ritos funerários (*bacururu*), atingindo duramente o sistema simbólico e a organização social desse povo (Castilho, 2000). Como veremos, na região do rio Negro e também em Maturacá, as estratégias salesianas e o efeito de sua atuação junto aos povos indígenas guardam expressivas semelhanças.

Do rio Negro a Maturacá: a fundação da Missão Salesiana entre os Yanonami

Entre 1914 e 1915, quando da chegada dos salesianos ao médio e alto rio Negro, os povos indígenas da região viviam sob forte opressão dos comerciantes. Aos poucos, os salesianos iniciaram um processo de combate aos abusos contra os índios e realizaram uma mudança no regime imposto pelos comerciantes. Com um projeto organizado e recursos para realizá-lo, os salesianos passaram a influenciar os mais diferentes aspectos da vida de uma série de povos indígenas, especialmente daqueles situados próximos às várias missões por eles fundadas em poucas décadas: São Gabriel da Cachoeira (fundada em 1914), Taracuá (1923), Iauareté (1929), Pari-Cachoeira (1940), Tapuruquara ou Santa Isabel do Rio Negro (1942), Assunção do Içana (1952).

Vários missionários salesianos não eram brasileiros, mas europeus. Vinham de países como Itália, Áustria, Irlanda e Polônia; alguns repelidos pelas Guerras Mundiais. O trabalho missionário, apesar de ter contribuído para atenuar a opressão imposta aos povos indígenas pelos comerciantes da região, estava longe de ser inofensivo. Registra-se que:

“A atuação dos salesianos desde o começo foi baseada na truculência e na perseverança. A truculência da chegada, do anseio em batizá-los e em destruir todos os sinais da diferença. A perseverança em erguer os centros missionários, no esforço de levar as crianças de suas casas para serem educadas nos internatos da Missão. Os salesianos se apoiavam na convicção de que só conseguiriam mudar os índios de maneira eficaz com ênfase no sistema educacional, voltado para as crianças e jovens, que já era uma marca do trabalho desta congregação” (FOIRN & ISA, 2006: 95).

Apesar da aparente semelhança com a atuação dos missionários do século XVI, os salesianos destacaram-se por terem um projeto de conquista, persuasão e evangelização mais sofisticado do que o de seus antecessores, especialmente por estabelecerem maior vínculo com as crianças e os jovens indígenas. Foram ao menos três séculos de acúmulo de experiências missionárias bem registradas e aperfeiçoadas, que resultaram em estratégias que incluíam: criação de dependência tecno-econômica (por meio de distribuição de utensílios metálicos), sedentarização dos povos e reordenamento das moradias (para atuação perene e controle social), fusão das atividades religiosas com as atividades escolares, atuação junto às gerações mais jovens, utilização de internatos, combate à religião e cosmologia tradicionais.

Segundo Meira e Pozzobon, entre comerciantes e missionários, os indígenas se encontravam em um dilema atroz:

“ou estes se submetem aos comerciantes e vêem profundamente alterado o seu cotidiano, tendo que abandonar a horticultura, a caça e a pesca em prol das atividades extrativistas, ou se submetem à proteção dos padres, o que significa abandonar as práticas rituais tradicionais e demolir as antigas malocas, substituindo-as por casas unifamiliares ‘arrumadas’ em torno da capela” (Meira e Pozzobon, 1999: 299).

No caso dos Yanonamĩ do alto Cauaburis, eles não estavam ainda sob a opressão dos comerciantes do rio Negro, porém, já tinham conflitos frequentes com os exploradores da floresta, os quais, muitas vezes, estavam a serviço desses comerciantes.

A principal vantagem imediata de manterem uma aliança com o padre Góes foi ampliar sua aquisição de instrumentos metálicos, tais como terçados, machados e panelas, amplamente distribuídos pelos missionários. Assim, após o primeiro contato com o padre, os Yanonamĩ passaram a visitá-lo periodicamente na sua cabana localizada à margem direita do Maturacá, onde recebiam instrumentos e eram incentivados a fazer roças nas imediações, para terem-nas crescidas na posterior mudança que já era planejada. Padre Góes, por sua vez, sempre que ia a Santa Isabel ou São Gabriel da Cachoeira trazia instrumentos para os Yanonamĩ e material para a construção de uma sede para a missão.

Após o primeiro contato com o padre Góes e o estabelecimento da missão às margens do Maturacá, um outro ponto crucial e definidor de todos os que vieram a seguir foi o envio de crianças da região de Maturacá para receber educação católica em internatos em São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro (na época ainda conhecida por Tapuruquara).

No início da década de 1960, cerca de uma dezena de crianças foram enviadas aos internatos com idade entre sete e nove anos, lá permanecendo entre três e cinco anos, quase sempre ininterruptos. Apenas essa leva de crianças foi enviada aos internatos, uma vez que os Yanonamĩ, posteriormente, proibiram essa prática. As crianças enviadas aprenderam o português, os valores da igreja e da sociedade envolvente, sendo também expostas às concepções da época sobre as culturas indígenas e seus modos de vida e pensamento. As

histórias que ouvi dessas pessoas, já passadas várias décadas, não demonstram rancor ou arrependimento, mas um tímido reconhecimento aos padres e as irmãs que os educaram.

Dos internatos – que eram diferenciados para meninos e meninas – lembram muito a dificuldade inicial no aprendizado do português, assim como a saudade imensa que sentiam da vida na aldeia. Com o passar do tempo foram se adaptando à vida de internos, compreendendo as regras, aprendendo a ler e a escrever, a seguir as missas e cantar as músicas. Sob processos de socialização tão intensos, não havia como eles retornarem às suas aldeias culturalmente “ílesos”, afinal, a obediência e a disciplina deles requeridas ultrapassavam a esfera do comportamento físico, se alastrando nas consciências de cada um. Isso por que, nos internatos, as crianças indígenas não aprendiam apenas a mudar, mas a aceitar a mudança, a naturalizá-la e a concordar com ela.

O sistema de educação das escolas salesianas é baseado no trinômio “Razão – Religião – Amabilidade”, também conhecido como “sistema preventivo”. Esse sistema produziu um corpo de idéias que se propagou muito rapidamente pelo mundo ocidental (e ocidentalizado), exatamente por coincidir com os cânones da sociedade disciplinar do início do séc. XIX, que visavam produzir o “homem honesto” e o “bom cristão” (Camargo e Albuquerque, 2006). Esse sistema atribui ao poder pastoral uma forma complexa e muito particular de poder que combina certos procedimentos que dizem respeito ao conjunto da população e outros que atingem diretamente aos indivíduos, de maneira a sujeitá-los e fazê-los produzir uma verdade contida sobre si mesmos (ibid).

Portanto, a conquista de “almas e corações”, ocorrida no interior dos internatos, assemelha-se aos fenômenos de colonização ocorridos em várias partes do mundo, normalmente atribuídos apenas às forças do Estado, mas, frequentemente, instituídos com a participação das organizações religiosas. Nesse sentido, sublinham os Comaroff, a

colonização não deve ser vista como um movimento monolítico, mas como uma resposta complexa a um amplo leque de argumentos dominadores sobre a natureza da humanidade, da civilização e da história (Comaroff & Comaroff, 1991: 313). Esses autores, referindo-se à atuação européia na África do Sul, definem os processos de conquista dos povos desse continente de modo análogo aos fenômenos pelos quais os internos Yanonami foram submetidos. Assim, segundo os Comaroff, “colonização” seria: “less a directly coercive conquest than a persuasive attempt to colonize consciousness, to remake people by redefining the taken-for-granted surfaces of their everyday worlds” (ibid). Portanto, esse processo histórico foi forjado a partir da relação entre poder, ideologia e consciência. Esse tipo de abordagem, que vincula o colonialismo a uma conquista psicológica, tem sido compartilhado por vários autores. Ashis Nandy (1983), por exemplo, analisou as maneiras pelas quais a identidade dos indianos foi atingida pelo colonialismo inglês e por suas ideologias. Segundo este autor, o colonialismo é um estado psicológico enraizado na consciência social de colonizadores e colonizados. Ele representa uma continuidade cultural entre as partes e inclui códigos que tanto os dominantes quanto os dominados podem compartilhar. A principal função desses códigos é a de alterar as prioridades das culturas originais, em ambos os lados, e construir uma cultura colonial única, porém, altamente assimétrica em relação às partes que nela se engajam ou que a compõem. Dessa forma, o colonialismo se expressa como um estado de consciência, sendo primordialmente um processo indígena inaugurado por forças externas que passam a repousar profundamente na mente de dominantes e dominados (Nandy, 1983: 2, 3).

Para perpetuar-se, a cultura colonial utiliza um estilo particular de tratamento aos dissidentes. Através de vantagens sócio-econômicas os colonizados são induzidos a aceitar novas normas sociais e categorias cognitivas. Os que não seguem essas normas recebem

punições da mesma natureza. Tais censuras e punições externas são invariavelmente percebidas e desafiadas, e tornam-se os indicadores explícitos de opressão e dominação. No entanto, mais perigosas e permanentes são as vantagens e punições internas, que instituem perdas e ganhos psicológicos a partir da submissão ao colonialismo. Eles são quase sempre inconscientes e dificilmente detectados (ibid). Para se estabelecer um processo dessa natureza, é necessário que o poder colonial controle o que Wolf chamou de “meios de persuasão e de coação” – escolas, legislação, polícia, igreja, etc – com os quais alguns processos de “aculturação” podem ser acelerados e controlados (Wolf, 2003: 212). Também Foucault, ao refletir sobre a normalização disciplinar da sociedade – que é o procedimento de incorporação e adaptação às leis – afirma que esta é uma operação que se inicia com a divulgação de um modelo e se desenvolve com a tentativa de tornar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo considerado normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz (Foucault, 2008: 75).

Ressalta-se, ainda, que a utilização de internatos escolares como meio de persuasão e coação não ocorreu apenas junto aos Yanomami da região de Maturacá, mas fez parte de um conjunto de estratégias mais amplas aplicado pelos salesianos tanto no Brasil quanto na Venezuela (Chagnon, 1977: 159). Nestes dois países, não só a frente missionária católica engajou-se no contato e transformação dos Yanomami, mas também a frente missionária protestante abraçou com vigor esse projeto. Em 1995, havia 21 missões atuando com diferentes grupos do povo Yanomami, no Brasil e na Venezuela. Dessas, apenas cinco eram católicas, ao passo que 16 eram protestantes (Ferguson, 1995: mapa 6). Pesquisas comparativas sobre as atuações e os impactos dessas duas frentes missionárias junto aos Yanomami ainda estão por ser feitas e têm muito a revelar. Qual o status legal dessas

organizações religiosas em Terras Indígenas, e por que existe tanta convivência por parte de uma série de órgãos de controle e fiscalização do Estado, são algumas das perguntas que precisam ser respondidas. No Brasil, são pelo menos sete as missões entre os Yanomami, sendo duas católicas e cinco protestantes: Maturacá (Diocese do Rio Negro, fundada em 1956), Mucajaí (Missão Evangélica da Amazônia - MEVA, fundada em 1958), Marauaiá (Diocese do Rio Negro, 1961), Toototobi (Novas Tribos do Brasil - NTB, 1963), Auaris (MEVA, 1964), Catrimani (Diocese de Roraima, 1965), Mararí (NTB, 1966). (Horst & Santos, 1989).

Quando do retorno dos internos Yanomami à região de Maturacá, o que melhor recordam é a felicidade do reencontro com seus parentes mais próximos, com a comida tradicional e com o banho de rio. Falam de uma sensação boa de reaver hábitos que lhes tinham sido afastados. Seus valores, no entanto, haviam sido irremediavelmente alterados, de forma que todas as coisas e todas as ações passaram por uma nova significação. Como resultado, todos os internos, ao retornarem, mantiveram-se especialmente ligados à missão e aos padres, cooperando com a catequese e com a escola, e se distanciando das práticas xamanísticas e do paricá, tão abominados pelos salesianos.

Assim, a aldeia de Ariabú (que até 1972 era a única da região de Maturacá) passou a ter duas vertentes mais ou menos declaradas em relação à missão e aos padres: uma de maior proximidade e apoio e outra de apoio restrito e de frequente oposição. A primeira, representada pelos ex-internos, agora “católicos praticantes”, apoiava e seguia a liderança dos padres. A segunda era representada pelos pajés como um todo e, em especial, pelo principal pajé e principal líder da comunidade, o qual, mesmo tendo buscado a proximidade da missão e as vantagens que essa trazia para o seu povo, não admitia perder sua autoridade ou ser reprimido em sua condução espiritual da comunidade.

Essa tensão se estendeu desde os meados da década de 60 até o início da década de 70, quando os missionários, confiantes no apoio que estavam recebendo de parte da aldeia, investiram severamente contra a continuidade da habitação coletiva e das práticas tradicionais, especialmente contra o xamanismo e contra os ritos funerários. As mudanças exigidas pelos salesianos geraram forte reação por parte dos Yanonami, especialmente dos pajés, uma vez que elas atingiam diretamente a cosmologia desse povo e a sua concepção ontológica fundamental, que opõe vivos e mortos. Com acusações e desentendimentos se disseminando, ocorreu uma cisão na aldeia. O grupo que apoiava a missão – cujo principal líder, assim como sua esposa, vivera por anos em internato salesiano – foi incentivado pelo padre a construir uma nova aldeia ao lado direito do canal de Maturacá, na margem oposta à aldeia de Ariabú e da missão, para onde foram seguidos por boa parte da população.

Empolgado com o apoio e com as mudanças que estava conseguindo, o padre continuou o ataque contra os pajés e as práticas tradicionais. Uma de suas estratégias era igualar o paricá ao álcool e às drogas ilegais, acusando quem o utilizava de estar embriagado, de ser bêbado ou drogado. Certo dia, em uma missa, o padre imitou os pajés sob efeito do paricá, dizendo que eles pareciam com bêbados sujos, ridículos e imorais. Tal acusação e zombaria não foram aceitas pelos Yanonami, de maneira que nem mesmo o grupo que apoiava a missão pôde impedir a reação do grupo liderado pelos pajés, que cercaram o padre e, no mesmo dia, expulsaram-no da região de Maturacá, juntamente com seus dois ajudantes, sob ameaças de morte.

Após tal incidente, a missão logo recebeu um substituto para o padre expulso. Contudo, as relações com a comunidade jamais foram as mesmas. No fim da década de 70, contam os Yanonami, a inspetoria das missões, por várias vezes, ameaçou fechar a missão de Maturacá. Não o fez, mas mudou as estratégias de transformação e de conversão

utilizadas juntos aos Yanonamĩ. Assim, os padres, cientes dos riscos de ofender os pajés e suas tradições, passaram a focalizar cada vez menos nos Yanonamĩ mais velhos, e cada vez mais nas escolas e na formação das crianças, inclinação original dessa congregação. Isso ocorreu também em outras partes do rio Negro. Lasmar (2009), que realizou pesquisa com populações indígenas do rio Uaupés, afirma que um dos artifícios utilizados pelos salesianos para levar a cabo seu projeto “era o de desarticular as bases tradicionais de autoridade através da formação de lideranças jovens, educadas nas missões” (:5). Se não podiam impedir as práticas tradicionais por eles condenadas, investiram em garantir que elas não seriam seguidas pelas gerações seguintes.

A resistência dos Pajés: a resiliência da cultura

A palavra pajé – assim como a palavra xamã – tem sido amplamente utilizada para designar homens e mulheres, de qualquer sociedade indígena, que manipulam o mundo dos espíritos, frequentemente intercedendo entre estes e os humanos nas disputas entre a saúde e a doença, fazendo diagnósticos, realizando curas e prescrevendo tratamentos mágicos. Entre os Yanomami, salvo raras exceções, apenas os homens se tornam pajés¹⁵. Entre os Yanonamĩ, são chamados *shapori* ou *hekura*, sendo este último termo também utilizado para designar uma miríade de espíritos assistentes com os quais o pajé convive e que manipula. Há um treinamento específico para se tornar um pajé, que inclui um prolongado período de jejum por parte do aprendiz, restrição das atividades sexuais e a inalação intensa e constante do *yakõana* (paricá). O instrutor (ou instrutores) é um pajé mais velho e

¹⁵ Smiljanic, por exemplo, registrou a presença de uma mulher xamã entre os Yanomae do Xitei (Smiljanic, 1999: 103).

experiente que ensina ao aprendiz os cantos, caminhos, segredos, responsabilidades e atributos necessários a um pajé. Minha pesquisa não contemplou diretamente o tema do xamanismo, mas outros etnólogos descreveram-no em comunidades da Venezuela, falantes da mesma língua que os Yanomami da região de Maturacá:

“Quando os jovens vêm até mim e pedem: ‘inicie-me’, eu imediatamente tomo os enfeites dos hekura, eles purificam meu corpo. Eu digo: ‘Inale isto’. Eu chamo os espíritos, mando-os todos os dias para o peito do rapaz. E aviso: ‘Você vai ficar fraco como um doente’. Primeiro eu envio para o corpo dele os adornos dos hekura e os elementos de sua nova casa. Tomo muita droga, mando o Espírito preguiça andar pela floresta e enviar para ele os hekura livres que encontrar”. (Lizot, 1988: 123)

Uma vez iniciados, os pajés podem chamar a si os *hekura* para que estes atuem como espíritos auxiliares. Além de identificar e curar doenças, atribui-se ao pajé o poder para atingir seus inimigos com moléstias e tragédias, devendo ele também proteger seu povo dos ataques de outros pajés de outras comunidades. Eles também têm como tarefa manter em posição as camadas do universo, intervir no clima, na abundância da caça e na fertilidade das plantações, atuando assiduamente junto às forças que movem a ordem cosmológica (Chagnon, 1997: 118). Esse poder de visão e de comunicação com o mundo das “essências vitais” faz dos pajés um dos mais importantes pilares da matriz cultural Yanomami. Además, durante sua comunicação com os espíritos, os pajés cantam e contam histórias revelando preciosas informações sobre o passado mítico do seu povo, a criação do mundo, os primeiros habitantes e sobre muitos eventos marcantes e fabulosos que ocorreram com eles ou com seus antepassados. Por isso, os pajés são também guardiões da história e da identidade do povo Yanomami.

Tradicionalmente, entre os Yanomami, uma grande parte dos homens é pajé. Seja por vocação, prestígio, altruísmo ou curiosidade, uma expressiva fração da juventude das aldeias busca um pajé orientador e submete-se ao penoso caminho da iniciação e do aprendizado. Na região de Maturacá, no entanto, esse número não é grande e conta com poucos jovens. Na Aldeia de Ariabú, cuja população total é de 600 pessoas, existem cerca de 15 pajés, enquanto na aldeia de Maturacá, onde vivem 550 pessoas, esse número é de apenas 5.

O trabalho de campo indica que um dos principais motivos dessa situação está no fato de a principal escola da região de Maturacá ser no mesmo prédio da Missão Salesiana. Assim, incluídas nas obrigações escolares também estão a evangelização e a catequese. Portanto, uma vez que os alunos, durante anos, intercalam as aulas com os ensinamentos do universo católico (catequese, crisma, cantos de louvor, quaresma, páscoa), onde os elementos da espiritualidade tradicional são rechaçados, é muito improvável que eles se voltem contra a Igreja e busquem, ao menos em sua juventude, os ensinamentos dos pajés¹⁶. Nesse sentido, tem-se que o principal motivo apontado pela maioria dos jovens para não seguir o caminho dos pajés não é o “desinteresse”, mas a “vergonha”, indicando a absorção – ou a consciência da existência – de valores que censuram e ridicularizam este conhecimento tradicional.

Para os Yanomami como um todo e para os pajés, especialmente, tem sido uma tarefa complicada ordenar e classificar o mundo após as transformações engendradas pela missão. Uma dessas transformações relaciona-se à sedentarização do grupo principal

¹⁶ Sublinho que esse o retorno é improvável, porém, não é impossível. Registre o caso de um ex-interno que, após décadas de distância das práticas tradicionais e de proximidade com a missão, pediu ao principal pajé de Ariabú que lhe ensinasse o caminho dos espíritos, passando todas as tardes a se reunir com os outros pajés sob a construção tradicional, no pátio central da aldeia.

(*Masiripueiteri*) e a incorporação sistemática, ao longo dos anos, de outros grupos que já orbitavam pela missão. Os registros indicam - confirmando as informações que recolhi em campo – que os Masiripuweiteri agregaram às suas aldeias membros dos grupos Wawanawëteri, Herowëteri e Wariwateri, além de indivíduos de comunidades dispersas por epidemias e guerras (Smiljanic, 2002: 143). Os dados censitários também confirmam essa ampla incorporação, uma vez que a progressão populacional – cuja taxa média de crescimento anual em comunidades não atingidas por epidemias é de 3,5 % ao ano – chegou a cerca de 8 % anuais no início dos anos de 1960 (ibid.).

Ano	População	Fonte
1956	150	CCPY 1982
1961	220	CCPY 1982
1969	287	CCPY 1982
1978	381	AHCG 1978
1980	500	CCPY 1982
1985	517	AHCG 1986
1995	644	Bourgoin 1998
1998	794	Istria/IDS 1999
2006	1250	IBDS 2006

Figura 2: População Yanonami da região de Maturacá (1956 – 2006)¹⁷.

¹⁷ Esse quadro censitário baseia-se em um anterior, produzido por Smiljanic (2002:143), acrescido de informações para os anos de 1996 e 2006. Destaco, ainda, a existência de alguns registros populacionais diferentes dos indicados no quadro. A médica Selau, por exemplo, que em 1985 realizou trabalhos em Maturacá, indicou a população local total em 517 pessoas, e obteve do padre da missão salesiana a seguinte estimativa: 1971, 235 e 1978, 420 (Selau,1985:4). O médico francês Bourgoin, que em 1996 realizou pesquisa na região, indicou os seguintes números populacionais: 1985, 566 e 1995, 644 (Bourgoin,1998:31). Acredito

A incorporação sistemática de uma série de grupos vizinhos não alterou apenas o padrão demográfico das comunidades Yanomami – que tradicionalmente variam entre trinta e cem pessoas (Albert, 1982: 22)¹⁸ – mas atingiu também a organização do grupo local. Assim, as relações inter-comunitárias passaram a ser regidas por uma inédita oposição entre grupo antigo e grupos incorporados, ou seja, entre o grupo que primeiro se estabeleceu às margens do Maturacá (Masiripueiteri) e os outros vários grupos que se juntaram à comunidade.

Segundo a interpretação de Smiljanic (2002) – que realizou pesquisa junto aos Yanomami da região do Cauaburis – àqueles Yanomami que primeiro se assentaram em torno da missão passou-se a chamar de *periomĩ*, termo provavelmente derivado da raiz do verbo *peri*, que significa morar, habitar (:143), enquanto, àqueles oriundos de grupos vizinhos, que foram incorporados à comunidade, passou-se a chamar pelo termo *kasiteri*, cujo significado seria “moradores da beira” (ibid). Assim, nas palavras da autora:

“ao que tudo indica, o termo *kasiteri*, derivado de *kasi* (lábios), que era utilizado de forma genérica para designar pessoas que viviam às margens dos rios, ganhou um novo significado, por meio de mais um deslizamento semântico, provocado por uma mudança de referencial. O termo, que antes tinha uma conotação espacial, passou a ter uma conotação social, referindo-se a um grupo de pessoas que passou a viver em torno de um núcleo central, formado pelos *Masiripiweiteri*. Neste caso, podemos traduzir *kasiteri* por povos das bordas e, por extensão sociológica, aqueles que são periféricos” (Smiljanic, 2002:144).

que a variação nos dados ocorra, principalmente, pela imprecisão dos censos, mas também, por nem todos os habitantes estarem efetivamente na(s) aldeia(s) no momento das contagens, uma vez que não são raras atividades prolongadas na floresta, tais como caça, coleta e garimpo. De toda maneira, a variação dos dados não compromete a proposição de que o crescimento populacional da região de Maturacá – especialmente nas décadas de 60 e 70 – não se vincula apenas a uma alta taxa de natalidade, mas à incorporação sistemática de outros grupos Yanomami vizinhos.

¹⁸ Chagnon (1997:5) aponta uma variação tradicional de 40 a 300 pessoas por Xapono.

Quando da chegada de novos grupos com a intenção de viver nas imediações da missão, foram os *periomĩ* que coordenaram esse assentamento e incorporação.

Por membros da sociedade envolvente – acostumados com cargos e posições centralizadoras de autoridade – os *periomĩ* passaram a ser vistos como chefes (ou tuxauas), ganhando status de lideranças legítimas de todo o povo da região. Isso passou a lhes conceder, também, certa exclusividade ou, ao menos, preferência, nas trocas interétnicas. Ressalta-se, porém, que nem todos os primeiros indivíduos a viver em Maturacá receberam o título de *periomĩ*, mas apenas aqueles que já desempenhavam papel de liderança e eram respeitados. Os outros Yanomamĩ “pioneiros” em Maturacá, mesmo sem possuírem o título de *periomĩ*, tiveram seu respeito garantido pela proximidade de sangue ou afinidade que possuíam com os *periomĩ*.

Com essa nova configuração social, ser *periomĩ* tornou-se um atributo transmitido de geração a geração, segundo os Yanomamĩ, por linha agnática. Contudo – outro ponto que acrescento à interpretação de Smiljanic –, essa transmissão não é imediata, e sim, potencial para todos os filhos homens, efetivando-se, apenas, naqueles que demonstram os valores de carisma, generosidade e liderança necessários para que a comunidade o reconheça como *periomĩ* e passe a assim chamá-los.

Entre os Yanomamĩ, tradicionalmente, a ocorrência de divergências sérias entre as lideranças assim como o excesso populacional geram cisões nas comunidades e acarretam abertura de novas aldeias em territórios distantes da aldeia original. Foi o que ocorreu na região de Maturacá, uma vez que a sedentarização em torno da missão manteve vários grupos relativamente independentes, coexistindo no mesmo espaço. Dessa forma, passaram a existir facções dentro de uma mesma aldeia, formadas, cada uma delas, por um ou mais *periomĩ*, em torno dos quais se agregaram famílias *kasiteri*.

Tradicionalmente, as aldeias dividiam-se bem antes de atingir duzentos habitantes. Na região de Maturacá, entretanto, a incorporação sistemática de outros grupos, pelo grupo principal, assim como a subdivisão da comunidade em facções, não foi seguida pela divisão tradicional em unidades menores, autônomas e espacialmente distantes, fato que gerou uma situação inusitada para os Yanonamĩ da região: a existência simultânea, em uma pequena área (cerca de 2km²), de grupos cujas relações históricas incluíam disputas violentas e acusações mútuas de xamanismo agressivo e feitiçaria.

A diminuição das tensões internas durou vários anos, possivelmente décadas, sendo resultado da progressiva acomodação dos Yanonamĩ a uma nova organização espacial. Segundo Smiljanic:

“O perigo da proximidade física de grupos que anteriormente ficavam a alguns dias de caminhada reforçou a divisão da casa comunitária em casas individuais que são sempre mantidas fechadas e protegidas durante a noite. Desta forma, o padrão atual de moradia, além de ser produto da campanha missionária, reflete o constante perigo de ataques por parte de vizinhos imediatos” (Smiljanic, 2002: 147).

Outro ponto fundamental para a diminuição das tensões entre as comunidades vizinhas da região de Maturacá foi o redirecionamento das suspeitas e acusações de feitiçaria, que deixaram de ser apontadas para os membros do conjunto regional, passando a incidir sobre grupos distantes, especialmente sobre os indígenas de outras etnias e mesmo sobre os não-indígenas com os quais eles passaram a ter relações de troca, frequentemente, em suas idas a São Gabriel da Cachoeira.

Quando questionei alguns Yanonamĩ sobre a causa do falecimento de uma criança, eles responderam-me que foi “quebrante”, termo que usam para traduzir a ação de roubar e devorar a “força vital” de alguém (*mĩ amo*) (Lizot, 2004: 214). O *mĩ amo* pode ser roubado

e torna-se altamente vulnerável quando removido do corpo. A pessoa que perde essa força vital torna-se doente e eventualmente morre. Os ataques xamanísticos costumam ser direcionados para o *mĩ amo* dos inimigos, assim como grande parte dos rituais de cura buscam recuperar essa força vital dos doentes (Chagnon, 1997: 113). No caso da criança falecida, assim como em outras ocasiões, os Yanonamĩ consideraram os pajés do rio Negro – índios e caboclos, segundo eles – como os principais suspeitos de terem atingido a força vital da criança. Nessa situação, vários pajés da região de Maturacá buscaram, em suas seções xamanísticas, reconhecer o responsável pelo “quebrante” e enviar-lhe punição à altura. Além disso, recomendaram aos familiares da criança que evitassem ir a São Gabriel da Cachoeira, onde estariam mais vulneráveis.

Assim, com a expansão das relações interétnicas, a necessidade do trabalho dos pajés também se ampliou, pois eles passaram a lidar também com o enfrentamento de pajés de outras etnias, cuja extensão dos poderes não é completamente conhecida pelos Yanonamĩ. Além disso, as doenças, que para os Yanonamĩ têm frequentemente origem no mundo dos espíritos, passaram a existir em maior número após o contato com a sociedade envolvente, indicando que com os não-índios há sempre uma grande concentração de seres patogênicos invisíveis. Com todas essas transformações, a atuação dos pajés ganhou novas dimensões, ainda mais amplas.

Portanto, a chegada dos missionários, dos militares, dos profissionais da saúde e da sociedade envolvente como um todo – a quem tem sido atribuída a disseminação da “modernidade” na região – não reduziu a atuação ou a importância dos pajés junto à comunidade, mas intensificou-a. Dessa forma, a diminuição no número de pajés na região de Maturacá não se explica pela perda de crença na sua atuação. O que ocorreu, principalmente através da atuação missionária, foi a imposição, aos jovens, de uma

proibição implícita, de seguirem os ensinamentos xamanísticos e de se tornarem, eles próprios, pajés.

Contudo, se na perspectiva dos missionários o xamanismo e a espiritualidade Yanonamí eram incompatíveis com o catolicismo por eles pregado – devendo, por isso, ser combatido –, para os pajés e para os Yanonamí como um todo, os dois sistemas não eram incompatíveis. Afinal, como demonstrou Lévi-Strauss, o sistema simbólico dos povos americanos tem relativa facilidade para incorporar a figura dos brancos:

“o lugar dos brancos estava marcado em vazio em sistemas de pensamento baseados em princípios dicotômicos que, etapa após etapa, obriga a desdobrar os termos; de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava automaticamente necessário que ele tivesse criado também os não-índios” (1993: 200)

Assim, a resistência dos pajés não está em combater a presença missionária e seu sistema religioso, mas em recusar-se a deixar de cultivar também sua espiritualidade tradicional.

Por isso, seria equivocado (e precipitado) interpretar que quando os membros mais jovens das comunidades, ainda sob forte influência da escola/missão, foram impelidos a não buscar a formação xamanística, os Yanonamí estavam abandonando suas tradições. De fato, a completa interrupção na formação de pajés provocaria, a médio e longo prazo, o colapso da estrutura cosmológica e social Yanonamí. Contudo, sem muito alarde, os Yanonamí adotaram uma alternativa simples e criativa para continuar a formação dos pajés sem entrar em embate com os missionários, de quem também reconheciam a importância: adiaram a idade de formação dos pajés. Assim, como a pressão “anti-xamanística” dos missionários estava nos adolescentes e jovens Yanonamí – idade típica para a formação dos pajés e faixa etária preferencial da atuação salesiana – foram os Yanonamí mais velhos que

passaram a ser formados pajés. Meus registros mostram que, dos quatro Yanomamí que buscaram formação xamanística no período de 2006 e 2008 no conjunto regional de Maturacá, dois tinham mais de trinta anos, um tinha mais de quarenta anos e o último tinha cerca de sessenta anos de idade.

Esta é a resiliência, uma propriedade da Física aplicada aos materiais cujos princípios podemos observar em muitas culturas indígenas: sob pressão elas cedem; cessando a pressão, retornam ao estado original. Portanto, mesmo sobre forte influência missionária, a cultura Yanomamí não foi perenemente esculpida pelas ferramentas ideológicas dos missionários. Como na reflexão de Antonio Vieira resgatada por Viveiros de Castro (2002:183), onde ele analisa a “inconstância da alma selvagem” a partir das propriedades do mármore e da murta, considerando que a religiosidade indígena não se mantém rígida como o mineral, mas está em constante transformação, como as plantas, também os Yanomamí mostraram a maleabilidade de sua sociedade que, com nuances e flexibilidade, logrou compatibilizar as pressões missionárias com suas próprias prioridades culturais.

Rituais post mortem: antigos e novos caminhos para a grande aldeia dos mortos

Outra expressiva transformação ocorrida no seio dessa comunidade relaciona-se aos rituais funerários, também objeto de brusca intervenção por parte dos missionários salesianos. Tradicionalmente, os Yanomamí – e aqui incluo os Yanonamí – prescrevem a cremação dos cadáveres e não seu enterro. Costuma-se realizar essa cremação em uma grande pira, feita de gravetos e lenha. Após esse procedimento, sobram apenas ossos calcinados que são recolhidos, pilados até virarem pó e guardados em recipientes próprios

(normalmente feitos de cabaças), cuja boca é selada com cera de abelha. Esses recipientes são divididos entre os parentes do morto, que ficam incumbidos de realizar festas em homenagem à pessoa falecida e de convidar a comunidade local e outros grupos, de outras aldeias com as quais eles têm aliança, para participar da homenagem. Nessas ocasiões – antes da distribuição de farta carne de caça moqueada – as cinzas do homenageado são adicionadas ao mingau de banana e consumidas pelos parentes e amigos próximos do morto, em sua memória (Chagnon, 1977; Lizot, 1988).

A inevitabilidade da morte é reconhecida pelos Yanomamĩ, e a existência após a morte é para eles extremamente importante. Se os rituais forem realizados de maneira correta, a pessoa falecida entrará em um mundo bastante parecido com o dos vivos, porém, bem mais agradável. Na concepção dos Yanomamĩ, a morte acarreta a liberação do *pore*, um dos componentes metafísicos que formam a pessoa e cuja aparência é semelhante à aparência física da pessoa em vida. O *pore*, então, segue viagem para as bordas da terra, onde o céu quase toca o solo, até a aldeia dos mortos, que se localiza num nível celeste superior, imediatamente acima do lugar onde aquela pessoa habitava em vida (ibid).

Caso os ritos funerários não sejam realizados da maneira correta e o corpo não seja cremado, o *pore* não encontra o caminho para o nível celeste superior, passando a vagar eternamente entre os vivos, como um fantasma. Os Yanonamĩ da região de Maturacá contam que na serra da Neblina há vários fantasmas de Yanonamĩ que morreram e não puderam ser cremados, assim como de garimpeiros que foram assassinados, sendo muito comum ouvi-los à noite vagando e emitindo sons de lamento e, frequentemente, demonstrando agressividade¹⁹. Por isso, dizem eles, a trilha para o Pico da Neblina não deve ser aberta para o acesso de muitas pessoas, pois temem que se isso ocorrer, os *pore*

¹⁹ Sobre o tema de “retorno dos espectros” entre os Yanomam, ver Albert, 1985:639-641.

que estão errantes naquelas florestas passem a circular próximo das aldeias e a agredir seus moradores.

Além da cremação, os rituais post mortem tradicionalmente incluem a destruição de todos os bens do morto, e o objetivo dos rituais é apagar qualquer traço da existência daquela pessoa no mundo dos vivos, para que sua existência passe a ser exclusivamente no primeiro nível celeste, junto aos mortos²⁰. Com a adoção da prática de enterrar os mortos, onde os ossos demoram muitos anos para serem completamente desintegrados, o *pore* do morto pode continuar se manifestando no mundo dos vivos, gerando, assim, uma (con)fusão ontológica entre as categorias primárias “morto” e “vivo”, ou “nós” e “outros”. Como ponderou Smiljanic:

“(…), o arrefecimento das práticas funerárias levou à intromissão dos mortos no mundo dos vivos. O mundo retraiu-se a ponto de tornar-se um cosmos condensado onde todas as categorias de seres competem por ocuparem o mesmo espaço, o que suscita forte reação por parte dos Yanomami pois a presença dos mortos entre os vivos é prenúncio do fim da sociedade, fato que pode ser considerado uma metáfora mítica da *im-possibilidade* histórica da transformação do universo social Yanomami pela ação civilizatória salesiana” (2002: 152).

A partir dessa perspectiva, compreende-se a preocupação de grande parte da população e especialmente dos pajés, principais agentes de mediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Dentre as várias atividades xamanísticas desempenhadas pelos pajés, estão aquelas que asseguram que o peso dos mortos não provoque o desabamento do céu sobre a terra. No entanto, com a permanência dos ossos do morto, de seus bens e da lembrança de sua existência, criou-se uma nova configuração que intensificou a

²⁰ Para um aprofundamento nas concepções sobre as divisões do cosmos entre os Yanomami ver Chagnon, 1997: 99-102; entre os Yanomae, ver Smiljanic, 1999: 53-56, entre os Sanumá, ver Guimarães, 2005: 11-45.

possibilidade do colapso do mundo dos vivos, porém, não pelo desabamento do céu, mas pelo retorno dos mortos (Smiljanic, 2002: 151). Assim, a opção de alguns em atender às reivindicações salesianas e enterrar seus mortos não é facilmente vista como uma decisão particular de alguns Yanonamî, uma vez que essa decisão carrega o potencial de afetar a existência de toda a comunidade. No entanto, essa decisão não é comunitária, mas exclusiva dos familiares próximos e do *periomî* a que são ligados.

As informações dos Yanonamî indicam que quem primeiro aceitou as reivindicações dos salesianos e passou a enterrar seus mortos foi um casal que recebeu educação católica nos internatos do rio Negro. Tentando conciliar a prática do enterro com as concepções dos Yanonamî, alguns membros da comunidade aceitaram realizar o enterro de crianças, uma vez que seus ossos, na terra, seriam desintegrados com mais facilidade do que ossos adultos. O enterro passou a ser comum também entre os muito idosos, sob a justificativa de que entre eles a alma já não está tão agarrada ao mundo dos vivos e encontra mais facilmente o caminho para a aldeia dos mortos. Porém, o enterro continuou sendo evitado em pessoas de grande prestígio, pelo temor de que suas almas se enfurecessem caso os procedimentos que auxiliam sua transição não fossem observados.

Numa manhã de novembro de 2006, eu estava no posto da FUNAI e ouvi um choro coletivo vindo da aldeia de Maturacá, do outro lado do canal. Perguntei a uma criança daquela aldeia o que estava acontecendo, e ela contou-me que sua avó havia morrido. Atravessei a ponte e segui em direção ao choro. Alguns conhecidos perguntaram-me: “Você vai ver a velhinha?” Respondi que sim e eles me acompanharam até uma pequena casa. Havia uma espécie de cortina cobrindo a entrada principal e eu não me atrevi a entrar. Soube que a velhinha estava viva, mas em situação terminal. Pude vê-la em sua rede dentro da habitação, rodeada por um número grande de pessoas, sentadas e em pé. Fiquei do lado

de fora da casa, ouvindo o lamento intenso que vinha de dentro e fazendo companhia a uma senhora que, sentada ao meu lado, chorava e se lamentava profundamente. Muitas pessoas, das várias aldeias da região, foram prestar homenagem e expressar o seu pesar. Somente as crianças menores não guardaram um respeito solene diante da situação e continuaram a rir e se divertir. O coração da velhinha parou de bater no início da tarde. À noite, o choro continuou forte e se estendeu até o dia seguinte.

Pela manhã, um funcionário do posto de saúde conseguiu tábuas e coordenou a fabricação de um caixão, ajudado por três jovens Yanonamí. Da aldeia Maturacá, após o corpo ter sido posto no caixão, saiu uma espécie de cortejo em direção à missão. Lá muitas pessoas se juntaram e acompanharam o padre ao principal cemitério da região, que fica na direção do rio, a cerca de trezentos metros da missão. Para proteção espiritual, o caixão recebeu em sua lateral uma pintura tradicional Yanonamí, que consistiu em uma linha sinuosa com pontos de tinta em cada uma das curvas. Os cinco homens que carregavam o caixão tinham os rostos pintados com a cor negra, em sinal de luto. Algumas senhoras também pitaram seus rostos com a mesma cor. Quando chegaram ao cemitério, a sepultura já havia sido cavada. Em meio a muitos choros o caixão foi nela baixado. O padre falou poucas palavras e jogou água benta sobre o caixão, que também recebeu várias flores vermelhas, atiradas pelas pessoas. Os homens cobriram o caixão com terra e logo a multidão dispersou-se. Mais tarde, perguntei ao líder da comunidade de Maturacá a razão do enterro da senhora, que realmente era muito idosa, em vez da cremação tradicional. Ele respondeu-me que havia, no dia anterior, ouvido dela a seguinte frase: “Minhas netas, eu já sofri muito, eu não quero ser queimada não”, garantindo que a iniciativa do enterro tinha partido da própria senhora e que não fora algo imposto.

Contudo, nem mesmo as famílias dos Yanonamĩ que têm mais proximidade com as concepções salesianas passaram a essa prática de forma definitiva. Um indicativo disso é o fato de grande parte dos enterros serem realizados justamente ao lado da casa dos parentes, o que assegura certa vigilância sobre a sepultura e a possível exumação dos ossos, após o tempo necessário para a desintegração da carne. Assim, tudo indica que não há uma completa absorção pelos Yanonamĩ do modelo de enterro trazido pelos salesianos, mas uma negociação entre as concepções por eles trazidas e aquelas tradicionais aos Yanonamĩ. De fato, a prática do enterro tem sistematicamente ocorrido (com a presença do padre e com a liturgia católica), porém, em muitos casos, ele é seguido – após um tempo calculado – pelo desenterro dos ossos, sua pulverização e distribuição aos parentes mais próximos. Nesses casos, o enterro tem, de certo modo, substituído a cremação, uma vez que dos corpos enterrados os ossos ainda podem ser recuperados após um longo período.

Vemos, portanto, um esforço de re-significação dos rituais funerários. A pintura nos rostos e no caixão indica que vários elementos da tradição Yanonamĩ estão presentes mesmo na cerimônia de enterro. Também o pranto que se estende por dias é uma característica tradicional que se mantém, servindo, como entre os Sanumá, para apaziguar o *pore* e persuadi-lo a não voltar à morada dos vivos (Ramos, 1990: 196).

Para o observador externo, há a impressão de que os Yanonamĩ estão em processo de transição, abandonando paulatinamente suas tradições para incorporar as práticas e a ideologia católica. No entanto, não creio que essa seja uma interpretação correta. Se levarmos em conta, como propõe Leach, que os atos rituais são modos de “dizer coisas” sobre o status social (Leach, 1995: 321), devemos concluir que a tensão entre “enterro” e “cremação”, entre cerimônia mortuária tradicional e cerimônia católica, é uma declaração dos Yanonamĩ de que sua sociedade está orientada por duas matrizes culturais distintas, a

tradicional Yanonami e a ocidental/cristã. Nesse sentido, os rituais mortuários possivelmente constituem um dos momentos de maior dificuldade para os Yanonami de conciliação entre essas duas matrizes. Assim, apesar da tentativa de se incluir elementos de uma matriz na outra durante os rituais mortuários, essa é uma questão ainda não completamente resolvida para os próprios Yanonami. Portanto, por não terem elaborado um ritual único fundindo as duas distintas leituras do mundo, realizam-nos alternadamente, ora seguindo uma matriz, ora seguindo a outra. A não definição de uma única matriz é um indício de que os Yanonami continuam buscando uma solução para uma situação ambígua; nem abandonam as práticas tradicionais nem passam completamente às práticas ocidentais/cristãs. Fazem uma conta complexa que busca integrar duas visões sem fragmentá-las. Usam e experimentam dos dois lados, uma vez que uma mesma família em determinada circunstância opta por cremar um morto e, no momento seguinte, opta por enterrar um outro.

De qualquer forma, esta negociação existe por que tanto na cremação quanto no enterro o princípio fundamental de proteção aos restos mortais está mantido. Alguns grupos Yanomae, mantendo os princípios da matriz cultural Yanomami, enterram as cinzas resultantes da cremação em local de seu alcance, normalmente no centro da maloca: “Le reste des ossements calcines ainsi que lês résidus de la cremation sont enterres profondément dans le sol au centre de la maison où a lieu l’incinération” (Albert, 1985: 405). O que é inadmissível para os Yanonami, acima de tudo, é o abandono do cadáver, mas não é isso que pregam os missionários. Com o enterro, os restos mortais também estão protegidos, contudo, de maneira menos adequada que através da cremação. Ou seja, ao aceitarem os rituais de enterro, os Yanomami deixam os restos mortais de seus parentes em um estado de transição por mais tempo. Afinal, através da cremação, a transição é imediata;

passa-se da natureza à humanidade (ou, neste caso, da humanidade aos céus) por meio do fogo. Com o enterro, a transição dura o tempo do apodrecimento da carne e da desintegração dos ossos. Neste contexto, crianças e pessoas de idade muito avançada, por terem ossos mais fracos, teriam transições menos lentas. De qualquer forma, o período subsequente ao enterro é de espera e vigilância, pois de acordo com a escatologia Yanonamĩ – em sintonia com outros povos, como os Pakaa-nova, de Rondônia (Vilaça, 1993: 301) – é necessário que o corpo do morto desapareça para que o espírito possa completar seu destino. O quadro a seguir esquematiza estes princípios e modelos:

Cerimônia de transição dos mortos: da humanidade para a aldeia dos mortos (esfera celeste)	Característica da transição	Princípio fundamental para a cerimônia	Em que circunstâncias a proteção é possível?	Celebração em memória dos mortos
Cremação	Imediata	Proteção dos restos mortais (a partir do armazenamento e cuidado com as cinzas)	Com a comunidade em movimento ou com residência fixa, já que carregam os recipientes com as cinzas	Reahu
Enterro	Lenta (no caso das crianças e dos muito idosos, não tão lenta)	Proteção dos restos mortais (guardados em caixão e sob um túmulo)	Apenas com a comunidade com residência fixa	Dia dos finados

Outro aspecto que sustenta a adoção do enterro pelos Yanonamĩ é a sedentarização do grupo na região de Maturacá, já que não seria possível garantir a vigilância aos restos mortais caso os locais de enterro fossem sistematicamente abandonados após determinado tempo. Mas, como eles se estabeleceram definitivamente em Maturacá e assim pretendem permanecer, isso é possível. Ademais, as celebrações em memória do parente morto – outro

fundamento importante para os Yanonamĩ – mesmo sem as cinzas, continuam ocorrendo em Maturacá através da comemoração cristã do “dia dos finados”, em dois de novembro.

Tive a oportunidade de presenciar esta data junto às comunidades Yanonamĩ, em 2006. O dia todo foi dedicado à memória dos mortos que estavam enterrados. Pela manhã houve uma missa na Missão salesiana que contou com a presença de mais de trezentas pessoas (cerca de um quarto de toda a população do conjunto regional). Logo depois, houve uma romaria até o cemitério principal, há cerca de trezentos metros da missão. O cemitério estava limpo e capinado e os túmulos – que são de tamanhos diferentes e dispostos de maneira irregular – estavam branquíssimos, recém pintados de cal, com cruzeiros também brancos enfeitados com flores naturais e outras feitas com papel. Note-se que nenhum dos túmulos trazia mensagens ou mesmo o nome dos mortos, mostrando que o tabu em relação à revelação dos nomes, especialmente dos mortos, continua mantido com o intuito de facilitar a transição dos mortos para a esfera celeste.

As famílias se reuniram em torno dos túmulos e prestaram suas homenagens por cerca de uma hora. Homens e mulheres, em pés e de cócoras, choraram copiosamente. Um lamento doído e profundo, de um pesar intenso e contagiante. Em seguida, voltaram para suas casas. Então, no final do dia, retornaram ao cemitério carregando inúmeras velas que foram acesas sobre os túmulos criando uma constelação de luzes que podia ser vista à distância, de vários pontos das aldeias.

Assim, percebe-se que nem todas as incorporações – sejam elas técnicas ou simbólicas – feitas pelos Yanonamĩ são consideradas por eles como sendo melhores que as suas. No caso dos rituais post mortem, por exemplo, flexibilizaram suas concepções e aceitaram o enterro, pois este, mesmo não sendo tão imediato quanto o processo de

cremação foi considerado eficaz, uma vez que também possuía o princípio fundamental de proteção dos restos mortais.

Capital cultural

Em relação aos pajés, há ainda mais um ponto a ser apresentado. Trata-se de um evento que colaborou para a renovação do seu prestígio nas aldeias da região de Maturacá e que trouxe para os Yanonamĩ de lá a perspectiva de que alguns atores e segmentos externos valorizam e se empenham em proteger o que consideram sua “cultura tradicional”.

O Prêmio de Culturas Indígenas, criado em 2006, foi uma iniciativa do Ministério da Cultura. Seu propósito foi o de incentivar e premiar trabalhos de fortalecimento da cultura desenvolvidos pelas comunidades indígenas brasileiras. Munido com os manuais de orientação sobre o prêmio, organizei encontros e reuniões com uma série de professores e lideranças Yanonamĩ para os informar sobre as regras, as datas e sobre as premiações. De fato, o valor bruto de R\$ 15.000,00 (quinze mil reais), oferecido para as oitenta comunidades que apresentassem os melhores trabalhos, foi decisivo para o empenho de todos.

Em reunião, decidiu-se submeter dois trabalhos para concorrerem aos prêmios; um da comunidade de Maturacá e outro da comunidade de Ariabú (que incluiu a participação das comunidades de Nossa Senhora Auxiliadora e União). Empenhado em não gerar rivalidade entre as aldeias, busquei um acordo com as lideranças e os professores, que concordaram em dividir a premiação entre as duas comunidades, no caso de apenas um dos trabalhos ser selecionado. Criamos uma rotina de reuniões para que eles pudessem decidir quais as atividades de fortalecimento da cultura seriam apresentadas e quais os recursos de

gravação seriam utilizados. Essa escolha mostrou também que os elementos de sua cultura lhes pareciam mais importantes ou atraentes para o público externo. A aldeia de Maturacá decidiu apresentar alguns cantos tradicionais Yanonamĩ, marcadamente infantis, a partir de atividades desenvolvidas na Escola Municipal Indígena Pedro Durant, onde os professores ensinam – através dos cantos – língua e cultura Yanonamĩ às crianças das séries Pré 1, Pré 2 e Alfabetização (entre quatro e seis anos de idade). A apresentação das crianças foi de grande beleza e teve seu registro feito com gravador, câmera fotográfica e câmera de vídeo. Nas filmagens, contamos com o apoio de dois sargentos do exército, membros do PEF de Maturacá, que auxiliaram com a câmera e com a edição do vídeo.

Em Ariabú, inicialmente, os membros dessa aldeia pensaram em fazer uma apresentação teatral encenando um tratamento médico-espiritual de um pajé sobre um doente. Contudo, após uma consulta ao principal pajé da aldeia, ele descartou essa idéia, considerando que os espíritos não deveriam ser chamados para uma “falsa” cura. Assim, uma nova reunião decidiu que o “ritual da fartura” seria uma boa atividade a ser registrada e apresentada, já que tal ritual estava em vias de ser realizado pelos pajés, com o objetivo de garantir o amadurecimento da colheita de forma generosa nas matas, nas roças e nos sítios utilizados pelos Yanonamĩ da região.

Um dos professores contou-me que o espírito Pombo (*horetoriwa*) certa vez ausentou-se das plantações deixando apenas o seu filho cuidando delas. Durante essa ausência, o filho foi morto por um viajante que o envenenou com o objetivo de pegar seus alimentos. Desde então, o espírito Pombo, enfurecido, vigia as plantações e atrapalha as colheitas. A atuação dos pajés, nesse contexto, é de combater esse espírito e garantir a libertação do espírito feminino Pupunha (*raxayōma*), sinônimo de fertilidade e abundância,

que é mantido em cativeiro pelo espírito Pombo. Esse ritual é praticado anualmente pelos Yanomami para garantir o crescimento e amadurecimento dos alimentos por eles plantados.

É possível que a narrativa que dá origem ao ritual seja específica dos Yanomami ou que tenha ganho tamanha expressão apenas entre eles. Ela não consta, por exemplo, no *Folk Literature of the Yanomami Indians* (Wilbert & Simoneau, 1990), que compila 364 narrativas dos três principais ramos do povo Yanomami, a partir da contribuição de nove proeminentes autores: Bruce Albert, Hans Becher, Donald Borgman, Luis Cocco, Marcus Colchester, Juan Finkers, Franz Knobloch, Jacques Lizot e Johannes Wilbert.

O ritual por mim presenciado foi executado na aldeia de Ariabú, em um dia especialmente quente de novembro de 2006. Sob o abrigo tradicional de palha, estavam sentados os homens da aldeia que iriam participar do ritual da fartura, pintando-se uns aos outros e assoprando mutuamente grandes quantidades de paricá para serem inaladas pelos companheiros. Vários portavam belas penas azuis no lóbulo das orelhas e penas negras de mutum e tucano em seus braços. Nos ombros, alguns traziam “buquês” de penas verdes de papagaio e longas penas vermelhas de arara. No corpo e no rosto, uma camada de tinta vermelha, de urucum, e, sobre esta, desenhos em tinta de cor negra. Eles portavam também seus arcos, flechas e terçados.

O início do ritual foi marcado pela chegada de cada pajé, um a um, vindo de sua própria casa até o abrigo construído de forma tradicional. Enquanto caminhavam eles expressavam intensa bravura, através de movimentos bruscos, brados e gritos a toda altura. Essa espécie de desfile, com indumentária tradicional e poses de efeito, com o terçado sendo erguido e girado acima de suas cabeças, levou todas as pessoas da aldeia para fora de suas casas, para que pudessem contemplar os guerreiros em ação.

O líder da cerimônia é o mais poderoso pajé de todas as aldeias da região. Ele é o principal instrutor dos pajés, o personagem mais importante desse evento. Todos o respeitam e admiram. Ele e seus dez discípulos têm a missão de descobrir onde está aprisionado o espírito da fartura. Quando descobrirem, deverão lutar com os espíritos que o aprisionam e libertá-lo. Para isso, vão numa longa jornada no plano espiritual.

Cada volta em torno da aldeia significa uma etapa, um período de viagem. A cada volta eles cantam, bradam dizeres, clamam, ameaçam, avisam e desafiam. Caminham em fila indiana, sempre atrás de seu líder. Exige-se muito preparo dos pajés, pois essa jornada é sob um sol inclemente.

Nas paradas, novas confabulações, trocas de informações e decisões de planos. Aponta-se para o destino, mede-se a distância, reabastecem-se de paricá e continuam a jornada. Quando finalmente chegam às proximidades do lugar onde o espírito feminino Pupunha (*raxayoma*) está aprisionado, eles comemoram intensamente e preparam o grande ataque final. Cortam galhos de mais de um metro de comprimento e seguram-nos nas mãos como que alongando seus braços. Os galhos passam a ser, a um só tempo, suas asas e armas.

O inimigo nesse embate é o espírito Pombo (*horetoriwa*). Sua morada é representada por uma armação simples – quatro vigas de madeira sustentando um frágil telhado de ripas e folhas – e localiza-se no pátio da aldeia, do lado oposto ao do abrigo tradicional. É para lá que os guerreiros, em diferentes levas, direcionam seus ataques. Atacam e retornam. Os feridos ficam estirados no chão, desacordados. Um grupo de pessoas que observa a cena, comovido e preocupado, convoca alguns jovens para resgatar os guerreiros e trazê-los de volta ao abrigo.

Após uma longa série de ataques aonde, pouco a pouco, vai se destruindo a morada do inimigo, a armação de vigas vem abaixo. O espírito da fartura é libertado. Comemorações e mais comemorações, até o ritmo ir se acalmando. Então, os pajés se afastam, indo cada um para sua casa, para retornar em seguida trazendo os grandes cestos de palha, onde os alimentos serão depositados, já que agora a fartura é certa.

São cerca de três horas de ritual, de um espetacular e bem sucedido embate espiritual. Ao final, a aldeia se dispersa cansada e os pajés, aos poucos, vão saindo, orgulhosos e exaustos.

O vídeo desse ritual e as fichas explicativas sobre o seu significado cultural foram enviados ao Ministério da Cultura, com o título: “Hekura: o conhecimento tradicional dos pajés”. No total, o Ministério da Cultura recebeu 467 inscrições, de onde oitenta foram selecionadas para o recebimento do prêmio. Dentre as iniciativas premiadas estava o ritual conduzido pelos pajés das aldeias de Ariabú, Nossa Senhora Auxiliadora e União. A notícia da premiação, levada por mim vários meses depois, correu nas aldeias com enorme velocidade e todos vieram saber se o dinheiro prometido seria realmente pago aos vencedores. Como eu, no momento que lhes apresentei ao concurso Prêmio de Culturas, havia proposto e firmado um acordo entre as comunidades – estabelecendo que caso alguma das iniciativas fosse contemplada, o recurso seria dividido entre todos – tive a difícil tarefa de lembrar aos vitoriosos que não apenas Ariabú, Auxilianora e União faziam jus ao prêmio, mas também a aldeia de Maturacá. Estar no meio dessa negociação não foi nada fácil, uma vez que a lógica de divisão por eles aplicada não primou pela exatidão proporcional, mas contabilizou uma série de outros fatores, principalmente de ordem política. Além disso, os pajés não esconderam sua satisfação em poder ironizar os

vizinhos de Maturacá, os quais, segundo os vencedores, “não têm mais os pajés fortes como nós temos”.

Esse episódio reforçou o prestígio dos pajés junto às comunidades da região. Cada vez mais as comunidades de Maturacá estão percebendo que as manifestações de sua cultura não são apenas objetos de censura e ridicularização por parte dos não-indígenas, e que há segmentos que as valorizam e que nelas investem. Ouvi vários comentários e algumas declarações públicas, nas assembleias, que refletiam sobre as diferentes percepções dos estrangeiros. Uma liderança Yanonamî, no contexto desse episódio, afirmou: “Enquanto alguns brancos nos chamam de primitivos, há também aqueles que gostam e acham bonitos os nossos costumes tradicionais. Esses são os nossos aliados”. Além de valorizarem novas alianças, os Yanonamî estão atentos e afinando sua percepção, que ainda é recente, sobre o difuso “mercado cultural” que os envolve. A seleção pelo Prêmio de Cultura atestou que, de fato, muito do “capital cultural” desse povo está no plano espiritual; na sua cosmologia e em seus pajés.

CAPÍTULO 3

A BUSCA PELA ESCRITA ATRAVÉS DA ESCOLA

Revertendo a divisão de Omawë

Do vasto panteão de espíritos e entidades sobrenaturais que compõem a mitologia Yanomamĩ, *Omawë* é o principal espírito criador, é o demiurgo. Uma vez, conversando com dois professores Yanomamĩ (um de Maturacá e outro de Ariabú) perguntei-lhes sobre a importância e a variedade das criações de *Omawë*. Eles entreolharam-se e disseram – já prevendo minha reação de surpresa: “Inclusive, foi Omawë quem **criou a escrita!**”. Pedi-lhes detalhes e eles narraram-me a seguinte história:

“Certa vez, *Omawë* provocou uma grande enchente que afligiu todo o mundo. Todos os Yanomamĩ foram levados pelas fortes correntezas. Entre os corpos que boiavam havia Yanomamĩ de diferentes tons de pele. Os de pele negra foram considerados feios por *Omawë*, que os deixou boiando nas correntezas até que chegassem à África. Os de pele morena, *Omawë* retirou das águas e reservou o melhor lugar, junto a si, nas florestas da Amazônia. Quanto aos de pele branca, *Omawë* fez deles estrangeiros, dando-lhes outra língua e colocando-os na Europa, um lugar frio, árido e cheio de pedras. Com pena da situação dos brancos, *Omawë* deu-lhes um conhecimento que era exclusivo seu, o da escrita, para que eles pudessem sobreviver e prosperar naquelas condições severas. Assim, os brancos, com os conhecimentos adquiridos de *Omawë*, desenvolveram barcos e navios e quiseram deixar a Europa para vir para a boa terra dos Yanomamĩ, para tentar tirá-la deles. Por isso, atualmente, os Yanomamĩ buscam junto aos brancos o conhecimento da escrita, que na verdade é de *Omawë*.”

Esta curta narrativa é carregada de importantes mensagens. Ela é mais uma variação de histórias que compõem o arcabouço mitológico dos Yanomami. Uma narrativa semelhante foi registrada por Albert junto ao sub-grupo Yanomae e faz parte da coletânea de Wilbert & Simoneau (1990), sob o título de “The Flood, and the Origin of the Foreigners”. Eis um trecho relevante:

“Previously there were no foreigners; it was Remori²¹ who created them. In those early times Remori was the only foreigner. He was a supernatural being. He transformed the inhabitants of Hayowari into foreigners like himself, into white people. Do they not fly now? You do the things the way Remori did, you make things to be named. It was Remori who made you think straight; do you not think this way now? Over there in the highlands people did not know about things. It was Remori who made them wise. It was he who had them make the radios and the manufactured objects. He made people to live with them. That was how the ancestors were; they transformed into foreigners. They were Yanomam but they were washed away by the flood and became foreigners” (1990: 79-82).

O mais interessante na narrativa dos Yanonamĩ é a referência explícita à escrita como símbolo do conhecimento passado de Omawë para os brancos. Na versão Yanomae, diferentemente, fala-se de rádios, da produção de objetos e da capacidade de voar, mas não é apontado um conhecimento original condensador ou produtor de todas estas habilidades. Na versão dos Yanonamĩ, as conquistas tecnológicas (barcos e navios) são frutos do conhecimento da escrita.

Em uma outra versão desta história, registrada por Chagnon junto às comunidades Yanomamĩ da Venezuela, os Yanomamĩ cortam árvores e bóiam encima delas para fugir da grande enchente. Deste modo, eles bóiam para bem longe e se transformam em

²¹ Remori é um outro nome dado a Omawë.

estrangeiros, enquanto sua língua gradualmente vai se transformando, até não ser mais compreendida pelos Yanomamĩ: “This is why foreigners have canoes and cannot be understood” (1977: 47).

As três versões fazem referências às tecnologias de transporte (canoas, barcos, navios, capacidade de voar) como algo próprio dos estrangeiros. Mas a versão da mitologia Yanomamĩ é distinta das várias versões de outros povos indígenas que justificam as diferenças tecnológicas a partir de uma “má escolha” dos seus ancestrais míticos (Carneiro da Cunha, 1992). De maneira peculiar, a versão Yanomamĩ propõe um equilíbrio na divisão de seu demiurgo, já que os brancos receberam de Omawë o conhecimento da escrita para sobreviver ao solo ruim e às intempéries européias, enquanto os Yanomamĩ, apesar de não terem recebido este conhecimento, foram contemplados com boa terra e fartura. Assim, as expectativas de um e de outro agora se cruzam: os brancos buscam o que é dos Yanomamĩ (a terra) e estes, especialmente para defender seu território do assédio estrangeiro, buscam o conhecimento de Omawë passado aos brancos (a escrita).

Esta narrativa pode ser vista como a versão própria dos Yanomamĩ para um “mito de referência” do amplo grupo Yanomami (ou ao menos de vários dos subgrupos) sobre a origem dos estrangeiros e sobre seu conhecimento tecnológico, uma vez que o mito de referência “é uma transformação mais ou menos elaborada de outros mitos, provenientes da mesma sociedade ou de sociedades próximas ou afastadas” (Lévi-Strauss, 2004: 20). Neste caso, o mito – que ao longo do tempo se transforma e incorpora a experiência da sociedade, ainda que mantendo uma “estrutura” original – reflete o acúmulo de informações e reflexões específicas dos Yanomamĩ. Este é o caso da noção Yanomamĩ de que a Europa tem terras ruins e inférteis. Esta noção, frequentemente expressa pelos Yanomamĩ, foi difundida na região de Maturacá principalmente por um padre alemão, cuja história de vida antes de

ser missionário é amplamente conhecida, contada e recontada por todos, justamente por muito impressioná-los. Contam que durante a segunda guerra o padre alemão (que ainda não era padre) foi prisioneiro dos nazistas em um campo de concentração. Lá, ele passou por frio e fome atroz. No auge da fome, os soldados nazistas mataram um cavalo e jogaram os pedaços para os prisioneiros, e o futuro padre se alimentou de parte da cabeça crua do cavalo para sobreviver. Depois disso ele conseguiu fugir do campo de concentração, caminhou até o litoral e se escondeu em um navio. Ali, ele jurou que jamais voltaria a enfrentar o frio e a fome, e decidiu ser missionário na Amazônia. Esta história era sempre contada pelos Yanonami com um misto de horror e humor negro, afinal, em sua matriz cultural, nada é mais repugnante do que alimentar-se de carne crua: “essa, aliás, é uma das marcas da humanidade: só os animais comem carne crua; aos seres humanos não é permitido ingerir carne mole, semicruda e sangrenta, sob pena de adoecerem” (Ramos, 1990: 34). Vejamos um quadro esquematizando os princípios do “mito referencial”:

Quem?	O que possuem?	O que buscam?	Por quê?
Os brancos	O conhecimento da escrita	As terras dos Yanonami	Por que suas terras são ruins
Os Yanonami	Boas terras e fartura	O conhecimento da escrita	Para evitar a tomada de suas terras pelos brancos

Outro ponto é a incorporação de noções geográficas relativas à divisão dos continentes, as quais redefinem o escopo do palco e das referências nas relações interétnicas. Afinal, ao se colocarem em pé de igualdade (ou próximo a isso) com os brancos, os Yanonami também apontam para os excluídos da história, que são os negros. A

narrativa traz, assim, um paradigma da perspectiva Yanonami quanto à hierarquia das “raças” socialmente construídas, instrumentalizando-os para as relações interétnicas. Porém, a insatisfação de Omawë em relação aos corpos pretos que boiavam na enchente não é um elemento acrescentado ao mito pelos Yanonami de Maturacá, enquanto a referência à África parece ser. Ramirez (1993), que coletou narrativas sobre a mitologia Yanomami junto a comunidades da Venezuela, apresenta versão traduzida para o português da história “Os antepassados foram à deriva”. Nela, o repúdio aos cadáveres negros também é enfatizada:

“Os antepassados iam à deriva, mortos. Lá, no leste, onde moravam, os gêmeos tinham feito barragens para recolher os corpos que baixavam pelas águas.

Recolhendo os corpos dos pretos, Omawë e seu irmão gêmeo diziam:

- Preto! Preto!

E eles os jogavam novamente na água, deixando-os ir à deriva.

Recolhendo os corpos dos brancos:

- Brancos! Brancos!

E eles os colocavam em cima de jiraus. Debaixo, acendiam fogos enormes. Escutava-se o barulho da gordura dos cadáveres caindo nas chamas.

(...)

Era assim que faziam com os cadáveres dos brancos. Colocavam-nos em cima de jiraus e, depois, espremiavam-nos, espremiavam-nos. Esses corpos ressuscitavam. São os “Brancos”, que moram – lá no leste – com os gêmeos. São amigos deles. Moram um pouco acima, perto dos gêmeos” (: 212-213).

Certamente, para os Yanonami, a referência aos negros como um grupo subjugado contribui para formar sua própria imagem de povo exitoso.

Finalmente, o mais significativo no mito referencial dos Yanonamĩ é que ele não se limita a contar o surgimento dos estrangeiros e a explicar a diferença no domínio tecnológico, mas, sobretudo, ele apresenta um enredo, uma dinâmica da relação entre brancos e Yanonamĩ, que é baseada na busca de um pelo que próprio do outro. Como ponderou van Velthem (2002), que conduziu pesquisa sobre as representações wayana sobre cultura material:

“(...) os bens dos brancos não são necessariamente aceitos com um passivo fascínio, emanado de seus valores de uso. Os objetos industrializados, ao mudarem de domínio, podem igualmente mudar de significado, conforme as concepções das sociedades que os adotam. Revestem-se assim de novos sentidos que se manifestam em diversos registros culturais e, sobretudo, por meio de reconstruções simbólicas que almejam a reafirmação étnica” (:61).

Assim, a escrita – que mesmo não sendo um bem industrializado é uma tecnologia exógena à cultura Yanonamĩ – passou a simbolizar para os Yanonamĩ não apenas aquilo que eles não têm, mas justamente aquilo que eles *devem e precisam ter* para equilibrar as relações de poder com os brancos.

E qual o caminho enxergado pelos Yanonamĩ para se adquirir o conhecimento da escrita? Através da escola. É através dela que buscam completar o que lhes falta, antes que os brancos o façam e comprometam irremediavelmente o seu futuro. Para ter acesso e difundir nas comunidades o conhecimento de Omawë, os Yanonamĩ estão empenhados na luta por uma escola de qualidade, a qual, como já sabem, é um direito conquistado pelos povos indígenas.

Entre a escrita e a Escritura

Atualmente, a educação escolar indígena, juntamente com a questão fundiária e a questão da saúde, constitui um dos principais desafios e reivindicações dos povos indígenas brasileiros. A atuação conjunta – porém nem sempre em conformidade – do movimento indígena, das organizações não governamentais, da FUNAI e do MEC logrou, nas três últimas décadas, vários ganhos legais na questão educacional. Na Constituição Brasileira de 1988, assim como em uma extensa legislação complementar, ficou definido e garantido o direito dos povos indígenas à manutenção e à reprodução de suas culturas e línguas e ao desenvolvimento de uma educação escolar em consonância com seus princípios, valores e suas formas tradicionais de organização e reprodução de conhecimento²². A partir desses preceitos legais, cada povo ou comunidade indígena específica deve receber incentivos para definir seus currículos, seus objetivos e projetos educacionais próprios, para assim construir aquilo que na legislação ficou conhecido por educação “diferenciada”, ou seja, uma educação específica, intercultural e bilíngue.

Até então, a tradição da legislação brasileira era a de encarar o indígena como uma categoria transitória e frágil, a ser protegida e tutelada, com o resguardo do Estado. Condenava-se o índio “à aculturação espontânea, de forma que sua evolução socioeconômica se processe a salvo de mudanças bruscas” (Lei nº 5.371, 1967).

No atual quadro legal, a tradição “assimilacionista”, que propunha a gradativa inclusão dos indígenas na sociedade nacional, por meio do abandono de suas tradições, é

²² Alguns desses documentos são: as *Diretrizes para a política nacional de educação escolar indígena*, MEC, 1994; o *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas*, MEC, 1998; e os *Referenciais para a Formação de Professores Indígenas*, MEC, 2002.

substituída por uma visão de cunho mais “preservacionista”, tendo o Estado a incumbência de proteger as manifestações culturais e incentivar as especificidades de cada um dos povos indígenas no território nacional:

“São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Constituição da República Federativa do Brasil, Cap. VIII, Art. 231).

Também no artigo 210 da Constituição, que versa sobre o ensino fundamental, essa visão “preservacionista” é enfatizada:

“O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem” (ibid, Art. 210, § 2º).

Contudo, apesar da aparente valorização das culturas dos povos indígena, muitas vezes, a própria legislação cria contradições, pois idealiza, a um só tempo, a completa recuperação, afirmação e reprodução das várias culturas indígenas, assim como propõe o aprofundamento da relação desses povos com a língua, os valores e os conhecimentos da ampla sociedade nacional. No artigo 210 da Constituição Federal, por exemplo, propõe-se que os “processos próprios de aprendizagem” das comunidades indígenas sejam assegurados, mas que o português também seja a língua escolar; proposta que, muitas vezes, gera incoerências ou incompatibilidades. De qualquer forma, o ensino bilíngue tem sido celebrado por muitos como um avanço no papel do Estado em prol das línguas indígenas brasileiras. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 1996, por exemplo, anuncia que:

“O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e assistência aos índios, desenvolverá programas

integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilingue e intercultural aos povos indígenas.” (LDBEN, Art. 78).

Constata-se, assim, que as leis que versam sobre a educação indígena são bastante ambiciosas e propõem excelentes objetivos. No entanto, tais afirmações de respeito e valorização da diversidade e do pluralismo cultural revelam um aspecto teórico (senão retórico) muito maior que o aspecto prático, já que a implementação dessas políticas tem estado muito aquém de suas idealizações. Veja-se, por exemplo, a expectativa “legal” que se deposita na escola indígena:

“A escola indígena tem como objetivo a conquista da autonomia socioeconômico-cultural de cada povo, contextualizada na recuperação de sua memória histórica, na reafirmação de sua identidade étnica, no estudo e valorização da própria língua e da própria ciência” (Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena, MEC, 1993 : 12).

De fato, há um discurso dominante na ampla sociedade nacional que considera a escola como o principal instrumento para o desenvolvimento de uma sociedade democrática, justa e igualitária, e que a percebe, também, como um importante veículo de ascensão social. Tal expectativa em relação à escola já é partilhada por muitos indígenas, que veem na educação escolar uma forma de relacionamento com a sociedade nacional e uma possibilidade de ascensão social e econômica. Muitos consideram também que a escola fornece meios para o resgate cultural e para o fortalecimento da identidade indígena.

Contudo, historicamente, a política educacional para os povos indígenas se caracterizou como uma forma de desvalorização ou extinção da cultura desses povos. Já em 1852, o poeta naturalista Gonçalves Dias foi comissionado pelo Império para fazer uma avaliação das obras educacionais da recém-criada Província do Amazonas, e concluiu que as escolas deveriam insistir no uso da língua portuguesa como estratégia para diminuir o

uso do Nheengatu, língua mais falada no Amazonas na época, e de impor a uniformidade da “língua pátria”, o português (Athias, 1989: IX). Este e outros exemplos reafirmam o papel da escola como agência de reprodução social, econômica e cultural dos grupos e classes dominantes, ou como um “programa de percepção, de pensamento e de ação” uniformizante (Bourdieu, 1992: 219). Por isso, em uma mirada mais atenta, não é difícil perceber que:

“A escola não é apolítica, e a maneira pela qual o Estado, através de suas concessões seletivas, suas políticas de certificação e poderes legais, influencia as práticas escolares no interesse da ideologia dominante tem, no caso dos povos indígenas, um dos exemplos mais significativos e preocupantes (Ladeira, 2004: 145).

A favor da educação indígena, poder-se-ia reivindicar que, atualmente, as propostas e os projetos de ensino são mais elaborados, em sintonia com as distintas realidades culturais e, muitas vezes, feitos em parceria com os povos indígenas interessados. Contudo, sua implementação conta ainda com muitas falhas e, via de regra, distancia-se largamente desses mesmos projetos e propostas:

“As escolas nas aldeias têm sido, com raras exceções, réplicas das escolas das cidades: a mesma proposta de currículos, de critérios de avaliação, carga horária, estrutura de funcionamento etc. A escola sendo pensada como possibilidade de que os grupos indígenas se “incluam” na sociedade nacional, abandonando com o passar do tempo o seu modo próprio de ser” (Ladeira, 2004: 143).

Dessa forma, a educação indígena vive dilemas e conflitos entre a “teoria” e a “prática”. Por um lado, tem-se uma legislação ambiciosa e sedutora, comprometida em proteger e incentivar as diversas culturas indígenas, resgatando suas línguas, promovendo seus valores e admitindo suas diferenças e, por outro, há uma implementação precária das

propostas diferenciadas, muito distantes do idealizado pelas leis e com grande dificuldade de se afastar do modelo nacional de educação.

No conjunto regional de Maturacá, a crescente aquisição de conhecimentos sobre as leis nacionais que regem a educação escolar indígena tem provocado grandes questionamentos e muita insatisfação entre os Yanonamĩ – especialmente entre os professores, lideranças e membros da AYRCA – em relação aos órgãos governamentais responsáveis. Essa insatisfação não é gerada pelo conteúdo das leis, mas justamente pela constatação de que tais leis e princípios não estão sendo respeitados e cumpridos junto a eles. Sentem-se excluídos e desrespeitados. Nas palavras de um dos professores da Escola Municipal Indígena Pedro Durant, proferidas ao microfone, em 2008, na Assembléia da AYRCA:

A necessidade da comunidade Yanonamĩ é muito grande. Maturacá, imagine. Muito mais é todo o Maiá que fica mais longe ainda. Mas é para isso que nós, uma vez na Assembléia, nós reivindicamos que seja instalado o Magistério Indígena específico. Porque que a gente pediu? Porque que a gente reivindicou isso? Para que Yanonamĩ, os professores Yanonamĩ, sejam preparados. Tem um grupo que se prontificou para esse projeto, FOIRN [Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro] estava junta, a SEMEC [Secretaria Municipal de Educação] estava junta, IPOL [Instituto de Investigação de Desenvolvimento em Política Linguística] estava junto, UFAM [Universidade Federal do Amazonas] estava junta. Quando iniciamos esse magistério para que os professores Yanonamĩ formassem cedo, porque que a gente perdeu? Por causa da burocracia, a SEDUC entrou e até agora nós não temos resposta sobre o começo desse magistério. Para mim, SEDUC ao invés de ajudar, fez só atrapalhar. Eu não sei quanto tempo tem essa história, como é que foi, para parar, para interditar o magistério indígena.

Depois da gente, lá no Xamata²³, pessoal implantou depois [o magistério]. Pela ajuda dos missionários. Até agora está funcionando muito bem. E aqui? Napë vem só atrapalhar. Com a ajuda dos salesianos os Yanonamî estão recebendo esse magistério, recebendo essa formação de professores. Pela ajuda dos salesianos. Porque Yanonamî, as lideranças a gente conta muito. Tem que ser do jeito que a gente quer! Eu já falei claro, ontem. Ninguém vai pedir dos napë! É um direito nosso! A educação ninguém nunca vai pedir para napë fazer a educação nossa. É um direito do povo Yanonamî, de qualquer povo. Como eles napë têm o direito de ter uma educação de qualidade, Yanonamî também quer ter. É o desejo do Yanonamî. Como em qualquer discussão, qualquer povo reivindica isso, fala isso.

Porque que no baixo Amazonas, outras partes do Brasil, porque que nossos irmãos têm essas escolas funcionando muito bem? Porque eles brigam. Eles não ficam calados. Porque que nossos irmãos que ficam perto das cidades grandes brigam muito? Porque eles sabem o que é o direito deles! Porque aqui o Yanonamî do Amazonas tem que ficar calado? Nós que moramos na fronteira, moramos muito longe, nós também queremos isso. É o direito do cidadão brasileiro. Nós somos cidadãos brasileiros! Para mim napë considera, Yanonami principalmente, eu acabei de falar, porque que ele [o Yanonamî] não é consultado a qualquer evento que acontece por aí? Porque? Porque napë desconsidera a gente. Napë ele tem que tratar Yanonamî como gente! Yanonamî é cristão, é filho de Deus! Yanonami é carne e osso! Nós somos gente! Gente que tem sabedoria. Gente que tem respeito. Devemos merecer esse respeito. Nós somos Yanonamî soberanos. É para isso que nós implantamos a nossa escola. É para isso que nossos antepassados reivindicaram que as escolas fossem implantadas nas comunidades. A gente reivindicou a nossa escola, ela veio e nunca mais. Viraram as costas e até hoje... Não tem atendimento. As cadeiras, aqui... Se

²³ Xamatá é o nome de uma comunidade Yanomamî localizada às margens de um afluente do rio Marauá, onde existe missão e escola salesianas.

ela tivesse aqui, essa responsável que está em São Gabriel... Ela não vê nada aqui! As cadeiras todas quebradas. Quem é que dá jeito? Quem é que dá suporte a essa escola? Os missionários. Se não fossem os missionários, a escola estaria toda acabada. Graças aos missionários que alimentam a nossa escola.

Assim, percebe-se que as lideranças e a população em geral já têm consciência de que a implementação de uma escola diferenciada e de qualidade dependerá da adequada formação dos professores Yanomami. Em 2001, houve a formação de 20 professores através de um curso de magistério em São Gabriel da Cachoeira. Tal magistério, apesar de ministrado para estudantes indígenas, não teve conteúdo específico e diferenciado. E desde então, não houve mais formação de professores. Houve, porém, a disseminação de um projeto ambicioso para implementação de um Magistério Yanomami Específico, visando atender todas as comunidades da região do Cauaburis. Segundo um professor da UFAM que participou da elaboração do projeto:

“A iniciativa, do ponto de vista político, rompe com projetos e programas que não levam em consideração e nem respeitam, e em muitos casos atropelam as reivindicações indígenas, ao aplicarem princípios norteadores para a educação indígena, alicerçados numa visão colonialista camuflada em apoio ou parceria implantada com o rótulo “educação diferenciada” imposta a partir do método de persuasão, fundado no paternalismo que atrela e neutraliza as ações indígenas. (...).

Na avaliação dos Yanomami, que participaram juntamente com outros 22 povos indígenas do rio Negro do I Curso de Magistério Indígena, realizado anteriormente em São Gabriel da Cachoeira, o curso não atendeu a sua especificidade cultural e linguística, fato que resultou na reivindicação do Magistério Yanomami fundamentado na territorialidade linguística como princípio básico para a construção do seu projeto político pedagógico. (...).

Caberá à Secretaria Estadual de Educação e Qualidade do Ensino e à Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira oferecer as condições necessárias para a consolidação da iniciativa educacional dos Yanomami, ao mesmo tempo que deverão apoiar e respeitar a decisão política de educação do povo Yanomami. Espero sinceramente, que, ao contrário de outros projetos de educação escolar indígena, esse não tenha a sina dos cursos dos “parentes” sateré-mawé e tikuna, que levaram cerca de dez anos para serem concluídos”²⁴.

Infelizmente, o autor estava correto em sua premonição pessimista pois de 2005 a 2009, apenas três etapas do Magistério Yanomami foram completadas. Falta de recursos, demora no repasse de verbas, desorganização e falta de vontade política foram as razões apontadas pela SEDUC para os frequentes cancelamentos das etapas.

Nesse contexto, a Ordem dos Salesianos de Dom Bosco, por não fazer parte da estrutura oficial de educação (Secretarias de Educação Estadual e Municipal), é considerada pelos Yanomami uma instituição muito mais confiável e interessada do que as instituições públicas responsáveis. Afinal, enquanto as propostas diferenciadas e específicas não saem do papel e se tornam realidade, tudo o que os Yanomami conhecem e com que podem contar é com a educação não-secular dirigida pelos salesianos. Por isso, para os Yanomami, a ampla maioria dos avanços por eles obtidos em relação à escolarização é atribuída aos seus próprios esforços e aos dos missionários. Consideram que o fato de terem uma educação escolar dirigida pelos salesianos é um diferencial positivo em relação às comunidades que dependem exclusivamente dos órgãos do Estado. Veja-se, por exemplo, a declaração de uma respeitada liderança, proferida na assembléia da AYRCA de 2008:

²⁴ Silva, Raimundo. Em um breve artigo intitulado: “Yanomami e autonomia educacional”, de 2005, em <http://www.ipol.org.br/>.

“Hoje em dia, nós temos essa casa aqui [escola da missão]. A gente nunca esperava, ninguém pensava que seria uma escola tão grande e crescente cada vez mais. Foi muito bom. Eu fico satisfeito. Conseguimos. Os nossos professores Yanonamĩ, professoras e rapazes; conseguimos. É um passo que nós demos. A gente sobe na vida é de degrau por degrau, tipo uma escada. Você sobe hoje aqui, fica, você não consegue, é como uma criança começando a engatinhar. Vai subindo devagar. Não tenham pressa. Esse movimento da escola, para mim, eu sou muito grato a dizer, agradeço aos professores e professoras que trabalham e se dedicam aqui com nossas crianças. É muito bonito o trabalho de professor. É um trabalho decente e muito importante, cheio de respeito, cheio de moral. É muito bonito. É muito bonito ver o Yanonamĩ dando aula para os próprios irmãos. Esse movimento é tão importante para o nosso povo, para nós todos. E ter padres dirigindo e salesianos junto com a gente, é um movimento que faz lembrar quando eu era aluno em Santa Isabel, quando estava no internato. O padre lembra muito. Eu fico até às vezes triste, penso muito. É muito incrível. A nossa vida é uma escola.

A escolaridade de nós Yanonamĩ aqui no centro, na Missão Salesiana de Maturacá, é um dom muito especial que o nosso Deus lá do céu trouxe até aqui, com um missionário. Para hoje em dia, todos nós falamos português, que é uma língua que a gente não pensava de falar. Eu nunca pensava de falar essa língua que eu estou falando agora. Muito bonito. São duas línguas que nós falamos, o Yanonamĩ e o português.”

A fala de um professor Yanonamĩ na mesma Assembléia reforça essa visão:

“Aqui em Maturacá não tem mais *napë* dando aula. A maioria que está lecionando é de professores Yanonamĩ. O diretor somente é *napë*, mas é ele que articula toda a movimentação da escola. Nós queremos assim.”

Assim, em linhas gerais, pode-se formular o seguinte esquema sobre a concepção dos Yanonamĩ em relação aos missionários salesianos e os agentes públicos de educação:

Missionários	Voluntários (sem obrigação institucional)	Presença constante	Resultado positivo
--------------	---	--------------------	--------------------

Agentes públicos da área de educação	Contratados (com obrigação institucional)	Presença rara	Resultado negativo
--------------------------------------	---	---------------	--------------------

Entre alguns Yanonami há um ceticismo em relação aos projetos educacionais que propõem “educação diferenciada”. Eles temem que sob o rótulo de diferenciada, lhes seja oferecida uma escolarização de qualidade inferior àquela regularmente oferecida nas escolas não-indígenas.

Em outra oportunidade, também refleti sobre o real caráter inovador dos projetos ditos “específicos e diferenciados”, questionando até que ponto eles são exclusivamente benéficos para os povos indígenas (Menezes, 2005). Acompanhando profissionalmente os Projetos Políticos Pedagógicos de uma série de escolas indígenas elaborados por suas comunidades em parceria com as secretarias municipais e estaduais de educação, apontei que um dos aspectos problemáticos é a frequente dificuldade que essas equipes têm em se distanciar das práticas pedagógicas do sistema nacional e em realmente valorizar os processos de ensino e aprendizado, de conservação e reprodução de conhecimentos próprios de cada cultura indígena. Um dos pontos recorrentes está no fato de a maioria dos projetos diferenciados enfatizar, quase que exclusivamente, materiais didáticos escritos, praticamente desconsiderando outros recursos, como os áudio-visuais, que podem ser mais adequados para sociedades de tradição oral.

Assim, se, por um lado, é verdade que através do conhecimento da leitura e da escrita os índios estarão mais bem preparados para lutar por seus direitos e estarão menos suscetíveis às manipulações dos não-índios, por outro, as mudanças geradas pela instituição

de escolas no seio das comunidades indígenas podem ser contraproducentes, quando não observados os ritmos próprios dessas comunidades ou o seu preparo para lidar com alguns dos impactos da introdução de novas formas de reprodução do conhecimento, a qual frequentemente legitima novas “elites intelectuais” nas comunidades e gera perda de interesse pelos mais jovens no conhecimento tradicional.

Vários autores de diferentes disciplinas ressaltam o poder de impacto e transformação que a escrita exerce nos povos que têm contato com essa tecnologia de comunicação (Platão, 1973; Derrida, 1997; Gadamer, 1985 ; Ong, 1982; Goody, 1968 e 1986). A importância da escrita está na criação de um novo meio de comunicação entre os homens. Seu serviço essencial é o de cristalizar a fala através de um conjunto de sinais visíveis, permitindo que seu conteúdo seja transmitido através do espaço e preservado através do tempo; o que as pessoas dizem e pensam pode ser resgatado da transitoriedade da comunicação oral. O alcance do contato humano pode então ser altamente estendido. As potencialidades desse novo instrumento de comunicação podem afetar as mais diversas atividades, como a política, a economia, as leis e a religião.

Na região de Maturacá, não só os materiais didáticos presentes nas escolas são exclusivamente escritos, como são todos em língua portuguesa. Assim, apesar dos esforços dos professores Yanomamĩ, a alfabetização dos alunos é quase que completamente realizada em português. Os únicos livros bilíngues (Yanomamĩ – português) com que têm contato são dois livros de mitologia assinados por Henri Ramirez (1993): *Hapa te pë rë kuonowei – Mitologia Yanomamĩ – Vols. I e II*. Tais livros foram elaborados na missão salesiana Sagrada Família do rio Marauiá com a participação de dois importantes pajés e de dois proeminentes alunos da escola de Marauiá. Segundo informações contidas nos livros, os desenhos foram produzidos pelos alunos Yanomamĩ da “Escuela Intercultural Bilingue”,

localizada no Alto Orinoco, Venezuela. Esses exemplares são guardados com cuidado por um dos professores Yanonami da escola municipal de Maturacá, que os utiliza em suas aulas. Porém, não há cópias para os alunos. Na biblioteca da escola estadual, localizada no prédio da missão, também não há oferta de leitura sobre temas variados. Além do material didático de escolas não-indígenas, os únicos materiais de leitura a que os Yanonami têm acesso através da escola são a bíblia, o periódico católico “Porantim” e algumas fotocópias de “cantos para a missa”.

Apesar da ênfase que os Yanonami têm dado ao aprendizado da escrita, percebe-se que um material didático que tem se destacado por ser mais bem absorvido pelas comunidades indígenas, justamente por estar mais próximo dos seus processos tradicionais de ensino e aprendizado, é o vídeo. Apesar de o vídeo ser uma ferramenta de registro e comunicação muito mais recente do que a escrita, ele trabalha com elementos visuais e sonoros que são prontamente reconhecidos e facilmente apropriados pelos indígenas. Os Ashaninka do rio Amônia, no Acre, por exemplo, sob orientação técnica de um experiente documentarista, apropriaram-se com impressionante rapidez do uso da câmera e das técnicas de filmagem, dando novo significado a esse instrumento da sociedade ocidental e passando a tê-lo como um meio de fortalecimento de suas tradições culturais e de afirmação de sua identidade étnica (Pimenta, 2002: 263- 266).

Enquanto o aprendizado da escrita pelos povos indígenas consiste, normalmente, em uma preparação para a leitura de textos produzidos por não-indígenas, tais como a bíblia, a legislação indigenista e os materiais didáticos das escolas “brancas”, ou é visto como um instrumento de comunicação com o mundo externo, através de cartas, ofícios e outros documentos, o vídeo, por outro lado, tem sido mais facilmente apropriado como um instrumento de auto-reflexão pelos indígenas que imprimem em seus registros um marcante

“olhar nativo”. Esse é o caso dos Kayapó que, a partir dos anos 1980, passaram a ter os vídeos e filmes desempenhando um importante papel na objetificação de sua própria cultura. O poder de representação desses meios passou a ser associado com o poder de conferir valor e significado para si mesmos aos olhos do mundo exterior e, reflexivamente, aos seus próprios olhos. Assim, a aquisição dessa tecnologia e do modo de manuseá-la tornou-se uma importante parte da luta dos Kayapó para se auto-atribuir poder político na situação de contato interétnico (Turner, 1991: 305-6).

Carelli e Gallois (1995), a partir de sua experiência com o projeto Vídeo nas Aldeias, consideram que a apreciação coletiva das imagens faz com que o vídeo potencialize a transmissão participante, própria às sociedades de tradição oral. Segundo eles, “a difusão de imagens em vídeo nos pátios das aldeias favorece a continuidade na transmissão de símbolos próprios a cada cultura, na medida em que as imagens reiteradas por uns são também vistas e realimentadas por outros” (ibid: 64).

De fato, construir materiais didáticos que ultrapassem o rótulo de “bilíngues, interculturais, específicos e diferenciados” e que, efetivamente, ressaltem o valor social das línguas e culturas indígenas, é uma tarefa das mais complexas. Além das dificuldades impostas pelas variações das próprias línguas, está o fato de certos usos da língua serem caracterizados pela fluidez e pela oralidade, resistindo à captura da escrita. Smiljanic (1999) registrou uma interessante experiência nesse sentido, quando realizava trabalho de campo com os Yanomae do alto Toototobi:

“Um dia, transcrevia uma entrevista quando parei para observar uma sessão xamânica que transcorria na segunda fogueira depois da minha rede. O caminho traçado pelo xamã ia do local em que eu estava sentada até a rede da paciente. Eu estava obviamente inserida no contexto da sessão xamânica. Depois de prestar muita atenção, comecei a compreender que, em suas idas e

vindas, os espíritos auxiliares brincavam comigo, chamando minha atenção para a tarefa infactível a que me havia proposto. Diziam: ‘você veio aqui ‘gravar’ nossas palavras, mas nossas palavras nunca acabam, por isso nós as damos’. Desta forma, os espíritos auxiliares do xamã zombavam de mim, apontando tanto para o aspecto mutante daquilo que eu pretendia fixar em escrita nos meus cadernos, como para a forma ilógica com que eu me apropriava desse conhecimento, acumulando-o em cadernos e papéis. As palavras escritas negavam três aspectos importantes do conhecimento xamânico: sua oralidade, circulação e mutabilidade” (Smiljanic 1999: 7).

Sem material didático próprio e sem produção sistemática, sem a reflexão relativa aos ritmos de mudança e à capacidade de adaptação, as comunidades que passam à lógica da escrita – seja através de projetos diferenciados ou não – correm o risco de deixarem de ser seus próprios provedores de elaborados discursos orais – os quais tendem a perder paulatinamente sua importância – e de se transformarem em comunidades leitoras das palavras produzidas pelos outros; uma clara forma de dominação.

Portanto, sustento que o desencadeamento da lógica da escrita, através das escolas, em populações orais, carrega o potencial de alterar suas organizações sociais tradicionais, principalmente quando a proposta inicial da escola é subvertida, como no caso dos Yekuana de Auaris (Roraima), cuja intenção primeira era adquirir o conhecimento dos brancos e preparar-se para o ciclo futuro, já previsto pelos mais velhos, sem abrir mão do conhecimento tradicional. O resultado, porém, foi contraproducente e inesperado, pois, através das escolas, vários jovens Ye’kuana entraram em um violento e incontrolável redemoinho de dúvidas e questionamentos que, segundo os mais velhos, os desorientou profundamente e foi a causa de mais de uma dezena de suicídios além de várias tentativas mal-sucedidas, num período de poucos anos (Andrade, 2007: 200, 201).

Com isso não estou propondo que a escola é inevitavelmente nociva às populações indígenas, mas que o risco de trazer malefícios às comunidades existe e deve ser cuidadosamente observado. Essa “ambiguidade” inerente à escola indígena possibilita sua análise através do conceito de “fronteira”, uma vez que a percepção sobre ela tem oscilado entre dois campos principais: ora a escola é vista como um espaço ocidental que ameaça a sobrevivência indígena, ora é vista como um espaço de ressignificação da cultura indígena (Tassinari, 2001: 56). É também elucidativa a comparação entre escola e xamanismo feita por algumas comunidades indígenas do rio Urubamba, no Peru. Para elas, tal como ocorre com os xamãs, que mediam e entram em contato com forças poderosas provenientes de vários mundos, a escola seria um espaço de mediação que permitiria o trânsito entre mundos. Quando realizam essa mediação – assim como ocorre com os xamãs – os membros da escola lidam com forças poderosas que, se manipuladas de maneira incorreta, podem acarretar resultados negativos ou destrutivos para a esfera humana (Gow, 1991: 235-241).

Entre os Yanonami, a escola e seus aspectos negativos e positivos estão imbricados com os aspectos negativos e positivos da presença missionária na região. De forma geral, a escola é vista como um importante instrumento de formação de sua população em relação àquilo que chamam de “coisas do napë”. Através dessa expressão, referem-se tanto ao conteúdo das aulas (português, matemática, etc.) quanto à lógica da instituição, ou seja, a rotina das aulas, a divisão das disciplinas, a hierarquia dos cargos, etc. Apesar de reconhecerem a importância da escola, os Yanonami admitem que a ela falta maior adequação às características próprias de sua cultura, como preconizado pela lei. Sabem que os salesianos e a escola por eles dirigida não são apenas indiferentes, mas contrários a certos aspectos da tradição Yanonami. Contudo, preferem manter-se ligados aos

missionários e à maneira pouco diferenciada e altamente religiosa com que eles conduzem a escola, do que reivindicar a saída dos mesmos e a implantação, através da SEDUC, de uma escola realmente específica e diferenciada, uma vez que eles têm consciência de que tal tentativa teria grande possibilidade de falhar.

A missão e a escola: instituições indissociáveis em Maturacá

Entre as duas grandes aldeias de Maturacá e Ariabú, situa-se o grande prédio da Missão Salesiana. Nesse mesmo prédio, localiza-se a *Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição*, a qual contava, em 2006, com 314 estudantes de 1^a a 8^a séries do ensino fundamental. No período matutino estudam os 161 alunos da 1^a a 4^a séries e no período vespertino, os 153 alunos da 5^a a 8^a²⁵. Segundo os professores Yanonami, a escola da missão foi inaugurada em 1974, passando a ser uma escola estadual em 1977. Desde sua criação, a escola estadual tem sido dirigida pelos religiosos salesianos. Atualmente, as atribuições de chefe da missão e de diretor da escola estadual estão sob a responsabilidade da mesma pessoa. Tal como nas escolas municipais, a escola estadual carece de um Projeto Político Pedagógico específico. Atualmente, ela segue o Regimento Escolar Salesiano, que segue preceitos religiosos e reproduz o mesmo sistema de ensino das escolas não-indígenas²⁶.

²⁵ Em 2008 a organização do ensino fundamental da escola estava em transição para a divisão em “Ciclos”.

²⁶ No regimento utilizado pelos Salesianos em Maturacá temos: Título I, Dos fins e princípios, Capítulo I, Artigo 1º - **As Escolas** têm por finalidade atendendo aos artigos 2º, 3º, 32, 35, 37, 39, 58 e 78 da Lei 9394/96, proporcionar uma educação evangélico-libertadora pautada nos princípios da solidariedade e fraternidade, desenvolvendo nos alunos o senso social e cívico, cultural e moral-religioso e oferecer à comunidade uma escola que visa ao desenvolvimento pessoal e integral do aluno inserido na sua realidade, ministrando formação geral para os Ensinos Fundamental e Médio.

A estrutura da escola estadual é bem maior e melhor do que a das escolas municipais. Ali trabalham onze professores Yanomami, dois professores não indígenas, dois professores salesianos e uma secretária não indígena. Contudo, apesar dessa melhor estrutura, a escola estadual ainda precisa de muito investimento para corresponder às expectativas dos professores e alunos. Segundo o diretor da escola, a reprovação, em 2005, atingiu o enorme índice de 50% dos alunos. A falta de material didático na língua Yanomami é um dos maiores problemas enfrentados por todos e é possível que seja a principal razão do baixo rendimento de tantos alunos. Os professores continuam esperando a publicação dos materiais didáticos por eles produzidos entre 1999 e 2001, em um curso de Magistério Indígena que, dentre várias outras etnias, formou uma turma de cerca de vinte professores Yanomami. Tal magistério foi fomentado pela Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e pela Secretaria Estadual de Educação (SEDUC).

Há também, desde 2005, uma iniciativa de Magistério Específico em andamento. Ela tem como objetivo formar professores para atuarem nas comunidades de Maturacá e Ariabú, assim como nas outras quatro comunidades Yanomami localizadas nos afluentes do rio Cauaburis – Nazaré, Inambú, Maiá e Tamaquaré. No total, são quarenta e dois os estudantes destas aldeias matriculados no curso. Os propositores desse “Magistério Yanomami” são membros da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística (IPOL). Eles esperam, com o magistério, inaugurar uma nova etapa na educação Yanomami – muito mais próxima da cultura e das expectativas desse povo. Na Assembléia de 2008 da AYRCA, quando se discutia o tema Educação, um dos líderes de Ariabú contou aos presentes sua experiência

escolar e tentou resumir algumas das expectativas que os Yanomami têm com a escola e com a formação de seus alunos e professores:

“O meu conhecimento, na minha época, os alunos e as alunas, quando a gente estudava lá em Santa Isabel, era 1º ano, 2º ano, 3º ano, 4º ano até o fim do primário. Agora é que apareceu “ciclo”. A criança, quando vai para a sala de aula, tem que estar emparelhada com o português. Porque, desde o começo, desde o princípio, quando a criança nasce, começa a falar, qual a primeira palavra que a nossa criança Yanomami pronuncia, qual é? Nunquinha que ele fala *hape* e *nape*. Ele fala logo pai, mãe. É por isso que eu digo, quando a criança começa a ir à escola e a ler e a escrever, então a criança já devia começar a aprender emparelhado o português.

Eu vou perguntar à professora o porquê dessa palavra “ciclo”. Alguns entenderam, eu entendi, mas alguns do nosso pessoal não entenderam uma grama. Nas palestras de educação e saúde há uma dificuldade mostra de entender. Os professores, as professoras que têm uma visão mais avançada devem explicar a nós e se explicar, para gente saber, pros nossos irmãos Maiá entender... Que é pra gente saber, não pra atrapalhar a gente. A gente quer entender. É isso que a gente queria dizer. Professora, a gente se atrapalhou bastante, professora. Padre, preste atenção, padre. O senhor está distraído. Nós nos atrapalhamos nessa palavra “ciclo”.

Eu, no meu modo de entender, quando fui aprender português em Santa Isabel, eu praticamente só aprendi essa língua. É difícil? É. E não foi todo Yanomami que conseguiu não. Mas aqui é diferente. Aqui todo Yanomami fala Yanomami e ao mesmo tempo fala português. Certo? Então a nossa formação está muito boa. E o quê que nós queremos? Nós queremos ter uma formação para os professores. Nós estamos com prejuízo com nossos meninos que se formaram ano passado e ano retrasado [8ª série]. Eles estão prejudicados. Para não ficar tão prejudicados veio esse magistério indígena. Ali, os professores estão se formando. Estão aprendendo ler e escrever em Yanomami, saber ler e escrever em letras. Pois nós não temos letras. Estamos pegando letras emprestado do *napë*. Não é que nós não

queremos, nós queremos sim! Por tanto querer que eu estou falando esse português, por querer que eu estou vestido, por querer que eu estou calçado aqui no meu pé, por querer que eu estou cortado, o meu cabelo aqui, como o do *napë*. Nós queremos. E eles também querem aprender de nós.

Nós nos auto-formamos. Os professores estão auto-formando no seu próprio ensino, no seu costume, nas suas tradições. Vocês estão se formando. E esses rapazes jovens, *huia-huia*, *móco-móco*, eles estão prejudicados. Eu já disse e eu continuarei falando. Eles estão prejudicados. Para eles, cadê o tal de Ensino-Médio? Nós temos que apelar por eles. Ensino Médio, cadê? E quem vai dar aula para esses meninos? São vocês que estão se formando lá no Magistério Indígena, são vocês que vão dar aula para eles.

Nas falas do líder, vemos o reconhecimento de que a aquisição da escrita é necessária, que é algo que os Yanonami não possuem e que precisam e *querem* buscar “emprestado” com os brancos. Também a língua portuguesa é considerada como uma importante aquisição sua e de outros membros comunidade, uma vez que ela é apropriada como instrumento de afirmação identitária e negociação interétnica. De fato, no conjunto regional de Maturacá, em razão do tipo de escolarização que recebem e da presença de um grande número de não indígenas convivendo há décadas com as comunidades, a maioria dos Yanonami compreende bem o português. Mas, enquanto a fluência na língua Yanomami é partilhada por todos, a habilidade no português varia bastante. De forma geral, a geração mais antiga tem um vocabulário pequeno em português e se comunica com dificuldade nessa língua. A geração intermediária, constituída por aqueles que foram escolarizados nos internatos ou sob forte influência da missão, o português é articulado e amplamente compreensível. Melhor ainda é o português de seus filhos jovens e adultos. Esses falam fluentemente, conhecem a leitura e a escrita e, em sua maioria, partilham da possibilidade de estudar para serem professores ou de buscar trabalhos remunerados no Exército ou nos postos de saúde.

Entre a geração mais nova, apenas as crianças mais crescidas compreendem o português, uma vez que a socialização mais intensa nessa língua ocorre somente a partir da 1ª série, quando passam a frequentar as aulas na escola estadual, sob influência da Missão.

Uma reflexão que os Yanonamĩ têm feito é que o aprendizado apenas elementar ou parcial da língua portuguesa não é suficiente para os seus interesses de negociação interétnica em pé de igualdade. Sem os conhecimentos completos da língua portuguesa sentem que sempre estarão em desvantagem frente ao napë. Assim, quando o líder fala em aprendizado “emparelhado” das línguas portuguesas e Yanomamĩ, refere-se a um ideal de bilinguismo que eles mesmos sabem ser difícil de atingir, especialmente com professores Yanonamĩ, que não possuem esta fluência. Por isso que não há muita clareza para os Yanonamĩ quanto ao benefício da adoção de escolas diferenciadas. Muitos consideram que os conhecimentos tradicionais Yanonamĩ devam ser garantidos pela comunidade numa esfera própria, externa à escola. E que a escola deva ser justamente um espaço para se conquistar o conhecimento do mundo exterior. Mais recentemente, entretanto, alguns têm proposto que ela deva incorporar os dois conhecimentos de maneira ordenada, algo que só os professores Yanonamĩ podem fazer. Mas, em linhas gerais, a grande maioria permanece com a idéia de uma escola tal como sempre conheceram: nos moldes dos brancos e conduzida pelos missionários.

De fato, são inúmeros os elementos religiosos que envolvem o dia-a-dia da comunidade, dando a impressão a todos, ou quase todos, de que as coisas sempre se passaram daquela forma, tornando aquela situação historicamente estabelecida em algo natural. Assim, a relação da missão salesiana com a comunidade apresenta os dois elementos apontados pelos Comaroff como o dueto de poderes que fundamentam o colonialismo: ideologia e hegemonia. A ideologia – que é um leque mais ou menos

coerente de valores e significados, relativo a questões políticas e materiais, que produzem uma articulada visão de mundo – está presente no discurso, na ética e nos valores católicos dos missionários; a hegemonia – uma ordem de signos implícitos que estruturam o modo convencional de ser e agir – está na posição de liderança assumida pelos salesianos e implicitamente aceita pelo poder público em Maturacá (Comaroff & Comaroff, 1991: 314).

Um dos signos mais marcantes da ideologia propagada pela missão salesiana está no painel localizado atrás do altar do templo onde ocorrem as missas. Essa pintura, cujas medidas aproximadas são dois metros de altura por quatro metros de largura, representa uma ampla cena dividida em três planos. No plano mais ao fundo percebe-se, sob um céu azul com nuvens brancas, os contornos angulados da Serra do Padre (*Opota*). No plano intermediário, estão belamente representadas as margens direita e esquerda do Cauaburis, com detalhes da densa vegetação ciliar se debruçando por sobre as águas do rio, onde se enxerga um grupo de pássaros em pleno vôo. No primeiro plano, na parte de cima, está Jesus, na figura de um homem de pele e cabelos claros, vestindo túnica branca e capa vermelha, seus braços estão abertos e levemente levantados, de sua cabeça e corpo irradia uma forte luz dourada que sobe ao céu e é refletida pelas águas do rio. Na parte de baixo da cena, também em primeiro plano, está um Yanonamî com os pés dentro da água, braços para baixo, levemente abertos, com as mãos para cima, como que recebendo a luz que irradia da figura acima, a qual parece estar flutuando. O Yanonamî representado é um homem com pintura de urucum no peito, com brincos de penas azuis e uma vasta plumagem em torno de um dos braços, de onde despontam duas longas penas vermelhas. Sua nudez está coberta por uma tanga. Ainda no primeiro plano, observando a cena dos dois homens, há araras, tucano e garça. A cena sugere um batismo, especialmente pelo Yanonamî estar com os pés submersos nas águas do Cauaburis. De modo geral, ela

representa a conversão daquele homem à fé cristã e, por metonímia, a conversão de todo o povo Yanonami do rio Cauaburis.

Os salesianos, além de dominar a disseminação da escrita, conhecem e usam em seu favor a linguagem visual da imagem que expõem, e logram misturar o ambiente escolar com a liturgia religiosa. Em todos os dias letivos, por volta das sete horas da manhã, o sino da igreja soa por diversas vezes, indicando que as aulas terão início em poucos minutos (esse é o mesmo chamado que ocorre aos domingos, em razão da missa). As crianças seguem apressadas pelas trilhas e estradas de terra em direção à escola. Recém saídas de seu banho matutino, caminham com seus cabelos úmidos e penteados. A maioria não tem uniforme escolar completo (ou farda, como costumam dizer), mas apenas peças velhas e surradas do uniforme do Governo do Estado do Amazonas. Em geral, as crianças calçam sandálias estilo “havaiana”, às vezes com muitos números maiores ou menores que os seus, às vezes, com pés trocados. Muitos vão descalços. Cada estudante carrega seu próprio caderno. Quando chove, o que não é raro, eles colocam os cadernos dentro de sacos de arroz vazios e arrancam imensas folhas de uma planta abundante na região para utilizá-las como guarda chuvas. A lama pinta seus pés e canelas. As crianças não perdem o bom humor e seguem caminhando em grupos, fazendo algazarra e mostrando sorrisos banguelas.

Com a chegada da adolescência, tornam-se mais vaidosos. Quando podem, os rapazes usam tênis, bonés, bermudas e camisetas, sempre muito coloridas, adquiridas nas bancas de vendas de São Gabriel da Cachoeira. Gostam de cores fortes e sólidas, como amarelo, azul, vermelho e verde. As moças usam saias, bermudas e sandálias, sempre leves e bem coloridas. Algumas gostam de maquiagem e a grande maioria adota o cabelo longo até os ombros, com franja, diferente do tradicional corte em “cua”, mantido apenas pelas mulheres mais velhas. Para os rapazes o principal corte é o estilo militar, raspado dos lados

e atrás da cabeça e um pouco mais compridos no topo. Novamente, apenas os mais velhos mantêm o tradicional corte em “cua”, porém, mesmo entre eles esse estilo já não é popular.

Antes do início das aulas, os alunos participam de uma oração conjunta e recebem a “palavra do dia”, proferida pelo padre-diretor. O conteúdo diferenciado e específico das aulas, quando ocorre, é por iniciativa dos professores Yanonami, que frequentemente lecionam na língua materna. Porém, além de não haver um projeto político pedagógico diferenciado para a escola, nem material didático específico na língua Yanonami, as aulas de religião fazem parte do programa de aulas, não sendo de matrícula facultativa. Na formatura da turma que encerrou o segundo ciclo do ensino fundamental (8ª série), por exemplo, a cerimônia foi dentro da igreja, com uma missa comemorativa. Também os professores Yanonami são convocados a participar das atividades da igreja, já que algumas reuniões e planejamentos de aula ocorrem durante períodos de “retiro espiritual”.

Portanto, podemos asseverar que na região de Maturacá a escola não é laica, mas religiosa. Os processos de laicização ou secularização do Estado e das escolas, não atingiram essa região do país da mesma forma que atingiram outras regiões. Aponto como principal razão para essa situação a noção, por parte dos órgãos governamentais, especialmente da FUNAI e das secretarias de educação estaduais e municipais, de que a missão estaria conduzindo trabalho análogo àquele que seria executado pelo próprio Estado, de modo que não seria necessário substituí-la por outra instância diretora. Colaborando com isso está a difícil tarefa de se implantar escolas, arregimentar professores e manter diretores nas aldeias indígenas mais distantes, seja pela precariedade dos recursos (ou da aplicação deles), seja pela ausência de um aparelho de controle e acompanhamento mais preparado. Além disso, em São Gabriel e em Maturacá, onde a presença da Igreja

deixou marcas profundas na identidade dos povos indígenas, há certa naturalização quanto à existência de elementos religiosos na rotina e na pedagogia escolar.

A Administração Executiva Regional da FUNAI de São Gabriel da Cachoeira (AER/SGC), por exemplo, pela dificuldade de executar suas tarefas em toda a região sob sua jurisdição, opta por não se indispor com a missão e por deixá-la seguir com seus trabalhos, os quais, apesar de misturarem educação com evangelização, são percebidos por muitos como afins à política indigenista nacional. De fato, as atribuições da AER/SGC são monumentais, por envolverem cerca de 40.000 indígenas, distribuídos em 700 comunidades, ao longo da calha dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Içana, Xié, Cauaboris, Curicuriari, Papuri e Téa – todos formadores da bacia do rio Negro – tendo como área geográfica 112.000 km² (FOIRN, 2006).

Além disso, os salesianos reivindicam que a Diocese de São Gabriel da Cachoeira tem um Convênio assinado com a SEDUC do Amazonas, garantindo a condução de onze escolas estaduais, nove delas pelas Filhas de Maria Auxiliadora²⁷ e duas pelos Salesianos de Dom Bosco²⁸. Contudo, segundo informação dos salesianos, o convênio que garantiria essa parceria entre SEDUC do Amazonas e Diocese de São Gabriel foi assinado em 20 de fevereiro de 1970 e publicado em Diário Oficial no dia 17 de junho de 1970. Dessa forma, o documento a que os salesianos se reportam para atribuir legitimidade e legalidade ao seu trabalho na escola estadual da região de Maturacá, foi assinado há quase quatro décadas²⁹.

²⁷ Escola São Francisco de Sales, em Barcelos; Escola Santa Isabel, em Santa Isabel do Rio Negro; Escola Nossa Senhora de Guadalupe, no Rio Maiá; Colégio São Gabriel, em São Gabriel da Cachoeira, alto Rio Negro; Escola Sagrado Coração de Jesus, no Distrito de Taracúá; Escola São Miguel, no Distrito de Iauareté, Rio Uaupés; Escola Pré-Escolar Enêmini, no Distrito de Iauareté, Rio Uaupés; Escola Dom Pedro Massa, no Distrito de Pari-Cachoeira, Rio Tiquié; Escola Nossa Senhora da Assunção, no Distrito do Içana, médio Rio Içana.

²⁸ Escola Imaculada Conceição, em Maturacá, e Escola Sagrada Família, no Rio Marauíá.

²⁹ Na página da internet do Governo Federal chamada “Portal da Transparência – Convênios por Estado” (<http://portaldatransparencia.gov.br/convênios/consultam.asp?fcod=283&fnome=SAO+GABRIEL+DA+CAC>)

Assim se expressou em 2008, em uma assembléia da AYRCA, o padre responsável pela Missão de Maturacá:

“Boa tarde a todos. Queria só dar um esclarecimento. Sempre gosto dessas discussões, e muitas coisas a gente tem que estar muito baseado legalmente. Eu sempre gosto de olhar o lado legal das coisas. Enquanto o professor falava, eu lembrava que se hoje nós temos esse espaço, nós temos 14 professores Yanomami nessa escola, foi um percurso de 50 anos. Uma caminhada longa para nós chegarmos onde estamos. Precisamos caminhar ainda muito? Precisamos. Pouco a pouco. Então, uma informação importante que vocês têm que saber, por que eu sempre gosto de falar as coisas, aquilo que eu sei e que a comunidade deve ficar bem informada. Vocês sabem que todas as escolas estaduais aqui da região do rio Negro, foi firmado um convênio com a diocese de São Gabriel da Cachoeira. A Diocese não firmou um convênio com as escolas municipais. A escola Imaculada Conceição é uma escola estadual. Ela está dentro de um convênio firmado com a Diocese. Em 1971 foi criada e decretada essa escola aqui, Imaculada Conceição. Muitos de vocês não conhecem o regimento. Para o funcionamento dessa escola existe um regimento que ampara o funcionamento dessa escola. Com todas as escolas a Diocese está conveniada. Ela tem um regimento, no qual as escolas municipais não estão contempladas. Elas dependem diretamente do município. (...)

Eu digo, nós estamos aqui há cinquenta anos, nós Salesianos, porque nós acreditamos no potencial do Yanomami. Então nós não podemos generalizar muitas vezes as coisas. Não podemos. (...) É dizer para vocês que existem leis que amparam o funcionamento das escolas indígenas diferenciadas. Porque o professor R. disse assim: Porque nós não temos essa

HOEIR) é apresentada uma planilha detalhando os convênios cujas atividades estão vinculadas ao município de São Gabriel da Cachoeira. Nesta página, são mencionados 82 convênios, sendo que os mais antigos, datados de 1995 e 1996 aparecem como já “concluídos”. De acordo com a página, a Diocese de São Gabriel tem 5 convênios, todos com o Ministério da Saúde (183/96 [concluído], 2231/98 [concluído], 776/99 [adimplente], 05/01 [Adimplente] e 42/02). Dentre as responsabilidades dos Convênios estão: promover melhorias das condições de saúde da população indígena e promover ações básicas de prevenção de doenças e recuperação de saúde. A página não menciona nenhum convênio na área de educação.

escola indígena nossa? Tem que se perguntar, tem que ter conhecimento. Foi em 79, 71? Qual foi o termo firmado entre a Diocese e a SEDUC? Porque está num processo agora de virar justamente “indígena”. Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição. Por causa dessa palavra. Então nós temos que perguntar e nos informar, por que às vezes nós cometemos muitas gafes, muitos erros. Então, existe, posso mostrar para vocês, um contrato, regimento, firmado entre a Diocese e a SEDUC para estar à frente das escolas estaduais do interior. Por que vocês sabem que anos atrás todo o rio Negro, as nove paróquias do alto rio Negro e médio eram da responsabilidade dos salesianos. E muito disso já foi desfeito, esse acordo. Por que hoje nós estamos aqui em Maturacá, e estamos no Marauíá. As outras escolas nós entregamos para a comunidade, nós nos retiramos. Por que essa diocese ela firmou um convênio. E quem vai trabalhar nessa região? São os Salesianos. Essa é a nossa responsabilidade. Então queria que esses pontos estivessem muito claros. Existe uma diferença muito grande das nossas escolas e das escolas municipais por causa desse convênio, firmado entre a Diocese e a Seduc.”

Além de extremamente incomum na administração pública a vigência indeterminada de convênios, é questionável o fato desse convênio não ter sido revisto ao longo de tantos anos, especialmente por se tratar de “educação indígena”, cujos principais instrumentos legais são posteriores a data de assinatura do convênio. Outro ponto que poucos têm enfatizado, é que a atuação de uma organização religiosa, com caráter evangelizador, dentro de uma escola estadual – mesmo que receba o aval da maioria da população indígena – fere a legislação nacional, ou seja, é ilegal. A legislação a que me refiro é a Constituição Federal de 1988, Título III – Da Organização do Estado – Capítulo I – Da Organização Político-Administrativa, Artigo 19:

“É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I – estabelecer cultos religiosos ou igreja, subvencioná-los, embaraçar-lhes o

funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvado, na forma de lei, a colaboração de interesse público”.

Além desse trecho constitucional, transcrevo parte da Portaria Interministerial MJ e MEC Nº 559 de 16 de Abril de 1991 (com grifos meus), onde os Ministros de Estado da Justiça e da Educação, no uso de suas atribuições, resolvem:

Art. 1º - Garantir às comunidades indígenas uma **educação escolar básica de qualidades, laica e diferenciada**, que respeite e fortaleça seus costumes, tradições, língua, processos próprios de aprendizagem e reconheça suas organizações sociais.”

Em Maturacá, a escola não segue esses preceitos. Lá, há décadas, o padre que está à frente da missão é também indicado, pelo secretário estadual de educação, como diretor da escola, tornando indissociáveis as atividades pedagógicas das religiosas. As razões para essa escolha, ao que tudo indica, vinculam-se a dois elementos: 1) o reconhecimento por agentes do Estado de que a qualidade das instalações escolares erigidas pelos salesianos em Maturacá dificilmente seria equiparada pelo poder público, de forma que o combate à atuação dos salesianos poderia ser revertido em prejuízo para a própria população local e 2) a noção de que o caso de Maturacá é uma exceção e que, ali, a missão está a várias décadas fazendo “um bom trabalho”, não devendo ter sua atuação questionada ou interrompida.

Outro ponto questionável do argumento dos salesianos está na frequente alegação de que o prédio que abriga a missão e a escola estadual é de propriedade da Diocese de São Gabriel da Cachoeira. Esse edifício, construído entre 1972 e 1973, é uma longa construção de um andar, com mais de cem metros de comprimento por cerca de quinze metros de largura. É uma construção sólida, com bases de concreto, colunas de ferro, piso de cimento, paredes em madeira e telhado metálico coberto por grandes telhas de alumínio. Quando a

chuva está forte o barulho das telhas é ensurdecedor. Quando o sol está a pino, sofre-se com o calor sob as telhas. Ainda assim, ali ocorrem as aulas e as missas, sendo também o principal local de reunião das comunidades Yanonamĩ com as instituições de fora, tais como o Exército, o IBAMA, a FUNAI, a FOIRN, o IBDS, e outras.

Metade da construção é destinada à igreja e a outra metade à escola. A parte da igreja tem duas subdivisões: na primeira, há um alojamento para os padres e para os irmãos leigos, com quartos, cozinha, sala de estudos e capela; na segunda, há um templo para as missas. Esse templo é um espaço amplo, com grandes janelas e três fileiras de largos bancos de madeira, sem encosto, onde se acomodam até trezentas pessoas sentadas. O altar é um tablado de madeira construído pouco acima do chão.

Na parte destinada à escola, há onze salas de aula – cada uma com capacidade para cerca de vinte alunos – uma pequena sala para os professores, biblioteca, sala para o diretor, secretaria, refeitório e dois banheiros. Portanto, essa é uma construção muito maior e melhor aparelhada do que a maioria das escolas que o poder público tem construído nas aldeias da região. Os salesianos enfatizam esse argumento e ressaltam, frequentemente, que o prédio é de “propriedade” da diocese, sendo “alugado” pelo governo estadual para que ali ocorram as aulas. Não consegui confirmar se esse pagamento realmente ocorre, contudo, novamente, a lei indica que essa não seria uma prática correta. Isso, em razão da seguinte legislação: Lei Nº 6001 de 19 de dezembro de 1973, a qual dispõe sobre o Estatuto do Índio, Capítulo V, Da Defesa das Terras Indígenas, Título IV – Dos Bens e Renda do Patrimônio Indígena:

“Art. 39. Constituem bens do Patrimônio Indígena:

I – as terras pertencentes ao domínio dos grupos tribais ou comunidades indígenas;

II – o usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas por grupos tribais ou comunidades indígenas e nas áreas a eles reservadas; e

III – os bens móveis ou imóveis, adquiridos a qualquer título.”

Portanto, de acordo especialmente com o item III do artigo 39 da lei citada, o prédio (um bem imóvel) é, em realidade, parte do patrimônio indígena.

Além de terem a informação de que o prédio é de propriedade da missão, os Yanonamĩ, durante décadas, tiveram o temor de que a saída dos religiosos da área desestruturasse a escola. Tal temor tinha fundamento, uma vez que, com exceção dos missionários, os professores não-indígenas raramente permanecem em Terra Indígena por longos períodos de tempo. Recentemente, entretanto, este sentimento está mudando, pois grande parte do quadro de professores na escola estadual de Maturacá é composta por professores Yanonamĩ das próprias comunidades da região³⁰. Além disso, uma das professoras Yanonamĩ formadas em 2001 no Magistério Indígena, em São Gabriel da Cachoeira é, desde 2006, aluna do curso de graduação em Pedagogia da UFAM, no campus desta mesma cidade. A professora já manifestou que, quando formada, tem interesse em se tornar a primeira Yanonamĩ a assumir o cargo de Diretora da escola estadual, fato que tem gerado polêmica na população, uma vez que a maioria apóia a permanência dos padres indicados pela Diocese na direção da escola.

Ainda assim, entre os Yanonamĩ, há aqueles que propõem a separação da escola e da missão. Segundo eles, o prédio que também abriga a missão deveria tornar-se exclusivo para as atividades escolares, o que permitiria a ampliação do número de salas de aula e a

³⁰ Na aldeia Yanomamĩ localizada próxima ao rio Maiá, a situação escolar é extremamente precária, uma vez que não há professores da própria aldeia para lecionarem na escola, e os professores não-indígenas não se dispõem a residir lá. Com essa situação crítica, foram as Irmãs Salesianas (Filhas de Maria Auxiliadora), que foram indicadas, em 2007, para assumir o quadro docente e reabrir a escola.

abertura do Ensino Médio, uma das reivindicações das comunidades. A idéia é plausível, especialmente se o Magistério Específico não for interrompido e mais uma turma de professores for formada, estando apta a lecionar no Ensino Médio. Quanto à missão, de acordo com essa idéia, não seria fechada em Maturacá, mas passaria para um novo prédio, que seria construído exclusivamente para o uso religioso. Até o presente momento, no entanto, as atividades da escola e da igreja continuam amarradas umas às outras.

Assim, há vários elementos de opressão e manipulação que os Yanonamĩ não têm como perceber e reagir, justamente por terem sido estrategicamente afastados das informações que lhes demonstraria essa situação. Por isso, sublinho que minha análise não se limita aos aspectos legais da relação entre Yanonamĩ e missionários, mas busca examinar a relação de domínio e controle, ideologia e hegemonia, imposta e perpetuada pelos salesianos tanto por meio da restrição de acesso a algumas informações quanto pela disseminação incorreta e distorcida de outras – especialmente sobre a atuação missionária e sobre os preceitos da educação escolar nacional – culminando na dependência das comunidades.

Por outro lado, deve-se admitir que a escola estadual conduzida pelos salesianos em Maturacá, mesmo assentada sob uma névoa de ilegalidades, continua sendo uma instituição caracterizada pela organização e pela prosperidade, elementos que os Yanonamĩ valorizam e preocupam-se em não perder. Ainda assim, o modo como ela é organizada contribui para a constituição de uma rígida estrutura de poder. Neste sentido:

“a organização é essencial porque estabelece relações entre as pessoas por meio da alocação e do controle de recursos e recompensas. Ela baseia-se no poder tático para monopolizar ou partilhar penhores e direitos, canalizar a ação para certos caminhos, enquanto interdita o fluxo de ação em

outros sentidos. Algumas coisas tornam-se possíveis e prováveis; outras ficam improváveis” (Wolf, 2003: 333)

Por isso, mesmo aqueles Yanonami que estão tendo mais acesso às informações e desenvolvendo uma consciência desta relação de poder, demonstram dificuldades em reverter ou alterar a situação. Para eles, tem sido mais prudente optar por um processo de transformação mais lento e menos traumático em relação à missão, do que partir para as conseqüências de uma pesada onda de questionamentos e denúncias.

Educação infantil nas aldeias

Cada uma das duas grandes aldeias tem uma escola infantil municipal. A de Maturacá foi fundada em 2002, quando recebeu o nome de *Escola Municipal Indígena Pedro Durant*, em homenagem ao padre italiano que trabalhou na missão salesiana de Maturacá entre os anos 60 e 70. Ali estudam cerca de sessenta crianças, divididas nas turmas de Pré 1, Pré 2 e Alfabetização. A escola tem apenas um professor e uma professora, ambos Yanonami da própria aldeia de Maturacá. Apesar de precária, a escola é motivo de orgulho. Em 2007, na solenidade de formatura da turma de alfabetização, houve convidados não-indígenas, lanche para as crianças, entrega de boletins para os pais e de diplomas para os formandos, os quais estavam belamente pintados, com tinta de urucum e “violeta de genciana”, um anti-séptico líquido conseguido no posto de saúde. Para exercer seu trabalho na escola municipal, os professores Yanonami recebem da prefeitura cerca de quatrocentos reais mensais.

Quanto à escola de Ariabú, ela foi fundada recentemente, em 2005, e recebeu o nome de *Escola Municipal Indígena São José*. Lá trabalham três professores Yanonami,

sendo uma mulher e dois homens. No total, são setenta e oito alunos divididos, como na escola de Maturacá, nas turmas do Pré 1, Pré 2 e Alfabetização. Ao final de 2006, vinte e seis alunos formaram-se na turma de Alfabetização.

A estrutura das escolas municipais é simples e pequena, especialmente se comparada ao grande prédio da missão/escola estadual. Em cada uma das escolas infantis há duas salas de tamanho médio e um pequeno depósito de materiais escolares. Em nenhuma das duas o pequeno banheiro funciona, pois nelas não foram instaladas as caixas d'água previstas. As salas podem ser extremamente quentes, devido às telhas de zinco e à falta de ventiladores. Os professores informaram-me que o projeto da prefeitura previa além das caixas d'água, torneiras, água corrente e bebedouros. Para eles, seria importante que houvesse uma cozinha na escola, já que não há onde preparar a merenda dos alunos. Quanto aos materiais escolares, há quadro negro e giz nas salas de aula, assim como carteiras e uniformes para a maioria das crianças. No entanto, não há, tal como na escola estadual, material didático específico na língua Yanomamĩ e, principalmente, não há Projeto Político Pedagógico algum, o que torna a vida escolar e a alfabetização na língua indígena um desafio ainda maior para professores e alunos.

A existência de uma escola infantil em Ariabú e outra em Maturacá reforça o esquema de divisão do conjunto regional em duas comunidades – sendo uma formada pela aldeia de Maturacá e a outra pelas aldeias de Ariabú, Auxiliadora e União – já que é assim que ocorre a divisão de alunos que frequentam cada escola. Por estarem localizadas no interior das aldeias, as crianças não precisam que os pais lhes levem para as aulas, indo sozinhas ou com outras crianças mais velhas. Também não há ruptura no sentimento de pertencimento local das crianças, já que as escolas ficam entre as casas, em meio a um espaço familiar de convívio cotidiano.

A rotina nas escolinhas (como são chamadas as escolas infantis) é de grande alegria e muita algazarra. Logo após o banho matinal, as crianças seguem sorridentes pelas trilhas lamacentas até a escola onde os professores já as aguardam. As aulas são iniciadas com uma saudação de “Bom dia!” a que as crianças respondem com toda a força dos pulmões: “Bom dia!”. Em seguida, fazem uma outra saudação de “bom dia” através de uma expressão correspondente forjada há poucos anos pelos próprios Yanonamĩ em sua língua materna: “*Katehe tama harika!*” E novamente as respostas são em um coro bem alto de vozes infantis que contagia toda a curva do rio indo até a outra margem. Esta é a dinâmica das aulas: uma série de exercícios e brincadeiras orais, feitas em conjunto com todos os alunos (cuja maioria tem entre quatro e seis anos) oscilando entre o português e a língua Yanomami. Na escolinha de Maturacá, onde presenciei o maior número de aulas, o passo seguinte era cantar cantigas de roda em português. Dependendo das condições do clima, isso poderia ocorrer tanto no interior da sala de aula como do lado de fora, no pátio. Cantavam “atirei o pau no gato”, “ciranda cirandinha” e “marcha soldado”. Havia também as histórias e canções na própria língua. Segundo os professores, algumas canções eram muito antigas, sendo conhecidas há inúmeras gerações, enquanto outras haviam sido criadas recentemente. Uma delas, “*maïrewë*”, contava a história de um peixinho jogado de um lado para o outro pela correnteza do rio. Uma outra, advertia na língua Yanomami: “não jogue flechas nas penas dos pajés!” Assim, histórias e as canções, de uma maneira lúdica, transmitiam às crianças princípios, conceitos e valores da sociedade Yanonamĩ.

De fato, apesar da crescente ênfase na capacidade de produzir e compreender a escrita, expressar-se bem oralmente é fundamental. E a fala eloquente e apurada, *kãwããmo*, continua sendo uma característica própria dos principais sábios Yanonamĩ. Neste contexto, a principal característica do bom aluno, do bom “aprendedor” é ouvir, é saber escutar para

compreender: “*wã shi katehewë hiriãĩ*” (ter entendido bem, compreendido bem). Portanto, quando uma criança está ao lado de um adulto, está ouvindo uma conversa ou está acompanhando uma atividade, diz-se que ela está aprendendo. São processos cotidianos e informais. Mas além destes há aqueles mais formalizados, como a formação dos pajés, onde os candidatos devem buscar a iniciativa pedindo para serem instruídos. Portanto, há entre os Yanomamĩ o entendimento de uma autonomia na seleção do que se busca aprender.

Quanto aos professores das escolinhas, eles são membros respeitados nas suas comunidades, tanto por terem o status de “pessoas avançadas e com entendimento” – por conhecerem bem a escrita, a leitura e as “coisas do napë” (documentos, contas, etc.) – quanto pela responsabilidade de receberem e cuidarem dos filhos de tantas famílias. Na rotina das escolas, os professores faziam um revezamento e, na maioria das vezes, apenas um lecionava a cada dia. Assim, também era mais comum que todos os alunos assistissem às aulas na mesma sala, desde os iniciantes até os já na alfabetização. E isso não impedia que os professores lecionassem conteúdos distintos para os diferentes grupos, de maneira que todos acompanhavam o que todos estavam aprendendo. É um método em sintonia com a própria cultura Yanomamĩ (e as culturas indígenas, em geral), pois permite que os alunos mais velhos conheçam o desempenho dos mais novos, os ensinem e corrijam, tal como normalmente fazem nas atividades fora da escola.

Para o grupo mais avançado, havia exercícios de leitura em conjunto e em voz alta dos números e das letras, ou das cores e formas, dos objetos e dos animais, etc., sempre que possível fazendo a leitura tanto em português quanto em Yanomamĩ. Ainda assim, nas séries de alfabetização os alunos não adquiriram escrita e leitura fluentes, e sim conhecimentos mais elementares como a escrita do nome e o reconhecimento de todas as letras.

Na hora do recreio, as crianças eram liberadas para brincar a vontade antes de merendar. Esse era um momento de muitas atividades físicas e agitação. Em um período em que ainda havia ponte ligando as margens do Maturacá e as águas do canal não estavam tão altas, os pequeninos despiam-se dos uniformes amarelos e azuis e faziam fila para pular do alto da ponte nas correntezas escuras e frias lá embaixo. Então retornavam para próximo da escola, onde se secavam, vestiam e faziam fila para a merenda, que normalmente era biscoito (ou bolacha, como dizem) e suco em pó. Mais raramente havia canjicas, mingaus e sopas. A merenda, apesar de ser aparentemente em pouca quantidade e não ter alto valor nutritivo, é considerada o fator mais importante para se garantir a presença dos alunos nas aulas. Como ressaltaram os professores das escolas infantis em carta à Secretaria de Educação do Município: “Merenda é fundamental. Sem merenda os alunos não vão para escola.” Afinal, essa alimentação assume um papel importante na dieta das crianças e na organização das famílias, que passam a contar com a merenda para garantir o sustento dos filhos mais novos. Entretanto, na rotina das escolas infantis, o atraso no envio da merenda e dos materiais, e no pagamento do salário dos professores é uma constante. Por isso, parte das tarefas dos professores das escolinhas é frequentemente arrecadar dinheiro e combustível junto à comunidade e ir até São Gabriel da Cachoeira em busca da merenda e dos pagamentos. Contudo, na região de Maturacá, a discussão em relação às responsabilidades institucionais de apoio e manutenção das escolas não se prende à noção de apoio à estrutura física e ao fornecimento de materiais. Com a experiência de formação de professores e a existência da escola na missão há várias décadas, a discussão quanto ao apoio pedagógico já não é tão insipiente. O professor da escolinha de Maturacá, por exemplo, tem cobrado maior acompanhamento pela Secretaria Municipal de Educação do

município de São Gabriel da Cachoeira. Assim, quando uma representante desta secretaria fez uma breve visita à região de Maturacá, ele cobrou maior envolvimento do órgão:

Além de tudo isso, tem duas escolas municipais nas duas aldeias. Essas duas escolas, nem quero falar... Emplacaram as duas escolinhas infantis. Cadê o atendimento? Nem uma pedagoga vem pelo menos para olhar como é que o professor está trabalhando com as crianças. Lá na SEMEC. Eu vou lá. Tem várias pedagogas lá esquentando cadeira. Será que esses profissionais se preparam para só ocupar cadeira? Para não ver nada? Para não ir para as comunidades, pelo menos verificar as escolas? Aquela escola para nós foi uma vida. Sem a escola nós não somos nada.”

Contudo, os impactos das escolinhas nas comunidades não são vinculados apenas à transmissão de novos conteúdos de aprendizado, mas também à forma com que são transmitidos. A relação entre aluno e professor, por exemplo, apesar de carinhosa, não é tão próxima quanto à relação entre pais e filhos. Em geral, as crianças pequenas são muito apegadas às mães e costumam, durante anos, permanecer muito próximas fisicamente: “son dos vidas tan estrechamente vinculadas la de la madre y del niño, que no hay razón de comodidad capaz de separarlas” (Cocco, 1972: 291). Assim, as escolinhas inauguram momentos de separação entre mães e filhos. Como a amamentação das crianças dura até os quatro ou cinco anos de idade, a passagem para a escola costuma corresponder ao final deste período.

Tradicionalmente, crianças na idade pré-escolar teriam a socialização junto ao seu grupo familiar, acompanhando seus pais a todos os lugares, até em excursões mais distantes. Há também atividades infantis realizadas por pequenos grupos etários que aprendem e divertem-se explorando as imediações das aldeias. Apenas caçadas são exclusivas para jovens e homens em idade adulta. Cocco fez alguns registros sobre a

infância de grupos Yanomamã na Venezuela que são muito semelhantes às atividades e às rotinas de socialização das crianças de Maturacá:

“Los niños yanomamos pasan gran parte de su tiempo explorando los secretos de la naturaleza circundante. Allí está su escuela. Conocen detalladamente los aspectos más variados de la vida vegetal y animal. Se saben al dedillo la compleja nomenclatura de la anatomía humana, saben distinguir entre centenares de insectos y explicar el proceso de sus transformaciones.

Mientras los niños andan libres en su serenas y recreativas exploraciones científicas, las niñas, al lado de sus madres, realizan su propio aprendizaje: comienzan a tomar conciencia de lo dura que es su vocación de madre y esposa: ayudan a traer agua, a buscar leña, a cuidar de los hermanitos, en fin, a percatarse de que en este mundo van a ser las servidoras de sus coetáneos varones...” (ibid: 291).

Com as escolas infantis, ocorre um redimensionamento nas noções de espaço e tempo de aprendizagem. O aprendizado fica menos espontâneo e mais regrado, pois as escolas e as salas de aula tornam-se palcos institucionalizados para as atividades de convívio e aprendizagem. Também o tempo das atividades na mata, normalmente orientado pelas estações e pelas colheitas, é reorientado pela escola, pelo processo de início, recreio, merenda e fim das aulas, e também pelos calendários semestrais. As estadas mais prolongadas nos sítios, por exemplo, são atualmente balizadas pelos períodos letivos.

Por isso, muito do que se institui com as escolas infantis está além do conteúdo das aulas, mas na organização das classes, na reunião etária, na divisão das séries e na relação entre professor e aluno. Além disso, como uma “pré-escola”, as escolas infantis realmente cumprem seu papel de preparar para a etapa posterior, que é a passagem para a escola da missão, que é muito mais formal. A missão, por exemplo, está situada fora do espaço mais íntimo das aldeias, enquanto as escolinhas ficam dentro dele. Neste sentido, as escolas

infantis representam apenas um primeiro estágio de distanciamento, ainda muito próximo ao universo indígena e distante do branco. Mas os estágios são subsequentes. Cada nível se afasta mais das coisas propriamente Yanonamĩ em busca das coisas do napẽ, passando a haver mais ênfase na língua portuguesa, na disciplina em sala de aula e no alcance de notas.

Vale ressaltar que, de acordo com a legislação, as escolas infantis não são obrigatórias para os indígenas, dependendo de sua manifestação de interesse. Em vários estados e principalmente no Amazonas há uma grande discussão se ela seria realmente útil ou se estaria retirando as crianças de outros espaços e momentos de aprendizagem. Os Yanonamĩ manifestam que uma coisa não necessariamente exclui a outra. Afinal, outra característica das aulas nas escolinhas é que não são longas, deixando muito tempo disponível para outras atividades. Em geral, a duração é das 7h às 10h30min, seguindo a rotina de início de aula da estadual. Também nela, os períodos de aula não são longos, terminando pouco após as 11h. Contudo, na estadual, há outras atividades vespertinas, como catequese, grupo jovem, futebol, etc.

Portanto, as atividades das escolas municipais e estadual não são divergentes, mas complementares. Há um continuum que prevê a crescente adoção do espaço e do tempo da escola na rotina das comunidades. Nesse sentido, as escolinhas preparam as crianças e de certa forma amenizam o impacto da entrada na lógica escolar da missão. Ainda assim, as escolinhas mantêm conteúdos pedagógicos muito mais próximos da realidade e da cultura Yanonamĩ do que a escola estadual da missão. Mas isso não ocorre voluntariamente por parte dos professores Yanonamĩ sendo, de fato, o resultado do abandono da Secretaria Municipal de Educação (SEMEC) que não se organiza e não dispensa recursos humanos ou financeiros para construir, sequer, uma proposta pedagógica nos moldes não-indígenas. Como consequência, os professores Yanonamĩ das escolinhas acabam por reproduzir

conteúdos e métodos mais próximos da sua própria cultura, com ênfase na oralidade, no apoio das crianças mais velhas às mais novas, e nas narrativas e canções tradicionais, tudo em um ritmo ameno e de maneira lúdica. Desta maneira, as escolinhas resultaram na combinação peculiar de conteúdos em sua maioria tradicionais, desenvolvidos através de uma organização prioritariamente não-indígena.

CAPÍTULO 4:

NAÇÃO, IDENTIDADE E CIDADANIA:

Fronteiras nacionais e povos indígenas brasileiros: algumas considerações

A região de fronteira Brasil-Venezuela (incluindo a Serra da Neblina e o canal de Maturacá) – cujos limites haviam sido definidos de forma imprecisa no Tratado de 5 de maio de 1859 – é mapeada em detalhes apenas entre os anos de 1939 e 1943, com o auxílio de aeronaves. A bordo de um monoplane e em busca das nascentes do Orenoco, um representante brasileiro na Comissão Mista Demarcadora fez os seguintes registros:

Existem caminhos atravessando a savana, e pudemos ver claramente áreas de mata tombada pelos índios para as suas plantações.

Não vimos casas, mas a só existência de caminhos e campos de cultura nos assegura a presença deles” (Reis, 1944 : 247-48).

A Força Aérea Brasileira manteve laços estreitos com o SPI, a ponto de, a partir dos anos 50, grande parte dos dirigentes desse serviço terem sido oriundos dos quadros da Força Aérea. No final dessa década, o Estado concebe um programa para a fronteira norte que ficou conhecido por “Trinômio”. Tal programa visava o estabelecimento de núcleos de apoio para atuar em colaboração com a FAB, os índios e as missões religiosas atuantes na Amazômia, nos trabalhos de controle e defesa das fronteiras. Segundo Rocha:

“O objetivo dos Trinômios era claro: transformar o índio em ‘brasileiro’, em ‘sentinela da pátria’, pronto para atuar contra os ‘inimigos externos’. Para tanto, a FAB deveria garantir o apoio logístico ao empreendimento. Vários ‘Trinômios’ constituíram-se, tais como a Missão Cururu, dos franciscanos, entre os Munduruku; a Missão Salesiana de Pari-

Cachoeira, entre os Tukano; e a Missão Franciscana de Paru do Oeste, entre os Tiriyó” (Rocha, 2003: 58).

Interessante notar a aliança militar com as missões e os movimentos cíclicos de aproximação e distanciamento entre Igreja e Estado.

Em 1967 ocorre a extinção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em meio a acusações de corrupção e das mais diversas formas de conivência com o extermínio, a exploração e a expropriação dos índios. No mesmo ano, sob uma intensa campanha internacional de denúncia de omissão e cumplicidade na destruição das populações indígenas, o governo militar da época (General Costa e Silva) cria a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), cujos primeiros presidentes também eram militares. Em 1973 é promulgada uma nova legislação indigenista, o Estatuto do Índio (Lei nº 6001 de 19/12/73). Com o Estatuto, através de um discurso humanitário, buscou-se melhorar a imagem que a política brasileira para os povos indígenas tinha no exterior, assim como adaptar a legislação indigenista aos planos de desenvolvimento que se pretendia implantar na Amazônia (Albert, 1991:39). A preocupação e a sensibilidade dos governantes brasileiros em relação à “imagem” do Brasil no exterior fizeram com que as campanhas internacionais desempenhassem sempre um decisivo papel na luta pelos direitos dos povos indígenas (Ramos, 2004: 12).

A partir desse período, os militares intensificaram a política de desenvolvimento econômico para a Amazônia, por acreditarem que ela incentivaria a ocupação populacional da região e, conseqüentemente, garantiria a soberania nacional. Em nome dessa soberania (e sempre reivindicando esse argumento) passaram a ver os territórios e as Terras Indígenas como barreiras para o desenvolvimento econômico e, portanto, como áreas onde a soberania não estava completamente solidificada. Tornam-se grandes as discrepâncias entre

a prática protecionista rondoniana, que frequentemente idealizavam a participação dos índios na nacionalidade, e o “novo indigenismo militar”, o qual passa a ser caracterizado por uma visão fundamentalmente “desconfiada” quanto à presença indígena, em especial nas áreas de fronteira política (Lima, 1991: 79).

A intervenção militar na esfera indigenista ficou ainda mais patente em 1983 quando, a partir do Decreto nº 88118, foi alterado o processo jurídico-administrativo de regularização das terras de posse dos índios, que passou para o controle de um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) do qual fazia parte o então Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários, de onde era disseminada a ação militar sobre os assuntos fundiários. Esse GTI, cujo diretor era o Secretário-Geral do Conselho de Segurança Nacional, tinha recomendação explícita de levar em conta os empreendimentos econômicos de terceiros já existentes nas terras indígenas, assim como autorizar a mineração às empresas privadas (Albert: 1991: 40 e Lima, 1991: 59)

Em 1985, o Secretário do Conselho de Segurança Nacional apresentou ao presidente da República uma proposta de “fortalecimento das expressões do poder nacional na região”, que foi denominada Projeto Calha Norte (PCN). Surgiu, assim, um projeto governamental abarcando 6.771 km de fronteira norte-amazônica brasileira com outros quatro países – Colômbia, Venezuela, Guiana e Suriname – e a Guiana Francesa, englobando toda área à margem esquerda do rio Amazonas, o equivalente à cerca de 14% do território nacional.

A justificativa fundamental do PCN era baseada na tese do vazio demográfico existente naquela região. Seus objetivos principais eram: incremento das relações bilaterais, aumento da presença militar na área, recuperação dos marcos limítrofes, ampliação da infra-estrutura viária e da oferta de recursos sociais básicos, aceleração da produção de

energia hidrelétrica, interiorização dos pólos de desenvolvimento econômico e definição de uma política indigenista específica para a região. (Andrade, 2003: 49).

A preocupação com o controle do subsolo era marcante no projeto. A estratégia militar que orientava o PCN visava reduzir as terras indígenas ou nela criar bolsões para liberar o acesso das empresas de mineração industrial ou semi-industrial às jazidas minerais que estas terras contêm. Nesse contexto, foi justamente nas áreas indígenas de maior potencial mineral da zona de fronteira norte-amazônica onde ocorreram as medidas de expropriação ecológica do Calha Norte – as terras do Alto Rio Negro e do oeste de Roraima. Entre os anos de 1988-89 essas duas terras sofreram redução respectiva de 61% e 71,5% de suas superfícies (Albert, 1991: 53). Os 7 milhões de hectares da área Yanomami passaram para cerca de 2 milhões e meio, e na área expropriada, através de um série de decretos presidenciais, tornou-se permitido o exercício da garimpagem (Passarinho, 1991: 243).

O drama dos Yanomami em relação aos garimpeiros começara anos antes, a partir de 1987, com a divulgação do levantamento de grades jazidas de ouro e cassiterita pelo Projeto RADAM, assim como com a abertura da rodovia Perimetral Norte. A partir daí, a entrada de garimpeiros em área cresceu imensamente. Estima-se que dos 200 ou 300 garimpeiros iniciais, chegou-se ao vertiginoso número de 50 mil coexistindo com a população Yanomami, acarretando para esse povo uma onda sem precedentes de doenças, destruição e morte (ibid).

Durante todo o período em que a situação de calamidade do povo Yanomami gerou fortes protestos nacionais e internacionais, as Forças Armadas, sob o prisma da segurança nacional, insistiram que tais manifestações representavam um escamoteado interesse estrangeiro na “internacionalização” da Amazônia. Difundiu-se a idéia de que a criação de

uma grande área Yanomami seria o primeiro passo para a reivindicação de um país Yanomami independente e de que todos aqueles que a apoiavam estavam agindo contra os interesses nacionais (Barreto, 1995). No entanto, esse discurso, que mesmo nos dias de hoje é reproduzido com grande veemência, revela enormes contradições.

De acordo com a Lei nº 6.634 de 2 de maio de 1979, que dispõe sobre a Faixa de Fronteira, é considerada área indispensável à segurança nacional a faixa interna de 150 km de largura, paralela à linha divisória terrestre do território nacional. Segundo essa definição, não são apenas as terras da Amazônia que constituem áreas de fronteira, mas todas aquelas ao longo da linha oeste do Brasil, incluindo os estados do Acre, Rondônia, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Contudo, os militares reivindicam especial vigilância justamente na região norte, por sustentarem o temor de que a história particular de cada povo indígena daquela região transforme-se em argumento para a reivindicação de estados soberanos. No entanto, simplesmente não há exemplos atuais de povos indígenas brasileiros liderando movimentos separatistas:

“O Estado moderno e suas relações internacionais já não admitem a existência de territórios sem tutela estatal. (...) Sendo assim, não só para o Direito privado interno de cada país, mas também para o Direito público internacional, passa a ser inconcebível a existência de territórios indígenas independentes, sem Estado, apesar de não haver notícia de que algum povo indígena da América tenha formulado, em qualquer momento da história contemporânea, a idéia de constituir-se em Estado independente” (Souza Filho, 1999: 67).

Dessa forma, sublinha-se que os movimentos indígenas e indigenistas advogam uma autodeterminação que se realiza em termos culturais e não político-estatais (Ramos, 1994: 81). As idéias separatistas, quando ocorrem, não são provenientes dos povos indígenas. Elas costumam ter origem em grupos que se reconhecem como “brancos”, no sul e sudeste

do Brasil, que são influenciados e reproduzem discursos sobre pureza de raça e superioridade moral³¹.

Mesmo considerando que o discurso militar de modo geral tenha suas nuances e alguma heterogeneidade, não são disponíveis argumentos de grupos dessa corporação contrários à concepção dominante. Durante as décadas de intensa mobilização que culminaram na demarcação e homologação da Terra Indígena Yanomami e, mais recentemente, com toda a polêmica em torno da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, não se encontram manifestações expressivas de setores das forças armadas a favor de amplas demarcações de forma contínua.

Um preocupante exemplo de antagonismo ao povo Yanomami pelo setor militar é o livro intitulado “A Farsa Yanomami”. Esse livro, assinado pelo militar Carlos Alberto Lima Menna Barreto – que entre as décadas de 60 e 70 exerceu as funções de Comandante do 2º Batalhão Especial de Fronteira, Comandante de Fronteira e Secretário de Segurança de Roraima – tem o objetivo claro de descaracterizar os Yanomami enquanto um povo, desvalorizar as práticas culturais indígenas e convencer o leitor de que a homologação de Terras Indígenas é uma “traição” à pátria. Eis algumas passagens:

“Comandante da Fronteira de Roraima nos idos de 1969, 1970 e 1971, vi com surpresa as sucessivas denúncias de um pretense genocídio dos ianomâmis, que renomados jornais de Brasil e do exterior publicaram a partir de 1973. No período em que lá estive, empenhado em reconhecimentos, experiências e estudos necessários ao planejamento operacional, não ouvi jamais qualquer menção a uma tribo com esse nome.

³¹ No Brasil contemporâneo, alguns movimentos separatistas de destaque são: “República do Pampa”, criado em 1990, e que defende a criação de uma República Rio Grandense (www.pampalivre.info), “O Sul é o Meu País”, criado em 1992, defensor da fundação de uma “Pátria Sulista” a partir dos três estados da região sul (www.patria-sulista.org) e “São Paulo Independente”, criado em 1991, o qual reivindica completa autonomia e independência do estado de São Paulo (www.geocities.com/liberdade paulista/mo2.htm).

Não entendia, também, como poderia ter surgido tanta gente assim em um lugar pouco antes despovoado, ou quase isso” (Barreto, 1995:17).

“A Pátria é eterna e pertence a todos. Não pode ficar à mercê de uma só geração de brasileiros. O mal que hoje fazem, sob a capa de proteção aos índios, será causa amanhã de justa repulsa e incontrolável revolta. Porque, acima de quaisquer portarias, decretos e leis, está o dever sagrado de defender-lhe a honra e a integridade com o sacrifício até da própria vida. Entregar metade de Roraima a índios que não têm pátria é trair o Brasil” (ibid:21).

“Os Xirianás do Motomotó eram homens pequenos, com a média de 1,52m de estatura. Suas mulheres eram ainda mais baixas, parecendo até atrofiadas. Essa gente, feia por natureza, tornava-se também repugnante pela falta de asseio corporal. Uma espessa capa de imundice quase lhes escondia a cor da pele. A maioria estava desfigurada por uma asquerosa moléstia cutânea que lhes cobria quase todo o corpo com grandes manchas escuras” (ibid:43).

O que torna ainda mais alarmante as inverdades divulgadas pelo autor é o fato desse trabalho ter sido publicado pela Biblioteca do Exército Editora (Publicação 619, Coleção General Benício, volume 309), contando ainda com uma introdução do General de Divisão Carlos de Meira Mattos, o qual assevera:

“A questão Ianomâmi, como é apresentada pelos interesses alienígenas, clama contra a lógica e o bom senso. Como reivindicar o controle político de um território brasileiro da extensão de 94.191km² (semelhante a área de Santa Catarina e três vezes a superfície da Bélgica), para uma tribo que o habita, de uns 5.000 índios, no máximo, e que vive até hoje no mais baixo estágio de ignorância e primitivismo?” (ibid:11).

Esse livro mereceria jamais ser mencionado não fosse pelo fato de já estar alastrado nas bibliotecas e precisar ser publicamente questionado. É bem possível que ele faça parte

do material didático das escolas militares e que seja distribuído nos pelotões de fronteira, inclusive em Maturacá.

Assim, vimos brevemente, como a concepção militar dominante passou, em linhas gerais, de uma vertente assimilacionista (ou incorporadora), que marcou as estratégias políticas de Rondon, onde se vislumbrava a existência de indígenas junto às fronteiras, (inclusive servindo de mão de obra para a defesa da nação, a partir do treinamento educacional), para uma vertente antagônica, que sublinha a incompatibilidade da existência de segmentos étnicos diferenciados em áreas fronteiriças, por vislumbrarem neles empecilhos à exploração econômica e potenciais riscos de reivindicação de soberania, justificando, assim, especial vigilância e controle. Essa contextualização é necessária, na medida que orienta nossa percepção sobre a visão previamente orientada que trazem os militares, especialmente os comandantes, sobre seu papel político nos Pelotões de Fronteira e junto às populações indígenas dessas regiões.

A relação entre Militares e Yanonami na Região de Maturacá

O 5º Pelotão Especial de Fronteiras (PEF) fica a cerca de 400m da aldeia União e a 600m da aldeia Ariabú. (ver mapa 3). Algumas casas Yanonami ficam ainda mais próximas dessa base militar por estarem dispostas ao longo da estrada de terra que liga a aldeia ao PEF. Em 2007, havia cerca de sessenta militares no PEF e quatorze familiares, entre esposas e filhos. A maioria dos militares é de soldados, sempre ultrapassando o número de trinta. Há cerca de seis cabos e quatro sargentos. Neste mesmo ano, o pelotão contava com quinze militares Yanonami, sendo quatorze soldados e um cabo. O comando de todo o PEF é responsabilidade de um tenente. Também são tenentes os dois militares da área de saúde;

médico e dentista. Normalmente um pelotão tem cerca de trinta e sete militares, contudo, os pelotões de fronteira são maiores, sendo uma espécie de mini organização militar.

Pouso e decolagem de aviões e helicópteros despertam a curiosidade dos Yanonamĩ, principalmente das crianças, que correm para a beira da pista assim que ouvem o motor das aeronaves. A imagem de aviões sobrevoando as Serras do Padre e da Neblina foi um dos desenhos mais reproduzidos por meninos entre seis e nove anos a quem eu frequentemente distribuía papéis e canetas coloridas. Além disso, muitos deles passavam horas brincando com as miniaturas de aviões e helicópteros por eles próprios produzidas modelando cera de abelha. Nesta idade, as armas e os aviões seduzem os meninos, que consideram divertido brincar de guerra e simular combates.

Enquanto a maioria das crianças Yanonamĩ é extrovertida e agitada, os adolescentes costumam ser comportados e introspectivos. Ao final da adolescência, os rapazes Yanonamĩ têm várias responsabilidades, ajudam seus pais e irmãos e pensam em formar sua própria família. Nesta etapa de suas vidas, as atividades militares já não têm o mesmo encanto que tinham na infância. Assim, quando completam dezoito anos e vão até São Gabriel da Cachoeira para se alistar no serviço militar, os rapazes Yanonamĩ não estão buscando uma vida de aventuras, mas a possibilidade de conseguir um trabalho remunerado ao lado de suas comunidades – mensalmente, recrutas recebem um salário mínimo e soldados recebem cerca de 800 reais.

Em São Gabriel, além da avaliação física, aqueles que desejam ingressar no Exército fazem uma prova escrita sobre conteúdos escolares básicos. Para ser um soldado é necessário ter leitura e escrita eficientes, mas nem todos os Yanonamĩ passam nesta prova. Ser aprovado também não significa incorporação imediata. Isso dependerá do número de vagas destinadas aos indígenas em cada pelotão de fronteira. Para o exército, é proveitoso

aumentar o contingente dos pelotões com índios da região, pois eles, além do possuírem precioso conhecimento local, não precisam, por viverem nas comunidades vizinhas, de alojamento dentro dos pelotões, retornando para suas casas ao final do expediente.

Os Yanonamĩ incorporados não chegam ao serviço militar desconhecendo completamente o que os aguarda. Ao longo dos anos, vários Yanonamĩ já passaram pelo serviço militar e serviram no PEF de Maturacá. Segundo os cálculos do comandante do Pelotão, em 2007 havia, além dos quinze militares Yanonamĩ em atividade, dez reservistas. Portanto, os jovens recém alistados ouvem os relatos e recebem os conselhos daqueles que já passaram pelo PEF. Os depoimentos que recolhi dos Yanonamĩ que já foram militares destacam que eles conseguiam acompanhar até os mais duros treinamentos físicos, mas que sofriam muito com a maneira que alguns superiores falavam eles. “Yanonamĩ não é cachorro para ser tratado desse jeito”, disse-me um deles. Os Yanonamĩ reconhecem que os não-índigenas recebem tratamento semelhante de seus superiores, mas justificam: “Eles já são mais acostumados, não sofrem tanto”. Afirmam que vale a pena passar por tudo isso uma vez que será algo temporário e durante o período terão um salário fixo. Eles têm consciência que praticamente nenhum Yanonamĩ tem as condições necessárias para seguir uma carreira militar, pois eles precisariam de mais escolaridade e melhor domínio do português. Em geral, ficam apenas um ano como recruta, recebendo um salário mínimo por mês, e não se tornam soldados engajados³².

Conversei com militares não-índigenas para saber o que eles pensavam dos militares Yanonamĩ. Em geral, usam expressões “eles não se misturam”, ou “eles ficam meio

³² O único Yanonamĩ que chegou à patente de cabo tem um perfil singular. Seu pai, um líder de comunidade, é casado com uma mulher não indígena que ensinou aos filhos um português fluente e lhes garantiu trânsito e longas permanências em São Gabriel da Cachoeira, aonde também foram estudantes. Dessa forma, eles transitam com maior facilidade entre os universos indígena e não-indígena.

isolados”, para caracterizar a dificuldade de entrosamento entre os dois grupos. Alguns militares não-indígenas disseram que os militares Yanonami têm uma “tendência à insubordinação” e que “não acatam todas as ordens”. É provável que isso tenha relação com a forma de poder e autoridade preconizada por sua cultura e a que eles estão acostumados no dia a dia das aldeias, ou seja, uma forma de poder estabelecida por adesão e não por coerção.

O contato entre o resto da população Yanonami das aldeias e os militares do pelotão também é constante. A pista de pouso, usada pelos militares como local de treinamento físico, é também caminho e passagem para uma série de famílias Yanonami irem e retornarem de suas roças. Nos rios o contato é frequente, uma vez que o porto dos militares é o mais acima do igarapé Ariabú, o que faz com que qualquer movimentação fluvial dos militares implique na passagem em frente a todas as “prainhas” usadas pelos Yanonami em suas atividades cotidianas (banhos, lavagens de roupas e utensílios, lazer, etc.). Além disso, vários Yanonami, especialmente mulheres, vão quase que diariamente ao PEF tentar trocar peças de artesanato e alguns produtos de suas roças (abacaxi, mamão, cebolinha, etc.) pelos alimentos dos militares. Também aos domingos, alguns militares juntam-se aos Yanonami na missa matutina. Apesar de a maioria das interações entre os Yanonami e os militares serem cordiais, a relação entre esses segmentos não é sempre harmônica, sendo muito comum as situações de divergência, controvérsia e até disputa. Dentre as causas das tensões, a primeira a ser mencionada pelos Yanonami é sempre a busca de relações afetivas e sexuais por militares junto a moças das comunidades indígenas. Isso não apenas incomoda os homens jovens da comunidade, que se vêm em competição com estrangeiros com maior poder aquisitivo, mas também causava um desequilíbrio nas relações familiares, com grande incidência de mães solteiras e filhos que desconhem os pais.

Em 2007 os jovens Yanonami estavam empenhados em realizar sua primeira festa junina. Algumas vezes por semana eles se juntavam para ouvir forró e treinar sua apresentação de quadrilha. Dois soldados não- indígenas do PEF participavam desses ensaios e dançavam com moças. Em tom de brincadeira as danças às vezes ganhavam conotação sexual com os soldados pegando-as no colo e abraçando-as. Conta-se que os militares disseram às moças que os homens Yanonami eram muito baixos e que eles dariam “conta de uns cinco só com uma mão”. Alguns jovens da aldeia, feridos em seu orgulho e incomodados com a competição de pessoas de fora de sua comunidade, cercaram os militares quando estes retornavam para o pelotão e lhes desferiram várias chicotadas com fios maleáveis, marcando suas costas, pernas e braços e criando, assim, uma espécie de “crise diplomática” entre os militares e os Yanonami. No dia seguinte, o Comandante do PEF chamou as lideranças e pediu que os responsáveis fossem punidos exemplarmente e disse que, se os militares ainda quisessem, ele não os proibiria de continuar indo às aldeias, uma vez que, aos seus olhos, eles não estavam fazendo “nada de mais”. A punição para os jovens Yanonami foi ter que aceitar o retorno aos ensaios e danças dos dois militares por eles agredidos.

Em outra circunstância, um militar de alta patente, Comandante de Fronteira do Rio Negro (5º Batalhão de Infantaria de Selva), buscando esclarecer as denúncias de uma série de etnias – incluindo a Yanomami – sobre a relação dos membros dos Pelotões de Fronteira da região do alto rio Negro com as populações indígenas vizinhas, emitiu uma nota que continha o seguinte trecho:

“Não existe ‘desrespeito pelas mulheres indígenas’. Na convivência natural entre militares solteiros e/ou descompromissados de matrimônio e as

mulheres indígenas aculturadas pode ocorrer, inexoravelmente, namoros, noivados e/ou casamentos. As mulheres indígenas aculturadas não são ‘vítimas de desamparo paterno’. Caso assim que sejam cumpridas as prescrições previstas nas leis brasileiras que tratam dos assuntos da família.” (ISA, 1996: 151).

O militar não atentou para o fato de que mesmo que as relações individuais sejam consentidas, elas, sob uma perspectiva coletiva, são marcadamente assimétricas. Isso ocorre em razão de o contingente militar das fronteiras ser frequentemente formado exclusivamente por homens, onde alguns membros competem pelas mulheres das comunidades indígenas, mas jamais contribuem com oferta de mulheres para estas mesmas comunidades, uma vez que as mulheres que vivem nos Pelotões são casadas e, portanto, proibidas para os homens indígenas. E mesmo havendo mulheres militares, elas não enxergam nos homens indígenas, tal como fazem os homens militares em relação às mulheres índias, a possibilidade de obter sexo sem compromisso. Assim, cria-se uma relação que não é mútua, mas unilateral, em torno de uma questão que, para as sociedades indígenas, é a base das relações de reciprocidade.

Assim, os Yanonamî vivem com os militares do Pelotão de Fronteira um desencontro de expectativas, cedendo (voluntariamente ou não) mulheres da comunidade e jamais tendo acesso, em troca, às mulheres de fora.

Essa marcada assimetria vivida pelas comunidades indígenas junto aos Pelotões de Fronteira pode ser a explicação de um outro episódio de desentendimento ocorrido entre militares e Yanonamî, semelhante ao episódio acima narrado, porém, inverso.

Um jovem médico militar que gostava de caminhar pelas aldeias e assistir os doentes, certa vez levou sua noiva para conhecer o PEF. Seguro de sua relação com a comunidade, ele informou à noiva que ela poderia ir sozinha caminhando até o prédio da

Missão pela estrada de terra, em um percurso que não dura mais do que vinte minutos. No caminho, entretanto, um Yanonamĩ assediou-a e tentou puxá-la pelo braço para dentro da mata. Ela se desvencilhou e conseguiu fugir. O médico, quando informado, foi tomado por intensa revolta e insistiu com as lideranças que tinham que identificar o culpado, prendê-lo ou ao menos dar-lhe uma surra em represália. Como as lideranças se comprometeram apenas a descobrir o culpado e dirigir-lhe reprimendas, o militar não ficou satisfeito e sentiu-se em posição de criticar toda a cultura Yanonamĩ e o que lhe pareceu sua “ausência de lei”.

Situações como estas desgastam a relação entre os militares e a comunidade, pois vão se acumulando até que, em determinado momento, alguma represália é desferida, por um ou outro lado. Muito frequente também é a reclamação dos pajés sobre o que consideram desrespeito dos militares às suas atividades xamanísticas. Isso porque, de vez em quando, algum militar mais incauto ou provocador atravessa a aldeia de Ariabú com o barulhento trator do exército, destruindo a concentração de todos, espantando os espíritos auxiliares e comprometendo a eficácia das atividades.

A entrada dos Yanonamĩ nas instalações do PEF, por outro lado, é extremamente controlada. Ao chegarem ao portão principal, os Yanonamĩ devem aguardar a liberação para entrarem em “área militar”. Em tempos de tranquilidade, são logo liberados, mas em tempos de tensão, eles devem aguardar do lado de fora ou voltar outra hora. Nessas situações, os Yanonamĩ lamentam publicamente ter aceitado a construção de um pelotão do Exército tão próximo de suas comunidades e recordam que os militares que fundaram o pelotão fizeram várias promessas de apoio e solidariedade, que não são cumpridas a contento. Nas palavras de um dos líderes de Ariabú, proferidas em reunião com os

militares, onde os Yanonami questionavam justamente o papel do Exército junto às comunidades:

“O General Tamaturgo veio hastear a bandeira para tomar posse daquele lugar, aonde era a roça do cacique. Era roça dele e minha roça também. A pedido de um trabalho voluntário, eles pediram uma empreitada, não sei quanto era, era cinquenta cruzeiros novos ou era cruzados, mais ou menos isso, não era real não, acho que era cruzado. Mais de trinta homens para eu distribuir cinquenta cruzados naquela época, não sei se era como cinquenta mil reais hoje em dia, não sei. Só sei que eu sobrei nessa empreitada. Nós fizemos do outro lado, lá daquele outro aonde eles estão atirando, certo? Aquela área era para eles, que nós escolhemos. Conforme o padre diretor, que é o finado, que Deus o tenha no lugar e reze por nós, eles deviam estar no Salto Huá [Fronteira com a Venezuela]. Era para estar no Salto Huá, que era para eles cuidar da Fronteira. Essa era a nossa intenção e nós devíamos ter segurado essa palavra. Vão lá para o Salto Huá. Se vocês querem ajudar os Yanonami. Os Yanonami não iam subir para lá não e eles que se entendessem com os venezuelanos. Ele disse assim, o General, o chefão lá do CMA de Manaus. Estava eu, minha mulher, o cacique estava, estava o Coquito que era da FUNAI e o finado padre Carlos. Ele disse assim: Estamos tomando a posição na área Yanonami dentro da comunidade dos Yanonami. A força do Exército se apodera daquele lugar. Aí começaram a hastear a bandeira, e eu estava lá. O Exército vai favorecer, vai apoiar em saúde, em primeiro lugar, saúde. Seja aonde for, seja a hora que for o comando médico que estiver aqui estará pronto para dar assistência à saúde aos Yanonami. Como se fosse em um combate do Exército. Assim o General falou, assim que ele falou. Recebi aquilo com emoção, meu coração faltava pular para fora. Alegria! Quem mais? A escola em segundo lugar. Vocês terão assistência a escolaridade, as crianças de vocês. Adultos também. Ele falou assim. E mais: a energia. A prioridade é de vocês. O que é construído no meio de vocês é de vocês! Não é do Exército não. Por quê? Porque vocês são donos! Ele falou assim. E tem mais: naquela época se

falava muito de COBAL. Pois é, ele prometeu. Vai ser construída uma casa. Nós vamos trazer lá alimento para dar assistência aos Yanonami. O Exército vai se instalar aqui, dar defesa à fronteira e a vocês. Assim que ele falou. São as palavras do General Tamaturgo. Se eu tivesse naquele momento um gravador eu teria gravado a voz. Sempre que nós estivermos falando com comandantes, com outros oficiais, esses que chegam lá de Brasília, eu botava, olha aí, quem tomou posição desse lugar foi esse general, aqui está a voz dele. Devia ter feito. Pois é.”

Além do impasse entre militares e Yanonami a respeito da micro-usina hidrelétrica e do fornecimento de energia, já citado anteriormente, há um grande questionamento entre os Yanonami sobre a real intenção ou possibilidade do pelotão em apoiá-los nas áreas da saúde e da educação. Em ambas as áreas, o apoio é pontual, resultado da boa vontade de um ou outro comandante do pelotão, mas não de uma obrigação institucional. Como, desde 2007, o trabalho do IBDS/FUNASA tem sido muito conturbado nas aldeias Yanomami do Cauaburis, com períodos de vários meses seguidos sem atendimento às comunidades, há momentos em que o pelotão se torna o único lugar onde os Yanonami podem buscar atendimento médico. No entanto, como procurou explicar um médico militar que passava por essa situação, o PEF de Maturacá não tem a responsabilidade formal nem a capacidade de assistir toda a população indígena:

“Muitos daqui eu conheço porque já foram lá no pelotão e precisaram da gente, inclusive nos sábados, nos domingos, nos feriados, e eu tenho certeza que nenhum aqui ficou sem atendimento, quando precisavam de atendimento de urgência. Agora, os atendimentos que não são urgência, por exemplo, a mãe vem pedir um remédio de verme, a mãe vem me pedir uma coisa que não precisa ser urgente, ser naquela hora e eu estou em uma atividade do Exército, e aí o que acontece? Esse atendimento é prorrogado para um segundo tempo. Se for de manhã vai para de tarde e se não for

possível no mesmo dia vai para o outro dia. Então, eu não entendo o porquê dessa queixa já que o pelotão hoje é a única entidade que está segurando a saúde do povo de Maturacá. A gente conta com o apoio do IBDS, que não está sendo o apoio adequado, claro, eles estão nas condições ruins, estão sem recursos, eles estão fazendo o que podem e o pelotão também faz o que pode. O pelotão faz, inclusive, mais do que pode. Por quê? Por que o pelotão não recebe medicamentos suficientes para atender toda a comunidade, o pelotão não tem recursos humanos para atender toda a comunidade. Vale dizer que o pelotão só tem um médico e um sargento de saúde, não tem nenhum técnico em enfermagem, não tem nenhum enfermeiro para administrar um medicamento ou que possa acompanhar o doente durante a noite. É por isso que nós não temos internado doentes lá no pelotão. Inclusive tentamos internar um doente há poucos dias, mas não foi possível porque faltam recursos humanos, faltam recursos materiais também. Então é seringa que falta, gaze que falta, por quê? Todo mês a gente manda uma lista da quantidade de medicamentos que a gente precisa, a lista é mandada para o batalhão, mas o batalhão não tem condição de fornecer isso aí para a gente. Porque não é previsto o exército fornecer a toda a comunidade. Quem tem que fornecer isso aí é a prefeitura, é o governo do estado, e isso não está sendo feito. Então essa é a realidade. Infelizmente, o pelotão não tem condições de atender a comunidade inteira, todos os dias, na hora que a comunidade quer. Não é assim que funciona também o sistema de saúde. Os atendimentos ambulatoriais eles são feitos num horário previsto que pela manhã é das 10 às 11 e meia, e à tarde da 1 e 30 às 16 e 30, às 4 e 30. Fora desse horário, como todo mundo aqui tem suas atividades dentro de casa, né, que precisa cuidar da casa, fazer comida, lavar roupa, o pessoal do pelotão também tem que fazer isso aí. Como o pessoal do IBDS, como qualquer um. Então é isso que acontece. Mesmo nos horários fora do expediente, quando chega uma urgência, esse Yanomami é trazido até mim e eu, na mesma hora, atendo. Pelo menos até agora não chegou ao meu conhecimento ninguém que precisou de um atendimento de urgência, que

estivesse mais grave, e não foi atendido. Se existiu esse caso, não chegou até mim até agora. Agora, muito pelo contrário, eu tenho vários exemplos de pessoas que precisaram ser atendidas fora do horário de expediente e foram atendidas. E foram removidas quando precisaram ser removidas. E tudo isso aí, entendeu? Agora, infelizmente, o exército não tem estrutura nem material nem pessoal para atender toda a comunidade em sua plenitude. Não tem. Isso é um fato. E os recursos que eram para vir da prefeitura e dos órgãos competentes, não estão vindo. Essa é a situação hoje. Quem quiser ver como é que está sendo o atendimento, o quanto cresceu o atendimento no pelotão, a gente tem tudo isso lá registrado no pelotão. Depois os nossos comandantes vêm e a gente apresenta tudo isso pra eles. Eu tenho um gráfico lá todo detalhado apresentando o número de atendimentos mensais à comunidade Yanomami. E é claro no gráfico que esses atendimentos vêm crescendo, cresceu muito depois que o IBDS deixou de atuar com eficiência aqui na comunidade.”

Quanto à educação, a representante da Secretaria Estadual de Educação do Amazonas, Prof^a. Francisca, informa que o Exército, através do Comando Militar da Amazônia, celebrou em 2007 um convênio com a SEDUC incumbindo-se de transportar e hospedar em suas instalações os professores de fora das comunidades indígenas, nos seguintes Pelotões de Fronteira; Querari, São Joaquim e Cucuí. Como na região de Maturacá a maioria dos professores é das comunidades Yanomami, o pelotão dessa localidade não foi incluído no convênio. Assim, diferentemente de outras regiões de fronteira, o PEF de Maturacá não tem qualquer relação com a educação escolar indígena Yanomami.

De modo geral, os Yanomami sentem um grande desequilíbrio entre a atenção dada pelo Estado aos militares e a eles próprios. O PEF, por exemplo, com sessenta pessoas, conta sempre com um médico e um dentista ou enfermeiro à disposição dos militares. No entanto, as comunidades Yanomami da região, que contam com cerca de 1250 pessoas,

muito raramente têm a assistência de um médico no posto de saúde do IBDS/FUNASA. Lá, mesmo quando o atendimento à saúde estava regularizado, havia normalmente apenas um enfermeiro, dois auxiliares de enfermagem e alguns agentes indígenas de saúde.

A alimentação também é outro ponto que incomoda os Yanonami. Mensalmente, os militares recebem, por aeronave ou embarcação, seu rancho completo. Já os Yanonami, mesmo em períodos de escassez, jamais recebem benefícios que lhes deveriam ser garantidos, como a “bolsa escola” e a “bolsa alimentação”. Assim, o pelotão militar constitui um exemplo contrastivo de recursos e fartura. Mesmo estando ao lado das aldeias, a segurança alimentar dos militares e seu abastecimento de medicamentos independem dos percalços vivenciados pelos Yanonami, como a fartura ou escassez das roças e o funcionamento ou não da FUNASA. Num período em que as roças ainda não tinham produzido a mandioca e a fome na aldeia estava crescendo, vi famílias inteiras de Yanonami correr para pista com seu artesanato assim que chegava a aeronave que trazia o rancho dos militares. A esperança das famílias era de poder trocar seus objetos por comida. Nessas situações de vulnerabilidade, as transações comerciais são muito desiguais. É nesses momentos que os favores sexuais também se tornam moeda.

Entre os Yanonami, tradicionalmente, a situação econômica dos seus membros é bastante uniforme. Fartura e escassez são experimentadas por todos. Portanto, a presença de um vizinho tão próximo que não sofre essas oscilações acarreta um contraste bastante desagradável para ambos os lados. Para os militares e para os outros não-indígenas que frequentam a área – tais como os missionários salesianos, os funcionários do IBDS/FUNASA e da FUNAI – os constantes pedidos de troca ou doação são mal recebidos e, muitas vezes, interpretados como uma tendência desse povo à mendicância. Já os Yanonami, que não têm tanta familiaridade com o dinheiro, não veem as relações de troca

como desprendidas das relações de solidariedade, pelo contrário, para eles, elas envolvem normas sociais, morais e mesmo espirituais, aproximando-se do que Mauss definiu por “fato social total” (Mauss, 1997: 147). Assim, é muito desagradável para os Yanomamĩ a presença de pessoas vivendo em “ilhas de fartura”, ao lado de suas aldeias, sem aceitar ao menos dividir essas riquezas.

Portanto, a leitura que os Yanomami da região de Maturacá fazem dos estrangeiros é sempre se eles são ou não *shi imi imi*, ou seja, sovinas, avaros. Essa é a leitura que os orienta a ir ou não até aos postos, ao pelotão ou à missão em busca de trocas. Se alguma pessoa é considerada *shi imi imi*, ela passa a ser evitada pela comunidade. No entanto, se for *shi ihita* (generosa) ela será procurada por muitos e terá preferência nas trocas pelas mais belas peças de artesanato, pela carne de caça ou pelos alimentos da roça e das matas. Também entre os Sanumá de Auaris “ser sovina é ser anti-social, é negar a inviolável reciprocidade que rege o ideal das relações entre as pessoas e cuja quebra pode precipitar acusações de feitiçaria ou, no mínimo, maus eflúvios” (Ramos, 1990: 15). Para os Yanomamĩ ser *shi ihita* não significa estar pronto para doar tudo que se tem, mas, principalmente, para negociar e estar preocupado não apenas em satisfazer-se, mas também em considerar aquele com quem se negocia. Diferentemente do que considera a maioria dos não-indígenas, para os Yanomamĩ o “pedir” não é visto como um ato desonroso. É apenas o início de uma relação que, na medida do possível, será recíproca. A noção de um pagamento imediato também não está cristalizada entre eles. Seus ritmos são outros; ajudando-os em um momento, é possível reivindicar a reciprocidade num momento adiante, pois nenhum Yanomamĩ pede esperando jamais retribuir. Eles conhecem muito bem uma das máximas da teoria da reciprocidade que assevera que “não há presentes gratuitos” (Douglas, 1992: 155).

As situações de tensão entre os militares do pelotão de fronteira e as comunidades indígenas não são exclusivas da região de Maturacá. Entre o alto e médio rio Negro, sob o Comando de Fronteira do Rio Negro, há sete Pelotões de Fronteira (Iaraweté, Querari, São Joaquim, Cucuí, Maturacá, Pari Cachoeira e Tunuí) e um Batalhão de Infantaria de Selva (5º BIS) que no total somam 973 militares. Desde 1996 a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) tem se dirigido por escrito às mais altas autoridades do governo federal solicitando que sejam criadas regras de convivência entre as populações indígenas e os militares do Exército que servem nos pelotões, porém, obtendo poucos resultados concretos.

Segundo os indígenas, na fase anterior à instalação de pelotões e outras estruturas militares permanentes dentro da Terra Indígena, as comunidades e organizações indígenas envolvidas não são tratadas com o devido respeito e não recebem informações sobre as ações que estão sendo planejadas. As lideranças reivindicam maiores explicações e a oportunidade de opinar sobre o planejamento e as ações que serão realizadas em suas terras, para evitar situações desagradáveis onde reuniões são convocadas de surpresa, sem pauta definida com antecedência, sem incluir o conjunto completo de lideranças e sem respeitar o fato de que grande parte da população não compreende bem o português³³. A não observância desses pontos resulta sempre em mal entendidos e insatisfação por parte das

³³ Em 2008, lideranças Yanomami de Roraima e Amazonas apresentaram à Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, em Brasília, documentos de protesto contra a visita-surpresa de uma comissão de parlamentares à Terra Indígena Yanomami, em Roraima, no dia 14 de fevereiro do mesmo ano. Os parlamentares, que foram acompanhados do Comandante da 1ª Brigada de Infantaria da Selva de Roraima, são membros da Comissão Especial de Mineração em Terra Indígena, responsável por debater o projeto de lei nº 1610, que regula a exploração mineral nessas áreas. Segundo as lideranças, os deputados chegaram sem avisar e tentaram convencer os Yanomami que permitir a mineração em suas terras seria algo bom para o povo, por trazer benefícios para a saúde e educação. Alguns dos deputados levaram presentes, como facas, anzóis e terçados, mas eles foram recusados pelos Yanomami, que afirmaram que visitas desse tipo devem ser avisadas com antecedência, para permitir um debate e o posicionamento das comunidades. (Noticiado em 28/02/08 em: www.proyanomami.org.br)

comunidades indígenas. Segundo eles, é necessário que os representantes indígenas estejam envolvidos no processo, para poderem indicar, dentre outras coisas, os locais dos territórios que são considerados sagrados, os locais de abundância de caça e os caminhos para as roças. Em um documento apresentado pela FOIRN na segunda sessão do “Diálogo de Manaus”, no Comando Militar da Amazônia, alguns pontos importantes foram expressos:

“Nossa experiência tem sido que, na fase de aproximação, o Exército faz muitas promessas de contrapartidas, as quais depois não são cumpridas. Na convivência cotidiana tem havido muitos problemas. Alguns serviços públicos (correio, escola, atendimento de saúde, comunicação), às vezes estão localizados dentro da área cercada pelas instalações militares, o que dificulta o acesso e causa constrangimento aos usuários. Nos dias de folga, especialmente nos finais de semana, os militares convivem com o pessoal das comunidades, participam de eventos e festas e nem sempre respeitam nossos costumes e nossas autoridades. Tem havido muitos casos de paternidade irresponsável” (ISA, 1996: 150).

Apesar da mobilização das organizações indígenas, essa situação, ao invés de melhorar, foi agravada em 2002 quando o presidente da república editou o Decreto nº 4.412, de 7 de outubro de 2002, no qual dispôs “sobre a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal nas terras indígenas”. Em sua essência, esse decreto atribuiu às Forças Armadas e à Polícia Federal a liberdade de trânsito e acesso a toda Terra Indígena, inclusive às aldeias, independentemente de consulta ou aviso prévio às comunidades.

Tal decreto gerou fortes reações das organizações indígenas e não-indígenas e órgãos de defesa do cidadão, pois foi considerado inconstitucional. Assim se expressou a Procuradora Regional da República e Procuradora Federal dos Direitos do Cidadão -
Adjunta:

“A Constituição estabelece que a terra indígena é domicílio indígena e de usufruto exclusivo dos índios. Todo domicílio deve ser respeitado. O ingresso em terra indígena depende do consentimento indígena, de acordo com seus usos, costumes e tradições; deve observar o princípio da autodeterminação dos povos.

Na ausência de prévio consentimento, o ingresso no domicílio indígena deve seguir as normas relativas ao ingresso em qualquer domicílio e contar com o devido processo legal, o contraditório e a ampla defesa que são garantias individuais deste estado de direito. O argumento de que o domínio do território indígena é da União não socorre entendimento contrário, porque a Constituição transferiu aos índios todas as faculdades do direito de propriedade (usar, gozar, usufruir), sendo-lhes vedada apenas uma delas: a faculdade de dispor. A situação é mais ampla, mas bastante semelhante àquela do ocupante de imóvel residencial funcional pertencente à União: o ocupante tem no imóvel o seu domicílio e a União (Forças Armadas, Polícia Federal, funcionários em geral) só poderá ingressar se houver consentimento do ocupante, ou nos casos previstos em lei, de acordo com as garantias já referidas.

A Constituição estabelece a nulidade de todos os atos que tenham por objetivo a “ocupação, o domínio e a posse de terras indígenas”. A ocupação autorizada do decreto 4412/02 está incluída entre aquelas cominadas de nulidade pela Constituição, o que caracteriza inconstitucionalidade”³⁴.

Mesmo após a intensa manifestação de várias instâncias – que incluiu ofício da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) ao Presidente da República – todas pedindo a suspensão do decreto, ele foi mantido. Para atenuar as críticas, foi publicada, em 02 de abril de 2003, a Portaria nº 020 do Estado Maior do Exército (EME) aprovando a Diretriz para o relacionamento do Exército Brasileiro com as comunidades indígenas. Tal Portaria

³⁴ Extratos do parecer escrito pela Procuradora Regional da República e Procuradora Federal dos Direitos do Cidadão – Adjunta, Raquel Elias Ferreira Dodge, sobre o decreto 4412, endereçado ao Secretário de Estado dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça, Sérgio Pinheiro.

caracterizou-se pela superficialidade, reproduzindo lugares-comuns e evitando temas mais controversos, como o assédio às mulheres indígenas, assunto cuja regulamentação havia sido recomendada, em 2001, pelo “Relatório do Comitê Nacional para a Preparação da Participação Brasileira na III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância correlata”³⁵, ocorrida em Durban, na África do Sul.

Quando de minhas estadas na região de Maturacá, essa portaria já havia sido publicada há vários anos. No entanto, não há indícios de que ela tenha trazido tranquilidade à relação entre os Yanonami e os militares. Ao contrário, é possível que o Decreto 4412/02 tenha acirrado ainda mais essas tensões. Relato a seguir um episódio que contribui para essa suposição.

Desrespeito à Legislação Indígena: o caso dos documentaristas

Em dezembro de 2006, ocorreu a formatura de onze estudantes da 8ª série do Ensino Fundamental. Formaram-se cinco rapazes e seis moças. Houve comemorações na Missão e nas aldeias. A cerimônia de entrega dos diplomas foi durante a missa. Os rapazes vestiram-se com camisas brancas, calças pretas e tênis, as moças usaram elegantes vestidos azuis ou vermelhos e prenderam os cabelos. Apenas nos rostos fizeram as pinturas tradicionais. Fui convidado para padrinho de formatura do orador da turma, um rapaz inteligente, neto da principal liderança de Maturacá. Eles cantaram várias músicas religiosas. O padre-diretor fez um discurso parabenizando os alunos e os professores. Após a missa, houve duas

³⁵ O texto da proposta era: “criação e implantação, pelo Ministério da Defesa, de um código de conduta para a normatização e disciplinamento da presença militar em terras indígenas, em especial com relação às mulheres indígenas”.

grandes festas, uma em Maturacá e outra em Ariabú. Havia certa rivalidade no ar, com cada comunidade afirmando que sua celebração seria mais animada, bem feita e farta que a da outra.

Na tarde daquele mesmo dia, antes das festas, correu a informação de que um Coronel (Comandante de Fronteira do Rio Negro) havia chegado ao PEF trazendo consigo, sem prévia consulta e autorização dos Yanonami, um grupo de jornalistas, cinegrafistas e fotógrafos para registrar a vida nas aldeias. Para averiguar essa história, o presidente e o secretário da AYRCA foram até o pelotão para falar com o Coronel. De volta às aldeias, já durante as festas, o presidente da AYRCA contou para todos que o Coronel os havia destrutado. Segundo os relatos, eles tiveram que esperar uma hora para serem atendidos e, quando finalmente puderam falar com o Coronel, ele não os cumprimentou nem os convidou para sentar. Os dois se identificaram como membros da direção da AYRCA. O Coronel disse que não reconhecia nenhuma autoridade naquela Associação e que não iria falar com eles, mas apenas com as lideranças em uma reunião no dia seguinte. “É isso, podem ir embora, não tenho nada para conversar com vocês”, ele teria dito.

Indignados, presidente e secretário conversaram com as lideranças das duas comunidades que declararam que na reunião do dia seguinte iriam contestar o Coronel. “Essa não é a maneira de se tratar os Yanonami, especialmente os membros eleitos da Associação” disseram.

A reunião, pela manhã, foi no pátio da Missão Salesiana. Quando a comitiva do PEF chegou – composta pelo Coronel, dois Tenentes (um deles o Comandante do PEF) e por cinco documentaristas – já havia, aguardando-a, várias dezenas de homens Yanonami pintados e empunhando arcos e flechas, além de outras dezenas de crianças, jovens e

mulheres. Nesse momento as comunidades estavam completamente unidas, sem nenhum resquício de rivalidade por conta das celebrações separadas ocorridas dia anterior.

Um professor Yanonami da Escola Municipal Indígena Pedro Durant, de Maturacá – que já foi soldado do Exército – iniciou a reunião se dirigindo ao Coronel e falando do desrespeito dele em trazer “repórteres” sem avisar ou consultar a comunidade. Disse que os Yanonami devem ser informados, que as forças armadas devem respeitá-los e que os “repórteres” não podem entrar em área sem lhes pedir permissão.

O Coronel se dirigiu aos Yanonami. Disse que para dentro do pelotão ele leva quem ele quiser, quando quiser e que não precisa falar com ninguém. “Ali eu sou a autoridade”, disse. Disse que tratou daquele modo com o presidente da AYRCA porque não gostou do jeito com que ele o tratou, com “deboche”. Disse para os Yanonami não fazerem represálias (como proibir o uso do trator da comunidade pelos militares), que o exército está ali para a defesa da pátria e que a presença da corporação militar ajuda muito os Yanonami.

O presidente da AYRCA disse que não havia feito deboche e que o Coronel era grosseiro. O secretário da AYRCA também falou, reivindicando que eles fossem informados sobre a entrada das pessoas. O Coronel não cedeu: “Se der, eu informo, se não der, não”. O presidente da AYRCA continuava enfrentando o Coronel, dizendo que não havia sido nem um pouco debochado e que ele, pelo contrário, havia sido muito grosseiro. O Coronel, então, caminhou até o presidente e lhe estendeu a mão, propondo pazes, que foram aceitas pelo presidente.

Chegou, então, a vez do chefe dos documentaristas falar. Muitos já conheciam sua aparência, pois apesar de ser formado em Medicina, é uma figura muito presente na TV. Ele iniciou sua fala pedindo desculpas, disse que não sabia que a presença deles seria vista daquela forma e que traria transtornos à comunidade. “Já viemos aqui antes, viemos aos

Pelotões de Fronteira e fizemos uma matéria para uma revista de fotografias” disse ele, referindo-se à revista *National Geographic*. Reconheceu que ele e toda equipe haviam seguido um procedimento errado em relação à entrada em área e ao contato com a comunidade e disse que não faziam aquilo para ganhar dinheiro.

O professor Yanonamĩ que havia aberto a reunião falou sobre os direitos de imagem e perguntou o que eles queriam ali. O documentarista disse que seu trabalho era com programas educativos e que ele queria divulgar belas imagens dos Yanonamĩ. Acrescentou que na primeira vez que ele foi ao Pelotão de Maturacá, havia filmado o cacique Yanonamĩ e que as imagens tinham sido as “mais fortes” registradas pela equipe em toda a região. A partir dessas declarações, teve início entre os Yanonamĩ um debate sobre o que havia sido feito com essas imagens e sobre o que seria feito com as próximas. Outro documentarista passou a falar. Disse que era um cineasta, que iria fazer o registro e que depois iria ver onde poderia mostrá-lo.

Eu percebi que teria que me pronunciar, afinal, havia realizado junto com os professores e com os membros da AYRCA uma oficina sobre legislação indígena e outra sobre direitos de imagem, a primeira baseada no livro: “Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas (Magalhães, 2003), e a segunda baseada no livro “Os Povos Indígenas Frente ao Direito Autoral e de Imagem” (ISA, 2004) e na Portaria da FUNAI nº 177/PRES de 16/02/06 que “regulamenta o procedimento administrativo de autorização pela FUNAI de entrada de pessoas em terras indígenas interessadas no uso, aquisição e ou cessão de direitos autorais e de direitos de imagem indígena; e orienta procedimentos afins”. Portanto, falei sobre a legislação indigenista, sobre as normas e os procedimentos que autorizam a entrada e o trabalho com a captura de imagens individuais e coletivas indígenas. Disse que um dos requisitos é um plano de trabalho, com descrição das atividades a serem

desenvolvidas, aprovado pela comunidade indígena. Ressaltei, também, que os visitantes deveriam estar com todas as vacinas em dia, para não colocar em risco a saúde da população.

O cineasta disse que o trabalho que eles pretendiam fazer era “algo pessoal e artístico”.

Houve intensa conversa e debate entre os Yanonamĩ, que chegaram a um consenso. Uma a uma, cerca de dez lideranças negaram a presença da equipe na Terra Yanomami. O último a se manifestar foi o cacique, que pediu para eles irem embora e para não usarem as imagens que haviam feito dele na última “visita”.

As oficinas que havíamos realizado, segundo os Yanonamĩ, foram importantes para o posicionamento da comunidade. Elas serviram para que alguns de seus membros conhecessem, com precisão, os direitos dos povos indígenas que estão garantidos na Constituição, assim como os procedimentos legais que condicionam a entrada em Terra Indígena e o trabalho áudio-visual. Dessa forma, o episódio dos documentaristas apresentou um enredo inverso àquele temido por muitos militares, uma vez que não eram os Yanonamĩ que se esquivavam das responsabilidades impostas pelas leis nacionais, pelo contrário, eram eles que apontavam para as leis – da Carta Magna à Portaria nº 177 da FUNAI – exigindo o seu cumprimento e o respeito aos membros de sua comunidade, por serem indígenas e, igualmente, por serem cidadãos brasileiros.

O voto de confiança dos cidadãos Yanonami

Souza Filho é categórico ao afirmar que “todo o Direito do Estado contemporâneo está assentado na concepção dos direitos individuais” (1999:166). Neste contexto, o sistema jurídico não tem dificuldades em aceitar que os indivíduos indígenas têm legitimidade para, em juízo, defender seus direitos individuais, ou seja, em reconhecer que os índios são tão portadores de direitos individuais como qualquer outro cidadão brasileiro (ibid: 190). Mais complexa é justamente a discussão sobre os direitos coletivos, especialmente daqueles vinculados à terra, uma vez que a propriedade comum de todos passou para o Estado dentro da dicotomia público/privado. As Terras Indígenas, entretanto, não são públicas à luz do sistema jurídico, porque não estão destinadas a um fim estatal, nem a um uso público geral. Também não são privadas, pois não há sobre elas um ou muitos titulares de Direitos definidos; sobre elas não incidem, nem podem incidir, princípios básicos do Direito privado, como compra e venda, sucessão hereditária, prescrição, registro, etc. (ibid: 66). Nesta dicotomia, os Direitos territoriais dos povos indígenas ficam no meio, em uma espécie de limbo jurídico, inteligível para os especialistas, mas confusas e “suspeitas” para grande parte da população. Assim, o status especial atribuído às Terras Indígenas, o direito de posse permanente dessas terras e seu usufruto exclusivo pelos índios, têm sido exaustivamente interpretados, especialmente por alguns militares, como grave ameaça à soberania nacional, ainda mais quando somado a discursos preconceituosos que anunciam que os povos indígenas são desprovidos de pátria (Barreto, 1995).

Por outro lado, sob a perspectiva indígena, não há dúvida de que a existência física de um território – com um ecossistema determinado e protegido, e o domínio e o controle do povo indígena sobre ele – é determinante para a própria existência do povo. Porém, o reconhecimento aos índios de sua organização social, línguas, crenças e tradições – parte da formulação legal que inaugurou uma nova fase na vida civil indígena e tornou a Constituição Federal de 1988 em um marco de reconhecimento e respeito à diversidade étnica (Ramos, 2004: 11 e Souza Filho, 1999: 185) – não foi acompanhado de um detalhamento quanto à jurisdição indígena nem da admissão da existência, no interior do Estado, de um pluralismo de sistemas jurídicos válidos. Assim, a jurisdição indígena, indissociavelmente ligada às práticas culturais, que é aplicada no interior de muitas comunidades indígenas, dentre elas as comunidades Yanonamĩ de Maturacá, não é reconhecida em muitas das relações entre as comunidades indígenas e as não-indígenas, pois “não encontram guarida no Poder Judiciário, seja pela estrutural dificuldade de acesso, seja por deficiência da organização e indisposição ideológica dos juízes, ou seja, porque não existem vias processuais adequadas, nem mesmo administrativas” (Souza Filho, 1999: 186). Assim, aos índios tem sido “tolerada” a utilização de jurisdição própria em situação delimitada – dentro da Terra Indígena e entre pessoas indígenas. Contudo, essa jurisdição é frequentemente suspensa no exterior das Terras Indígenas e rejeitada pela sociedade nacional nas relações interétnicas.

Os Yanonamĩ vivenciam essa situação. O cartório de São Gabriel da Cachoeira, por exemplo, não está preparado para aceitar e expedir documentos a cidadãos indígenas que tenham mais de uma esposa, como é o caso de dois senhores em Ariabú. Os Yanonamĩ, no entanto, não demonstram grande surpresa com a inflexibilidade do poder público local. Ao contrário, parecem já pressupô-la. Assim, em um movimento duplo, buscam manter sua

auto-determinação e seu processo decisório próprio no interior da Terra Indígena, justamente a partir da criação de instâncias e mecanismos novos para lidar com a sociedade envolvente, tais como a Associação Yanomami e a realização de assembléias. Isso ocorre, também, porque o objetivo político dos Yanomami é de legitimar sua identidade nacional sem perder sua identidade étnica, ou seja, conseguir um equilíbrio que lhes garanta uma situação de inclusão na sociedade nacional, sem sua diluição na população não-indígena. Tal objetivo não deve ser considerado contraditório, uma vez que afirmações de etnicidade não devem ser vistas, automaticamente, como incitação a conflitos (Maybury-Lewis, 1997: 157).

Dessa maneira, um grande número de Yanomami tem buscado compreender e participar de atividades que destacam seu envolvimento com questões nacionais e que resultam no seu reconhecimento como cidadãos. Estas nuances no contexto das relações interétnicas merecem atenção. Segundo Ramos:

“Uma delas é a interessante inversão que se percebe no uso da noção de cidadania por nacionais e por indígenas no Brasil. Enquanto para os primeiros ela é em tese, mas nem sempre na prática, uma decorrência natural de se nascer e ser criado neste país, para os segundos, a cidadania é um recurso para sobreviver em meio à população majoritária. Enquanto os brancos naturalizam a cidadania, os índios instrumentalizam-na (1991: 6).

Um exemplo desta instrumentalização está na maciça participação dos Yanomami nas eleições de 2006, para Presidente da República.

No dia 28 de novembro de 2006, pousou na pista de Maturacá uma aeronave trazendo dois fiscais da Justiça Eleitoral e urnas para a votação, que ocorreu no dia seguinte, em uma sala da Missão. O chefe de posto da FUNAI e um enfermeiro do

IBDS/FUNASA foram escolhidos pelos fiscais para trabalhar como mesários. Era a decisão do segundo turno das eleições para Presidente e desde cedo houve um grande movimento de Yanonamĩ indo e vindo da Missão. Muitos tinham um ar solene de quem participa de algo muito importante, vários chegavam ao local da votação já trazendo os títulos de eleitor.

Segundo a justiça eleitoral, de um universo de 354 eleitores aptos, 295 compareceram à missão e deixaram seus votos nas urnas, ou seja, a eleição contou com a participação de 83.34 % dos eleitores Yanonamĩ aptos. A urna era eletrônica. Nela, após a digitação do número do candidato, ficavam visíveis na tela a fotografia, o nome, o número e a sigla do partido do candidato. Os Yanonamĩ mostraram-se em sintonia com o restante dos eleitores do Amazonas, dando preferência ao candidato Lula, que recebeu 168 votos, enquanto Geraldo Alckimin recebeu 113 votos. Houve um voto em branco e treze votos nulos.

O reconhecimento e a participação no processo eleitoral gerou nos Yanonamĩ grande expectativa quanto às possíveis mudanças que a (re)eleição traria às suas vidas. Havia, portanto, um aspecto prático nessa participação. Contudo, se havia uma instrumentalização da cidadania, ela não se resumia a isso. Afinal, havia uma clara satisfação dos Yanonamĩ em participar de um ritual cívico que sublinhava sua identidade brasileira, demonstrando uma alteração expressiva no foco de sua consciência político-identitária, que passou a afirmá-los também como membros da sociedade nacional. Isso porque, as aldeias, tradicionalmente consideradas (ou idealizadas como) um microcosmos auto-suficiente da humanidade – quase mônadas, como sublinha Smiljanic (2002: 152) – passaram a ter ligações de pertencimento com uma vasta série de outras regiões que compõem o Brasil. Protótipos da humanidade na sua concepção tradicional, os Yanonamĩ

passaram a dividir laços de identidade com a ampla sociedade nacional. Assim, nessa “situação nacional”, eles têm desenvolvido uma consciência política de que pertencem a um grupo étnico inserido num amplo sistema social, em relativa igualdade com outros povos indígenas, inclusive na sua confrontação com a parte mais expressiva da sociedade nacional.

Os Yanonamĩ percebem de que a nação brasileira não pode ser apreendida de forma integral e imediata, sendo, primordialmente, “uma comunidade política imaginada” – e imaginada como sendo inerentemente limitada e soberana” (Anderson, 1991: 15). No entanto, vale ressaltar, nem mesmo o conhecimento que os Yanonamĩ (ou membros de qualquer comunidade desse povo) têm sobre as cerca de trinta mil pessoas que vivem no território Yanomami é completo ou imediato, afinal, “todas as comunidades maiores do que as aldeias primordiais do contato cara a cara (e possivelmente até essas) são imaginadas”. Portanto, nesse sentido, o que está sendo alterado é o escopo dessa comunidade imaginada e o grau de pertencimento e identidade que os Yanonamĩ têm com ela.

Esse desenvolvimento de consciência política passa também pela ampliação de suas noções territoriais. Tradicionalmente, o território Yanomami apresenta uma intrincada rede de trilhas e cursos d’água que garante que todas as comunidades estejam, virtualmente, ligadas umas às outras. Essa ligação ocorre como entre os elos de uma corrente, de maneira que o último elo, apesar de unido à mesma engrenagem, praticamente desconhece o primeiro (Ramos, 1994: 85). As comunidades próximas conhecem-se mutuamente, mas as mais distantes são apenas referências e sua existência é imaginada. No entanto, são essas mesmas referências que balizam os limites do universo imaginado, ampliando os horizontes do universo vivido. Com o acesso às formas contemporâneas de transporte e comunicação global, a malha de informações dos Yanonamĩ ampliou-se muitíssimo: conselheiros de

saúde vão a Boa Vista, doentes e acompanhantes vão a Manaus, membros da AYRCA vão a Brasília. Assim, quando de seu retorno, as informações são divididas e tornam-se patrimônio comum da comunidade, que passa a construir seu universo imaginado com referências que imprimem o olhar Yanomamĩ em contextos marcadamente “brasileiros”. Isso por que, partilhando de uma identidade nacional, eles têm restringido sua atuação ao território brasileiro, evitando cruzar a fronteira e paulatinamente abandonando suas antigas relações com os Yanomamĩ da Venezuela. Dessa forma, o contexto nacional (e internacional) tem cerceado seu contato e sua reprodução social com comunidades Yanomamĩ que vivem além dos limites da fronteira, as quais, mesmo que fisicamente não estejam tão longe, estão distantes por participarem de outra realidade nacional.

As razões para evitarem cruzar a fronteira são os perigos impostos pelas tensões – e eventuais conflitos – entre diferentes grupos armados estabelecidos a partir de alianças e arranjos de interesse entre as forças militares da Colômbia, da Venezuela e os guerrilheiros de ambos os países. O Salto Huá, por exemplo – cachoeira de poucos metros de altura que deságua no canal de Maturacá, em cujas margens estão fixados os marcos que delimitam a fronteira do Brasil com a Venezuela –, está situado a apenas 20km das aldeias Yanomamĩ, ao final de um curso sinuoso e de difícil acesso. Mais distante – porém ainda mais próximo em linha reta do que a cidade de São Gabriel da Cachoeira – está a Pedra de Cucuí (marco da tríplice aliança entre Venezuela, Brasil e Colômbia), a cerca de 90 km das aldeias. O departamento da Colômbia que faz fronteira naquele ponto, chamado Guianía, é uma das principais regiões de atividades das Forças Armadas Revolucionárias Colombianas – FARC. De fato, são conhecidos pelos Yanomamĩ casos em que membros de suas comunidades foram presos na Venezuela, assim como casos em que guerrilheiros estrangeiros foram capturados em território brasileiro por militares do pelotão de fronteira

de Maturacá. Assim, estando próximos ao pelotão e cientes de sua nacionalidade, o Brasil representa para eles o **presente** e a **segurança**, enquanto a Venezuela é destacada por significar seu **passado** e também o **perigo**. Sublinhando que o passado representado pela Venezuela, onde estão suas comunidades ancestrais, não é um passado nostálgico de um tempo ideal. Pelo contrário, a razão apontada pelos Yanonami para a separação dos grupos que vieram para o território brasileiro e aqueles que permaneceram na Venezuela é sempre os inúmeros conflitos travados pelos grupos.

Outro ponto importante é que, diferentemente do que propõem alguns discursos, o fato de uma população indígena estar na fronteira não torna sua concepção de país e sua nacionalidade mais embaçada ou difusa do que as daqueles que estão nas regiões centrais. Para aqueles que vivem no conjunto regional de Maturacá, por exemplo, as fronteiras dos países são muito menos abstratas do que para habitantes de outras regiões. Para os Yanonami, há limites reais e concretos – os marcos de fronteira – que balizam suas concepções de territorialidade, nacionalidade e pertencimento. Em incursão de pescaria ao Salto Huá, por exemplo, nenhum dos três Yanonami que eu acompanhava se atreveu a ultrapassar os marcos de fronteira, justamente por considerar que ali já não era seu território e que lá havia muitos perigos.

Assim, é grande o interesse dos Yanonami em conhecer a diversidade humana e geográfica brasileira. Para isso, muitos gostavam de me fazer perguntas para aferir suas referências. Alguns me perguntavam se eu conhecia o mar e se ele era mesmo salgado, perguntavam-me também sobre os Yanomami de Roraima e se eles eram diferentes dos da região de Maturacá. Sabendo que eu vinha de Brasília, mandavam muitos recados para o Presidente da FUNAI e, frequentemente, perguntavam-me se eu conhecia o Presidente da República. Certa vez, no momento da minha partida da região, recebi de um senhor

Yanonami uma carta. Ele pediu-me que a corrigisse e que a entregasse ao Presidente Lula.

Eis seu conteúdo:

“Senhor Excelentíssimo Presidente da República Luis Inácio Lula da Silva,

Nós somos povos Yanomami da Maturacá do Parque Nacional do Pico da Neblina, interior do município de São Gabriel da Cachoeira.

O senhor manda a cesta básica para todos os municípios. O município de São Gabriel recebe a cesta básica. A prefeitura do município de São Gabriel nunca fez uma divisão de cesta básica para os povos Yanomami. A prefeitura de São Gabriel só divide essas cestas básicas para os índios Tucano.

Na comunidade de Maturacá existem 800 eleitores. Por que nunca recebemos a cesta básica? Por que nós somos um povo desprezado pela prefeitura de São Gabriel?

E nos anos que passaram, governadores e prefeitos nunca fizeram um bom trabalho para os povos Yanomami de Maturacá. Nós somos povos pobres e desprezados pelo município de São Gabriel da Cachoeira.

E todos os povos poderão receber a cesta básica neste ano de 2007? Senhor, na comunidade Yanomami de Maturacá cresceu o número de jovens sem títulos e sem carteira de identidade. A prefeitura de São Gabriel nunca contratou a equipe do cartório. Será que o senhor poderia assumir esse trabalho neste ano de 2007?

Senhor, na comunidade Yanomami cresceu muito o número de adultos velhos e velhas viúvas. Por que essas pessoas pobres, que não conseguem trabalhar mais, nunca foram aposentadas? Por que nós somos povos desprezados pela FUNAI e pela prefeitura?

Será que o senhor mesmo poderia assumir todos esses trabalhos?”

Portanto, os Yanonami vêm desenvolvendo e refinando sua percepção como membros da sociedade nacional e utilizando sua cidadania para fundamentar

reivindicações. O fato de eles frequentemente dizerem que seus vizinhos Tukano desfrutam de maior atenção e apoio das instituições governamentais, demonstra seu entendimento da equiparação e da uniformização que a sociedade nacional realiza, formal e informalmente, semântica e simbolicamente, em torno do conceito de “índio”. Assim, se por um lado, como sublinhou Ramos (1998: 1), os índios provocam um desconforto na população nacional em razão de possuírem culturas e territórios próprios e viverem enredos à parte da sociedade nacional, ainda que estando no mesmo país, por outro, essa mesma situação também traz desconforto aos índios, que percebem que suas diferenças culturais e históricas são, muitas vezes, utilizadas pelas esferas de poder público para justificar descasos e abandonos. Na discussão sobre a legitimidade da utilização pelos Yanonamĩ da energia gerada pela micro-usina instalada no alto Ariabú, por exemplo, os Yanonamĩ manifestaram intenso descontentamento com as declarações de alguns militares de que os Yanonamĩ não precisariam de energia, por já estarem acostumados a viver sem ela, e que esse não seria um “item” de sua cultura.

De fato, a tensão entre homogeneidade e heterogeneidade cultural tem caracterizado a tônica das discussões sobre identidade no Brasil. Se, por um lado, na consciência nacional há uma ambiguidade latente em relação aos povos indígenas – “vocês são parte de nós, mas devem manter-se à distância” e “como dissolver o índio e conservá-lo ao mesmo tempo?” (Ramos, 2004: 8) – por outro, entre os Yanonamĩ, também há uma ambiguidade em relação à sociedade nacional. Isso por que, a maneira pela qual eles estão buscando sua inclusão nacional não é transformando-se em brancos, ou diluindo-se na massa indistinta de cidadãos, mas afirmando sua condição étnica, afinando sua percepção sobre o papel que ocupam, sobre as discriminações e preconceitos que sofrem, e os enfrentado, de maneira

refletida e organizada. Um dos espaços mais privilegiados para se perceber esse movimento são as Assembléias Gerais da AYRCA, cuja análise faremos a seguir.

CAPÍTULO 5

ASSOCIAÇÃO E ASSEMBLEIAS: CONQUISTAS POLÍTICAS

AYRCA e a busca por inserção no movimento político do médio e alto rio Negro

A criação da FOIRN, em 1987, inaugura um período de nova configuração de políticas étnicas, redefinindo as demandas concretas e específicas das comunidades membros a curto, médio e longo prazo (Luciano, 2006: 61). Quando fundada, ela tinha como principal missão a demarcação de Terras Indígenas de forma contínua. Também a chegada do Projeto Calha Norte e a atividade de empresas mineradoras eram pautas de destaque³⁶. Ao longo dos anos, a FOIRN incentivou a mobilização das comunidades indígenas de toda a região através da criação de conselhos, organizações, uniões, comissões e, principalmente, através da criação de associações comunitárias.

Algumas dessas associações foram criadas com orientações profissionais (Associação de Agentes Indígenas de Saúde do Alto Rio Negro - AAISARN) e de gênero (Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê – AMIDI, Associação das Mulheres Indígenas de Taracuá, Rios Uaupés e Tiquié, etc). Porém, a grande maioria das associações foi definida segundo o pertencimento das comunidades às mesmas calhas de rios (Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari – ACIRA, Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana – ACIRI, Associação das Comunidades Indígenas do

³⁶ Após uma década de luta política e administrativa, no dia 15 de abril de 1998, durante a VI Assembléia Geral da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira, o então ministro da Justiça entregou os decretos de homologação – publicados no Diário Oficial no dia anterior – das cinco terras indígenas demarcadas: Terra Indígena Alto Rio Negro, T.I Médio Rio Negro I, T.I. Médio Rio Negro II, T.I. Rio Téa, T.I. Rio Apaporis (FOIRN/ISA, 2006: 114).

Rio Negro – ACIRNE, Associação das Comunidades Indígenas do Rio Umari – ACIRU, etc.) (ISA, 1996: 139). Dentre as formas de mobilização dessas associações, destacam-se encontros, reuniões e, principalmente, as assembléias anuais. Tais assembléias, como vimos, são ocasiões onde as comunidades se reúnem, normalmente na presença de autoridades e representantes não-índios, para discutir, trocar informações, apresentar os seus problemas e fazer reivindicações.

A elaboração e fundação da AYRCA, em 1998, fazem parte desse amplo movimento político inaugurado e disseminado pela FOIRN. Em meados da década de noventa, a FOIRN já contava com mais 23 diferentes associações de composição multiétnica representando conjuntos heterogêneos de comunidades localizadas nos diversos rios da região (ibid). Dessa forma, as questões administrativas para a fundação da AYRCA, para elaboração regimental e definição de estrutura organizacional seguiram caminhos semelhantes aos das outras associações da região³⁷.

Entretanto, diferentemente de outras associações do rio Negro, a criação da AYRCA não foi impulsionada pela questão de demarcação territorial, uma vez que a Terra Indígena Yanomami foi homologada anos antes, em 1992. O principal estímulo para a existência de uma associação Yanomami, naquele momento, era definir o escopo de atuação da própria associação (isto é, as comunidades que dela participariam), formalizá-la e filiá-la à FOIRN. Com isso, os Yanomami visavam participar do importante movimento político regional liderado por esta federação e garantir sua definitiva incorporação àquela região que, apesar de abarcá-los geograficamente, resistia em aceitá-los politicamente.

³⁷ Destaca-se que outra importante associação Yanomami, a Hutukara, cujo principal palco político regional é Boa Vista/RO, foi criada apenas em 2004, seguindo moldes distintos da AYRCA, uma vez que representa uma área muito mais extensa e diversificada, composta por 11 regiões distribuídas entre Roraima e Amazonas: Parawau, Toototobi, Homoxi, Auaris, Paapiú, Catrimani 1, Baixo Mucajá, Missão Catrimani, Kayanau, Haxiú e Demini.

Assim, quando tiveram que definir as comunidades que seriam representadas, os Yanomami seguiram a tendência de divisão por calha de rio – o Cauaburis – apenas estendendo a associação aos seus afluentes. Dessa maneira, ficaram de fora as comunidades do rio Marauia que, apesar de pertencerem ao mesmo movimento histórico de expansão que os Yanomami do Cauaburis, estão localizadas muito longe de São Gabriel da Cachoeira, a capital de todo esse movimento político e cidade com a qual a AYRCA visava estreitar laços.

Assim, uma vez fundada a AYRCA, já no ano 2000, seus membros participavam ativamente da V Assembléia Geral da FOIRN, em São Gabriel, dando destaque ao seu posicionamento contrário à construção de um ramal rodoviário que o Exército, desde aquela época, planeja construir ligando o km 115 da BR 307 (São Gabriel da Cachoeira – Cucuí) até a região de Maturacá e ao Pelotão de Fronteira. Nessa assembléia, os Yanomami divulgaram uma carta onde alegavam que a estrada lhes traria transtornos e não benefícios, pois facilitaria a invasão de estranhos, sobretudo garimpeiros e turistas, com impactos culturais e sanitários negativos, além de prejudicar os seus locais de caça e pesca.

Obviamente, a afiliação da AYRCA à FOIRN não garantiu a inclusão imediata dos Yanomami na vida política da região, mas certamente deu início a um processo que continua em andamento. Em 2007, na Assembléia anual da AYRCA, o seu presidente comentou em público, indignado, que passados vários anos da afiliação da AYRCA à FOIRN, esta ainda não exibia em seu quadro informativo, fixado na entrada da sede de São Gabriel da Cachoeira, o nome “Yanomami” como mais uma das etnias representadas pela Federação:

“Porque geralmente nas assembléias da FOIRN, assembléias em que eu participei, o registro desse quadro estabelece somente 23 povos indígenas

do alto rio Negro, Cabeça do Cachorro. E o Yanomami? Não podem incluir, não? Não é indígena? Se é somente estabelecido no quadro esses 23 povos indígenas, por isso é que são somente consultados esses 23 povos indígenas. Mas, na verdade, estão localizados 24 povos indígenas no alto rio Negro. Olha que nós habitamos no alto rio Negro. E nós somos habitantes do afluente do rio Negro. O rio Cauaburis é o afluente do rio Negro. Então, por isso, nas discussões, nas palestras dos professores, dos não-professores, da própria FOIRN, somente as preocupações, aonde eles dão mais atenção, principalmente a educação para os indígenas se capacitarem e futuramente desenvolverem atividades dentro das comunidades, isso é comunicado somente a esses povos que eu acabei de citar, são 23 povos indígenas registrados e reconhecidos. Isso eu digo porque não ouvi eles falarem sobre Yanomami. É muito difícil eles lembrarem dos Yanomami³⁸.”

Também na esfera acadêmica da Antropologia há uma negligência por grande parte de alguns pesquisadores em configurar a área etnográfica conhecida por “noroeste amazônico” ou “médio e alto rio Negro”, uma vez que os Yanomami que estão geograficamente inscritos nesta região são sistematicamente excluídos dela e incluídos em outra, a várias centenas de quilômetros de distância.

A coleção *Povos Indígenas do Brasil*, por exemplo, apresenta as etnias indígenas nacionais a partir de vinte “regiões geográficas” (ISA:1996/2001/2006). Alguns povos com ampla ocupação geográfica são incluídos em mais de uma região, como é o caso dos Guarani Nandeva, que figuram nas regiões “Sul” e “Mato Grosso do Sul”. Os Yanomami,

³⁸ Esse “esquecimento” ou exclusão dos Yanomami também ocorre no Portal do governo federal (<http://www.idbrasil.gov.br/noticias/News>), onde constam as seguintes informações (com grifos meus): “A FOIRN é uma associação civil, sem fins lucrativos, sem vinculação partidária ou religiosa, fundada em 1987, para lutar pela demarcação das Terras indígenas na região do rio Negro, estado do Amazonas; (...). Compõe-se de mais de 40 organizações de base, sendo que cada uma delas representa um número variável de comunidades indígenas distribuídas ao longo da bacia do rio Negro. São cerca de 750 aldeias, onde habitam mais de 30 mil índios pertencentes a 22 grupos étnicos diferentes, **representantes das famílias linguísticas Tukano, Aruak e Maku**, numa área de 108.000 km² no noroeste amazônico brasileiro.” Note-se, ainda, que a variação entre 22 grupos étnicos (como expresso no portal) ou 23 (como observado pelo presidente da AYRCA em São Gabriel da Cachoeira) não altera o conteúdo da crítica, uma vez que em ambas as estimativas os Yanomami não foram incluídos.

diferentemente, são incluídos apenas na região “Roraima - Mata”, sendo ignorados na região “Noroeste Amazônico”, apesar de o mapa relativo a essa região abarcar claramente toda a parte oeste da Terra Indígena Yanomami.

Exclusão semelhante ocorre no mapa-livro Povos Indígenas do Rio Negro (FOIRN/ISA, 2006). Ali os Yanomami são citados algumas vezes:

“No alto e médio rio Negro existe uma grande riqueza cultural e linguística, sendo faladas, atualmente mais de vinte línguas, de quatro grandes famílias linguísticas: Tukano Oriental, Aruak, Maku e Yanomami” (ibid: 29).

Contudo, a menção aos Yanomami pára por aí. Ao longo de todo o livro, os Yanomami são excluídos das análises e dos sistemas descritivos, os quais incluem as populações indígenas do rio Uaupés, do rio Içana, do rio Xié e do próprio rio Negro, mas excluem a do rio Cauaburis e afluentes.

A frequente inclusão numérica dos Yanomami na população correspondente à região “noroeste amazônica” mostra que os pesquisadores estão cientes da presença de comunidades deste povo na região mas, por razão não expressa por eles, continuam excluindo os Yanomami de suas análises. Andrello, por exemplo, afirma:

“O levantamento que concluímos em 1996 de todas as comunidades da área, que naquele momento chamamos de ‘região do alto e médio rio negro’, apontou para a existência de 732 povoados indígenas distribuídos ao longo dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Cuiari, Cubate, Xié” (2006: 27, 28).

Nesse momento, o autor insere uma nota de pé de página e completa:

“Esse número inclui também cerca de uma dezena de aldeias yanomami localizadas na porção mais ocidental da TI yanomami, que estão dentro dos municípios de São Gabriel da Cachoeira e de Santa Isabel da Cachoeira” (ibid: 28).

Ainda assim, os Yanomami não são incluídos no sistema social indígena da região descrito pelo autor:

“Todos os etnógrafos que realizaram pesquisas no noroeste amazônico são unânimes em reiterar que a região abriga um sistema social indígena aberto, cujas unidades compõem um mosaico de identidades sociais. Tais unidades (Tukano, Desana, Tariano, Baniwa etc.) correspondem a grupos exogâmicos patrilineares discretos e articulados entre si por trocas matrimoniais, rituais e econômicas. A exogamia é uma das marcas características dessas sociedades, em grande parte dos casos constituindo-se como exogamia linguística. Assim, principalmente entre os grupos da família tukano oriental do rio Uaupés, um homem deve tomar como esposa uma mulher pertencente a um grupo diferente do seu que em geral fala outra língua” (ibid: 34).

De fato, os Yanomami, desde que chegaram ao Cauaburis e seus afluentes, não foram incluídos, nem buscaram plena inclusão nos chamados “sistemas regionais de integração” (Wright, 2005: 16). Creio ser justamente essa autonomia Yanomami que desafia os modelos correntes e que dificulta sua incorporação no mosaico étnico da região:

“As sociedades indígenas do noroeste são interligadas por uma rede de vínculos sociais, comerciais, políticos e religiosos que desafia qualquer tentativa de definir sociedades individuais como entidades distintas e autônomas. As relações de casamentos entre grupos, a especialização na manufatura de vários artefatos de natureza cerimonial, o intercâmbio de conhecimentos entre especialistas religiosos, a migração sazonal e os movimentos de grupos, e a guerra e a formação de alianças – todos estavam e estão entre os padrões mais significativos que produziram o que tem sido descrito como um sistema “aberto” e “fluido” de interdependência regional” (ibid).

Devemos admitir que são grandes as singularidades dos Yanomami frente aos índios das famílias tucano e aruaque que vivem junto aos rios – sendo, por isso, conhecidos por

“povos do rio” ou “Índios do Rio” – e que as semelhanças são mais visíveis com outros grupos indígenas que se articulam com os índios do rio, mas não do mesmo modo que estes se articulam entre si; os Maku (Hupda, Yuhupe, Dâw e Nadeb). Os Maku, tal como os Yanomami, habitam o interior da floresta, fazem longas caminhadas a pé pelas trilhas nas matas – chegando a ser denominados pelos Tukano como *Penoá*, isto é, os donos dos caminhos – dando também mais ênfase e importância à caça e à coleta do que à pescaria (FOIRN/ISA, 2006: 48).

Ao comparar os Yanomami aos Maku, os Índios do Rio buscam reproduzir com aqueles uma relação de hierarquia há muito perpetuada com estes. Pelo fato de os Maku trabalharem como braçais para os Índios do Rio, os brancos que passaram pelo Alto Rio Negro chegaram a considerar essa situação intertribal como exemplo de um sistema servil, ou mesmo de escravidão. Na realidade, como observa Ramos (1980: 14), a relação entre estes povos é simbiótica, afinal, enquanto os Maku dependem dos Índios do Rio para adquirir bens manufaturados, os Índios do Rio dependem dos Maku para obter carne de caça. Mas, de fato, os Índios do Rio se dizem superiores, agem como tal e transmitem essa noção aos não-indígenas. E os Maku, quando atuando no sistema de conjugação, assumem, até certo ponto, a inferioridade que lhes é atribuída. No entanto, fora deste sistema, no contexto habitual do interior floresta, os Maku renegam a superioridade dos Índios do Rio, escarnecendo deles e reduzindo-os a motivo de risos e troças (ibid).

Os povos do rio, ao sublinhar as semelhanças entre os Yanomami e os Maku, estão apontando para o tipo de relação que pretendem estabelecer com ambos os povos; a de hierarquia e sujeição. Por isso, resistem e discriminam os Yanomami quando estes buscam sua inserção no panorama político da região. Agindo desta maneira, os povos do rio estão buscando perpetuar e difundir sua posição de superioridade. Assim, também os

pesquisadores, ao adotar a perspectiva dos Índios do Rio de representar os povos do médio e alto rio Negro sem incluir os Yanomami, ajudam a cristalizar esta idéia e dar continuidade à exclusão. A perpetuação dessa exclusão tem sido denunciada pelos Yanonami, que afirmam, por exemplo, que os professores Yanonami vinculados ao município de São Gabriel da Cachoeira não são convidados para participar dos fóruns regionais de discussão, dos seminários, encontros e etc. que ocorrem regularmente na cidade:

“Quando acontece uma coisa, uma discussão muito importante, todo o povo indígena ele é comunicado, menos o povo Yanonami. Porque acontece isso? Eu vinha questionando há muito tempo e cheguei até hoje. Nenhuma instituição se interessa por nós. Pessoal que chega aqui e é representante de instituição, seja SEDUC [Secretaria Estadual de Educação], principalmente quando a F. chegou [dizendo]: a gente fala por vocês. Mas na verdade não. Se as pessoas falassem por nós, também Yanonami seria todo tempo convidado para discutir junto lá. Porque ele sabe, ele enfrenta a necessidade na comunidade.”

De fato, no imaginário etno-geográfico nacional, os Yanomami costumam ser mais vinculados ao estado de Roraima do que ao do Amazonas, apesar da existência de dezenas de comunidades neste estado. Isso ocorre em razão de Boa Vista ser o principal ponto de escala para grande parcela das pessoas que entra e sai de expressiva parte da Terra Indígena Yanomami. Também é Boa Vista o principal ponto de articulação e manifestação política de importantes setores indígenas e indigenistas vinculados aos Yanomami, tal como a Hutukara Associação Yanomami e a Comissão Pró-Yanomami - CCPY.

Assim, se no contexto político e acadêmico os Yanomami são sempre lembrados como um importante povo a compor o mosaico indígena de Roraima, são frequentemente esquecidos, ou ignorados, quando se trata de povos vinculados ao rio Negro, no Noroeste Amazônico. Além disso, os Yanonami de Maturacá expressam frequentemente o seu

incomodo com políticas governamentais que, apesar de os incluírem, têm base administrativa unicamente em Roraima. Esse é o caso do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Yanomami, cuja sede e direção estão em Boa Vista, onde ocorrem as principais reuniões e decisões, e cujo acesso é muito difícil para os Yanomami da região do Cauaburis.

Apesar disso, mesmo sendo frequentemente esquecidos pelos representantes da FOIRN, os Yanomami continuam buscando sua inclusão no movimento político regional. Eles percebem, por exemplo, que a participação formal nas assembleias gerais da FOIRN garante um destaque mais expressivo das suas reivindicações do que quando as fazem em outras instâncias menores, uma vez que dessa assembleia participam importantes autoridades da região e do estado – eventualmente, até autoridades nacionais –, havendo também uma boa cobertura jornalística.

Em uma dessas assembleias, em 2008, o vice-presidente da AYRCA distribuiu cópias de um abaixo-assinado às autoridades e expressou ao microfone o profundo desagrado das comunidades representadas por essa associação – especialmente dos Yanomami da região de Maturacá – em relação às atividades do Exército de instalação de abrigos metálicos permanentes ao longo da trilha que leva ao Pico da Neblina, dentro da Terra Indígena Yanomami. Os Yanomami da região de Maturacá já haviam manifestado seu desacordo com a obra e buscado explicações junto ao Pelotão de Fronteira vizinho às suas comunidades. As informações, no entanto, não foram satisfatórias. Assim, eles buscaram na Assembleia Geral da FOIRN uma resposta clara dos representantes militares, criando também um momento público para entrega de cópias do abaixo-assinado às autoridades presentes. Eis parte desse documento:

“No dia 27 de outubro de 2008 na Missão Salesiana de Maturacá houve a primeira discussão referente à construção do abrigo na trilha do Pico da Neblina. Nesta reunião o povo levantou questionamento perguntando quem tinha autorizado a construção desses pontos de apoio, sem consultar as comunidades através de reunião, apresentando declarações das instituições que tratam do processo legal com a participação da Comunidade local. A segunda repercussão aconteceu no dia 03 de novembro de 2008, todas as lideranças alegaram que não tiveram conversas relacionadas a essa questão com o general Rosas nem tomaram conhecimento do projeto e não autorizaram a execução da referida construção.

Por não termos participado durante a discussão e elaboração da política do projeto, pedimos a justiça providencie urgente e inadiável por motivos de invasão de área demarcada. A saber:

1 – O Pico da Neblina para o povo Yanomami é um Monte Sagrado. Por isso nós exigimos que sejam respeitadas nossas tradições religiosas e espirituais.

2 – Esperamos que seja respeitada nossa reivindicação e autonomia cultural caso não respeitem, os próprios Yanomami tomarão providência tradicionalmente, prevendo isso solicitamos a justiça buscar solução imediata.

3 – Informamos, outrossim, que todo esse processo de construção não trará benefício a comunidade local e sim será uma atividade incômoda.

4 – Acabar posto de controle de exército dentro da comunidade Yanomami, não aceitamos de sermos controlados pelo exército por motivo que não é órgão indigenista. Pois queremos liberdade sem intervenção de nossas atividades culturais cotidianas.”

O major que compareceu à assembleia representando o Exército explicou que a execução dessas obras havia sido decidida por uma câmara de conciliação do governo federal, envolvendo os Ministérios da Defesa e do Meio Ambiente, e impostas ao Exército, sob pena de pesada multa, como forma de reparar danos provocados ao longo da trilha pelas expedições do Exército ao pico³⁹.

³⁹ Divulgado em www.socioambiental.org.

O vice-presidente da AYRCA reafirmou que os Yanomamĩ não foram consultados, não concordavam com a construção daqueles “chama-raios” – apelido que deram às construções metálicas –, que o local das construções atrapalhava seus locais de caça e que o exército havia deixado muito lixo ao longo de toda a trilha. Avisou que se as obras não fossem interrompidas, os próprios Yanomamĩ as derrubariam.

É verdade que a ampla divulgação do abaixo-assinado e das palavras do vice-presidente – reproduzidos em diversos sítios eletrônicos de entidades que acompanham a causa indígena – não garantiu o cumprimento das reivindicações Yanomamĩ. Por isso, em dezembro de 2009, após uma reunião na região de Maturacá onde as lideranças tradicionais decidiram que não mais tolerariam ser ignorados pelos setores governamentais competentes, um grupo de mais de uma dezena de jovens Yanomamĩ partiu da região de Maturacá com destino à trilha do Pico da Neblina, onde puseram abaixo todos os “chama-raios”. Apesar de terem tomado o caminho do embate, dois professores Yanomamĩ com quem conversei na cidade goiana de Luziânia – eles estavam participando da 1ª Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena – consideraram que a participação dos Yanomamĩ na Assembléia da FOIRN foi fundamental, pois assim o Exército e os outros setores responsáveis pelas construções não teriam como dizer que desconheciam as suas reivindicações e posicionamento.

Assim, os membros da AYRCA, como porta-vozes das decisões das comunidades e das lideranças Yanomamĩ da região, demonstram que sabem utilizar a seu favor dois itens cujo domínio é normalmente atribuído a setores das sociedades não-índias: documentos e mídia eletrônica. Além disso, eles souberam detectar e em pouco tempo se apropriar das Assembléias da FOIRN como fórum privilegiado para exposição de suas opiniões e reivindicações. De fato, a AYRCA busca colher e sintetizar as concepções e os sentidos

locais para, então, lançá-los no espaço, ou seja, distribuí-los, divulgá-los. Portanto, o conhecimento e as decisões são gerados nas comunidades, segundo percepções locais/tradicionais e têm na AYRCA uma ponte capaz de atingir múltiplos espaços e interlocutores. Parafraseando o interessante artigo de Edward Casey (1996: 13-52) (“How to get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time”), veríamos a AYRCA com uma tarefa inversa ao do título, buscando responder a questão “*How to get from Place to Space?*”.

Um símbolo desta busca de ligação entre o local e o espacial (ou supra-local) é a logomarca da AYRCA. Dentro de um retângulo, há uma série de itens da indumentária tradicional utilizada por lideranças, pajés e homens mais velhos em ocasiões especiais. No alto do retângulo está escrito “Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes”. Logo abaixo está um arco cuja corda serve de linha para o nome AYRCA. Sobre o arco cruzam-se duas longas flechas, reproduzidas em detalhes, com as penas negras de mutum em uma extremidade, e na outra as pontas de lança pintadas de vermelho com padrões negros tradicionais em “z” desenhados por cima. O arco (*hato*) e a flecha (*xereka*) além de símbolos de força e masculidade, são diferenciais étnicos próprios dos Yanomami, inclusive em relação aos seus vizinhos do rio Negro, uma vez que são muito longos, maiores do que os deles, projetados tanto para caça na floresta como para atividades guerreiras. Atrás do arco e das flechas, no centro do retângulo, estão dispostas duas longas penas vermelhas de arara (*ara xinaki*), cujas bases se encaixam em dois aglomerados de penas verdes e amarelas de papagaios (*werehi xinaki*) no formato de buquês, os quais são presos aos braços dos homens Yanomami, como que lhes proporcionando asas multicores. Completando o desenho há, nos lados direito e esquerdo do retângulo, peles do pássaro cotinga (família *contigidae*), um passarinho miudinho e raro, apreciado pela suas belas

penas de um azul muito vivo entremeado por pingos da cor violeta (*heimi* ou *kurararomi*). Tais penas são inseridas nos lóbulos das orelhas dos Yanomami. Trajados dessa forma, com os pendentes de orelha e as penas de arara e papagaio em seus braços, os Yanomami “sentem-se realmente magníficos” (Lizot, 2004: 56). É com essa indumentária, acrescida de pintura corporal, que os tuxauas se preparam para a “apresentação cultural” que abre o primeiro dia de Assembléia da AYRCA. Ela é uma importante referência ao modo tradicional Yanomami, sua estética, seu *ethos* guerreiro e sua cosmologia. É, em suma, uma representação de alguns de seus valores principais. E o mais interessante é notar que essa referência e valorização da tradição e do “saber local” estão conjugadas a uma clara referência ao “saber global” com o qual estão buscando dialogar. Afinal, logo abaixo do retângulo, compondo a logomarca da associação, está o endereço eletrônico da AYRCA (ayrca@click21.com.br), ressaltando seu pertencimento e afiliação à rede mundial de computadores, a Internet, que, como ressaltou Ribeiro, é a base simbólico-cultural da comunidade transnacional (2000: 174). Membros da AYRCA perceberam que, através da Internet, podem divulgar suas manifestações para um grande número de setores e organizações indígenas e indigenistas (ISA, FUNAI, CCPY, COIAB, Igrejas, etc.), promovendo assim um “ativismo político à distância” (Ribeiro, 2000: 184)⁴⁰.

No entanto, o acesso a computadores é mínimo na região de Maturacá. O presidente da AYRCA, por exemplo, que pode ser considerado o principal Yanomami usuário de computadores na região, tem que se desdobrar para conseguir imprimir ou enviar suas mensagens. Isso porque a AYRCA possui um velho computador que funciona com gerador

⁴⁰ A expressão “ativismo político a distância”, elaborada por Ribeiro (2000), tem como exemplo o exército Zapatista de Libertação Nacional (Chiapas, México) que, nos anos 90, conseguiu deter a ofensiva do exército mexicano ao divulgar via Internet a eminência do ataque do governo contra os rebeldes: “Mensagens de todo o mundo chegaram ao governo mexicano demonstrando o poder da opinião pública internacional mobilizada por meio da comunidade transnacional-imaginada-virtual” (ibid).

elétrico alimentado por combustível, mas não possui impressora ou conexão à Internet. Para imprimir qualquer documento, é necessária permissão da Missão ou do Pelotão. Para utilizar a Internet é ainda mais complicado, uma vez que as conexões do Pelotão, as únicas da região, costumam ficar até meses sem funcionar, aguardando a chegada de técnicos ou peças vindos de São Gabriel ou Manaus. E mesmo quando as conexões funcionam, a sala aberta ao público – que conta com dois ou três computadores bastante defasados – é disputada pelos próprios militares que, saudosos de casa, alongam-se em intermináveis bate-papos *online*. Por isso, a melhor saída para o uso da Internet pelos membros da AYRCA ou por qualquer outro Yanomami da região, ainda é em *lan houses* em São Gabriel da Cachoeira.

Assembleias Yanomami: espaços estratégicos de (re)elaboração étnica e identitária

Os preparativos para as assembleias gerais da AYRCA, que ocorrem anualmente, implicam em várias idas de seus membros a São Gabriel da Cachoeira. Lá, produzem os convites e documentos e fazem sua divulgação pessoalmente, por correio e via Internet às várias autoridades, órgãos, instituições e representantes que pretendem ter como participantes da assembleia. A data das assembleias é sempre estipulada de maneira a evitar o calendário de aulas, uma vez que elas ocorrem no prédio da Missão/Escola Estadual Imaculada Conceição. A maioria das assembleias ocorre entre 25 e 27 de fevereiro, mas algumas foram realizadas entre 25 e 27 de julho. Na busca de apoio financeiro, a AYRCA conta com os tuxauas, que usam seu prestígio para conseguir suporte da FUNAI, da FOIRN, da Diocese e do Exército. Em geral essas instituições fornecem algumas dezenas de litros de combustível e, mais raramente, apoio com parte da alimentação.

Para informar e convidar outras comunidades os membros da AYRCA costumam usar a radiofonia dos postos de saúde das aldeias. Ainda assim, visitas prévias às comunidades são desejáveis. Se não for possível, fazem o convite através de algum membro dessas comunidades que encontram em São Gabriel, na Frente Sul (km 85 da BR 307) ou no caminho fluvial.

Normalmente, os convidados não-indígenas chegam no dia anterior ou no próprio dia da assembleia e são alojados nos postos da FUNASA/IBDS e da FUNAI. Cada um é responsável por levar sua rede, mosquiteiro e alimentação. Os Yanomamĩ que vêm de fora da região de Maturacá, diferentemente, são recebidos pelas comunidades e se alojam, prioritariamente, em algum dos centros comunitários, bem no centro das aldeias. Eles costumam levar vários quilos de farinha – medida que procuram adotar em todas as viagens – mas recebem também ofertas de alimentos das famílias que lhes são mais próximas. Nem sempre essa alimentação oferecida é a tradicional, como acontece nas cerimônias *reahu*, uma vez que as festas tradicionais, diferentemente das assembleias, são marcadas seguindo o ritmo das estações e das colheitas. Desse modo, a alimentação oferecida é sortida, podendo incluir carne de caça e raízes cultivadas, mas também produtos industrializados como arroz, feijão, frango congelado e enlatados, que são oferecidos pelas instituições que apóiam as assembleias.

Diferentemente de outras assembleias regionais, como as dos povos indígenas do Oiapoque, por exemplo, descritas por Tassinari (2002: 374–388), as assembleias da AYRCA não são acompanhadas por bailes ou campeonatos esportivos. Jogos de futebol, entretanto, são comuns durante todo o ano na região de Maturacá, havendo também alguns campeonatos bastante animados, inclusive com times só de mulheres. Contudo, eles não seguem a agenda das assembleias.

A maior comitiva de fora é sempre a de Maiá, contando com uma ou duas dezenas de pessoas. Se não houver transporte fluvial para ela, seus membros percorrem o caminho a pé, durante dois dias, em uma trilha de cerca de 40 km. E não são apenas lideranças que se deslocam por esse trajeto, mas uma população variada que inclui homens e mulheres, jovens, velhos e crianças.

As assembleias têm como primeiro item de sua pauta uma “apresentação cultural de cada comunidade”. Essas apresentações são realizadas quase que exclusivamente pelos tuxauas, líderes e por alguns homens mais velhos, que se pintam e ornamentam minuciosamente segundo a técnica tradicional. Como todas as assembleias são realizadas no pátio coberto do edifício da Missão, em uma ampla área entre as salas de aula da escola e o templo da igreja, as apresentações culturais ocorrem logo em frente a esse local, em um grande espaço de terra e areia que é mais comumente utilizado como campo de futebol.

As apresentações culturais simulam uma expedição guerreira, onde os homens caminham em fila indiana descrevendo um círculo em torno do campo, erguendo e balançando seus arcos e flechas, batendo os pés no chão com firmeza e emitindo brados poderosos com toda a força de seus pulmões. Essas apresentações, que destacam o poder e a bravura dos guerreiros, despertam orgulho nos Yanomamĩ que assistem e proporcionam certa intimidação nos visitantes. Com isso, os Yanomamĩ dão o “tom” à assembleia e sublinham que ali é o seu domínio, que a situação está sob o seu controle e que será conduzida segundo o seu ritmo próprio.

As apresentações são realizadas por dois grupos representando as duas principais aldeias dos anfitriões da assembleia: Maturacá e Ariabú. A cada um desses grupos de anfitriões juntam-se os tuxauas das aldeias visitantes. Nas três assembleias a que assisti (2006, 2007 e 2008), os tuxauas de Maiá, Tamaquaré e Inambu juntaram-se ao grupo de

Ariabú nas apresentações culturais e também se sentaram junto a eles durante as assembleias. Aos tuxauas de Maturacá juntaram-se aqueles vindos da aldeia de Nazaré. Essa divisão, pautada principalmente nas relações de parentesco, foi a mesma utilizada pelos tuxauas das aldeias de Maturacá e Ariabú para hospedar os Yanomamĩ vindos das aldeias de fora.

Uma vez terminadas as apresentações, os tuxauas sentam-se todos na primeira fileira de bancos, normalmente em um dos lados do improvisado auditório, de frente para os convidados não-indígenas, que se agrupam nas fileiras de bancos do lado contrário. Cada movimento dos participantes efetivos da assembleia é atentamente observado por uma ou duas centenas de Yanomamĩ, que se apertam para acompanhar as discussões.

O presidente da AYRCA, sob os olhares dos Tuxauas, é quem dá início aos trabalhos da assembleia, lendo a pauta e apresentando os convidados. Diferentemente dos Tuxauas, ele não usa os adornos ou as pinturas tradicionais, mas camiseta e bermuda e até tênis com meias. Esse é um dos elementos que destaca o caráter complementar dos membros da AYRCA em relação às lideranças. Os membros dessa associação, especialmente seu presidente, buscam demonstrar manejo e desenvoltura com a língua portuguesa e com as “coisas do napë”. Eles mostram conhecimento dos procedimentos da assembleia – designam relatores, fazem atas e controlam o tempo –, e familiaridade com computadores, com aparelhos de microfonia, etc. Fazendo isso, eles não perdem o tom dado pelos tuxauas em sua apresentação, mas complementam-no, como que avisando que naquela assembleia os Yanomamĩ não serão enganados, que ali não está (mais) um povo “inocente” que desconhece seus direitos, mas um povo preparado – inclusive por suas lideranças – para discutir e reivindicar em pé de igualdade com aqueles que vêm de fora representando instituições cujo trabalho, via de regra, tem gerado grandes insatisfações.

Um a um os temas são anunciados e discutidos: Saúde, Educação, Território, Fiscalização, Cooperativa, Poluição, Cantina Comunitária, Casa de Apoio em São Gabriel da Cachoeira, Micro-usina, Garimpeiros, etc. Em geral, vários Yanomami falam longamente sobre determinado tema, relatando e dividindo suas impressões e experiências, antes de chamarem os convidados não-índios para ter a palavra. Esses convidados, dependendo de sua argüição, podem ser “liberados” (e até aplaudidos) ou novamente sabatinados para fornecer maiores explicações e receber duros comentários. Uma preocupação dos Yanomami que compreendem bem o português é a de, a todo o momento, traduzir o que está sendo dito, em uma ou outra língua (português e yanomami), para garantir que todos saibam o que está sendo dito. As assembleias proporcionam às lideranças tradicionais a oportunidade de exercitar toda a sua habilidade de oratória. Sua fala, quase sempre na própria língua, é sempre segundo os padrões tradicionais: alta, intensa, emocionada. Ouvir com atenção também é uma característica dos líderes que, quando não estão com a palavra, permanecem em silêncio e atentos ao que os outros dizem.

Pode-se dizer que as assembleias são, acima de tudo, espaços muito específicos de mediação da relação entre “índios” e “brancos”. Esses espaços, no entanto, são configurados para inverter a ordem cotidiana dessa relação, no sentido de que nas assembleias o comando da situação está com os índios, que questionam, criticam e desafiam, enquanto os não-índios, por outro lado, se desculpam, prometem e se explicam. As assembleias, dessa forma, propiciam momentos onde a assimetria de poder que marca a relação entre os Yanomami e as instituições de fora é, momentaneamente, re-equilibrada.

Outro desdobramento importante das assembleias da AYRCA é o incentivo que ela dá à renovação e à criação de alianças entre as comunidades por ela representadas. Isso ocorre por que as assembleias são cerimônias que além dos seus objetivos principais

proporcionam outras atividades secundárias. Tal como o *Kula* descrito por Malinowski (1978: 72-86) que, além das trocas cerimoniais dos colares e braceletes entre um grande número de comunidades, proporciona uma série de outras atividades paralelas, como o comércio, a construção de canoas, cerimônias mortuárias, etc., as assembleias proporcionam outras atividades decorrentes da convivência por alguns dias entre Yanomami de diferentes aldeias.

Como vimos anteriormente, com a diminuição das práticas funerárias tradicionais e da reciprocidade intercomunitária inerente aos rituais, as comunidades da região de Maturacá passaram a se fechar umas para as outras, uma vez que as festas em homenagem aos mortos sempre foram um importante fator de agregação dos diferentes grupos aliados (Smiljanic, 2002: 147). Durante meu período de estada junto aos Yanomami não testemunhei nenhuma cerimônia *reahu*, mas eles relataram-me que as cerimônias ainda ocorrem, porém com intervalos longos – que chegam a superar um ano – e sem expressiva participação de grupos aliados. No entanto, recentemente, as assembleias gerais da AYRCA têm logrado, anualmente, reunir vários membros da população desses grupos aliados, agindo como um espaço e um momento de renovação de alianças e de relações socioeconômicas. A estada dos Yanomami convidados, por exemplo, revela essa aproximação, pois, para uma assembleia que dura três dias, os grupos chegam a ficar entre dez e quinze dias hospedados nas aldeias. Nas assembleias que presenciei, entre os membros dos grupos convidados, havia sempre alguns Yanomami originários da região de Maturacá que tinham se mudado para as aldeias de suas esposas (exercendo a uxorilocalidade prevista), e que agora aproveitavam a ocasião para visitar os seus parentes. Em 2007, durante a assembleia AYRCA, um rapaz de Maiá mudou-se para Ariabú, após

contrair matrimônio com uma moça dessa aldeia⁴¹. Além disso, há entre eles trocas de mudas e sementes, aprendizado de novas tramas e pontos de cestaria, atualização dos últimos acontecimentos de cada comunidade e conversas sobre formas e modos de se proceder em distintas ocasiões. Algumas dessas conversas “de bastidores” acabam por entrar nas discussões da própria assembleia. Nelas, os Yanomami, tal como os povos do Oiapoque, por exemplo, buscam – como observou Gallois – “evitar o surgimento de questões espinhosas relativas a desentendimentos internos” (Cedi 1983: 230). No entanto, nas assembleias da AYRCA, as questões espinhosas sempre acabam aparecendo, dando a impressão de que são poucos os segredos guardados. Dentre essas questões, estão sempre aquelas que põem em perspectiva os preceitos religiosos cristãos aprendidos com os missionários e aqueles da tradição cultural Yanomami. Assim, alguns membros das comunidades da região de Maturacá, onde a presença e o convívio com os missionários são mais intensos do que nas outras aldeias dos afluentes do Cauaburis, agem também como difusores desses preceitos religiosos que foram por eles incorporados, muitas vezes, através de um exercício criativo de remodelagem cultural. A crítica ao chamado “infanticídio”, por exemplo, gera bastante controvérsia, pois nesse caso as referências tradicionais chocam-se com aqueles incorporados da religião católica. Foi com esta questão em mente que um líder Yanomami de Ariabú pediu a palavra para, segundo ele, “conscientizar” as mães:

“Eu to sabendo de muita coisa... Eu vou dizer só essa palavra aqui para vocês refletirem: Não façam isso! Por que vocês não querem ter filho? *Ihiru* [menino, criança] é o dom de Deus. Se é bonito, se não é bonito, problema é com Deus... Não façam isso, entrega. Padre, ajuda essa criança,

⁴¹ Entre as aldeias da região de Maturacá e a de Nazaré, o arrefecimento das práticas tradicionais dos rituais post mortem também não atingem de forma tão expressiva as relações de trocas matrimoniais e econômicas, uma vez que Nazaré se localiza no caminho fluvial entre o rio Cauaburis e São Gabriel da Cachoeira, sendo, portanto, local de passagem e hospedagem de um número muito grande de pessoas das aldeias da região de Maturacá.

eu não tenho condições. FUNAI, cuida desse meu filhinho, eu não tenho condição, cuida dele. Ou entrega para o pelotão, ou para a juíza de menor. Só isso que eu posso falar para vocês. Tem muita coisa que sai da boca para fora. Uma vez eu falei aqui: se não quer a criança, me dá, eu quero. Eu não falei assim para vocês uma vez? Eu estou falando de novo. Se não gosta de criança me dá. Eu sou Yanomami, eu sei da situação da criança. Por que eu passei por essa [situação]. Eu passei por essa. Problema sério. Eu não fui criado assim filho de papaizinho não. Pior situação foi a minha. É por isso que eu estou falando. Se você não gostar de criança, me dá. Se não fosse os padres, essa pessoa não estaria falando para vocês aqui não. Porque eles têm uma luz, dom de Deus, que eu aprendi a religião, então eu estou nela. Então, essa sabedoria de ver as coisas diferentes, boas ou ruins, foram eles que me deram, e eu aprendi com eles. Agradeço a eles.”

É importante notar que esse comentário não foi recebido pelo público Yanomami com reconhecimento e introspecção, mas com certo desdém. Observei algumas mulheres trocando olhares, rizeiros e comentários ao pé do ouvido. Soube depois que o que lhes parecia um tanto quanto cômico não era o conteúdo do comentário, mas o fato de ser um Yanomami, e não um padre, a lhes dar aquele “sermão”. De fato, alguns Yanomami incorporam e reproduzem o discurso católico mais do que outros. Isso ocorre especialmente com aqueles que foram criados ou protegidos pelos padres, ou que foram enviados para os internatos ainda crianças. Assim, as falas nas assembleias demonstram que os laços históricos, culturais e sociais dos Yanomami ali presentes não garantem uniformidade ou consenso imediato no seu pensamento e nas suas perspectivas.

Em um outro momento da Assembleia, o mesmo líder Yanomami que “conscientizou” as mulheres pediu a palavra para abordar em público, em português, uma outra questão espinhosa relativa ao desentendimento entre dois Tuxauas de Maiá. Referindo-se às brigas, esse líder considerou que algumas tradições Yanomami, “por não

serem boas”, deveriam ser abandonadas. Reproduzo suas palavras omitindo os nomes próprios dos Yanomami:

“(…) A nossa vida na tribo, nas nossas grandes comunidade centrais, xapono, como nós falamos, tem que ser exemplar, tem que ser pacífica. Por que o ensino é muito importante. Se as crianças veem que os pais vivem em paz, são pacíficos, isso é um exemplo que nós damos para as nossas crianças. Elas não precisam ouvir brigas, brigas imorais que eu estou falando. Não devem existir. Nem em casa, nem ao redor da escola. As crianças não precisam ouvir brigas da comunidade do xapono. Brigas imorais que eu estou dizendo. Eu não devia nem falar... Brigas por causa de mulher. Eu estou falando porque chegou em meu conhecimento. Tuxaua L. e os demais, A. , eu tenho que falar isso para vocês por que eu tenho que conscientizar. Não é assim. Ali tem uma escola que está educando as crianças de vocês. Eles estão aprendendo. Vamos parar com isso. Eu não devia falar isso aqui. Eu estou falando para o bem de vocês. As crianças não precisam aprender isso não. Aqui, nós todos que vivemos aqui, nós temos a religião católica. Lá, também vocês têm capela, tenho certeza que Dom Valter já colocou lá para vocês. Então, são coisas que nós vamos aprendendo cada vez mais. As coisas que não prestam, que tem na tribo, tira! Tira o costume. Não é bom. Costume ruim da tribo, joga fora! Não presta, não é tradicional. É malícia? Então deixa de lado, pega as coisas boas. Conviver em paz, na santa harmonia e exemplar. Inclusive, meu sobrinho, você que foi nomeado líder agora recentemente, então, você tem que falar muito para o L. e o A. não se separarem. Não é para vocês ficarem brigando não. Vocês se reúnam, conversem, discutam, mas não briguem entre vocês. Líder não deve brigar com líder. Líderes devem ser mais unidos. Isso é exemplo para as nossas crianças. Se elas veem isso, aí elas já vão se discriminando. O que eu estou falando é verdade! Por isso que eu falo do exemplo que tem que dar o *periomí*. Ele tem que ser digno, é a peça mais importante da tribo.”

É interessante notar a proposta de adaptação cultural feita pelo líder Yanomami. Segundo ele, uma revisão nos “costumes”, a partir de princípios (cristãos) de tolerância e moralidade, culminaria no abandono de “costumes ruins” e na melhoria da convivência nas aldeias. De fato, as assembleias e o encontro entre as comunidades suscitam um estranhamento entre os próprios Yanomami; tanto partindo dos Yanomami católicos em relação àqueles que não estão em sintonia com os ensinamentos cristãos, como partindo destes em relação àqueles. E o estranhamento e as observações nem sempre são concebidos em termos religiosos. Em uma conversa que tive com o filho do principal tuxaua de Maiá, ele se mostrou preocupado com o que considerou uma perda cultural dos Yanomami da região de Maturacá. A alimentação destes foi o que mais lhe chamou a atenção: “Lá em Maiá, nós comemos é muita banana e carne de caça. Nós não comemos enlatado, arroz nem feijão assim não”, disse.

Assim, além de revitalizar as alianças, a partir dos contrastes entre os membros das diferentes comunidades, as assembleias ativam um processo de reflexão identitária entre eles. E o que pensam a respeito de si mesmos passa a também ser pautado por aquilo que os outros pensam deles, ou seja, as impressões vindas de fora são, em alguma medida, interiorizadas. Contudo, esses jogos de espelhos da dialogia interétnica (Ribeiro, 2000: 245) não destacam apenas as diferenças entre os Yanomami das diferentes comunidades, mas sublinham também suas proximidades e semelhanças. Dessa forma, as assembleias, que são cenários estratégicos para o processamento e a disseminação de imagens interétnicas, especialmente para os não-índios, permitem também a “objetificação” cultural dos Yanomami pelos e para os próprios Yanomami. Como consequência, o recorte de pertencimento e representação estabelecido pela AYRCA vai, de fato e aos poucos, criando

uma identidade regional e coletiva entre os Yanomami do rio Cauaburis e afluentes, que começam a assim se ver e a assim se retratar.

Portanto, a reciprocidade intercomunitária, que estava enfraquecida com a diminuição das cerimônias post mortem, está ressurgindo através das assembleias e do importante papel que a ela tem sido atribuído. Tal como os Ashaninka no rio Amônia que se apropriaram e resignificaram a noção de “projeto”, tirando benefícios da ideologia do desenvolvimento sustentável para concretizar suas reivindicações políticas e obter produtos industrializados (Pimenta, 2002: 359), os Yanomami se apropriaram da noção de “assembleia”, criando oportunidade e espaço de afirmação étnica e mediação com a sociedade nacional, assim como de concretização de alianças e reelaboração de identidades intercomunitárias.

Discurso político Yanomami: uma articulação coletiva dos saberes cosmológico e interétnico

Quanto ao processo de seleção dos membros da AYRCA, ele ocorre por meio do voto da população em diferentes chapas que concorrem à eleição a cada quatro anos. Três foram as chapas que concorreram à eleição de 2007. Não por acaso, os nomes das chapas concorrentes eram “Azul”, “Verde” e “Amarela”, uma vez que a AYRCA, por ser uma associação civil formal, reconhecida em cartório, com nome e Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ), é também percebida pelos Yanomami como um símbolo do seu envolvimento e participação no contexto jurídico e político da nação brasileira.

As eleições são sempre realizadas na região de Maturacá, de maneira que os votantes são quase todos dessa mesma região. Os membros das outras comunidades que

participam da assembleia também votam, contudo, em termos absolutos, essas comunidades são sub-representadas. Ainda assim, por enquanto, essa não foi uma questão considerada problemática pelos Yanomami, demonstrando que a lógica que rege essa eleição não é completamente vinculada às “coisas do napë”, não havendo uma grande ênfase na proporcionalidade, por exemplo.

Além da afiliação à FOIRN e do envolvimento político com São Gabriel da Cachoeira, a gestão do primeiro presidente da AYRCA foi marcada pela busca de sustentabilidade econômica, principalmente através da tentativa de criação de uma “cantina” que revendesse nas aldeias produtos da cidade. Esse presidente – com auxílio de docentes da UFAM que deram assessoria esporádica à AYRCA nos primeiros anos de sua criação – elaborou um “Pré-projeto de Criação da Cantina de Maturacá”, tentando, assim, buscar os incentivos e recursos disponíveis no “mercado de projetos” (Albert, 2000) que, consolidado na década de noventa pelas políticas de desenvolvimento sustentável, já era acessado por outras associações da região. No pré-projeto, é expressa a necessidade de tal cantina:

“Existe um problema diretamente associado às novas necessidades introduzidas no cotidiano dos Yanomami em decorrência do contato, fazendo com que os mesmos procurem comercializar alguns produtos como: cipó e artesanato, no intuito de adquirir artigos de primeira necessidade tal como sal, arroz, charque, munição, material de pesca, tabaco, tecido, panelas. Estes produtos são extremamente importantes para suprir suas necessidades básicas. Contudo, é possível verificar que, além do alto custo do transporte, a relação de comercialização dos Yanomami com os não-índios é extremamente desigual, sendo explorados pelos comerciantes de São Gabriel. Isto se deve ao fato de que os Yanomami, em sua maioria, não conhecem bem o valor do dinheiro e ainda não possuem os conhecimentos

matemáticos suficientes para exigir o devido preço de suas mercadorias e comprar a preço justo os artigos de sua necessidade. Uma das atividades econômicas dos Yanomami, a extração do cipó titica, exige meses de corte mata à dentro, sendo o cipó amarrado em “piraíbas” (feixes) que variam entre 30 e 50 kg, e que são transportadas nas costas até a beira do rio. O transporte do cipó é então efetuado em “chatas” (embarcação de madeira com motor 15hphp / rabeta) até São Gabriel, o que representa uma tarefa árdua considerando a necessidade de, muitas vezes, descarregar o produto a cada passagem de cachoeira quando o rio está seco. As comunidades entendem que para solucionar esse problema é necessário a criação da cantina da AYRCA, fazendo um trabalho de captação da produção através da troca justa levando a melhoria da situação nutricional do povo Yanomami.”

Nesse texto de janeiro de 2004, que é assinado pelo presidente, percebemos grande influência dos assessores não-índios. A forma como ele está redigido, por exemplo, refere-se aos Yanomami na “terceira pessoa” do plural, dando a impressão de que quem o escreveu não era membro desse povo. De toda maneira, o texto aponta para uma reivindicação antiga da população, que expressa frequentemente o interesse na criação de uma cantina comunitária que lhes garanta preços justos, facilidade de acesso a bens industrializados e escoamento coletivo e organizado de sua produção.

Entretanto, nem a cantina nem a gestão desse primeiro presidente foram bem sucedidas, uma vez que ele teve que enfrentar acusações de favorecimento financeiro ilícito e acabou por renunciar ao cargo. Esse episódio foi registrado na ata da 6ª Assembléia da AYRCA, em 2004. Com esse incidente, assumiu o vice-presidente da época, que passou a privilegiar questões políticas, exigindo transparência nas contas dos coordenadores do IBDS/FUNASA, reivindicando o fornecimento de energia pelos militares e questionando o uso que a FUNAI estava fazendo do caminhão da comunidade. Esse novo presidente da

AYRCA, quando assumiu o cargo, tinha trinta e um anos de idade, vinte e cinco a menos do que seu antecessor. Com boa capacidade de escrita e leitura, ele dedicou-se a aprender a legislação indígena e todas as questões vinculadas aos seus direitos, para poder reivindicá-los de “igual para igual”, como costuma dizer. Sua intenção é estabelecer uma relação com as instituições (FUNAI, IBAMA, IBDS/FUNASA, Exército, FOIRN, etc.) não de assistencialismo, mas de cumprimento de dever.

Não obstante, algumas das questões tratadas pela AYRCA são bastante polêmicas e as ações e concepções em torno delas não são unânimes entre a população. Em um documento de 2004, endereçado ao IBDS, os Yanomami formalizaram a decisão ocorrida na 6ª Assembléia Geral da AYRCA, reivindicando o afastamento de uma enfermeira e uma técnica de enfermagem, segundo eles, “por motivo de mau atendimento e discriminação racial por ter nojo de seus pacientes”. Alguns meses depois, em carta enviada aos “Yanomami de Boa Vista”, através da CCPY, o vice-presidente do Conselho de Saúde de Maturacá e outros seis signatários contestaram as acusações da AYRCA, especialmente em relação à enfermeira – que, de fato, foi afastada de Maturacá e transferida para Roraima. Segundo eles: “Os trabalhos dela sempre foram excelentes e nunca os Yanomami foram humilhados por ela dentro dos nove anos em que ficou trabalhando pela nossa saúde”.

Um outro episódio, ainda mais polêmico, foi resultado da denúncia feita pela AYRCA em relação ao presidente e ao coordenador de saúde do IBDS, que os acusava de má administração do orçamento, desvio de recursos e negligência no acompanhamento dos pacientes. Em abril de 2007, após solicitar uma reunião extraordinária com as lideranças tradicionais – que foi acompanhada de perto por boa parte da população – o presidente da AYRCA apresentou uma série de notas fiscais conseguidas com uma funcionária do IBDS, as quais, segundo ele, comprovavam gastos irregulares dessa instituição com aquisição de

objetos pessoais como móveis e eletrodomésticos. Na reunião, com as notas em punho, o presidente relacionou os gastos feitos em nome do IBDS com vários objetos que jamais foram vistos na sede dessa instituição ou utilizados em benefício dos Yanomami, tais como colchão de casal, sofás, antena parabólica e ar condicionado. Entre as dezenas de notas fiscais apresentadas, havia várias de postos de combustível mostrando gastos com gasolina – e não com óleo diesel, que é o combustível dos veículos utilitários usados pelo IBDS – indicando que motocicletas e carros particulares eram abastecidos com os recursos repassados pela FUNASA. Enquanto o presidente se expressava, cochichos e burburinhos se alastravam entre os presentes refletindo a surpresa e indignação que tomavam conta de todos. Quando chegou a vez dos tuxauas se manifestarem, suas palavras foram duras e unânimes em reprovação, repulsa e revolta contra o presidente e o coordenador de saúde do IBDS. De repente, para os Yanomami, as doenças e óbitos ocorridos nos últimos anos passaram a ter mais uma e inaceitável explicação: o desvio de recursos da saúde Yanomami. Ficou decidido, então, que um simples documento da AYRCA não seria suficiente neste caso e que todos os tuxauas deveriam ir a São Gabriel da Cachoeira para, juntos, expulsarem o presidente e o coordenador de saúde, os quais, segundo eles, eram os grandes responsáveis pelas ilegalidades. Ficou decidido também que a direção da AYRCA deveria percorrer todas as comunidades por ela representadas, informando-as sobre a situação e convocando as lideranças para se juntar ao movimento de expulsão, em São Gabriel da Cachoeira.

Eu acompanhei os cinco dias de viagem da direção da AYRCA através do Cauaburis e de seus afluentes e participei das reuniões com as comunidades de Nazaré, Inambu, Tamaquaré e Maiá. Essas reuniões foram todas bem parecidas, com a apresentação das notas fiscais pelo presidente, a conseqüente indignação e revolta dos Yanomami

presentes e a sua adesão ao movimento de expulsão. Apenas o principal tuxaua de Nazaré optou por não participar do movimento. Ele, assim como um líder de Ariabú – o primeiro presidente da AYRCA – manifestaram preocupação com uma possível interrupção dos serviços de saúde para os Yanomami da região, caso houvesse um embate das proporções planejadas pela AYRCA e pelos tuxauas com a direção do IBDS. Os representantes da AYRCA, por outro lado, anunciavam – recorrendo às leis – que isso não poderia ocorrer, uma vez que era “obrigação do Estado fornecer serviços de saúde aos povos indígenas”.

Retornando a Maturacá depois da breve viagem às outras comunidades, optei por não ir a São Gabriel da Cachoeira acompanhar a manifestação, pois sabia da possibilidade dos não-índios, subestimando a inteligência e a iniciativa dos Yanomami, reputarem a mim a idealização de todo aquele movimento, do qual fui sempre expectador ou – para resgatar uma expressão de Albert e sublinhar meu papel de coadjuvante – um “participador observante” (2002: 246). Como já mencionei anteriormente, eu havia organizado e conduzido, em 2006, uma Oficina com professores e membros da AYRCA baseada na 2ª edição do livro *Legislação Indigenista Brasileira* (2003). Como esse livro é uma coletânea de incontáveis leis, decretos, portarias e resoluções, a dinâmica adotada foi a de leitura e interpretação dos temas solicitados pelos participantes. Tenho maior familiaridade com as leis vinculadas à Educação, contudo, os Yanomami tinham grande interesse em vários outros temas da legislação, tais como saúde, mineração e território, dentre outros, e eu busquei sempre auxiliá-los da melhor maneira. Assim, não considero que o papel por mim desempenhado como organizador da Oficina teve influência relevante em suas decisões e

estratégias políticas, mas foi o próprio conhecimento que eles passaram a ter da legislação que desencadeou neles o ímpeto de agir e reivindicar o cumprimento das leis⁴².

Soube mais tarde que, em São Gabriel, tuxauas e representantes da AYRCA, somando cerca de vinte pessoas, reuniram-se e prepararam-se com toda a indumentária tradicional, pintaram-se de negro em sinal de guerra, armaram-se com arcos, flechas e bordunas e se dirigiram à sede do IBDS onde cercaram presidente e coordenador da instituição, repudiando-os com tal veemência a ponto de levá-los às lágrimas.

O Yanomamĩ voltaram de São Gabriel orgulhosos de sua ação e contentes por terem simbolicamente satisfeito um ideal de retaliação que é bem visto em sua cultura. No entanto, a empolgação inicial logo deu lugar a uma preocupação geral, uma vez que as previsões do tuxaua de Nazaré e ex-presidente da AYRCA tornaram-se reais, pois, após a manifestação em São Gabriel, a direção do IBDS ordenou que todos os profissionais de saúde sob sua responsabilidade suspendessem suas atividades em área e retornassem à cidade, alegando que eles corriam risco de ser agredidos pelos Yanomamĩ. Além disso, enquanto a denúncia dos Yanomamĩ chegava ao ministério público, à FUNASA e à FUNAI, e era divulgada em uma série de *blogs* e páginas da Internet, o IBDS emitiu uma nota negando as acusações e alegando – previsivelmente – que os Yanomamĩ estavam agindo daquela forma “incitados” por uma ONG concorrente que queria tomar o lugar do IBDS no convênio com a FUNASA.

⁴² O presidente da AYRCA, por exemplo – assim como uma grande parte dos líderes indígenas brasileiros – reconheceu a importância da adesão do Brasil à Convenção OIT nº 169, reproduzindo seu conteúdo em diversas ocasiões. Assim ele se expressou publicamente na assembleia da AYRCA de 2007: “Está lá na Convenção da OIT, a convenção 169. A FUNASA tem que convocar as comunidades para que elas tomem conhecimento, discutam e estejam presentes durante a criação de portarias. Para tudo isso, em primeiro lugar, os Yanomamĩ têm que ser ouvidos. Jamais isso aconteceu. Então eu sugiro que sejam consultados os Yanomamĩ nas comunidades, principalmente as lideranças tradicionais. Só assim nos teremos uma resposta concreta da FUNASA. A FUNASA tem que ir até as comunidades. A visão apenas dos conselheiros Yanomamĩ, representantes de comunidades de grande população, de Maturacá e Roraima, só eles é muito individual.”

Se a situação de atendimento era precária, com o episódio tornou-se caótica. Durante semanas nenhum profissional de saúde do IBDS entrou em área. A região de Maturacá ainda tinha o pelotão de fronteira para recorrer, mas outras comunidades como Maiá, Tamaquaré, Inambu e mesmo Nazaré não tinham a mesma opção. Além disso, naquela época, as comunidades estavam passando por um período severo de escassez de alimentos, uma vez que as plantações de mandioca ainda não haviam crescido e a farinha de quase todos já havia acabado. Com esse quadro, o presidente da AYRCA foi muito questionado por parte da população, que passou a fazer críticas à estratégia de ação adotada. O presidente, por sua vez, continuou empenhado em restituir os serviços de saúde, indo frequentemente a São Gabriel participar de reuniões com representantes da FUNASA e de outros órgãos. Ele soube que o presidente e o coordenador do IBDS, apesar de proibidos pelos Yanomamĩ de entrar na Terra Indígena, não haviam sido sumariamente demitidos, como ele esperava, e que estavam temporariamente licenciados. E a punição para eles, se viesse, ocorreria apenas ao final de um longo processo investigativo que poderia durar vários anos. Foi nessa atmosfera tensa que ocorreu a VIII Assembleia Geral da AYRCA, entre os dias 25 e 27 de julho de 2007, cerca de três meses após a manifestação dos Yanomamĩ na sede do IBDS, em São Gabriel da Cachoeira.

Como era de se esperar, o primeiro e principal tema da pauta dessa assembléia foi “saúde”. O representante do IBDS que compareceu à assembleia teve a palavra e informou que o presidente desta instituição não havia sido destituído do cargo, mas que estava afastado e sem remuneração. Disse que uma diretoria provisória havia sido constituída e que ela estava buscando colocar as coisas nos eixos e retomar o atendimento normal em área. Disse que uma das principais preocupações do IBDS eram as verminoses e que seriam feitos projetos para segurança alimentar e educação em saúde.

Um professor Yanomami pediu a palavra e expressou a indignação de toda a comunidade pelo mau tratamento prestado pelo IBDS. Comentou a morte de um menino de oito anos que, segundo ele, poderia ter sido salvo se não fosse a negligência de uma enfermeira e a demora do veículo do IBDS em chegar à Frente Sul. Afirmou que o *napë* não trabalha com ética, mas só com interesse.

O tuxaua de Tamaquaré também deu seu depoimento. Para ele a saúde de sua comunidade piorou. Nessa comunidade, disse, o posto de saúde está abandonado e caindo aos pedaços, sem água e sem comunicação. Disse que os Yanomami estão sozinhos, sem técnicos e sem acompanhamento.

O presidente da AYRCA, por sua vez, disse que o Ministro da Saúde estava interessado em articular com a FUNAI o apoio à saúde. Disse que ao final da assembleia, em nome da comunidade, faria um documento para o IBDS, reivindicando cada ponto necessário à comunidade. Mas ressaltou que muitos pontos não poderiam ser cobrados do IBDS, mas apenas da própria FUNASA, que é a responsável pelo repasse do recurso financeiro. Solicitou ainda que o IBDS explicasse e advertisse os seus funcionários de que eles deveriam ter conhecimentos antropológicos da realidade e da cultura Yanomami. E para os Yanomami, completou, doença, pajé e hekura estão juntos e, portanto, a saúde também deve ser diferenciada e multicultural.

O vice-presidente da AYRCA apresentou uma crítica dizendo que, após o afastamento da diretoria do IBDS, o processo que elegeu uma diretoria provisória não foi bom nem transparente, e que o representante do IBDS que ali estava era “farinha do mesmo saco” da antiga direção.

O representante do IBDS pediu a palavra e se defendeu das acusações. Ele disse estar no IBDS para ajudar e não para ganhar dinheiro e que se sentiu muito ofendido com

os comentários do vice-presidente da AYRCA. O clima ficou ainda mais tenso e os tenentes do Exército (o médico e o comandante) tentaram intervir, dando conselhos aos Yanomami para que eles tivessem mais cautela e paciência com os outros membros do IBDS, pois havia pessoas ali realmente interessadas em fazer um bom trabalho.

Um importante tuxaua de Ariabú – filho mais velho do cacique – pediu a palavra. Ele disse que o povo Yanomami já havia mostrado a sua força, já havia retirado do IBDS as pessoas que eles não queriam lá e que não era mais hora de continuar a guerra. Por isso, ele recomendava que todos aceitassem a nova diretoria para poder avaliar seu trabalho. Suas palavras firmes e lúcidas, proferidas na língua Yanomami e depois traduzidas para o português por um professor de Maturacá, foram ouvidas por todos. Os tuxauas que falaram em seguida adotaram o mesmo tom conciliador e a nova diretoria foi aceita.

Várias outras pautas foram discutidas durante a assembleia sem, no entanto, alcançar a mesma importância que a “saúde” alcançou naquele ano. Então, ao final do terceiro dia, chegou o aguardado momento da eleição da uma nova diretoria para a AYRCA. Eram duas novas chapas concorrendo e outra tentando a reeleição. A votação foi facultativa para todos os maiores de 16 anos. Ela se estendeu por toda a tarde e a apuração adentrou a noite. Membros do pelotão e do IBDS foram convidados para acompanhar a votação e realizar a apuração. Com a turbulência política pela qual as comunidades passaram nos meses anteriores, causada pela dura investida contra dois membros da direção do IBDS, que resultou inicialmente na piora no atendimento à saúde em área, o presidente da AYRCA vinha sendo criticado e muitos duvidavam de sua reeleição. Contudo, nas urnas, ele e sua chapa obtiveram uma vitória esmagadora, com 137 dos 275 votos válidos, enquanto a segunda chapa obteve 78 votos e a terceira 54. Seis foram os votos nulos.

O resultado das eleições indica que os trabalhos realizados pela AYRCA, mesmo aqueles mais polêmicos, foram, de modo geral, aprovados pela população. E como tais trabalhos são realizados sob a orientação e aprovação dos tuxauas, percebe-se que eles e os membros da AYRCA, especialmente o presidente e o secretário (que são os mais atuantes), encontraram um equilíbrio de forças bastante produtivo. Isso porque suas funções não colidem, mas se complementam. Assim ponderou publicamente o presidente da AYRCA, na assembléia de 2008:

“Eu, inclusive, eu não sou tuxaua, apenas sou o presidente da Associação. Mas tem certo momento que eu vou ser afastado. Eu sendo afastado eu não tenho mais voz dentro da comunidade. Prevendo isso, tem as lideranças tradicionais. Eles têm que ser informados. São eles que tomam as decisões. E eles têm um tempo indeterminado para sair da comunidade.”

Dessa forma, as principais incumbências da cúpula da AYRCA são: assessorar as lideranças tradicionais, levantar informações sobre as questões externas (convênios de saúde, pedidos de entrada em Terra Indígena, etc.), redigir documentos, planejar e promover as assembleias anuais. As lideranças tradicionais, ou tuxauas, diferentemente, são aqueles que detêm o poder de decisão, uma vez que todas as consultas são dirigidas a eles; são eles que promovem a paz interna, mediando conflitos e promovendo alianças; são eles que recebem os convidados e que fazem as divisões de presentes endereçados às comunidades e, principalmente, são eles que têm a legitimidade para publicamente invocar o conhecimento tradicional.

Percebe-se que entre os Yanomami das comunidades vinculadas ao Cauaburis, ainda não há o destaque de um único e grande líder que, como se referiu Albert a Davi

Kopenawa⁴³, alie o discurso interétnico – e as categorias brancas da etnificação (“território”, “cultura”, “meio ambiente”) – ao saber cosmológico, que é a base do discurso étnico indígena (Albert, 2002: 245). Entre essas comunidades, a aliança entre saber cosmológico e saber interétnico não se concentra em um homem, mas ocorre de maneira coletiva, justamente através da articulação entre os membros da AYRCA (e também outros detentores do discurso interétnico, como alguns professores e líderes) com os tuxauas mais respeitados (que, juntamente com alguns outros homens mais velhos, são os principais conhecedores do saber cosmológico), especialmente em deliberações coletivas, como em reuniões e nas grandes assembleias⁴⁴.

Assim, a AYRCA é composta por um grupo de Yanomami cujo papel não é desafiar as lideranças tradicionais, ou desclassificar o seu discurso, mas assessorá-la com o saber interétnico que eles devem buscar e desenvolver. A autoridade das lideranças tradicionais, dessa forma, permanece firme e respeitada, e o papel dos membros da AYRCA, igualmente, é percebido como importante e necessário. É essa combinação que gera as diretrizes políticas adotadas pelas comunidades. Assim, a estratégia adotada, conscientemente ou não, pelas comunidades dos afluentes do Cauaburis não foi a de centralizar a liderança em um único membro de suas comunidades, mas a de definir um corpo de lideranças tradicionais cujas decisões são também embasadas pelas informações e

⁴³ Davi Kopenawa é um célebre líder Yanomami nascido no alto rio Toototobi (Amazonas) cuja inteligência e trajetória de vida possibilitaram entendimento e articulação do universo interétnico (foi alfabetizado por missionários evangélicos da Novas Tribos do Brasil e chefe de posto da FUNAI no Demini) e da cosmologia Yanomami (foi iniciado no xamanismo pelo seu sogro, um “grande homem”[*pata thě*]) (Albert, 2000: 245). Davi teve grande destaque nacional e internacional na luta pela demarcação da Terra Indígena Yanomami. Em 2004 foi eleito presidente da associação Yanomami Hutukara.

⁴⁴ Destaco que também mulheres, apesar de em pequena proporção, fazem parte desses dois grupos. Não há mulheres na direção da AYRCA, porém havia duas concorrendo em outra chapa (para tesoureira e conselheira), na eleição de 2007. Entre os professores, elas são maioria na região de Maturacá (sete homens e nove mulheres, contando as três escolas). Entre os “tuxauas”, presenciei algumas vezes a esposa de um dos tuxauas de Nazaré recebendo esse mesmo tratamento.

os conhecimentos adquiridos por outros membros das comunidades, principalmente, dos vinculados à AYRCA, que têm a responsabilidade institucionalizada de fazer essa assessoria.

Não se trata, porém, de um jogo protagonizado por lideranças “antigas” em oposição a lideranças “modernas”, uma vez que elas não se excluem. Os Yanomamĩ das comunidades representadas pela AYRCA, com criatividade e iniciativa, demonstram compreender que o “novo discurso político indígena” (Albert, 2002: 245) deve buscar o equilíbrio entre os responsáveis pela reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato – as lideranças tradicionais – com os principais responsáveis pelo desenvolvimento das competências interétnicas – os representantes de sua associação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de os Yanonami da região de Maturacá possuírem um arcabouço cultural que inquestionavelmente os conecta aos outros subgrupos Yanomami, sua trajetória histórica e as forças externas com as quais têm lidado transformaram-nos de modo acentuado, forjando uma coletividade *sui generis*, cujas especificidades observamos ao longo desta tese.

Em seu processo de expansão territorial, enfrentamento de frentes extrativistas, estabelecimento de alianças com missionários, convívio com militares e etc., houve sempre uma tentativa por parte dos Yanonami de expressar seus ritmos e concepções, buscando interpretar e moldar as relações segundo suas perspectivas e interesses. Ainda assim, a maioria dessas relações foi e continua sendo caracterizada por uma assimetria de poder que os subjuga, desorganizando-os e reorganizando-os continuamente. Algumas dessas alterações são facilmente perceptíveis – tais como as mudanças nos padrões tradicionais de habitação e nas cerimônias mortuárias – enquanto outras são menos aparentes, por repousarem na intimidade da consciência dos membros desse povo. De acordo com uma série de autores (Nandy, 1983; Comaroff & Comaroff, 1991), é justamente a consciência o principal foco dos empreendimentos colonizadores. Para Nandy (1983), o colonialismo é a consolidação de um estado psicológico enraizado na consciência social de colonizadores e colonizados. Instituinto códigos que são compartilhados por ambas as partes, ele altera as prioridades das culturas originais, construindo uma cultura colonial única, porém altamente assimétrica (:3). Veja-se, por exemplo, a questão linguística. Por mais que os Yanonami considerem a apropriação da língua dominante como uma estratégia de resistência e

adaptação, o espaço de negociação instaurado é marcadamente desigual, constituído de maneira a sempre garantir vantagem aos colonizadores.

Também as noções de “colonização da consciência” e da “consciência da colonização” (Comaroff & Comaroff, 1991) são úteis para se pensar os fenômenos sociais pelos quais passam os Yanonami. A direção salesiana da escola estadual da região de Maturacá, por exemplo, tem logrado, durante décadas, esconder dos Yanonami os princípios legais que regem a educação escolar indígena brasileira – especialmente no que se refere à laicização – passando a falsa idéia de que sua atuação estaria em conformidade com as leis. Mais atualmente, furando um bloqueio ideológico e de informações instaurado pelos salesianos, alguns Yanonami das comunidades de Maturacá têm tido acesso a informações e, em consequência, estão redimensionando seu entendimento sobre a questão escolar e sobre a atuação missionária.

Dentro desta complexa rede de submissão e resistência que caracterizam a experiência colonial, os Yanonami buscam organizar e apreender um turbilhão de imagens e informações que dizem respeito a si e aos outros. A consciência nacional e a cidadania, por exemplo, fundamentam sentimentos de pertencimento e exclusão entre eles. Nesse contexto, os Yanonami percebem que o reconhecimento e a valorização de sua identidade étnica surgem como um dos caminhos para a auto-afirmação frente ao Estado e a sociedade nacional.

O reconhecimento étnico e o entendimento quanto à equiparação e uniformização que a sociedade nacional realiza em torno do conceito de “povo indígena”, têm levado os Yanonami a seguir o caminho de outros povos e se organizar politicamente, inclusive através de associação formal. Buscando principalmente pertencimento ao panorama político regional (médio e alto rio Negro), os Yanonami têm refinado seu discurso político,

valorizando as lideranças tradicionais e seus saberes cosmológicos e, ao mesmo tempo, dando espaço para o surgimento de figuras políticas importantes – dedicadas aos conhecimentos interétnicos – no âmbito da associação. Esta articulação entre saberes cosmológico e interétnico tem espaço privilegiado nas Assembleias anuais da AYRCA, as quais reúnem e acomodam momentos de afirmação étnica e mediação com a sociedade nacional, assim como de fortalecimento da reciprocidade intercomunitária. Esta é a tônica do atual discurso político Yanonami; trilhar, ao mesmo tempo, os caminhos da tradição e da modernidade que se sobrepõem e se completam na encruzilhada da conquista.

* * *

BIBLIOGRAFIA

AGUIAR, B. “Geografia Amazônica nas Fronteiras do Norte” (pp. 19-39). In *Revista Brasileira de Geografia* VI (3) julho/setembro, 1944.

ALBERT, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamanística da economia política da natureza (Yanomami)”, (pp. 239-274) In: Albert, Bruce & Ramos, Alcida (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. Editora UNESP. São Paulo. 2002.

_____. “Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira”, (pp. 197-207), in: Ricardo, Carlos Alberto (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. Instituto Sócio Ambiental (ISA). São Paulo. 2000.

_____. “O Massacre dos Yanomami de Haximu”. (pp. 203-207) In: Instituto Socioambiental. *Povos Indígenas no Brasil, 1991-1995*. São Paulo: 1996.

_____. “Urihi: Terra, Economia e Saúde Yanomami”. In *Série Antropologia 119*. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. 1992.

_____. “Terras Indígenas, Política Ambiental e Geopolítica Militar no desenvolvimento da Amazônia: A propósito do caso Yanomami” (pp. 37-58). In Léna, Philippe & Oliveira, Adélia. *Amazônia: A Fronteira Agrícola 20 anos depois*. Belém, MPEG, 1991.

_____. *Temps du Sang, Temps des Cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado. Universidade de Paris X. 1985.

_____. *The Yanomami of North Brazil*. Biblioteca Curt Nimuendajú – FUNAI. 1982.

ALBERT, Bruce & LE TOURNEAU, François-Michel. “Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami”, In *Current Anthropology*, v. 48, p. 584-592. 2007.

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. Editora UNESP. São Paulo. 2002.

ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Editora UnB, Brasília. 1997.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London & New York. 1991.

ANDRADE, Karenina. *A Ética Ye’kuana e o Espírito do Empreendimento*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. 2007.

_____. *O Projeto Calha Norte e suas transformações*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Departamento de Antropologia, UnB. 2003.

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do Índio: transformação e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2006.

ARVELO, Jimenez. “Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus raíces organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco”. In *Série Antropología 309*, Departamento de Antropología, UnB. 2001.

ATHIAS, Renato. “Prefácio”. In: *A Conquista da Escrita*. Iluminuras, São Paulo. 1989.

AZZI, Rioland. *Os Salesianos no Rio de Janeiro*. São Paulo, SP. Salesiana D. Bosco. 1983.

BALLANDIER, Georges. *Antropologia Política*. Editora Presença. Lisboa. 1987.

BARRETO, Carlos A. L. M. *A Farsa Yanomami*. Biblioteca de Exército Editora, Coleção General Benício, 619, v. 309, Rio de Janeiro. 1995.

BATESON, Gregory. *Mind and Nature: A Necessary Unity*. E. P. Dutton. New York. 1979.

BIOCCA, Ettore. *Yanoáma: the story of a woman abducted by brazilian indians*, London, George Allen and Unwin Ltd. 1969.

BIZERRA, Rozângela. *Ainda estamos vivos: uma etnografia da saúde Sanumá*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. 2006.

BOURDIEU, Pierre. “Sistemas de Ensino e Sistemas de Pensamento” (pp. 203 – 230). In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. Coleção Estudos, Editora Perspectiva, São Paulo. 1992.

BOURGOIN, P. E. *Étude Épidémiologique des Communautés Yanomami du Rio Cauaburi, Parc National du Neblina, État d’Amazonas, Brésil*. Tese de Doutorado. Universidade de Marseille II. 1998.

BROWN, Michael F. “Beyond Resistance: Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia”. (pp. 287- 311), in Roosevelt, Anna (Edited) *Amazonian Indians: from Prehistory to the Present*. The University of Arizona Press. 1994.

CAMARGO, D. & ALBUQUERQUE, J. “O Eu e o Outro no Ensino Médio Indígena: Alto Rio Negro (AM)”. In *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 27, nº 95, pp 445-469. 2006.

CARELLI, Vincent & GALLOIS, Dominique. “Vídeo e diálogo cultural – experiência do projeto vídeo nas aldeias” , (pp. 61-72), in *Horizontes Antropológicos (ano 1, n. 2)*, Porto Alegre. 1995.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Introdução a uma história indígena”, (pp. 9-24), in Carneiro da Cunha, Manuela; *História dos Índios do Brasil*. Companhia das Letras. FAPESP. São Paulo. 1992.

CASEY, Edward S. “How to get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time” (pp. 13-52), in Feld, Steven & Basso, Keith (edited) *Senses of Place*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico. 1996.

CASTILHO, Maria Augusta. *Os índios Bororo e os salesianos na Missão dos Tachos*. UCDB, Campo Grande. 2000.

CCPY. *Parque Indígena Yanomami: Proposta de Criação e Justificativas*. 1979.

CEDI. *Povos Indígenas do Brasil*. (Amapá / Norte do Pará), vol. 3, São Paulo. 1983.

CHAGNON, Napoleon. *Yanomamö*. Case studies in cultural Anthropology, University of California, Santa Barbara, Wadsworth – Thomson Learning. 1997.

_____. *Yanomamö, the fierce people*. Pennsylvania State University. 1977.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Francisco Alves Editora S. A., Rio de Janeiro. 1978.

COCCO, Luis. *Iyëwei-teri: quinze años entre los yanomamos*. Edición de la Escuela Técnica Popular Don Bosco, Boleíta, Caracas, Venezuela. 1972.

COMAROFF, J. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. University of Chicago. 1991.

DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore, Maryland. 1997.

DOUGLAS, Mary. "No Free Gifts: Introduction to Mauss's essay on *The Gift*". In *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. Routledge, London and New York. 1992.

FABRE, Alain *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. 2005.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS. 1991.

FERGUSON, R. Brian. *Yanomami Warfare: a political history*. School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico. 1995.

FERREIRA, Isabella Fagundes. *Territorialidades de um império: a Amazônia colonial (1751-1759)*, Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História – PPHIS, UnB, 2002.

FOIRN. *Projeto Balcão da Cidadania Indígena do Rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. 2006.

FOIRN & ISA. *Mapa-livro Povos Indígenas do Rio Negro: Uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira*, Aloísio Cabalzar, Carlos Alberto Ricardo editores, São Paulo, São Gabriel da Cachoeira. 2006.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Livraria Martins Fontes Editora, São Paulo. 2008.

GADAMER, Hans Georg. *Truth and method*. 2 ed. Sheed & Ward, London. 1985.

GOODY, Jack. *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge University Press. 1968.

_____ “A lógica da Escrita e a Organização da Sociedade”. In *Perspectivas do Homem*, Edições 70. Lisboa. 1986.

GOW, Peter. *Of Mixed Blood: kinship and History in Peruvian Amazônia*. Clarendon Press. Oxford. 1991.

GUIMARÃES, Sílvia. *Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília. 2005.

HALE, Charles R. *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*. Stanford University Press, Stanford, California. 1994.

HILL, Jonathan D. “ ‘Musicalizando’ o Outro. Ironia ritual e resistência”. (pp. 347-374), in Albert, Bruce & Ramos, Alcida (org.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

HORST, Célio & SANTOS, José Jorge dos. *Relatório Preliminar do Grupo de Execução de Levantamento de Dados da Área Indígena Yanomami*, FUNAI/ SUAF. 1989.

HORTON, Robin. “African traditional thought and Western Science”, in: *Patterns of thought in Africa and the West*. Cambridge University Press. 1997.

HOWARD, Catherine V. “A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai”. (pp. 25-60), in Albert, Bruce & Ramos, Alcida (org.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

IBGE. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração com Fundação Nacional Pró-memória. Rio de Janeiro. 1987.

ISA. *Povos Indígenas do Brasil: 1991-1995* / Editor geral: Carlos Alberto Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.

_____. *Povos Indígenas do Brasil: 1996-2000* / Editores gerais: Beto Ricardo e Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001.

_____. *Povos Indígenas do Brasil: 2001-2005* / Editores gerais: Beto Ricardo e Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

_____. *Os povos indígenas frente ao direito autoral e de imagem*. Baptista, Fernando & Valle, Raul. Instituto Socioambiental. São Paulo. 2004.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Do Roraima ao Orinoco, v.1: Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913*. São Paulo: Editora UNESP. 2006.

LADEIRA, Maria Elisa. “Desafios de uma política para a educação escolar indígena” (pp. 141 – 155). In: *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v. 1, nº 2. 2004.

LASMAR, Cristiane. *Conhecer para transformar: os índios do rio Uaupés (alto rio Negro) e a educação escolar*. Artigo disponível *on line*. 2009.

LEACH, Edmund. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. Edusp, São Paulo. 1995.

LEONARDI, Victor. *Os Historiadores e os Rios: natureza e ruína na Amazônia brasileira*. Editora Universidade de Brasília, Paralelo 15 editores, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido (Mitológicas vol. 1)*, Cosac & Naify, São Paulo. 2004.

_____. *Tristes Trópicos*, Companhia das Letras, São Paulo. 1996.

_____. *História de Lince*. Editora Schwarcz Ltda. São Paulo. 1993.

_____. *As Estruturas elementares do parentesco*. Vozes, Petrópolis. 1982.

LIMA, F. Bezerra. *Relatório de Atividades em Maturacá*. COAMA, Manaus. 1975

LIMA, Antônio C. “Militares, índios e fronteiras políticas”. In Léna, Philippe & Oliveira, Adélia. *Amazônia: A Fronteira Agrícola 20 anos depois*. Belém, MPEG, 1991.

LITTLE, Paul E. *Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers*. The Johns Hopkins University Press. Maryland. 2001.

LIZOT, Jacques. *Diccionario enciclopédico de la Lengua Yanomami*. Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, Caracas. 2004.

_____. *O círculo dos fogos: feitos e ditos dos índios Yanomami*. Martins fontes, São Paulo. 1988.

LUCIANO, Gersem. *Projeto é como branco trabalha – as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar: experiência dos povos indígenas do alto rio Negro*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS, UnB. 2006.

MATA, Pe. Raimundo Possidônio & Tada, Irmã Cecília (org.). *Amazônia, desafios e perspectivas para a missão*. São Paulo: Paulinas, 2005.

MACHADO, B. *Relatório de Atividades sobre Reunião entre Yanomami de Maturacá e IBAMA*. FUNAI. 2006.

MAGALHÃES, Edvard Dias (Org.) *Legislação indigenista brasileira e normas correlatas*. 2ª ed. FUNAI, CGDOC, Brasília. 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. Abril Cultural, São Paulo. 1978.

MATA, R. “A Igreja na Amazônia – resgate histórico”. In Tada, C. & Mata, R (org.). *Amazônia, desafios e perspectivas para a missão*. São Paulo, Paulinas, 2005.

MAUSS, Marcel. “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques” (pp. 139 - 284). In *Sociologie et anthropologie*. Quadrige, Presses Universitaires de France. 1997.

MAYBURY-LEWIS. *Indigenous people, ethnic groups, and the state*. Cultural survival studies in Ethnicity and Change. Allyn and Bacon, Boston. 1997.

MEIRA, Márcio. *Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia*. (organização e introdução). São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, FAPESP. 1994.

_____. “Estratégias Políticas e Identidade Étnica no Alto Rio Negro”, *Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*, 45ª Reunião Anual, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 1993.

MEIRA, Marcio & POZZOBON, Jorge. “De Marabitanas ao Apaporis: um diário de viagem inédito do noroeste amazônico”. In *Boletim do Museu paraense Emilio Goeldi – Série Antropologia*, Belém: MPEG, v. 15, n.2, p. 287-335. 1999.

MELIÁ, Bartolome. “Desafios e tendências na alfabetização em língua indígena”, in: *A Conquista da Escrita*. Iluminuras, São Paulo. 1989.

MENDONÇA, M. *A Amazônia na Era Pombalina*. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro. 1963.

MENEZES, Gustavo H. “Conhecimento e poder: dilemas e contradições na educação escolar indígena” (pp. 123-144), in *Revista de Estudos e Pesquisas* (v. 2, n. 2), FUNAI: CGEP/ CGDTI, Brasília. 2005.

MIGLIAZZA, Ernesto. “Lenguas de la región del Orinoco-Amazonas”. In *América Indígena*, México: Instituto Interamericano, v. 43, n. 4, p. 703-784, 1983.

_____. “Languages of the Orinoco-Amazon basin: current status” (pp. 95-162). In *Antropológica* 53, 1980.

_____. *Yanomama Grammar and Intelligibility*. PhD dissertation, Indiana University, Bloomington, Indiana. 1972.

MORALES, Filadelfo e ARVELO-JIMENEZ, Nelly. “Hacia un Modelo de Estructura Social Caribe” (pp. 603-626). In *América Indígena*, vol XLI (4).

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *Os índios e a ordem imperial*, CGDOC, FUNAI, Brasília – DF. 2005.

NANDY, Ashis. *The Intimate Enemy. Loss and recovery of self under colonialism*. Oxford University Press. 1983.

NEEL, J. V., TANIS, R. J., MIGLIAZZA, E. C., SPIELMAN, R. S., SALZANO, F., OLIVER, W. J., MORROW, M e S. BOCHOFER. “Genetic Studies of the Macushi and Wapishana Indians. *Human Genetics* 36. 1967.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*, Rio de Janeiro, IBGE.1987.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Editora Universidade de Brasília. Brasília. 1972.

ONG, Walter J. *Orality and Literacy: The technologizing of the word*. Methuen, London and New York, 1982.

PASSARINHO, Jarbas. “Terras dos Yanomamis”. In *Carta’*: falas, reflexões, memórias/ informe de distribuição restrita do Senador Darcy Ribeiro. Gabinete do Senador. 1991.

PERANI, C. A “Igreja na Amazônia: Criatividade, Dinamismo e Vitalidade”. In Tada, C. & Mata, R (org.). *Amazônia, desafios e perspectivas para a missão*. São Paulo, Paulinas, 2005.

PIMENTA, José. “Índio não é todo igual”: *A construção Ashaninka da história e da política interétnica*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. 2002.

PLATÃO. *Phaedrus and Letters VII and VIII*. Introdução de Walter Hamilton. Penguin Books, Harmondsworth, England. 1973.

POLYKRATES, Gottfried. *Wawanaueteri und Pukimapueteri: Zwei Yanomami-Stämme Nordwestbrasiens*, The National Museum of Denmark, Copenhagen, 1969.

PROUS, André. *Arqueologia Brasileira*. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1992.

RADAMBRASIL, Projeto. *Folha NA. 19 Pico da Neblina: geologia, geomorfologia, pedologia, vegetação e uso potencial da terra*. Departamento Nacional de Produção Mineral. Rio de Janeiro. 1976.

RAFAEL, Vincente L. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Cornell University Press. 1988.

RAMIREZ, Henri. *Hapa te pë rë kuonowei: Mitologia Yanomami*, Vols. I e II, Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia. 1993.

RAMOS, Alcida. “O Pluralismo Brasileiro na Berlinda”. In *Série Antropologia n° 353*, Departamento de Antropologia. UnB. 2004.

_____. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison, University of Wisconsin Press. 1998.

_____. “Por falar em Paraíso Terrestre”. In *Série Antropologia n° 191*, Departamento de Antropologia. UnB. 1995.

_____. “Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias”. In *Etnia e nação na América Latina*. Vol 1. Zarur, George (Org.). Washington, D.C. OEA Imprint. 1994.

_____. *Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma sociedade Yanomami*. Editoras Marco Zero e Universidade de Brasília. 1990

_____. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. Editora HUCITEC, São Paulo. 1980.

REIS, A. C. Ferreira “As cabeceiras do Orinoco e a fronteira brasileiro-venezuelana”. *Revista Brasileira de Geografia*, ano VI nº 2, Rio de Janeiro. 1944.

RESENDE, J. S. “Repensando a Educação Indígena”. In *Espaço Aberto: Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia*. 2004.

RIBAMAR, J. *Histórico da Administração Regional de São Gabriel da Cachoeira, Rio Negro, Amazonas*. Relatório FUNAI. 2007.

RIBEIRO, Gustavo L. “Internet e a comunidade transnacional imaginada-virtual” (pp.171-197), in *Cultura e política no mundo contemporâneo: paisagens e passagens*. Editora Universidade de Brasília, Brasília. 2000.

RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Lisboa. Edições 70. 1976.

RIVIÈRE, Peter. *Individual and Society in Guiana: A comparative study of Amerindian social organization*, (Cambridge studies in social anthropology; 51) Cambridge University Press, Cambridge. 1984.

ROCHA, Leandro. “O Estado, as Fronteiras e os Índios do Brasil: Algumas Considerações” (pp. 48-130). In *I Encontro de Estudos: Questão Indígena*. Gabinete de Segurança Institucional; Secretaria de Acompanhamento e Estudos Institucionais, 2003.

SANTOS & THIELEN. *Revisitando a Amazônia: expedição aos rios Negros e Branco refaz percurso de Carlos Chagas em 1913* . Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz, Fiocruz, 1996.

SAHLINS M. *Ilhas de História*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro. 1990.

SELAU, M. G. G. *Comunidade Maturacá: População Yanomame: atendimento médico, situação de saúde, medicina tradicional*. São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. 1985.

SMILJANIC, Maria Inês. “Da Observação à Participação: Reflexões sobre o ofício do antropólogo no contexto de Distrito Sanitários Yanomami”. In *Série Antropologia* nº 417, UnB, 2008.

_____. “Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri: O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil)” (pp. 137-158). In *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 88, 2002.

_____. *O Corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Tototoobi*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Brasília. 1999.

SOUZA FILHO, Carlos F. Marés de. *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. Juruá / NDI. Curitiba. 1999.

SMOLE, W. *The Yanoama Indians: A Cultural Geography*, University of Texas Press, Austin and London. 1976.

STOCKING, George W. “The Dark-Skinned Savage: The Image of Primitive Man in Evolutionary Anthropology” (pp. 110 - 133). In *Race, Culture and Evolution: essays in the history of Anthropology*. The University of Chicago Press, Chicago. 1982.

TADA, C. & MATA, R. (org.). *Amazônia, desafios e perspectivas para a missão*. São Paulo, Paulinas, 2005.

TASSINARI, Antonella. *No Bom da Festa: O Processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá*. Editora Universidade de São Paulo, São Paulo. 2002.

_____ “Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação”. In: *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. Organizadores: Silva, Aracy & Ferreira, Mariana. Global Editora, São Paulo. 2001.

TAYLOR, Kenneth I. *Sanuma Fauna: Prohibitions and Classifications*. Fundación La Salles de Ciencias Naturales. Monografía N° 18. Caracas. 1974.

TURNER, Terence. “Da Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. (pp. 43-66), in Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela (org.) *Amazônia: Etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP: FAPESP, 1993.

_____ “Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness”, (pp. 285-324) in Stocing, George (edited) *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. The University of Wisconsin Press. 1991.

UGARTE, Auxiliomar Silva. “Margens Míticas: A Amazônia no Imaginário Europeu do Século XVI”. In *Os Senhores dos Rios*. Organizadores: Priore, Mary e Gomes, Flávio. Rio de Janeiro, Eselvier. 2003.

VALERO, Helena. *Yo soy napëyoma: relato de una mujer raptada por los indígenas yanomami*. Compilador: Agagliate, Renato. Fundación La Salle de Ciências Naturales Monografía N°35. 1984.

VAN VELTHEM, Lúcia. “ ‘Feito por inimigo’. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato”, (pp. 61-84), in Albert, Bruce & Ramos, Alcida (org.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

VILAÇA, Aparecida. O Canibalismo Funerário Pakaa-Nova: uma nova etnografia, (pp. 285-310) in Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela (org.) *Amazônia: Etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP: FAPESP, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify, São Paulo. 2002.

_____ “Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico”, (pp. 149-210), in Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela (org.) *Amazônia: Etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP: FAPESP, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO & CARNEIRO DA CUNHA. (org.) *Amazônia: Etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP: FAPESP, 1993.

WHITE, Richard. *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650 – 1815*. Cambridge University Press. USA. 1991.

WOLF, Eric. “A Formação de uma Nação: um ensaio em formulação”. In *Antropologia e Poder: contribuições de Eric. R. Wolf*. Org. Feldman-Bianco, Bela & Ribeiro, G. Editora Unicamp. São Paulo. 2003.

WRIGHT, Robin. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA. 2005.

DOCUMENTOS:

- Relatório do Comitê Nacional para a preparação da Participação Brasileira na III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata (Durban, 31 de agosto a 7 de setembro de 2001).
- Ofício 127/2002 da Associação Brasileira de Antropologia.
- Portaria do Estado Maior do Exército nº 020/04
- Decreto Presidencial nº 4.412 de 7 de outubro de 2002.
- Tratado de Madri de 1750
- Tratado de Limites e Navegação, de 1859.
- Constituição Federal de 1988.
- Portaria Interministerial MJ e MEC Nº 559 de 16 de Abril de 1991.
- Lei Nº 6001 de 19 de dezembro de 1973 que dispõe sobre o Estatuto do Índio.
- Lei nº 6.634 de 2 de maio de 1979 que dispõe sobre a Faixa de Fronteira.
- Decreto nº 4.412, de 7 de outubro de 2002, que dispõe sobre a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal nas terras indígenas.

