

Os Yanomami, a Hutukara e os desafios de seu pacto político

Brisa Catão Totti

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Totti, Brisa Catão

Os Yanomami, a Hutukara e os desafios de seu pacto político / Brisa Catão Totti ; orientador, Márnio Teixeira-Pinto ; co-orientador, José Antônio Kelly. - Florianópolis, SC, 2013.

189 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Associações Indígenas. 3. Amazônia. 4. Yanomami. 5. política indígena. I. Teixeira-Pinto, Márnio. II. Kelly, José Antônio. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

Universidade Federal de Santa Catarina
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social

Brisa Catão Totti

Os Yanomami, a Hutukara e os desafios de seu pacto político

Dissertação, sob orientação do Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto e co-orientação do Prof. Dr. José Antônio Kelly, submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção Grau de Mestre em Antropologia Social.

Florianópolis
março de 2013

Os Yanomami, a Hutukara e os desafios de seu pacto político

Brisa Catão Totti

orientador: Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto

co-orientador: Prof. Dr. José Antônio Kelly

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Antropologia Social, aprovada pela banca examinadora composta pelos seguintes professores (as):

Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto (PPGAS | UFSC)

Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois (PPGAS | USP)

Prof. Dra. Evelyn Martina Schuler Zea (PPGAS | UFSC)

Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez (PPGAS | UFSC)

Profa. Dra. Alicia González de Castells (coordenadora PPGAS|UFSC)

Florianópolis, 08 de março de 2013

agradecimentos

À Capes, que me ofereceu bolsas de estudo ao longo do mestrado. Ao Instituto Brasil Plural, financiador do projeto “(Políticas e redes) x (Heterogêneas e comparadas)”, pelo financiamento do trabalho de campo e empréstimo de equipamentos. A todos os professores e colegas que compõem tal projeto, pelo esforço coletivo que viabilizou essa pesquisa. À diretoria do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, pelas passagens aéreas que me levaram à Roraima em 2010. Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Santa Catarina, pelo auxílio financeiro nessa primeira incursão em campo. Às secretárias do PPGAS, Adriana e Karla, e à do IBP, Sulane, pela solicitude e agilidade em todos os trâmites burocráticos. Aos pesquisadores do A-funda (Núcleo de Antropologia Fundamental), com quem elaborei conjuntamente essa pesquisa.

Dentre eles, agradeço especialmente ao meu orientador, Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto, pelo estímulo intelectual, pelos esforços para viabilizar minhas viagens a campo e pelo encorajamento e apoio irrestritos ao longo dos últimos anos.

Ao meu co-orientador, Prof. Dr. José Antônio Kelly, pelo seu gosto contagiante pelos Yanomami e pela generosidade com que ensina o que sabe sobre eles, pelas leituras atentas de meu trabalho e por todos os caminhos que me apontou.

Aos diretores da Hutukara, Davi Kopenawa Yanomami, Dário Vitório Kopenawa, Ênio Mayanawa e Maurício Ye’kuana, que me deram muitas oportunidades. A Davi, em especial, por ter sempre encontrado em meio a seu disputado tempo momentos para me contar algumas histórias e esclarecer minhas dúvidas. A todos eles, minha profunda admiração pelo trabalho diário e incessante de proteção ao território indígena e modos de vida de seus povos. A Antônio Ailton, administrador da associação, que me abriu portas e arquivos. A Morzaniel Framari Yanomami, por sua colaboração inestimável a essa pesquisa. No Demini, agradeço em especial a Felícia, que me recebeu em sua casa. A Fátima, Ehuana e Salomé, que foram amigas. À técnica de enfermagem, Marlene, que teve um papel importante.

Ao Instituto Socioambiental, nas pessoas de Marcos Wesley de Oliveira, Lídia Montanha, Hanna, Gisele, Clarisse, Maurice, pela oportunidade que me deram de acompanhar um dos cursos de formação de professores do Magistério Yrapariari, que está na origem dessa pesquisa, e pelo acolhimento dado a ela. Sobretudo, a Marcos Wesley de Oliveira,

pelo apoio e interlocução importante nos primeiros passos dessa dissertação e pela viabilização de minha ida à IV Assembleia Geral da Hutukara.

A Moreno Saraiva Martins e Joana Autuori que, antes mesmo de me conhecer, me acolheram em sua casa durante meus meses em Boa Vista. Espero o dia de poder retribuí-los.

A outros professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Oscar Calavia Sáez, Miriam Furtado Hartung, Vânia Zikán Cardoso, Evelyn Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, Jeremy Deturche, Scott Head, que de formas e em momentos diferentes participaram da feitura desse trabalho. Aos professores que me deram aulas, Alberto Groisman, Alicia Castells, Theophilos Rifiotis e Ilka Boaventura Leite, e a meus colegas de turma, que tantas vezes contribuíram com algumas ideias em elaboração. A Patrick Menget, pela excelente disciplina ministrada com Márnio Teixeira-Pinto logo no início do mestrado, o que foi começar com o pé direito. Ao Prof. Eduardo Viana Vargas, meu orientador na graduação na UFMG, cujos ensinamentos ultrapassaram tanto o fim daquela etapa, quanto a mudança radical no tema de pesquisa. A Bruce Albert, pelo trabalho monumental feito junto aos Yanomami e por um breve, mas para mim importante, e-mail.

À Ana Maria Machado, amiga de uma vida toda, por ter me apresentado aos Yanomami, e muito mais. À Camila de Caux, que me ajudou a transformar uma ideia em projeto, mandou textos e anotações pelo correio, foi a Florianópolis me visitar. Sem dúvida, esse trabalho tem a influência de seu gosto antigo e perene pela Etnologia Indígena. Aos outros amigos que encontrei na FAFICH (UFMG), Isabel Lüscher (e Bernardo Silveira), Júlia Goyatá, Luísa Girardi, Raquel Rodrigues, Pedro de Freitas Moreira, Levindo Pereira, Ana Paula Beloni, Max Vasconcelos, Luísa Reis, Cláudia Bongianino, Patrick Arley, Daniel Alves, Renato Jacques, que mesmo espalhados Brasil afora participaram, de um jeito ou de outro, dessa dissertação. A Márcio, Pablo, Alessandro, Vicente, Flávia e Ana Paula, com quem compartilhei muito do que me acontecia em Boa Vista. A Telena Teles, cuja amizade é parte importante da minha vida e, assim, de tudo que faço.

Em Florianópolis, algumas colegas do PPGAS tornaram-se grandes amigas. Fernanda Moraes e Heloísa Souza foram também corresidentes, as melhores que eu poderia ter tido. A elas, agradeço o carinho e a amizade. Paola Gibram também estava às voltas com a política ameríndia e suas ideias me sugeriram caminhos; seu entusiasmo, alegria e coragem, também. A Aline Ferreira e seu xamanismo agradeço por uma

certa madrugada catártica, além de um dia, no retorno do campo, em que sua casa no Peri, com lagoa, peixe e amigos, me fez chegar de volta à ilha. A Letícia Moreira, pelos cuidados. A Milena Argenta, que foi ficando cada vez mais próxima e mais querida. A todas, além do que já foi dito, agradeço por tudo que se troca ao longo de um mestrado: livros, textos, favores, leituras, comentários, reclamações, sugestões, relatórios etc.

A minha querida e numerosa família Catão, pela curiosidade e apoio moral e financeiro a esta minha escolha, em tudo muito diferente das deles. Em especial à minha mãe, Raquel, que me ajudou imensamente, do início ao fim.

Ao Gabriel, que amo tanto, por ter atravessado comigo essa arrebentação. Agora, é esperar a próxima série.

resumo

O tema geral dessa dissertação é a experiência de criação e funcionamento da Hutukara Associação Yanomami. Em linhas gerais, sua pergunta guia é a seguinte: o que acontece quando um povo em particular adota uma instituição estrangeira? Para responder a esta pergunta, recupero as trajetórias de vida dos representantes políticos, aspectos gerais ligados aos exercícios de liderança e mediação, bem como acontecimentos envolvidos em reuniões promovidas pela Hutukara em aldeias yanomami. Analiso este fenômeno recente do contato a partir de formas culturais e políticas bem anteriores a ele.

Palavras chave: associações indígenas; Amazônia; Yanomami; política indígena

abstract

The general subject of this dissertation is the experience of foundation and operation of the Hutukara Yanomami Association. Its guide question is: what happens when a particular people adopts a foreign institution? In order to answer this question, it examines the life trajectories of political representatives, some aspects related to the exercise of leadership and mediation, as well as the meetings organized by Hutukara in yanomami villages. This recent phenomenon of contact is analysed from cultural and political forms well before it.

Key words: indigenous associations; Amazonia; Yanomami; indigenous politics

Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o rúm rúm, que dum lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero os todos pastos demarcados... Como é que eu posso com esse mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtraz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado...

João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*

índice

introdução	1
origem da pesquisa e trabalho de campo	7
missão catrimani, maio de 2009	8
viagens posteriores	10
os yanomami: breves notas históricas	14
<i>etnônimo e classificação linguística</i>	14
<i>expansão e povoamento</i>	16
associações indígenas na amazônia (brasil)	21
os yanomami, redes e fronteiras	27
ponderação sobre as unidades de análise	31
capítulo 1. jornadas particulares	37
Davi Kopenawa Yanomami	40
Dário Vitório Kopenawa Yanomami	48
Maurício Tomé Rocha	51
Ênio Mayanawa Yanomami	52
Morzaniel Iramari Yanomami	55
capítulo 2. aspectos gerais da mediação e liderança	65
formação, aprendizado e liderança	65
mediação	75
controle	78
diferenciação, provisão de bens, parentesco e política	82
sentidos para o napëprou (“virar branco”)	87
sentidos para cultura	93
uëmai, imitação e as relações com os brancos	97
capítulo 3. sobre as reuniões: um novo tipo de paz, um novo tipo de festa	113
toototopi, novembro de 2010	115
kumixi, julho de 2011	119
surucucus, setembro de 2011	120
primeira parada: sobre o domínio político	130
imagens da organização sociopolítica yanomam	133
<i>unidades sociopolíticas, antagonismo e aliança</i>	134
<i>classificações intercomunitárias</i>	137
<i>o grupo local (yahitheribë)</i>	137

<i>o conjunto multicomunitário</i>	
<i>(nohimotimëthëbë/hwamathëbë)</i>	139
<i>inimigos atuais (nabëthëbë)</i>	141
<i>inimigos virtuais (ou antigos) (hwãthohothëbë/ nabëthëbë</i>	
<i>hwãtho)</i>	142
<i>inimigos desconhecidos (tanomathëbë)</i>	143
um novo tipo de paz	145
um novo tipo de festa	149
considerações finais	157
anexo 1. discurso de abertura da iv assembleia geral da hutukara	163
bibliografia	169

introdução

Em novembro de 2004, na aldeia de *Watoriki*, um grupo formado por indígenas e *napë pë*¹ (“brancos”, “estrangeiros”) fundou uma associação indígena. Nesta ocasião, os xamãs yanomami ali presentes se reuniram e deram à instituição que surgia o nome de *Hutukara* - “*Hutukara* é o nome xamânico do antigo céu que caiu no tempo das origens para formar a ‘terra-floresta’ (*uribi*) atual². É, para seus fundadores, ‘um nome defensor da terra-floresta’ (*uribi noamatima a wāba*)” (Kopenawa & Albert, 2010: 677, nota 8 / tradução minha). Desde então, a *Hutukara Associação Yanomami* (HAY) vem atuando como uma organização política mediadora dos “Yanomami” com o “mundo dos brancos”, para usarmos duas grandes generalizações. Certas dinâmicas envolvidas em seu funcionamento são o tema geral dessa dissertação. Seu objetivo é explorar alguns dos efeitos envolvidos na criação e estabelecimento desse novo pacto político entre os Yanomami.

¹ *Napë*: “diferente”, “estrangeiro”, pessoa que não pertence aos Yanomami, em geral “Branco” ou “criollo” (Lizot, 2004: 249-250). *Napë pë*: plural. De acordo com a teoria sociopolítica yanomami, o termo conota desconfiança, potencial inimidade e comportamento anti-social (Kelly, 2003:13). Este mesmo autor (ibid.: 215-216) notará que a partir da expansão do campo semântico do termo ele passa a incluir também os atributos e habilidades dos brancos, sem nunca deixar, contudo, de conter os sentidos acima mencionados. Dessa forma, seu sentido primeiro significa “estrangeiro” / “não-yanomami” e conota alteridade remetendo à inimidade, desconfiança e, conseqüentemente, a um potencial inimigo. Contudo, *napë* é também a palavra usada para referirem-se aos *criollos*, mas não mais com o sentido estrito de inimigos, mas também como fonte de conhecimentos e corpos/habitus *criollo*. Ou seja, o campo semântico de *napë* passou de uma referência exclusiva à inimidade para incluir também habilidades e atributos *criollo* (ibid.: 238-239). “*Criollo*” é o termo usado pelo autor e que faz mais sentido para o contexto da Venezuela, que daqui para frente será sempre traduzido como “branco” ou “estrangeiro”. Para maiores detalhes sobre o termo “*napë*” cf. Albert (1992:172-173).

² Sobre o mito da queda do céu cf. Albert, 1985:745-749 e Wilbert & Simoneau, 1990. A versão relatada a Albert (1985) conta que nos tempos primordiais um grande xamã foi morto e seus espíritos auxiliares (*hekura pë*), órfãos e furiosos, cortaram a abóbada do céu com suas armas sobrenaturais. O céu se rasgou e caiu sobre a terra, restando a floresta e os primeiros ancestrais (com exceção daqueles que se refugiaram sob um cacauero nas nascentes dos rios) o mundo subterrâneo. Com a queda do céu, estes primeiros ancestrais tiveram destinos diferentes: os que foram lançados para o subterrâneo tornaram-se monstros canibais, os que se refugiaram sob o cacauero sobreviveram à queda deste primeiro céu e se estabeleceram na floresta que havia no dorso dele. Com o tempo, por conta de sua ignorância - refletida em desrespeito às regras culturais - eles transformaram-se, pouco a pouco, em animais de caça. Depois do acontecido, *Omama*, o demiurgo yanomami, criou a humanidade atual (Albert, 1985:745-749, “mito da queda do céu”).

Uma pesquisa sobre a Hutukara poderia traçar, ao menos, dois caminhos bem marcados: o da política “externa” e o da política “interna”. O primeiro deles é aquele dedicado à sua atuação e consequente criação de efeitos políticos no mundo dos brancos (efeitos que, com sucesso, revertem-se em ações favoráveis aos Yanomami). Seguir essa direção significaria enfatizar a atuação da Hutukara na cidade (Boa Vista/RR) em seu trabalho diário de controle do convívio interétnico. Ou seja, acompanhar sua agenda reivindicatória e o desenrolar das questões ligadas à saúde, educação escolar e exploração ilegal de minérios e madeiras na Terra Indígena Yanomami (TIY). Normalmente, as denúncias e relatos são oriundos das aldeias e chegam à sede da associação por meios e suportes diversos.

O mais comum é que as notícias, solicitações e denúncias cheguem ao escritório via radiofonia, um instrumento absolutamente fundamental neste contexto - graças ao rádio e sua sede em Boa Vista (RR), a Hutukara é hoje um ponto de conexão importante entre a Terra Indígena Yanomami e as cidades. Com a introdução da escrita, vez ou outra acontece das informações das aldeias chegarem por meio de cartas e recados trazidos por pessoas regressas da área indígena. Há, ainda, outros meios possíveis. A parede da sala da presidência da Hutukara exibe uma flecha, proveniente da comunidade de Uxiú, que chegou à HAY com um bilhete afixado, cuja mensagem dizia: “para Hutukara, dos inimigos”. A aldeia que a mandou pretendia notificar a Hutukara que foi assediada por um grupo yanomami “isolado”, os *moxi hatëtêma*³. A flecha com a qual a comunidade havia sido atacada era tanto a evidência do contato, quanto o suporte do recado. Em outra ocasião, no retorno do Encontro Regional de Apiaú (junho 2011), junto com os diretores da Hutukara chegou a história de que os “isolados” haviam levado alguns beijos daquela comunidade e, em troca, deixado algumas pilhas. A economia da informação ali é realmente muito criativa e, no final, ficamos com a sensação de que as mensagens sempre chegam ao seu destino.

Essa troca de informações é um dos motores do trabalho diário no escritório da Hutukara, em boa parte dedicado à elaboração de ofícios e documentos que, em sua maioria, contêm denúncias e solicitações a serem encaminhadas ao Estado. O que Kelly (2003: 209) afirma para as relações

³ Este nome refere-se à maneira que os homens mantêm o prepúcio de seu pênis (*moxi*) amarrado (*hatete*) à cintura com uma pequena corda de algodão. Trata-se de algumas comunidades do alto rio Apiaú, que sofreram os raides dos Yanomami do rio Catrimani das primeiras décadas do século XX até meados dos anos 1980 (o último raide foi em 1985). Nunca revidaram, nem estabeleceram aliança, ainda que algumas de suas mulheres e crianças tenham sido tomadas como cativas (Kopenawa & Albert, 2010: 723 n.6).

entre os Yãnomãmĩ e o sistema de saúde estatal venezuelano é também válido para este caso: ler, escrever e ter a habilidade de produzir documentos em papel são conhecimentos que os Yanomami aspiram, a fim de controlar o fluxo de mercadorias, a melhoria dos cuidados de saúde e sua própria defesa.

Algumas dessas denúncias e reivindicações, sobretudo aquelas relacionadas às tentativas de combate ao garimpo ilegal em terra indígena por parte do Estado (nas figuras da FUNAI, Exército e Polícia Federal) tornam-se notícias em meios midiáticos diversos, que vão de jornais locais a noticiários televisivos de ampla repercussão nacional⁴.

Há, ainda, os episódios mais acalorados de formas de pressão política, como manifestações nas ruas e prédios públicos de Boa Vista⁵. As reuniões e viagens (que normalmente levam a outras reuniões) são também parte constitutiva do funcionamento da associação e da rotina de seu corpo diretor. Com frequência, o presidente e os diretores estão participando de encontros com a Secretaria de Educação, de Saúde, com a FUNAI, o Ministério Público ou a Polícia Federal. Algumas dessas reuniões são em Boa Vista (RR), outras são em Brasília (DF). E nem todas são com órgãos públicos. Algumas dessas viagens têm como destino reuniões oficiais de antropólogos ou de outros indígenas com antropólogos, em Universidades e terras indígenas Brasil afora⁶. A rede de apoio aos Yanomami estende-se ainda a agentes internacionais, como a *Survival International*, a *Norwegian Agency for Development Cooperation* (NORAD) e a Embaixada Norueguesa, que são alguns dos principais apoiadores e financiadores desta organização indígena.

⁴ O Fantástico (Rede Globo) dedicou uma reportagem ao assunto em outubro de 2011. Conferir: <http://fantastico.globo.com/Jornalismo/FANT/0,,MUL1675515-15605,00-GARIMPO+ILEGAL+INVADE+RESERVA+DE+INDIOS+IANOMAMIS.html>. A “Folha de Boa Vista”, jornal da capital de Roraima, noticia as invasões garimpeiras e as tentativas de combate a elas com certa frequência. Há também as iniciativas midiáticas de combate ao garimpo envolvendo agentes internacionais como, por exemplo, a recente produção cinematográfica de Daniel Schweizer sobre a invasão garimpeira em Terra Yanomami. Para um panorama das principais ameaças ao território yanomami cf. Nilsson, 2008.

⁵ Em maio de 2011, por exemplo, foi notável toda a articulação dos yanomami para manterem Joana Claudete Mercês, funcionária da Sesai (Secretaria Especial de Saúde Indígena) que eles têm em mais alta estima, em seu cargo.

⁶ Durante o período em que estive em trabalho de campo, entre junho e setembro de 2011, Davi Kopenawa Yanomami (presidente da Hutukara) foi convidado a falar na SALSA (*Society for the Anthropology of Lowland South America*) e, junto com Maurício Ye’kuana (vice-presidente da associação), a dar uma conferência conjunta com Roy Wagner (antropólogo, professor da Universidade de Virgínia), no Museu Nacional (UFRJ).

Acompanhar este caminho de atuação da Hutukara seria uma abordagem que enfatizaria a comunicação da Hutukara com o “mundo dos brancos”. Desenhar-se-ia uma espécie de etnografia de um caso específico do movimento indígena na Amazônia em suas relações com o Estado nacional e outros agentes não indígenas. Movimento este que, em sua “resistência mimética”⁷ (Augé, 1989 *apud* Albert, 2002), tem no modelo de funcionamento democrático, na burocratização e nos mecanismos de despersonalização algumas de suas peças chave.

Contudo, não é exatamente essa “dimensão moderna” da política da associação yanomami aquela que, particularmente, mais me interessa. Pois esta atuação política da HAY, que tem como centro o escritório da associação em Boa Vista e como destino os órgãos públicos do Estado e outros agentes não indígenas é, mesmo que muito importante, parte de uma “arena política interétnica” que privilegia as relações entre indígenas e não indígenas. A princípio, interessava-me entender como os Yanomami estão “incorporando” alguns desses “novos brancos” que participam do contexto da Hutukara, como os políticos, os representantes do Estado, os assessores de ONG’s, os ambientalistas e os financiadores estrangeiros. Pois, exatamente, partia da idéia de que a “diferença cultural” residia, sobretudo, na relação entre os Yanomami e os Brancos. Mas, como sabemos, a ocorrência de situações em que se costuma identificar “diferença cultural” não depende, necessariamente, de encontros entre indígenas e não indígenas. E o que percebi ao longo do trabalho de campo é que nas relações entre os próprios yanomami que compõem a Hutukara e entre estes e aqueles residentes nas aldeias já há variações e diferenças o suficiente. E é sobre elas que pretendo falar. Assim, essa dissertação privilegia as relações dos Yanomami entre eles, mediadas pela existência da Hutukara. Sua “política com os brancos” torna-se interessante para o presente trabalho somente na medida em que viabiliza e promove situações de interação até então inéditas entre os próprios Yanomami. Estas, sim, alvo principal da investigação. Além disso, ao menos desde a tese de doutoramento de José Antônio Kelly (2003) sabemos que o padrão de relação *Yanomami/ napë* não depende, necessariamente, de uma relação *entre* yanomami e branco, podendo reproduzir-se entre os próprios Yanomami, em situações nas quais alguns deles “performam-se” *napë*, ao passo que outros “performam-se” yanomami. Nesse sentido, o autor afirma: “*napë* é

⁷ A ideia de “resistência” é sempre um pouco problemática por poder trazer consigo a suposição de que alguns agem, ao passo que outros apenas reagem. Manterei o conceito com esta conhecida ressalva. Goldman (2006:44) apresenta uma definição mais sedutora das atividades de resistência: “aquelas para as quais as pessoas direcionam suas energias e desejos”.

um conceito estritamente relacional, que se refere à forma que uma pessoa ou grupo posiciona-se em relação a outro” (*ibid.*: 216/ tradução minha). No “eixo transformacional *napë*” proposto pelo autor, “dependendo das circunstâncias, *Yãnomãmĩ* ‘civilizado’ ‘performam-se *napë*’ com referência aos *waikas*⁸ rio acima, e ‘performam-se *Yãnomãmĩ*’ em relação aos *napë ya*⁹ como os oficiais militares e médicos” (*ibid.*: 401). Desse modo, esse par relacionalmente constituído (*Yanomami/napë*) atravessa de maneira importante todo o trabalho, mesmo que a ênfase não recaia diretamente sobre as relações entre os Yanomami e os brancos.

A primeira parte do texto (capítulos 1 e 2) é dedicada a uma caracterização geral da Hutukara e de seu corpo diretor. Temos na formação da Hutukara duas gerações bem marcadas: a de seu presidente fundador, Davi Kopenawa Yanomami, e a de seus jovens diretores, Maurício Tomé Rocha, Dário Vitório Kopenawa Yanomami e Ênio Mayanawa Yanomami. Há, ainda, uma diferença étnica em questão, pois Maurício, seu então vice-presidente, é um jovem ye’kuana, assim como o atual coordenador de gestão territorial, Júlio Ye’kuana¹⁰. Tendo como referência a Terra Indígena Yanomami em toda sua abrangência a representatividade política da Hutukara estende-se também aos Ye’kuana, grupo caribe que compartilha com os Yanomami setentrionais (os Sanumá) terras ao norte do território. Adianto que essa relação entre os Yanomami e os Ye’kuana será pouco explorada. Embora potencialmente conflitiva, o

⁸ *Waikasi* é um termo, algo burlesco, mais comum entre as comunidades de missão do Orinoco, e transmite o sentido de ser um *Yãnomãmĩ* “real”, “verdadeiro”, “não civilizado”, normalmente associado aos *Yãnomãmĩ* rio acima (Kelly, 2003: 218-219).

⁹ Assim como “*waikasi*” é uma expressão destinada a distinguir os “*Yãnomãmĩ* verdadeiros, reais”, “*napë ya*” refere-se aos “verdadeiros e reais *napë*”. Normalmente, a expressão é destinada a brancos que vivem além do Alto Orinoco e detêm grande poder criativo e/ou destrutivo, que podem influenciar significativamente a vida indígena, como o Presidente, os ministros, o governador do estado e altos oficiais de instituições que os *Yãnomãmĩ* conhecem localmente (Kelly, 2003: 221-223). São os *napë* mais poderosos, eu diria.

¹⁰ Os Ye’kuana são um povo de língua Karib, também conhecidos como Yecuana ou Maiongong, que habitam a floresta amazônica na região da fronteira Brasil-Venezuela. Atualmente formam uma população de 471 pessoas no Brasil (noroeste do estado de Roraima) e 6.523 na Venezuela. A maior comunidade ye’kuana no Brasil é Auaris, onde vivem junto com os Sanumá, um subgrupo yanomami. Suas duas outras comunidades também estão localizadas no interior do território demarcado como Terra Indígena Yanomami (acessado em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yekuana/742,12/11/2012>). Dentre as dezenas de povos que habitavam o entorno do território yanomami, ao fim do século XIX, os Ye’kuana foram os únicos sobreviventes (Kopenawa e Albert, 2010: 769 n.11). Júlio faz parte de uma configuração mais atual da associação. Em 2011, não o conheci. A informação está em: <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3694>, acessado em 02/11/2012.

que presenciei foi uma convivência aparentemente harmoniosa. De fato, esta associação parece apresentar-se aos olhos de todos como sendo predominantemente yanomami. Contudo, é também notório que os Ye'kuana vêm, progressivamente, ocupando mais espaço na Hutukara. A presença e circulação de homens ye'kuana na sede da HAY, ainda que um pouco tímida, é relativamente comum. Os Ye'kuana, além de participarem da Hutukara, têm também sua própria associação, a APYB (Associação do Povo Ye'kuana do Brasil).

Já a segunda parte do texto é dedicada à dimensão mais coletiva do fenômeno de funcionamento da Hutukara. Seu fio condutor é a etnografia de três reuniões promovidas por esta associação em aldeias yanomami, entre novembro de 2010 e setembro de 2011. A partir da interação dos Yanomami nestes eventos exploro o contraste entre os universos político-discursivos dos diretores da Hutukara e dos yanomami residentes nas aldeias. A partir das falas de representantes e representados busco reconstituir qual parece ser o problema, do ponto de vista da audiência, da proposta política que a Hutukara os faz. Partindo das dinâmicas destas reuniões procuro também estabelecer paralelos entre estes eventos e demais dinâmicas de visitação e festas multicomunitárias entre os Yanomami. Nessa segunda parte fica mais evidente meu interesse em descrever a *prática* desta associação, mais do que aspectos históricos ou políticos de ordem geral.

No capítulo 1 serão apresentadas as histórias de vida dos diretores mais atuantes da associação, a partir de seus relatos autobiográficos quando interpelados sobre como haviam chegado à Hutukara. Contar as trajetórias de seus diretores foi também uma forma de contar a história da própria Hutukara. Eles falam de como foram suas formações, viagens e demais experiências de aprendizado do mundo dos brancos. Acionam os momentos em que entraram na associação, as ocasiões de Assembleias e outros eventos marcantes na trajetória da Hutukara. Esse primeiro capítulo foi inspirado em um artigo de Oscar Calavia Sáez (2006), “Autobiografia e Sujeito Histórico Indígena”, além de ter sido a alternativa encontrada para conferir à Hutukara e seu corpo diretor uma dimensão menos impessoal e abstrata do que a institucional. Foi também uma forma de lidar com o incômodo de falar de um grupo indígena, em geral, a partir das falas e experiências de alguns informantes em particular, essa espécie de “operação metonímica”, que de tão comum em Antropologia às vezes parece até inescapável. Acredito também que apresentar estes representantes políticos traz à tona informações importantes sobre o contexto geral de constituição da Hutukara.

O capítulo 1 e 2 são uma espécie de grande preâmbulo. No segundo, trato de alguns aspectos gerais relativos às posições de liderança e mediação que estes sujeitos ocupam. Dou atenção a seus processos de aprendizado e inserção no mundo dos brancos, às dinâmicas de controle e diferenciação nas quais estão envolvidos, às suas caracterizações das relações com os *napë* e suas reflexões sobre cultura. Neste capítulo a principal referência é a tese de José Antônio Kelly (2003) sobre um contexto de transformação entre os Yãnomãmi na Venezuela. Boa parte desse trecho da dissertação é dedicada a mostrar como aquilo que Kelly afirma para a Venezuela é extremamente relevante para pensarmos as relações dos Yanomami, tanto entre eles mesmos quanto com os brancos, também no Brasil. No entanto, a parte final desse capítulo volta-se para as especificidades do contexto da Hutukara em relação a Ocamo (Alto Orinoco) e, neste momento, discorro sobre os sentidos, diferentes, atribuídos ao *napëprou* (“virar branco”), em ambos os contextos.

O capítulo 3 é o meu predileto. Ali enfrento a questão que anuncio logo abaixo, sobre o encontro entre diferentes formas e concepções sociopolíticas que a Hutukara promove. O fio condutor são três reuniões da Hutukara, dois Encontros Regionais (Kumixi e Surucucus) e uma Assembleia (Toototopi), que presenciei entre novembro de 2010 e setembro de 2011. Ali, recupero questões tocantes à organização sociopolítica e às dinâmicas de visitação e festas multicomunitárias entre os Yanomami. A tentativa é situar as atividades da HAY em um quadro mais geral de relações (no caso, o espaço sociopolítico *yanomam*) desejando, com isso, poder perceber a permanência de continuidades, bem como a ocorrência de transformações nesse novo contexto de relações. Além de tentar compreender este novo fenômeno a partir de formas culturais e políticas bem anteriores a ele.

origem da pesquisa e trabalho de campo

Meu primeiro contato com a Hutukara foi através de uma fotografia, em dezembro de 2008, ainda em Belo Horizonte (MG). Ela retratava um grupo de homens yanomami vestindo camisetas estampadas com o logotipo da associação, organizadamente posados para a foto. Aquela imagem imediatamente me evocou um livro que havia lido fazia pouco tempo (“*Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*”, de Márcio Goldman), em que o autor problematizava a democracia como ideal abstrato a partir da descrição de seu funcionamento efetivo, envolvendo pessoas e situações muito concretas. Goldman (2006)

acompanhou o envolvimento político e os modos de pensar a política de um grupo de pessoas adeptas do candomblé e integrantes de um segmento do movimento negro, em Ilhéus (sul da Bahia). A imagem que vi naquela fotografia da associação yanomami parecia evocar a mesma questão, da atualização de um modelo político ideal por um grupo bem concreto de pessoas que, convenhamos, também tinham lá suas peculiaridades. Como um grupo indígena que se organiza e se relaciona a partir de suas subdivisões internas (em grupos locais, conjuntos multicomunitários e redes políticas, econômicas e matrimoniais) estaria criando um pacto político baseado na representação étnica de uma unidade coesa e indiferenciada (“nós, os Yanomami”)?

Em abril do ano seguinte parti para Boa Vista (RR) com o intento de prestar uma assessoria voluntária no curso de formação de professores yanomami, a ser realizado pelo ISA (Instituto Socioambiental), a principal ONG (Organização Não-Governamental) de apoio aos Yanomami no Brasil, em uma região da terra indígena conhecida como Missão Catrimani. Foram sessenta dias de viagem: metade em área indígena, metade na cidade. Na ocasião, não estava em busca de um tema de pesquisa, mas (mesmo que só viesse a formular isso dessa forma alguns meses adiante) eu o tinha encontrado. A ideia surgiu de uma situação específica:

missão catrimani, maio de 2009

É este o nome de um posto missionário católico, aberto nas margens do rio Catrimani em 1965 por padres italianos da ordem Consolata¹¹. Em decorrência das instalações da missão e da localização estratégica para o deslocamento dos professores yanomami de outras comunidades, foi este o sítio escolhido para a realização do XI módulo de formação do Magistério Yarapiari - que é o programa de educação intercultural yanomami iniciado em 1995 pela então CCPY (Comissão Pró-Yanomami) e, desde 2009, levado adiante pelo ISA (Instituto Socioambiental).

Ali, todos os dias pela manhã cerca de oitenta alunos (advindos de diferentes regiões do território indígena), alguns moradores das casas coletivas das redondezas, o consultor *napë* do módulo em questão, as assessoras do ISA, os missionários e eu nos dirigíamos à escola para o início da aula. Num desses dias, ao chegar à sala de aula, deparei-me com

¹¹ Os missionários da ordem de Consolata são responsáveis por projetos de educação nessa região, nunca tendo tido atividades voltadas para evangelização (Kopenawa & Albert, 2010: 565).

um movimento diferente do habitual. Ao invés de uma aula discursiva ou de alguma outra atividade escolar o que estava acontecendo ali era uma comunicação da Hutukara. De pé, dispostos em paralelo na frente da sala reuniam-se alguns dos diretores da associação com o objetivo de comunicar a todos e, especialmente, ao principal envolvido, que a “reunião extraordinária” da Hutukara (que havia acontecido poucos dias antes) decidira pelo afastamento de seu então vice-presidente, pois ele havia “roubado a mulher” de outro diretor. A sala permanecia em silêncio, dando a entender que ninguém se opunha a tal decisão, com exceção, é claro, do expulso. Este, sentado junto à audiência, revidou a afirmação argumentando que a reunião que havia acontecido ali dias antes não tinha valor algum e que, independente da forma que a chamassem, “ordinária”, “extraordinária”, aquilo tinha sido, na verdade, uma “brincadeira”, pois nem ele, nem a maioria de representantes regionais estavam presentes e, segundo o estatuto da Hutukara, a partir de uma reunião organizada dessa forma ele não poderia ser afastado da associação. Firmes, e ao mesmo tempo um pouco desconcertados com os argumentos do outro, os diretores da HAY insistiam no fato de que roubo de mulher não estava certo e que por isso ele não fazia mais parte do corpo diretor da Hutukara. Ao que o outro retrucava: “roubo de mulher não está no estatuto da Hutukara!”.

A declaração não parecia ser um argumento convincente para os que insistiam na saída do então vice-presidente, e assim ele aproveitava e perguntava provocativamente se, então, os diretores não se importavam com o estatuto da associação. A discussão não durou muito mais e vigorou a primeira comunicação: o até então vice-presidente estava de fato excluído da diretoria da associação yanomami. Pouco depois do acontecido ele adoeceu e foi removido da área indígena. Reencontramo-nos algumas semanas adiante em Boa Vista, por ocasião de uma reunião sobre educação indígena, que contou com a presença de representantes de vários outros grupos indígenas de Roraima, além de representantes do Estado, ONGs indigenistas e missionários da Consolata. Ele estava sorridente e vestido bem formalmente, parecia completamente recuperado.

Pelo menos como hipótese, atribuo a essa ocasião específica a vontade de tentar entender como pode funcionar, entre os Yanomami, uma organização política institucionalizada a partir do idioma da democracia representativa – com as noções de “estatuto”, “maioria”, “representantes”, “eleições” etc. Desde então, os acontecimentos relativos ao funcionamento da Hutukara começaram a visitar minha imaginação com certa frequência: fico me perguntando como os Yanomami, no contexto da Hutukara, estão promovendo cruzamentos originais entre

categorias e modos de organização política orientados por sociocosmologias diferentes – fenômeno do qual o caso narrado é um pequeno, mas evidente exemplo. Curiosa pelos fenômenos recentes do contato e inspirada pelas leituras de Marshall Sahlins esse cruzamento sempre foi o solo principal desta pesquisa. Como veremos ao longo das próximas páginas, a questão das mudanças e continuidades em um contexto de transformação é o mote dessa dissertação.

viagens posteriores

Um ano e meio após este episódio voltei à Terra Indígena Yanomami (Toototopi), entre os dias 31 de outubro e 08 de novembro de 2010, para acompanhar a IV Assembleia Geral da Hutukara (tema ao qual me debruçarei adiante). Esse evento foi uma espécie de pré campo, no qual acompanhei pessoalmente, pela primeira vez, as atividades da associação e registrei algumas falas e acontecimentos a serem tratados junto aos yanomami posteriormente. Em junho de 2011 retornei a Boa Vista (cidade que abriga a sede da Hutukara), onde permaneci por oitenta dias. Este período em campo foi marcado pelo trabalho na sede da associação e por quatro pequenas viagens para a área indígena. Para minha sorte, minha estadia em Boa Vista coincidiu com o período do ano em que a associação realizou alguns de seus Encontros Regionais, o que permitiu que eu os presenciasse. Em julho (entre os dias 06 e 10) estivemos em Kumixi (TIY) e em setembro (entre os dias 03 e 07) em Surucucus (IIY). No meio tempo, em agosto, passei pouco menos de um mês no Demini (TIY), lugar da assembléia de fundação da HAY e aldeia de residência de seu presidente-fundador, Davi Kopenawa. Fora da terra yanomami (entre os dias 24 e 27 de agosto) acompanhei alguns dos diretores da Hutukara em um curso sobre legislação indigenista e ambiental, oferecido pelo CIR (Conselho Indígena de Roraima) e realizado no Lago Caracaranã, na terra indígena Raposa Serra do Sol. A ideia, naturalmente, era sempre tentar estar onde eles estivessem.

Já durante a escrita da dissertação, em maio de 2012, uma família yanomami foi a Belo Horizonte (MG) participar de um evento sobre educação indígena promovido por um grupo de pesquisadores da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais). Dentre eles estava Morzaniel, um de meus principais interlocutores no período do trabalho de campo em Boa Vista e na Terra Indígena Yanomami. Hospedados alguns dias na casa de minha família a ocasião foi bastante propícia para eu tirar algumas dúvidas e solicitar informações que vinha julgando necessárias ao longo da

escrita. Como podemos perceber, foi um trabalho de campo sem fronteiras muito bem definidas.

Ao longo do período em Boa Vista hospedei-me na casa de um casal de amigos em um condomínio onde praticamente todos os moradores (permanentes ou temporários) eram jovens “forasteiros”, que ali estavam em decorrência de seus trabalhos de assessoria e/ou pesquisa junto aos Yanomami, Ye’kuana e Wapichana. Este condomínio (que alguns yanomami, brincando, se referiam como o *xapono*¹² do ISA) é localizado em um bairro tranquilo da cidade, nas margens do opulento rio Branco. Esse pequeno prédio divide um de seus muros com a casa de uma falecida senhora (conhecida como tia Sabá), que foi responsável por tocar ali uma movimentada casa de show na “época do garimpo” - essa que às vezes parece uma época mítica em Boa Vista. Vale notar que embora mais da metade das terras do estado de Roraima sejam terras indígenas, o monumento central da praça dos poderes de sua capital é um enorme garimpeiro. Para chegar à Hutukara passava diariamente em frente a esta casa, alguns passos adiante cruzava com o prédio da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e, dessa esquina, caminhava três quarteirões até o escritório da associação.

A sede da Hutukara fica em uma agradável casa no bairro São Pedro, que foi um presente de Cláudia Andujar¹³ aos Yanomami. O escritório possui um *ball* de entrada, uma sala destinada à presidência (ocupada por Davi Kopenawa e Antônio Aylton, respectivamente o presidente-fundador e o coordenador administrativo da associação), outra aos diretores (na ocasião em que estive lá era a sala de Maurício, Ênio e Dário) e uma terceira onde ficam alguns computadores e uma máquina fotocopadora. A antessala do cômodo reservado aos diretores é uma das

¹² *Xapono* ou *Shapono*: casa coletiva.

¹³ Cláudia Andujar é uma fotógrafa excepcional que começou seu trabalho junto aos Yanomami em 1974, na região do rio Catrimani. Essa parceria rendeu belíssimos ensaios fotográficos, além de uma longa história de cumplicidade e militância. Foi ela, juntamente com o antropólogo Bruce Albert, que em 1978 redigiram um primeiro documento contestando o projeto militar de desmembramento do território yanomami em 21 ilhas. Os dois e mais Carlo Zacquini, um progressista padre católico, foram os responsáveis pelo projeto do vasto território, demarcado em área contínua e homologado em 1992, em que vivem os Yanomami hoje. Foram também os três que, em 1978, criaram a CCPY (Comissão Pró-Yanomami), que lutou durante mais de trinta anos pela garantia dos direitos yanomami (Kopenawa & Albert, 2010: 574). A casa que era sua residência em Boa Vista é hoje a sede da organização política fundada pelos próprios yanomami, a Hutukara Associação Yanomami. Davi Kopenawa diz ter sido ela, a quem às vezes atribui o vocativo “mãe”, que o ensinou a lutar. Conta também que foi Cláudia que o acompanhou em suas primeiras participações no Congresso Nacional, quando essa situação era ainda fonte de terrível temor e timidez para ele.

mais movimentadas da associação, pois é ali que fica o equipamento da radiofonia, de importância vital para o funcionamento da organização. Em meio a estes cômodos há ainda um pequeno depósito que guarda algum artesanato para venda e pertences pessoais (normalmente ligados às utilidades de viagem, como malas, redes e algumas roupas) de alguns daqueles que trabalham ali. Nos fundos da casa, de frente para o rio Branco, estão mais um banheiro, a cozinha externa e o redário, que acaba sendo também ponto de pouso dos yanomami que passam pela cidade com diferentes fins, como consultas médicas, retirada dos salários, compras etc. Na passagem que liga a parte interna à externa da casa estão mais alguns arquivos e computadores. Nas paredes, algumas fotos dos Yanomami, um calendário da *Rainforest Foundation* com imagens deles e de outros “povos da floresta” e um quadro de avisos gerais com o controle da numeração dos ofícios, as datas e locais dos Encontros Regionais, o aviso sobre a próxima assembleia da associação Ye’kuana etc. A sede da Hutukara localiza-se em frente à do ISA (Instituto Socioambiental), que desde 2009 assumiu as atividades da antiga CCPY (Comissão Pró-Yanomami). O ISA e a Hutukara tratam-se mutuamente como parceiros.

Na cidade, o tempo repartiu-se entre o atarefado dia-a-dia da associação e as atividades diretamente ligadas à pesquisa, como algumas entrevistas e tradução de parte do material gravado na IV Assembleia Geral da Hutukara. Consegui conversar com os diretores simultaneamente e entrevistá-los individualmente já no fim da estada, quando solicitei uma “reunião” – que é, neste contexto, uma palavra mágica. Se, por um lado, muitas vezes as atividades na cidade não estiveram diretamente ligadas àquelas de pesquisa, por outro, experimentar a rotina de trabalho na sede da associação e a atmosfera dos yanomami envolvidos na “lógica do *bureau*” (essa figura central da história da burocratização) foi parte importante disso tudo. Como de costume, muitas das informações necessárias para a pesquisa e do aprendizado em campo advieram de conversas informais e situações ordinárias. Essa dissertação, não nos esqueçamos, é fruto dessas passagens “meteóricas” pelos Yanomami.

Foi um trabalho de campo bastante curto, mas também transformador. Somente após essa estadia bem próxima a alguns yanomami adquiri a clareza de que falar sobre a Hutukara ou sobre “os Yanomami” não é simplesmente falar de Antropologia ou de uma alteridade distante e genérica, mas da vida, bem concreta, de certas pessoas. Formulação que, *a posteriori*, soa realmente óbvia. Se, por um lado, foi bastante desconfortável assumir essa posição de “comentarista da vida alheia”, por outro, foi somente depois de “os Yanomami” ganharem certa concretude que algumas questões importantes dessa dissertação se

desenharam, sobretudo aquelas tocantes às dificuldades de representação, política e antropológica, de um grupo (ou coletivo, se preferirem). Pois, a ideia de uma sociedade, pressupondo uma unidade cultural e política e subsumida pela categoria étnica “os Yanomami” é uma questão problemática a ser resolvida pela Hutukara. Nesse sentido, esse problema da representação política foram eles mesmos quem colocaram, quando nas Assembleias e Encontros Regionais da associação os diretores da Hutukara falavam em nome de um grupo e a audiência, por seu turno, parecia não se pensar assim (capítulo 3). Já a dificuldade da representação antropológica tornou-se evidente quando percebi o quão estranho era falar sobre “os Yanomami”, assim, de modo tão generalizado, a partir das falas e experiências de um pequeno grupo com o qual havia convivido (capítulo 1). Pequeno grupo que, de mais a mais, vive uma realidade muito particular diante da maioria dos Yanomami. O que, por isso, não significa que exceto os diretores da Hutukara todos vivam de forma completamente semelhante. O ponto, em suma, é que “os Yanomami” são muitos e convencê-los de que formam um único grupo é tarefa árdua para a Hutukara, assim como falar deles de modo geral a partir das experiências e informações obtidas junto a um pequeno grupo muito particular foi tarefa árdua para a autora.

Visando minimizar os equívocos me deterei, tanto quanto possível, ao que vi, para só daí traçar algumas pontes com a literatura antropológica sobre os temas que a descrição dos acontecimentos (inevitavelmente parcial, tanto no sentido de parcelar quanto de interessada) evocar. É também importante ressaltar que não tenho proficiência em nenhuma das línguas yanomami, o que se apresenta como um grande limite para essa investigação. Como meus principais interlocutores são bilíngues nossas conversas transcorreram em português. Minha compreensão de falas na língua indígena dependia quase inteiramente de um tradutor, o que é de praxe nas dinâmicas das reuniões, uma vez que elas sempre contam com um público não indígena e com indígenas falantes de diferentes línguas - na maioria das vezes são yanomami falantes de diferentes línguas, mas na IV Assembleia da Hutukara, por exemplo, houve traduções das falas também para o ye'kuana. No caso das falas gravadas nesta ocasião, que foram posteriormente traduzidas para o português e transcritas para o *yanomae*, contei com a inestimável ajuda de Morzaniel Framari Yanomami. Morzaniel, a quem sou profundamente grata, foi um colaborador sempre muito gentil, solícito e paciente. Não há dúvidas de que, sem sua ajuda, essa dissertação teria possibilidades muito mais limitadas.

Ao longo do trabalho manterei as convenções linguísticas adotadas por cada autor, o que pode acarretar certas variações em relação aos termos em língua indígena, seja pela própria variação linguística, seja por eventuais diferenças nas convenções gráficas adotadas. Acontece, inclusive, de um único autor escrever a mesma palavra de maneira diferente, em obras separadas por um longo intervalo temporal. Em relação às transcrições de Morzaniel, elas foram feitas para sua língua materna, o *yanomae*, e a convenção utilizada por ele é aquela adotada pelo projeto de educação intercultural implementado pela CCPY (Comissão Pró Yanomami) e levado adiante pelo ISA (Instituto Socioambiental). É um sistema de escritura baseado no alfabeto fonético internacional e da língua portuguesa que, a partir dos anos 1990, foi estendido à maior parte do território yanomami no Brasil. A difusão dessa convenção gráfica deve-se em boa medida ao programa de educação bilíngue da CCPY e atualmente está em vigor na maioria das escolas yanomami do país. É também a convenção gráfica utilizada nos documentos e jornais da Hutukara Associação Yanomami (Kopenawa & Albert, 2010: 609-610).

os yanomami: breves notas históricas

etnônimo e classificação linguística

“Yanomami” foi um etnônimo produzido pelas transcrições e pronúncias simplificadas da expressão *yanōmāmī tēpē*, termo pelo qual se autodesignavam os yanomami ocidentais. Hoje, é a designação genérica pela qual essa população indígena é largamente conhecida. A princípio, esse termo foi adotado na Venezuela para referir-se à etnia em seu conjunto. Em seguida, ao fim dos anos 1970, o termo foi reproduzido no Brasil pelos antropólogos, organizações não governamentais e administração indigenista (FUNAI). Assim, os Yanōmāmī da Venezuela forneceram, pelo etnônimo alterado, a designação geral da etnia¹⁴. Antes, essa população indígena era conhecida no Brasil por diferentes designações regionais: Waika (Guaica), Xiriana (Xirianã, Shiriana), Xirixana (Shirishana), Yanonami e Sanumá; além de denominações genéricas como Yanomama ou Yanoama (Kopenawa & Albert, 2010:607; Albert, 1985:1-2 n.1). A

¹⁴ Os yanomami ocidentais são o primeiro subgrupo da etnia a ser seriamente estudado. Primeiro, por Napoleon Chagnon e depois por Jacques Lizot. Ambos, antropólogos que trabalharam junto aos Yanomami na Venezuela. Em decorrência de suas publicações, ao longo das décadas de 1960, 1970 e 1980, os Yanomami tornaram-se amplamente conhecidos nos Estados Unidos e na França.

autodesignação *yanōmamĩ tēpē* significa “seres humanos” e pode se aplicar aos outros índios, opondo-se aos animais, aos seres sobrenaturais e aos não índios (cf. Kopenawa, 1999 n. 6; Albert, 1985:191-192; Albert, 1992:172-173).

Os Yanomami formam um amplo conjunto cultural e linguístico que habita o norte amazônico, em ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela na região do interflúvio Orinoco-Amazonas. Em termos de geopolítica nacional eles se encontram, no Brasil, nos Estados de Roraima e do Amazonas, entre os afluentes da margem esquerda do Rio Negro e direita do Rio Branco e, na Venezuela, nos Estados de Bolívar e do Amazonas, nos altos cursos dos rios Orinoco, Siapa e seus afluentes. Habitam um território de 96.650 mil Km² demarcado em área contínua e atualmente contam com uma população total estimada em pouco mais de 35.000 pessoas, das quais aproximadamente 19.300 vivem em território brasileiro, repartidas em cerca de 250 grupos locais (ISA; Kopenawa e Albert, 2010: 614-620), enquanto na Venezuela a população é estimada em torno de 16.000 yanomami e 250 comunidades (ISA; Kelly, 2003:40).

O termo “Yanomami” refere-se também à família linguística, isolada e composta por quatro línguas (sendo cada uma delas subdividida em vários dialetos), cuja inteligibilidade mútua é bastante variável. No Brasil, a repartição linguística proposta por Ernesto Migliazza (1972) classificou-as em Yanomam, Yanomamĩ, Ninam (ou Yanam) e Sanĩma¹⁵. Em estudo posterior, Henri Ramirez (1994) propõe alterar a classificação da família “Yanomamĩ” da seguinte maneira: Yanomam e Yanomamĩ são considerados como “super dialetos” oriental e ocidental, respectivamente, de uma mesma língua (“divisão Y”); Ninam e Sanĩma permanecem como duas línguas diferentes (“divisão N” e “divisão S”); e a existência de uma possível quarta língua é postulada na região dos rios Ajarani e Apiaú e nos cursos inferiores dos rios Mucajaí e Catrimani (“divisão A”) (Kopenawa e Albert, 2010: 608). Em Migliazza (1972 *apud* Kopenawa & Albert, 2010: 768 n.2), o autor afirma que os Yanomami ocidentais (Yãnomamĩ) representavam 59% da etnia, em sua maioria situados na Venezuela; os Yanomami orientais (Yanomam) constituíam cerca de 21% do grupo, em sua maioria localizados no Brasil; enquanto os Yanomami setentrionais (Sanĩmá), majoritariamente na Venezuela, figuravam cerca de 17% e os Ninam, no Brasil, cerca de 3%.

Essa pesquisa não se circunscreve a nenhum desses subgrupos especificamente. Contudo, há no contexto da Hutukara uma presença

¹⁵ Yanomam: rios Parima, Uraricoera, alto Mucajaí, alto Catrimani e Toototobi (Roraima); Yanomamĩ: rios Demini, Aracá, Padauri e Cauaboris (Amazonas); Ninam: médio Mucajaf e rio Uraricaá (Roraima); Sanĩma: rio Auaris (Roraima) (Kopenawa & Albert, 2010: 608).

marcante de falantes do dialeto Yanomami oriental, falado nas regiões dos rios Toototobi, Catrimani e Uraricoera, designado como *yanomae tʰẽã*, cujos falantes autodesignam-se *yanomae tʰẽpẽ* (“os seres humanos”). É a língua de Davi Kopenawa, Dário Vitória, Enio Mayanawa, algumas das pessoas centrais no contexto da Hutukara.

Importante notar que ao mesmo tempo em que os Yanomami compartilham um substrato cultural comum, há uma considerável variação cultural e social além das diferenças linguísticas, expressa nas convenções de parentesco, rituais funerários, restrições de nomeação, arquitetura etc (Kelly, 2003: 41).

expansão e povoamento

Os sinais precursores são objetos manufaturados e germes

(Carneiro da Cunha, 2002)

Essa seção é dedicada a recontar, brevemente, aquela que é considerada a história dos Yanomami. Aqui, não direi absolutamente nada de novo, e sim tentarei situar o surgimento da Hutukara na história desse povo. Ao final, espero ter conseguido demonstrar como essa associação surge na esteira de sucessivas iniciativas de defesa à integridade do território indígena e existência dos Yanomami.

Ao que tudo indica, os Yanomami que habitam hoje o Brasil e a Venezuela são originários de grupos que deixaram o alto da Serra Parima (maciço montanhoso que define a fronteira entre Brasil e Venezuela), na segunda metade do século XVIII. Há a hipótese de que eles possam ser descendentes de um antigo grupo ameríndio (“proto-Yanomami”) estabelecido há cerca de mil anos nas altas terras da região do interflúvio entre o Alto Orenoco e o Alto Parima (Serra Parima), onde se mantiveram relativamente isolados por um longo período. Teria começado ali, há cerca de setecentos anos, os processos de diferenciação interna, dando origem às línguas e dialetos atuais (Kopenawa e Albert, 2010: 613). Na segunda metade do século XVIII, esses grupos iniciaram uma expansão geográfica por fissões residenciais sucessivas, que viria a ser interrompida entre 1940-1960 pelos efeitos do encontro direto com diversos segmentos da frente de expansão nacional (Albert, 1985: 29-43). A Serra Parima - divisora de águas dos tributários da margem esquerda do rio Parima (no Brasil) e lugar das nascentes dos rios Orinoquito e Ocamo (na Venezuela) - é considerada o centro histórico dessa etnia. Além de ser, até hoje, a região mais

densamente povoada do território yanomami (Kopenawa e Albert, 2010: 613).

Por um período, tal expansão geográfica foi acompanhada por um importante crescimento demográfico. O crescimento populacional Yanomami, atípico para uma sociedade ameríndia naquela época, costuma ser compreendido por meio de duas hipóteses frequentemente formuladas de maneira concomitante, que atribuem suas causas (i) à introdução de novos cultivos e objetos de metal e (ii) à dizimação das populações caribe e aruaque que habitavam o entorno da área que vinha sendo ocupada pelos Yanomami. Os utensílios de metal chegavam até eles por meio de trocas e raids guerreiros empreendidos com os grupos circunvizinhos, estes já em contato com a fronteira colonial. As interpretações indígenas acerca desses primeiros fragmentos de metal atribuem seu surgimento ao demiurgo *Omama*, que as teria abandonado na floresta durante uma fuga. Até então, era ele o único a possuir o metal. Os brancos, seres criados por *Omama* muito após ele ter dado vida aos Yanomami, viriam a obtê-lo somente bem depois. Essas primeiras peças de ferro que circulavam entre os Yanomami eram fragmentos já muito gastos de facões e machados. Eram utensílios muito raros, que somente alguns anciões possuíam e guardavam preciosamente (cf. Kopenawa & Albert, 2010: 218 e n.2 e 3; Kopenawa, 1999:16; Albert, 2002:250). Segundo a narrativa de Davi Kopenawa (1999:16):

Há muito tempo, meus avós, que habitavam *Morãmahi araopi*, uma casa situada muito longe, nas nascentes do rio Toototobi, iam às vezes visitar nas terras baixas outros Yanomami estabelecidos ao longo do rio Aracá. Foi lá que encontraram os primeiros brancos. Esses estrangeiros coletavam fibras de palmeira piaçaba ao longo do rio. Durante essas visitas nossos mais velhos obtiveram seus primeiros facões. Eles me contaram isso muitas vezes quando eu era criança. Naquele tempo, eles só encontravam brancos ao viajar muito longe de sua aldeia e não iam vê-los sem motivo, só para visitá-los. Haviam visto suas ferramentas metálicas e as cobiçavam, pois possuíam apenas pedaços de metal que Omama deixara. Era durante essas longas viagens que, de vez em quando, eles conseguiam obter um facão ou mesmo um machado. Trabalhavam então em suas plantações emprestando-os uns aos outros. Quando um tinha aberto sua plantação passava-os a um outro e assim por diante. Eles emprestavam também essas poucas ferramentas metálicas de uma aldeia a outra. Não era para procurar fósforos que iam ver os brancos tão longe, não: tinham seus paus de cacauero para fazer fogo. Evidentemente, eles achavam as panelas de alumínio muito bonitas, mas tampouco era

por isso que faziam aquelas viagens: também tinham vasilhas de terracota para cozinhar sua caça. Era realmente por seus facões e seus machados que iam visitar aqueles estrangeiros.

Do século XVIII até o início do XX os Yanomami se encontravam em uma situação de contato indireto com o mundo dos brancos, mediado pelos grupos vizinhos. No fim do século XIX, os Yanomami do Brasil mantinham relações de guerra e de troca com vários grupos ameríndios do entorno: ao norte e leste mantinham relações com grupos caribe (Ye'kuana, Purukoto, Sapara, Pauxiana) ou de línguas isoladas (Makú, Awaké, Marakana); ao sul e oeste com grupos aruaque (Bahuana, Mandawaka, Yabahana, Kuriobana, Manao, Baré) (Kopenawa e Albert, 2010:614). Estes, por sua vez, já estavam em contato com as frentes de expansão colonial (espanhóis e portugueses) e depois nacionais (venezuelanos e brasileiros) desde a primeira metade do século XVIII. Contato este que acarretou o choque epidemiológico e a consequente dizimação desses grupos, causando uma liberação progressiva de grandes territórios e, com isso, a expansão dos yanomami rumo às terras baixas (Albert, 1985).

Entre 1910 e 1940 a expansão demográfica yanomami passou a ser perturbada, em graus variados de acordo com a região, pelos primeiros contatos esporádicos com os brancos. Os grupos das margens do território foram os principais afetados – estes eram os “grupos tampão” (Albert, 1985: 31; 65 n.8) daqueles localizados no interior. Nessas primeiras décadas do século XX alguns grupos yanomami passaram a se encontrar com extratores de látex, castanhas, piaçava, caçadores e integrantes de missões geográficas diversas - exploradores, militares da Comissão Brasileira de Demarcação de Limites, sertanistas do então Serviço de Proteção aos Índios, viajantes estrangeiros e outros (Albert, 1985:30; Kopenawa e Albet 2010: 614-15). Nessa ocasião, houve contatos pacíficos de trocas com colonos, por iniciativa indígena, e contatos violentos com a fronteira extrativista no sul do território (Albert, 1985: 64). Foi o período dos “primeiros contatos intermitentes”, caracterizado pelo encontro das expansões yanomami e nacional sobre o território então “semi-vago”, anteriormente ocupado por grupos aruaque, caribe e não contatados.

Desses encontros com diferentes representantes da sociedade nacional resultou o choque epidemiológico do qual os Yanomami foram vítimas, que marcou o fim de sua expansão territorial e o declínio de seu crescimento populacional. Diante de um quadro de epidemias e conflitos recorrentes algumas comunidades instalaram-se próximas às missões (católicas e evangélicas) e aos postos de atendimento sanitário, criados nas décadas de 1940-50 na periferia do território yanomami, dando início a um

processo de relativa concentração e sedentarização da população (Albert, 1985: 29-32; 64-66 e Kopenawa & Albert, 2010: 615). Estes estabelecimentos tornaram-se fonte regular de objetos manufaturados, sobretudo dos apreciados utensílios de metal. Estes postos foram, igualmente, porta de entrada de sucessivas epidemias de doenças infecciosas, como o sarampo, a gripe e a coqueluche, aos quais os Yanomami, até então bastante isolados, eram totalmente vulneráveis. Os contatos regulares ou permanentes dos Yanomami no Brasil com os extrativistas e postos indigenistas ou missionários prosseguiu sobre seu território até o começo dos anos 1970.

Após o golpe militar de 1964, os governos militares no Brasil elaboraram projetos geopolíticos diversos de ocupação da Amazônia, provocando entre os Yanomami um período de contatos intensos com a fronteira econômica regional. Com isso, em 1973, no quadro do “Plano de Integração Nacional”, foi aberto um trecho de 273 quilômetros da estrada “Perimetral Norte” (BR-210) ao sudeste das terras yanomami. No fim dessa década (1978-1979) foram implantados programas de colonização agrícola em trechos adjacentes ao extremo sudeste do território indígena. A abertura de canteiros de obra ao longo dos trechos iniciais da estrada proporcionou o afluxo de pequenos colonos para a região ocasionando um choque epidemiológico de proporções sem precedentes entre a população yanomami, acarretando significativas perdas demográficas. A construção da estrada foi subitamente abandonada em 1976 por falta de financiamento. Contudo, mais de trinta anos depois, são ainda perceptíveis entre os Yanomami das regiões dos rios Ajarani e Apiaú, onde os trabalhos começaram e a colonização agrícola se estendeu, as consequências da degradação social e sanitária causada por estes projetos governamentais (Kopenawa & Albert, 2010: 615-616).

No âmbito do projeto RADAM¹⁶, paralelamente à abertura da Perimetral Norte, foi feito um levantamento dos recursos naturais da região, evidenciando o potencial mineral da Serra Parima. Enquanto isso, na bolsa de valores de Londres, a taxa da onça do ouro atingiu uma alta histórica no começo dos anos 1980 (Albert, 2002: 243-244). Isto, somado à publicidade das riquezas minerais das terras altas do território yanomami, desencadeou ao longo da década de 1980 uma série de invasões garimpeiras que se transformaram, a partir de 1987, “em uma das mais

¹⁶ O Projeto RADAM foi responsável, nas décadas de 1970 e 1980, pelo levantamento dos recursos naturais de todo o território brasileiro. A equipe que realizou este levantamento e todo o acervo técnico do projeto está hoje incorporado ao IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Fonte: <http://www.projeto.radam.nom.br>, acessado em 24/04/2012.

espetaculares corridas do ouro do século XX”¹⁷ (Kopenawa & Albert, 2010: 616). Entre 1987 e 1990 foram abertas ao menos 90 pistas de pouso clandestinas e o número de garimpeiros em território yanomami foi na época estimado em torno de 40.000 - o equivalente a cerca de cinco vezes a então população total do estado de Roraima. As consequências ecológicas e epidemiológicas dessa invasão foram ainda muito mais devastadoras do que aquelas dos empreendimentos rodoviários e de colonização agrícola dos anos 1970. Em três anos, o desenvolvimento da malária e de infecções respiratórias causou a morte de aproximadamente 13% da população yanomami no Brasil. Essa dizimação da população teve ampla repercussão internacional. Com isso, a partir dos anos 1990, a FUNAI e a Polícia Federal brasileira iniciaram uma sucessão de operações de expulsão e contenção do fluxo de garimpeiros sobre as terras yanomami. Apesar dessas iniciativas, as invasões garimpeiras jamais cessaram definitivamente. Mesmo que em intensidade muito menor, elas são recorrentes ainda hoje (*ibidem*: 616-617). Não à toa a denúncia e combate à presença de garimpeiros em terra indígena é uma das principais frentes de ação da Hutukara Associação Yanomami.

Diante desse tumultuado contexto foi criada em 1978 a CCPY (originalmente, “Comissão pela Criação do Parque Yanomami”, posteriormente “Comissão Pró-Yanomami”) que, junto com Davi Kopenawa, conduziu ao longo de quatorze anos uma campanha pelo reconhecimento legal da Terra Indígena Yanomami. A campanha da CCPY pelos direitos territoriais yanomami teve início no mesmo ano de sua criação, 1978, e Davi Kopenawa passou a engajar-se nela a partir de 1983, tendo sido sua participação decisiva para o seu sucesso (Kopenawa & Albert, 2010: 734 n.36). O reconhecimento legal do território foi finalmente obtido em maio de 1992, na ocasião da “Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento”, a ECO-92. Foi também esta ONG que conduziu durante os vinte e cinco anos subsequentes os programas de saúde, educação bilíngue e gestão territorial entre os Yanomami no Brasil. Paralelamente à campanha territorial, a CCPY empreendeu um trabalho intensivo de assistência em saúde na área Yanomami entre 1981 e 1999. Após a homologação da terra indígena, a organização reorientou-se para atender a crescente demanda por educação criando, a partir de 1995, diversas escolas espalhadas pelo território

¹⁷ Ao longo do texto inúmeras citações escritas originalmente em francês ou inglês foram por mim traduzidas, sendo assim de minha inteira responsabilidade.

indígena no Brasil¹⁸. Em 2009, os programas da CCPY foram integrados às atividades do ISA (Instituto Socioambiental).

Foi por ocasião da intensa campanha pela demarcação da terra yanomami que Davi Kopenawa, hoje presidente da Hutukara Associação Yanomami, consolidou-se como uma importante liderança indígena. Em 2004, com o intento de fortalecer as condições de defesa e garantia dos direitos yanomami Davi Kopenawa encabeçou a criação da Hutukara. Tendo como referência a Terra Indígena Yanomami em toda sua abrangência a representatividade política da Hutukara estende-se também aos Ye'kuana. Assim, a Hutukara age em defesa dos povos Yanomami e Ye'kuana. Abaixo, farei um breve apanhado da trajetória das associações indígenas na Amazônia de modo que possamos perceber em que ponto as histórias do movimento indígena no Brasil, da militância de Davi Kopenawa e da criação da Hutukara Associação Yanomami se encontram.

associações indígenas na amazônia (brasil)

O prelúdio do movimento indígena no Brasil costuma ser identificado com as primeiras assembleias indígenas regionais promovidas pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário), no início dos anos 1970¹⁹. Ao longo desta década e durante o início da seguinte, sobretudo entre 1974-84, estas assembleias indígenas multiplicaram-se. Há quem defenda que elas são o próprio acontecimento fundador do movimento indígena no Brasil (Bicalho, 2010). Por meio delas criou-se um tipo de associativismo pan-indígena de grande importância para o surgimento das primeiras organizações indígenas mais estruturadas do país, como a UNI (União das Nações Indígenas), fundada em 1980. O início da militância de Davi Kopenawa, presidente-fundador da Hutukara, dá-se justo neste momento. Ele conta que a primeira vez em que falou da floresta longe dos seus, “com muita apreensão” (Kopenawa & Albert, 2010: 406), foi em uma assembleia da UNI, em 1983, na cidade de Manaus (AM) (*ibid.*: 742 n.22). Naquele momento, os garimpeiros começavam a invadir o território yanomami nos

¹⁸<http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=http://www.proyanomami.org.br/quem.htm>, acessado em 30/06/2012.

¹⁹ Em abril de 1974 aconteceu a I Assembleia de líderes indígenas em Diamantino (Mato Grosso), que contou com a participação de 16 lideranças indígenas; em maio de 1975 teve lugar a II Assembleia Indígena do Alto Tapajós (Amazonas), que foi convocada pelos próprios indígenas e contou com 33 lideranças e vários povos, cujas principais reivindicações relacionavam-se ao direito a terra, participação na elaboração das políticas indigenistas oficiais e necessidade de união entre diferentes povos indígenas (Borges, 2005).

rios Apiaú e Urucacá. Ailton Krenak e Alvaro Tukano, então coordenadores da UNI, estimularam Davi para falar a respeito dessas invasões. Em 1984, em Brasília, ele novamente participou de uma reunião organizada pela UNI (Kopenawa & Albert, 2010: 742 n.22). Nesta mesma época, os Makuxi também lhe convidaram para uma de suas assembleias, realizada em seu território no estado de Roraima (*ibid.*: 406; 742 n.22).

Toda essa agitação política teve um impulso importante em 1978 quando, em plena ditadura militar, o presidente Geisel, por intermédio de seu ministro do Interior, Rangel Reis, elaborou um decreto de emancipação dos índios, que acabou funcionando como uma espécie de catalisador (Ramos, 1995a). Naquele momento, o tal decreto propunha a integração dos índios à sociedade nacional, desobrigando o governo, portanto, da observação dos direitos pró indígenas - a proteção de suas terras, tradições, usos e costumes. O decreto mobilizou uma série de pessoas físicas (antropólogos, advogados, jornalistas, artistas, religiosos) e entidades profissionais, já bastante insatisfeitas com o governo, em torno da questão indígena. Ainda segundo a autora, em tempos de ditadura militar, por meio da “questão indígena” conseguia-se erigir críticas à situação política sem incorrer em repressões violentas. Dessa forma, o tema do “índio” muitas vezes apresentava-se como uma tábua de salvação (Ramos, id.). Seja como for, o sucesso dos protestos do ativismo indígena e indigenista mobilizado em torno do projeto de emancipação levou ao engavetamento do mesmo, à criação da UNI (União das Nações Indígenas) e à proliferação de entidades de apoio ao índio, algumas existentes até hoje (Ramos, id.).

A partir do fim dos anos 1980, contudo, o movimento indígena na Amazônia começa a assumir uma nova face. Nesta época, constata-se na região um crescimento extraordinário na criação e registro de associações indígenas na forma de “organizações da sociedade civil” (Albert, 2000). Os números evidenciam a dimensão deste fenômeno: antes de 1988, nos seis estados da Amazônia Brasileira, existiam apenas dez destas associações, ao passo que em 2000 já eram mais de cento e oitenta associações indígenas e, na Amazônia Legal, provavelmente mais de duzentas e cinquenta (Albert, op. cit.). Para além das associações, estimativas dos anos 2000 falam de 347 organizações indígenas em toda Amazônia brasileira (Silva, 2010). Como bem nos lembra este mesmo autor, estes números provavelmente se alteraram bastante ao longo da última década. Ele sugere ainda mais crescimento. Pois, com a terceirização dos serviços de saúde, em função da implementação do modelo dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, a partir de 1999, e os projetos aprovados pelo PDPI²⁰ (Projeto

²⁰ O Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas (PDPI), ligado ao Ministério do Meio Ambiente do governo brasileiro, foi estimulado pela avaliação de pouca participação

Demonstrativo de Povos Indígenas), a partir de 2001, houve um aumento considerável no afluxo de recursos ligados ao “mercado de projetos”.

As características destas organizações variam bastante quanto à abrangência representativa (grupo de comunidades, bacia de um rio, povo ou região), segmento (associações de professores, estudantes, agentes de saúde etc) ou mesmo gênero representado (há uma importante rede de associações de mulheres). Algumas possuem infraestrutura própria, outras não; podem ou não ter sedes em cidades e têm acessos mais ou menos abundantes a fontes de financiamento. A maioria delas está registrada em cartório ou em processo de legalização (Albert, 2000; Silva, 2010). Márcio Silva nota que, curiosamente, a despeito de toda essa diversidade, as configurações e dinâmicas internas dessas organizações, com raras exceções, adotaram fielmente o modelo institucional das associações civis tal como prescrito pela legislação brasileira. Suas pautas de reivindicação são também muito semelhantes em termos conceituais e discursivos.

Bruce Albert (op.cit.) argumenta que essa proliferação de associações indígenas na Amazônia é fruto de uma confluência entre diferentes fatores. Em nível nacional destaca-se a promulgação da constituição de 1988 (artigo 232), pois inaugura a possibilidade destas organizações se constituírem como pessoas jurídicas. Além da Constituição, houve o processo de retração do Estado da gestão direta da “questão indígena” e o enfraquecimento político e orçamentário do órgão indigenista oficial, a FUNAI. Dentre os fatores externos ressalta-se a ênfase, característica do final do século XX, nos direitos ambientais e das minorias étnicas, assim como a descentralização da cooperação internacional que passa a ser reorientada para a sociedade civil organizada, o desenvolvimento sustentável e a implantação de projetos locais de menor porte. Manuela Carneiro da Cunha (2009: 326-327) ressalta o importante

indígena em linhas de financiamento de projetos até então existentes. Ele resultou de uma discussão conjunta entre o governo brasileiro, o movimento indígena da Amazônia, seus parceiros e instituições financiadoras internacionais, visando um programa de sustentabilidade econômica, social e ambiental que garantisse a preservação das florestas tropicais. Sua origem está conectada ao processo de apoio à proteção de florestas tropicais brasileiras pelo Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7). Este Programa, por sua vez, é fruto de acordo realizado em 1991 entre representantes do governo brasileiro, União Européia, Banco Mundial e G-7, que ganhou força na época da conferência internacional Eco-92 (Rio de Janeiro), pela pressão exercida pelos movimentos sociais e ambientalistas. Acessado em <http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/povos-ind%C3%ADgenas>, em 04/ 06/ 2012.

papel das Nações Unidas para que organizações e coalizões indígenas internacionais emergissem como atores políticos de peso: “foi a ONU que lançou a Década dos Povos Indígenas em 1994, renovada dez anos depois; foi também a ONU que criou o Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas. (...) Assim como ocorreu no Brasil, porém, em pouco tempo passaram a se apresentar por conta própria e se tornaram interlocutores independentes”.

Neste novo contexto os “projetos” representam a principal fonte de recursos das organizações indígenas, podendo ser destinados para diferentes objetivos, como gestão territorial, manutenção institucional, organização de assembleias e encontros, programas de saúde e educação, iniciativas relativas à auto-sustentação, comercialização e divulgação cultural etc. (Albert, 2000: 197). Daí a consideração do autor de serem o “mercado de projetos”, juntamente com o quadro jurídico progressista da Constituição de 1988, as condições de possibilidade fundamentais desta recente expansão das associações indígenas amazônicas. Carneiro da Cunha (2009) nota como no Brasil encoraja-se a constituição de associações da sociedade civil com estatutos aprovados e explícitos como a forma mais conveniente (para todos os envolvidos) de lidar com “projetos”, contratos, bancos, governos e ONGs; “daí que povos indígenas venham adotando novas formas associativas e surjam por toda parte associações indígenas locais com um formato legal que lhes permite alegar representatividade, incluindo presidentes e diretores eleitos” (*ibid.*: 336). O problema que a autora indicará, e que será assunto principal adiante, é o da dificuldade de ajustar legalidade e legitimidade política.

Contudo, para além desse crescimento extraordinário no número de associações, tal momento histórico engendra também uma significativa mudança de perfil dessas organizações. Segundo a definição de Albert (2000: 198, grifo do autor):

Passamos, assim, de um movimento conflitivo de organizações e mobilizações etnopolíticas informais (anos 1970 e 1980), que tinha por interlocutor o Estado, para a institucionalização de uma constelação de organizações onde as funções de serviço, econômico e social, são cada vez mais importantes e cujos interlocutores pertencem à rede das agências financiadoras nacionais e internacionais, quer sejam governamentais ou não-governamentais (anos 1990-2000). (...) Passamos progressivamente, portanto, na virada dos anos 1980/ 90, de uma forma de etnicidade estritamente política, embasada em reivindicações territoriais e legalistas (aplicação do Estatuto do Índio), para o que se poderia chamar uma *eticidade de resultados*, na qual a afirmação identitária se tornou pano de fundo para a busca

de acesso ao mercado e, sobretudo, ao “mercado de projetos” internacional e nacional aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável).

O autor indica ainda como participante dessa transformação certas mudanças na dinâmica de construção identitária, pois se anteriormente esta dinâmica era sustentada por um conjunto de lideranças indígenas carismáticas (com discursos político-simbólicos tradicionalistas de muito impacto na mídia), atualmente vigora certa rotinização do discurso étnico (bastante informado pela retórica internacional do desenvolvimento “etno-sustentável” herdado das agências financiadoras). Isto, apoiado nos novos quadros das organizações indígenas, formados cada vez mais por jovens instruídos em administração de associações e gestão de projetos (Albert, 2000: 198). A Hutukara, criada em 2004, é fruto deste momento. Seu perfil e funcionamento correspondem bastante bem a esta caracterização geral do autor acerca da atualidade das associações indígenas amazônicas, com exceção parcial no que diz respeito ao perfil das lideranças políticas. Pois, embora a Hutukara também possua seu quadro de jovens diretores possuidores de certo discurso étnico “rotinizado” e cada vez mais instruídos nos assuntos e ferramentas ligados à gerência da associação, seu presidente fundador, Davi Kopenawa, é uma dessas grandes lideranças carismáticas. Graças a isso, a Hutukara assume uma feição que possui tanto elementos de um movimento indígena ligado à “etnicidade política”, quanto à “etnicidade de resultados”, retomando um contraste estabelecido por Bruce Albert (2000: 197). É possível pensar essa mudança de perfil no movimento indígena nos mesmos termos que Ramos (1995) caracterizou a mudança no campo do ativismo indigenista (laico e secular). Pois, a transição de uma “etnicidade política” (1970-1980) para aquela de “resultados” (1990-2000) possui um paralelo possível com a passagem, caracterizada pela autora, do “artesanato político”, que marcou os primeiros anos do ativismo indigenista, à formalização das atividades profissionais e burocratização que, com o tempo, tornaram-se características deste campo (Ramos, 1995a).

Essa transição manifesta-se, também, nas dificuldades operacionais que muitas dessas organizações indígenas enfrentam atualmente. Dificuldades ligadas, em geral, à obtenção de financiamentos para a realização de suas atividades e a interface da gerência dessas organizações com os processos burocráticos, e seu universo de prazos, prestações de contas, formulários, relatórios etc (Silva, 2010).

A Hutukara não é a primeira nem a única associação indígena entre os Yanomami. Também no Brasil, no estado do Amazonas, foi criada em 1997 a AYRCA (Associação Yanomami do Rio Cauaboris e seus

Afluentes). Já na Venezuela a primeira experiência de organização política veio com a SUYAO (*Shaponos Unidos dos Yanomami do Alto Orinoco*), em 1986, na região de Mavaca, quando missionários salesianos estimularam a criação da primeira cooperativa econômica Yãnomãmĩ, em um esforço de tentar conciliar o ethos de troca indígena com sua necessidade por objetos manufaturados (Kelly, 2003: 48). Os Yãnomãmĩ trocavam produtos indígenas (cestas, flechas, sarabatanas etc, destinados a Puerto Ayacucho ou Caracas) por ferramentas de metal, lanternas, sabonetes, linhas de pesca etc. No começo dos anos 1990 a SUYAO assumiu a representação política dos Yãnomãmĩ nos fóruns de políticas indígenas regionais e nacionais. Contudo, com o passar do tempo, a capacidade representativa da SUYAO desapareceu (*ibid.*: 72).

O contexto político na Venezuela, contudo, difere bastante do brasileiro no que diz respeito à participação indígena na política partidária. Kelly (2003: 66-67) considera a intensificação da participação em partidos políticos, a partir de meados dos anos 1990, como a maior mudança na história recente dos Yãnomãmĩ. Em 2003, mais de 30% da população Yãnomãmĩ do estado de Amazonas estava de alguma forma envolvida e afetada pelas dinâmicas dos partidos políticos (*ibid.*: 70). Partidos estes que estabelecem uma relação de caráter clientelista, que tem como um de seus efeitos o aumento do fluxo de bens e serviços (*ibid.*: 69). A rivalidade entre organizações indígenas e partidos políticos é bastante comum. A abordagem modernizadora dos últimos e os esforços em direção a uma política culturalmente diferenciada, expresso pelos salesianos e pela ORPIA (*Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas*), uma organização indígena regional, é um dos motivos de confronto. Além disso, o crescimento da participação partidária entre os Yãnomãmĩ incrementou os motivos para as disputas faccionais internas às comunidades e entre diferentes aldeias. Atualmente, diferenças político-partidárias são razões comuns de fissão comunitária ao longo do Orinoco (*ibid.*: 73-74). Além disso, o crescimento de partidos políticos tem também deslocado a concentração das lideranças Yãnomãmĩ da defesa dos direitos indígenas (*ibid.*: 72). Em 2011, representando, entre outras coisas, uma força contrária à intensificação da participação yãnomãmĩ na política partidária venezuelana, foi fundada a *Horonami Organización Yanomami* (HOY). Alguns dos principais envolvidos em sua criação estiveram, em 2010, na IV Assembleia Geral da Hutukara, muito interessados em compreender a natureza e funcionamento de uma associação indígena como a HAY. Ainda no que diz respeito à participação yanomami nas políticas partidárias nacionais vale notar que Davi Kopenawa, em 1986, foi candidato a deputado pela UNI (União das Nações Indígenas) e pelo PT (Partido dos

Trabalhadores), para a Assembleia Nacional Constituinte de 1988 (Kopenawa & Albert, 2010: 742 n.27). Assembleia esta que tinha como finalidade elaborar uma constituição democrática para o Brasil após vinte e um anos de regime militar. Naquele momento, nem ele, nem qualquer outro novo candidato indígena do país foram eleitos (*ibid.*: 742 n.28). Notemos, contudo, que mesmo se tratando de uma participação na política partidária ela estava associada ao movimento indígena, à UNI, em contraste com o que comumente acontece na Venezuela.

Após este breve panorama do surgimento das associações indígenas na Amazônia, de modo geral, e entre os Yanomami, em particular, sigo com algumas considerações das orientações teóricas e metodológicas que embasam minha abordagem do fenômeno pesquisado (a criação e funcionamento da Hutukara Associação Yanomami). Como se fará notar ao longo desta dissertação optei por me concentrar em alguns temas gerais relativos à constituição da associação e em sua *práxis*. Idealizando o fenômeno de surgimento e funcionamento dessa associação indígena como um encontro entre formas de organização sociopolíticas orientadas por sociocosmologias diferentes, o tema dessa pesquisa apresenta-se como um fenômeno decorrente do “contato interétnico”. Mas, como pretendo abordá-lo?

os yanomami, redes e fronteiras

Na introdução de sua tese, Bruce Albert (1985: 6-137) discorre sobre suas escolhas analíticas e o “entorno” de seu trabalho de campo: literatura existente sobre o povo estudado, situação e história de contato, métodos e condições de pesquisa etc. Entorno este que o autor nota como frequentemente ausente da literatura sobre os Yanomami, uma vez que, ele ressalta, esta insiste em apregoar o *isolamento* dessa sociedade. De fato, parte significativa dos Yanomami se mantiveram afastados das sociedades nacionais até os anos 1970. Como vimos, alguns grupos mantêm-se assim até hoje. De toda forma, como sabemos, o afastamento das sociedades nacionais não significa, necessariamente, isolamento. Contudo, extrapolando esse fato histórico, podemos notar que não raro são projetadas sobre os Yanomami imagens que estimulam a ideia de isolamento e exotização como, por exemplo, a da “genuína sociedade primitiva” ou a de “maior povo de menor contato”. Se, por um lado, esses jargões tem forte apelo político, por outro, e agora voltando ao autor, este tipo de abordagem, que insiste em seu isolamento, parece fazer dos Yanomami uma entidade atemporal, suspensa no limbo, onde o

observador não tem nem um lugar tangível, nem laços com o mundo ao qual pertence (Albert, 1985: 103). Ao fim de sua introdução, após a apresentação do entorno de sua pesquisa e da situação histórica deste grupo indígena, o autor espera poder ter demonstrado que “os Yanomami não são, em nada, um continente perdido da etnografia, surgido dos tempos pré-colombianos” (*ibidem*).

O fenômeno de criação e funcionamento de uma associação yanomami é prova viva disso, uma vez que é fruto de relações entre inúmeros agentes, indígenas e não indígenas, em âmbito nacional e internacional, articulados em um momento histórico específico. Diante de tal situação é tentador recorrer a um tipo de abordagem que acabe demasiadamente marcada por contrastes como “organização política tradicional” / “organização política moderna”; “formas de organização interna” / “formas de organização externa”; “sociopolítica indígena” / “sociopolítica ocidental” etc. Contudo, nada mais distante de meus intentos do que uma descrição etnográfica que opere com ideais herméticos de “interioridade” e “exterioridade”, “estrutura” e “história”, perspectiva “local” e “supralocal”. Diante de uma situação em que os próprios Yanomami estão valendo-se, eles mesmos, do regime democrático para se organizarem politicamente nada me parece mais improdutivo do que uma tentativa de separar essa experiência em domínios como os acima mencionados. Por isso, buscarei evitar na descrição etnográfica (tanto quanto possível) as dicotomias que opõem as especificidades indígenas a um contraponto genérico, a sociedade envolvente (cf. Gallois, 2005 e Vidal, 2011). Como bem advertem as autoras, esse contraponto deixou de ser “exterior” a essas sociedades, uma vez que suas condições de vida, suas formas de organização e suas representações de si mesmas encontram-se todas conectadas à “exterioridade”, seja ela constituída a partir das alteridades dos “brancos”, dos inimigos, dos espíritos (Gallois, 2005:8-9).

Várias passagens de Kopenawa e Albert (2010), por exemplo, em que narram a origem da guerra e da bravura guerreira, do fogo, da primeira humanidade, dos diálogos cerimoniais e das plantas cultivadas, são elucidativas de como o “mundo cultural” yanomami sempre veio de outrem. Traço este que a literatura mostra ser regional. Manuela Carneiro da Cunha destaca como “em quase toda a Amazônia, costumes, cantos, cerimônias, saberes e técnicas têm por definição uma origem alheia: o fogo foi roubado da onça ou do urubu; adornos e cantos são recebidos de espíritos ou conquistados de inimigos” ²¹ (2009: 360). Essa relação com a

²¹ No caso yanomami, apenas um pequeno parêntese, o fogo foi roubado do jacaré (personagem mitológico *Iwari*), pelos ancestrais animais (*yarori*) que, após dançarem para fazê-lo rir, tomaram-lhe o fogo que caiu de sua boca (Kopenawa & Albert, 2010: 139;

alteridade na Amazônia é famosa e rentável. Contudo, por ora, encerro apenas com a formulação de Marshall Sahlins, quando ele diz que “pelo menos desde o trabalho de Boas e seus discípulos, os antropólogos sabem que, em geral, as culturas são estrangeiras em sua origem e locais em seu padrão” (2007a: 548). Assim, parto com a ideia de uma sociedade indígena “aberta” e em constante contato com outros agentes (seres e potências), coloniais ou não.

As formulações de Dominique Gallois e Lux Vidal referem-se ao contexto específico de um projeto temático no qual se reuniram pesquisas entre grupos indígenas no Amapá, Roraima e norte do Pará, em situações de campo que se configuraram em torno do conceito operacional de *fronteira* – “incluindo todos os espaços de junção, de intersecção ou de transição em que se realizam as interações que nos interessava estudar e comparar, em âmbito regional” (Gallois, 2005:9). Interessadas em ampliar o entendimento de relações “intertribais e interétnicas” para além das contraposições culturais ou étnicas as autoras adotam uma noção de fronteira focada na comunicação intercultural, distanciando-se de uma visão de fronteira como limite ou muralha. Assim, embasam uma noção de fronteira que, ao invés de investir nos contextos de separação, incorpora situações em que a negociação, a troca e mesmo a fusão predominam em relação à confrontação. “Procurávamos um embasamento para entender a fronteira como junção de interesses, ou seja, como espaço propício à construção de novas formações e representações sociais” (*ibid.*).

Interessadas na articulação dos sistemas multilocais e multicomunitários dos grupos indígenas da região das Guianas - opondo-se, assim, a determinada abordagem “atomista”²² deste contexto etnográfico, “que diluía irremediavelmente as sociedades da região num conjunto infinito de pequenas mônadas supostamente independentes” (Gallois, 2005:12) – a autora elaborou uma categorização etnográfica apoiada na noção de *redes*. Inspirada em Bruno Latour (1994), “[...] a noção de rede permite apreender espaços de mediação e de tradução entre esferas normalmente tomadas como separadas” (*ibid.*: 15). Além disso, “abordar as situações de contato neste foco dinâmico de fronteiras enquanto espaços de criação cultural, afasta definitivamente as noções de autenticidade e/ou

695 n.15; 501). Para uma narrativa deste mito conferir Lizot, 1988: 27. Para outras versões do mito de origem do fogo cf. Wilbert & Simoneau, 1990: 120-134.

²² Referindo-se, principalmente, à caracterização de Peter Rivière (2001 [1984]) da paisagem etnográfica guianense.

perda cultural” (Vidal, 2011) ²³. Mesmo diante de uma paisagem etnográfica distinta (já que as autoras estão falando da região das Guianas) considero como completamente pertinentes ao tema as orientações teórico-metodológicas destacadas por elas, principalmente as considerações de Dominique Gallois concernentes à *superação do recorte étnico e localista* da investigação, buscando destacar as diferenças internas aos conjuntos designados como étnicos e não circunscrevê-la a um único local (aldeia, grupo local, maloca), inserindo a investigação em um campo maior de relações, que pode abranger desde seres invisíveis até relações com segmentos das sociedades nacionais.

A estrutura sociopolítica yanomami fundamenta-se nas relações que cada grupo local estabelece internamente e com suas comunidades circunvizinhas. Constantes mudanças de local de habitação, (re)arranjos nas alianças e inimizades intra e intercomunitárias, estabelecimentos de lealdades distintas, entre outros fatores, engendram perpétuos processos de fusão e fissão comunitária. Com isso, as unidades sociopolíticas constituídas são sempre um pouco efêmeras. Nesse sentido, noções como as de *redes* e *fronteiras* – que visam desestabilizar unidades, que enfatizam a transitoriedade das coletividades e unidades, que se referem a comunidades não geográficas, a estruturas sem fronteiras etc – apresentam-se como categorias mais pertinentes para abordar a questão. Diante dessas considerações, noções como as de “sociedade”, “etnia” e expressões derivadas (como “contato interétnico”, por exemplo) tornam-se bastante problemáticas. Evitarei um uso ingênuo e indiscriminado de certos termos e expressões, mas também recorrerei a eles mesmos quando for necessário; na maioria das vezes, pela simples falta de termos melhores. Resta-me, assim, apenas deixar registrado que reverses entre certas ideias teóricas e a terminologia usada serão em alguns momentos inevitáveis e que o uso de certos termos - que analiticamente vem se mostrando insuficientes e problemáticos nas investigações antropológicas nas terras baixas sulamericanas - não é feito de forma completamente desavisada.

É curioso notar que ao longo do texto as palavras “redes” e “fronteiras” não aparecerão, mas é importante saber que apesar dessa ausência são estas noções e algumas das discussões que levam até elas aquelas que me informam. Nesse sentido, os conceitos “redes” e “fronteiras” estão, de certo modo, implícitos e aparecerão de forma mais ou menos clara de acordo com a passagem do texto. Os acontecimentos descritos nas narrativas autobiográficas dos representantes indígenas

²³ Discurso proferido pela Profa. Lux Vidal em Aula Magna (11/05/2011) na Universidade Federal de Santa Catarina. Acessado em 07/09/2012 em <http://www.antropologia.ufsc.br/ppgas/files/Discurso%20Lux%20Vidal.final.pdf>

(capítulo 1), por exemplo, evidenciam a operatividade analítica destes termos, muito embora eles não sejam mencionados.

ponderação sobre as unidades de análise

Veremos que ao longo de boa parte do texto, especialmente no capítulo 3, a abordagem está estruturada em torno da “Hutukara” e dos “Yanomami”; do “corpo diretor da associação” e dos “demais yanomami”; dos “representantes” e dos “representados”. Às vezes me pego incomodada com a impressão de que, falando assim, os primeiros podem parecer gente muito diferente ou segregada dos últimos. E isso, dessa forma, eu jamais diria. É bem verdade que os Yanomami não são todos iguais e uma vez admitido isso não há problema em diferenciar uns e outros. Todavia, há diferenciações e diferenciações: a dos subgrupos, por exemplo, já é relativamente bem estabelecida; aquelas que eles fazem sobre si mesmos seria um assunto interessantíssimo a ser explorado, como fez, por exemplo, Dominique Gallois (2007) em relação aos Waiãpi; as de minha análise, contudo, sinto-me compelida a esclarecer. Essa linha de corte (“Hutukara theri” / “Yanomami theri”) ²⁴ é apenas uma possibilidade dentre muitas e, para os propósitos deste trabalho, foi a que melhor me aprovou. O que não significa que seja uma diferenciação apenas minha, tampouco uma completamente fictícia. Algumas falas apresentadas abaixo, no início do terceiro capítulo, destacam como em determinados momentos os próprios Yanomami também operam com esse diacrítico. Lembrando, ainda, que nenhuma das “partes” dessa caracterização é completamente homogênea, a ponto da diferença geracional interna à diretoria da Hutukara ser tema da seção (“Formação, aprendizado e liderança”) que abre o segundo capítulo.

Não é demais rememorar que o corpo diretor da associação é composto por homens yanomami e ye'kuana. Logo, se por um lado, são eles quem apresentam aos demais uma prática e um discurso político que oferece elementos novos à prática e raciocínio sociopolítico vigente cotidianamente nas aldeias, eles também são, em algum nível, informados por esta mesma prática e raciocínio. É bem verdade que atualmente os diretores da Hutukara formam um pequeno grupo de pessoas que estão vivendo em condições um tanto diferentes daquelas em que vivem os

²⁴ *Theri*: comunidade, membro de um grupo local; elemento que forma parte de um grupo, uma comunidade (Lizot, 2004: 437). “All Yanomami communities are given a name followed by the suffix *theri* which can be translated in this use simply as ‘people’” (Kelly, 2003:47 n.9).

yanomami e ye'kuana moradores no interior da floresta. Devido, sobretudo, a passarem boa parte de seu tempo nas cidades e manterem relações estreitas com determinadas instituições e pessoas não indígenas, além de indígenas de outras etnias – aqui me refiro a órgãos estatais, ONGs indígenas e indigenistas, Universidades, pesquisadores, financiadores estrangeiros, moradores de Boa Vista etc. Essa mudança de habitus gera, sem dúvida, algumas diferenças significativas entre uns e outros. Arrisco-me até a dizer que em decorrência disso os yanomami moradores do interior da floresta, que formam a audiência das reuniões promovidas pela organização, chegam a tratar os diretores da Hutukara, sob certos aspectos e em determinadas situações, de modo parecido à forma destinada aos brancos. Mas, voltarei a essa discussão adiante (capítulo 3).

Assim, perante tal situação existe pelo menos uma grande armadilha a ser evitada, que é aquela da “substituição”. Isto é, admitir que os yanomami e ye'kuana que trabalham na Hutukara, por serem portadores de práticas e discursos políticos inspirados em um modelo dos brancos e por estarem envolvidos em uma transformação de seus habitus, agora pensam e agem em um registro *completamente* diferente dos demais indígenas, operando somente com a lógica sociopolítica do associativismo dos brancos. Fazer isso seria transformar o pensamento, a prática e o discurso dos diretores da associação em algo *totalmente* diferente e separado do pensamento, da prática e do discurso dos demais yanomami e ye'kuana. Como se tais sujeitos pudessem ser “descolados” de seus contextos de criação e formação. A meu ver, não é disso que se trata. Não podemos imaginar que “há uma lógica ‘tradicional’ e outra ‘nova’, uma ‘verdadeira’ e uma ‘falsa’” (Gallois, 2007: 69); e que substituíssem uma pela outra, temporária ou definitivamente. Não nego que estamos diante de uma situação histórica em que a interação com os brancos (ao menos deste grupo com quem trabalhei diretamente) é mais intensa e algumas transformações mais aceleradas, mas, nem por isso, é o caso de sustentar divisões categóricas entre os diretores da Hutukara e “demais yanomami e ye'kuana”. Essa divisão, repito, é um mero recurso analítico. Mas, se não é o caso de sustentar divisões categóricas entre os diretores da Hutukara e “demais yanomami e ye'kuana” por que, então, a escolha por uma abordagem “separatista”? Pois, acredito que seja pela via do contraste entre os discursos políticos dos diretores da associação e de outros yanomami, nos momentos das reuniões da Hutukara, que encontramos um dos problemas-chaves que esta organização tem de enfrentar que é, no limite, a própria diferença entre os regimes sociopolíticos em questão. Os blocos de falas que abrem o capítulo 3 buscam, justamente, evidenciar essa diferença.

No mais, essa divisão analítica tem a ver com o gosto próprio das abordagens antropológicas pelos “contrastes”, “variações” e “diferenças”. Porém, a despeito desta forma de análise, não existe somente diferença entre os diretores da associação e os yanomami da audiência: eles também falam a mesma língua, compartilham determinado regime moral e sociocosmológico, estão envolvidos em múltiplas relações de parentesco, reciprocidade, e mais. Como me parece impossível pensar a prática política ameríndia sem levar em conta aspectos parentais, morais e redistributivos, estes elementos, que constituem e atravessam a prática política da associação, serão assunto de discussões futuras dessa dissertação (capítulo 2).

~

Até aqui, expus algumas considerações gerais sobre o contexto estudado, as condições do trabalho de campo, algumas ponderações sobre a abordagem, além de rápidas notas históricas sobre os Yanomami e a recente expansão de associações indígenas na Amazônia Brasileira. Em seguida, apresento alguns dos principais personagens dessa história: Davi Kopenawa Yanomami, presidente fundador da Hutukara, Dário Vitório Kopenawa, Maurício Tomé Rocha e Ênio Mayanawa, os três diretores mais atuantes da associação na ocasião de meu trabalho de campo; além de Morzaniel Framari, que não é diretor da HAY, mas hoje trabalha em seu escritório. Com exceção da apresentação de Davi Kopenawa, as demais foram escritas a partir de gravações de suas narrativas autobiográficas, quando interpelados sobre como haviam chegado à associação. Em virtude das décadas de trabalho conjunto entre o antropólogo Bruce Albert e Davi Kopenawa a apresentação deste último foi feita a partir de informações presentes em suas publicações (Kopenawa, 1999; Kopenawa & Albert, 2010; Albert, 2002). Recentemente, os dois lançaram em regime de coautoria o extraordinário *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami* (2010). O título é uma exceção em meio à paisagem apresentada por Sáez de completa escassez de autobiografias indígenas na etnologia brasileira: “(...) ao que parece, nunca um indígena brasileiro decidiu-se ou foi solicitado a relatar *sua* vida e não o mito ou a história de seu povo” (2006: 181, grifo no original). No caso em questão, todas essas coisas – a vida de Davi, os mitos e a história dos Yanomami – se misturam. O livro, “a um só tempo narrativa de vida, autoetnografia e manifesto cosmopolítico” (Kopenawa & Albert, 2010: 17) surgiu de uma solicitação de Davi Kopenawa ao antropólogo, quando pediu a Bruce Albert que fizesse, por meio da escrita, com que suas palavras chegassem o mais longe possível, de

modo que os brancos pudessem conhecê-las e saber como vivem os longínquos moradores da floresta.

Com os representantes da associação em mente, seguimos adiante. Discutirei alguns aspectos de suas trajetórias de vida, além de questões mais gerais ligadas às posições de liderança e mediação na qual se encontram. Neste ponto, as relações entre índios e brancos surgem de forma mais proeminente e os trabalhos de José Antônio Kelly (2003), Luísa Garnelo (2003), Dominique Gallois (2007), Sílvia Macedo (2002; 2003) e Miranda Zoppi (2012) fornecem um rico material de comparação entre esta experiência e outras semelhantes, tanto entre os próprios Yanomami, mas na Venezuela, quanto entre os Baniwa, Waiãpi e Kaxinawá, em território brasileiro. A abordagem das trajetórias de vida e suas experiências de liderança e mediação desenharam uma significativa diferença histórica e geracional entre o presidente fundador da Hutukara e os jovens diretores, originando uma comparação interna ao próprio corpo diretor da associação. Após serem exploradas algumas dessas diferenças, ligadas em sua maioria às trajetórias de formação e aprendizado do mundo dos brancos, a dissertação passa a se organizar em torno de acontecimentos etnográficos específicos, que são três reuniões promovidas pela Hutukara em aldeias yanomami, entre novembro de 2010 e setembro de 2011 - a IV Assembleia Geral da Hutukara (Toototopi, novembro de 2010), o Encontro Regional de Kumixi (Kumixi, julho de 2011) e o Encontro Regional de Surucucus (Koriya opë, setembro de 2011). A descrição será baseada em observação direta e relatos de interlocutores indígenas sobre estes eventos, além de registros documentais, audiovisuais e escritos pessoais. Essas reuniões deram origem ao material etnográfico que originou a segunda parte do texto, dedicada principalmente a questões tocantes à organização sociopolítica e às dinâmicas de visitação e festas multicomunitárias entre os Yanomami. Comparo o material etnográfico proveniente destes encontros com algumas descrições clássicas (Albert, 1985; Lizot, 1988) sobre estes aspectos da vida social yanomami. A tentativa é situar as atividades da HAY em um quadro mais geral de relações (no caso, o espaço sociopolítico *yanomami*) desejando, com isso, poder perceber a permanência de continuidades, bem como a ocorrência de transformações nesse novo contexto de relações. Neste sentido, abordei o fenômeno (fruto do “contato interétnico”) de criação e funcionamento dessa associação indígena buscando dar a devida atenção a formas políticas e culturais yanomami bem anteriores a ele (cf. Turner, 1993: 43-45). E, finalmente, se há algo, além da Hutukara, que une a primeira à segunda parte do texto é um interesse de fundo, que perpassa toda essa dissertação,

em explorar realidades heterogêneas dentro de um mesmo grupo indígena. Agora, vamos aos principais personagens dessa história.

capítulo 1

jornadas particulares

– Quer pimenta?

- Não...

-Ué?! Os Yanomami não gostam de pimenta?

- Os Yanomami gostam, mas eu não.

(conversa entre a autora e um amigo yanomami)

Neste primeiro capítulo o foco recai sobre as histórias de vida de alguns dos diretores da Hutukara. Elas foram escritas a partir das narrativas gravadas na ocasião em que os interpelei sobre como haviam chegado à HAY. Com a apresentação de cada um dos principais diretores pretendo conferir a essa associação uma dimensão menos abstrata e impessoal do que a institucional. Afinal, como não poderia deixar de ser, essa instituição é feita por gente de carne e osso. Deste contexto, participam também os funcionários não indígenas do escritório, as lideranças das aldeias, os encarregados de órgãos do Estado, os indigenistas e financiadores estrangeiros, entre outros colaboradores, aliados e inimigos. Todavia, a despeito da amplitude do cenário, enfatizei as histórias de vida dos mediadores indígenas numa tentativa de conferir aos principais personagens dessa dissertação algo de suas identidades pessoais, que não se restringe, necessariamente, àquela que lhe confere o seu grupo. Pois, se todos os diretores da Hutukara são yanomami ou ye'kuana, nem todos os Yanomami e Ye'kuana são diretores da Hutukara. Desse modo, espero que daqui para frente fique um pouco mais claro a quem estou me referindo quando falo dos “representantes da Hutukara” ou do seu “corpo diretor”.

Em grande medida, essa escolha foi inspirada pelas observações de Oscar Calavia Sáez (2006) acerca de (auto)biografias e sujeitos históricos indígenas. No artigo mencionado este autor argumenta que a autobiografia faz-se presente dentro de tipos variados de discursos indígenas – na fala política dos líderes, na abertura dos cantos xamânicos, em cantos bélicos dedicados a dar fim ao luto (cantos Jawosi), nos cantos yamayama (entre os Yaminawa) – mas que, apesar do eu ter efetivamente um lugar nos discursos das Terras Baixas na América do Sul, não tem sido criado para ele um lugar na literatura (Sáez, 2006: 185-187). A ideia desse “eu”, todavia, merece algumas ponderações, pois não é como se estes discursos autobiográficos indígenas fossem propriamente individuais. Tampouco inteiramente coletivos, contudo. O argumento do autor é que os modos

indígenas de enunciação autobiográfica são em geral organizados em torno de uma fala citacional do tipo disse-me-disse, na qual o emissor pode citar alguém que cita alguém que cita alguém, fazendo desse tipo de discurso falas marcadas por um “desvio do eu”²⁵ (Sáez, 2006: 187). É um eu narrativo, portanto, que não tem a ver com uma “ilusão individualista”, dado que as narrações mencionadas não são nem fruto de um balanço interior, nem “expressão espontânea e direta do indivíduo” (Sáez, loc. cit.). Mais do que artifício retórico este discurso citacional “é a expressão de um processo de devir-outro, da absorção de saberes, nomes e afetos tomados de outrem” (Sáez, loc.cit.).

Os modos de enunciação regidos por um *eu* ou por um *nós* seriam característicos da ética de discurso ocidental, “que prevê como significativas as ações e representações individuais e coletivas, mas que em geral foge desse disse-me-disse que seria a tradução literal do falar citacional” (ibid.: 188). Dessas narrações baseadas em falas citacionais origina-se um eu que se forma pela “confluência das vozes dos mortos, inimigos, animais, espíritos, objetos; todos eles alheios a seu convívio habitual” (ibid., loc. cit.). Esse disse-me-disse seria um “modo certo de ligar o discurso individual a uma estrutura que não se encerra na tensão entre sociedade e indivíduo, que se configura a cada momento por um jogo de perspectivas nunca totalizadas” (ibid., loc. cit.). Nestes casos “...não há incompatibilidade entre o pessoal e o paradigmático. Uma narração padronizada, ou aprendida, ou expressa em termos totalmente genéricos pode problematizar o efeito autobiográfico sem no entanto anulá-lo (...). O essencial é, então, o consenso de falante e ouvinte: a fala trata de sua própria vida” (ibid., loc. cit.).

Dessa forma, esse discurso citacional, tanto marca as narrações autobiográficas indígenas, quanto faz com que elas não sejam exatamente nem individuais, nem coletivas. Calavia Sáez nota que no Brasil estes dados discursivos são costumeiramente submetidos a um tipo de normalização que dá lugar ao surgimento do sujeito coletivo: “o protagonista é sempre um grupo, ou a marca de um grupo” (ibid.: 188-189). O autor cita o trabalho de Suzanne Oakdale (2005) entre os Kayabi do Baixo Xingu como uma exceção nesse sentido: “é provavelmente o primeiro texto que faz do discurso autobiográfico o centro de uma análise da noção de pessoa” (Sáez, 2006: 186). Nesse mesmo sentido, fora do país, menciona o trabalho de Janet Wall Hendricks (1993), sobre a narrativa autobiográfica de Tukup, um afamado guerreiro e xamã Shuar. Bruce Albert (Kopenawa & Albert, 2010) acrescenta aos dois trabalhos citados por Calavia Sáez aquele de

²⁵ Sobre o discurso citacional nas narrativas indígenas cf. Langdon (2007).

Ellen Basso (1995), como também sendo exemplar de casos em que a análise volta-se para as autobiografias indígenas e os gêneros narrativos e/ou rituais nas quais elas são enunciadas.

Na discussão empreendida por Bruce Albert (Kopenawa & Albert, 2010: 586-589) sobre o gênero narrativo e o uso da primeira pessoa, “aquela que porta com vigor e inspiração a voz de Davi Kopenawa” (ibid.: 589), em “*La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*”, ele afirma ser esta uma primeira pessoa que engloba um duplo “eu”: o do primeiro autor, dono das palavras gravadas, e o do “alter-ego redator”, que as trabalha posteriormente e é o próprio antropólogo (ibid., loc.cit.). O resultado é um “texto escrito-falado a dois” (Lejeune, 1980: 230 apud Kopenawa & Albert, 2010: 589). Albert considera o texto final, fundamentado neste duplo “eu”, uma “heterobiografia em primeira pessoa”, na expressão de Philippe Lejeune. O autor ressalta que o redator de tal “heterobiografia” nunca é um simples secretário de um agenciamento narrativo já pronto; ou seja, “*La Chute du Ciel...*” não é a tradução direta de uma história autobiográfica, na qual o papel do antropólogo se reduziu a transcrever e traduzir um texto que lhe era entregue a partir de uma série de entrevistas gravadas – a matéria principal do livro são dois grandes conjuntos de registros compostos entre 1989-1992 e 1993-2001. Apesar de ser uma narrativa em primeira pessoa e de ter optado por ser um “redator discreto” sua participação e agência não são extirpadas do texto, como nas clássicas autobiografias indígenas redigidas por “escritores fantasmas” (para maiores detalhes desta discussão cf. o *post-scriptum* de Kopenawa & Albert, 2010). O autor observa, ainda, que a narrativa de uma história de vida conta sempre com uma multiplicidade identitária (ibid.: 591): “ele [o “eu” narrador] pode ser igualmente habitado por uma multiplicidade de vozes constituindo um verdadeiro mosaico narrativo”. Os ensinamentos xamânicos de Lourival, sogro de Davi Kopenawa, são frequentemente retomados por este último, fazendo do sogro do personagem principal um dos co-autores do livro; o “eu” narrativo do livro inclui, ainda, uma multiplicidade de espíritos xamânicos (ibid.: 592). Ademais, até mesmo as histórias autobiográficas escritas de próprio punho contam sempre com certa multiplicidade do “eu”, uma vez que o “eu” do passado, da memória, é dissociado daquele do presente (ibid.: 590).

~

Não escaparei, ao longo de todo o trabalho, de fazer da etnia como um todo ou de algum de seus subgrupos o protagonista ou sujeito da descrição, mas ao menos nesse primeiro momento a vez será de alguns

sujeitos determinados e não dos Yanomami ou da Hutukara em suas expressões mais gerais. Contar uma parte da história de cada uma destas lideranças políticas foi também o artifício encontrado para contar a história da própria associação. Em meio às trajetórias dos representantes indígenas vão sendo relatados acontecimentos e momentos importantes da trajetória da Hutukara, sempre na medida em que são evocados por eles mesmos. Dessa forma, além de uma alternativa para lidar com o incômodo de falar dos Yanomami, em geral, a partir das experiências de um pequeno grupo, muito particular, estas apresentações foram também uma maneira de reunir informações históricas e documentais sobre a própria Hutukara. Com exceção da apresentação de Davi Kopenawa, o material que apresento nesse capítulo é praticamente desatrelado de qualquer literatura antropológica, tendo sido baseado exclusivamente nos relatos dos diretores da Hutukara.

Voltando a Sáez (2006), quando solicitamos aos indígenas um relato de suas vidas não nos limitamos a “recolher” autobiografias, mas sim os convocamos a adotar, inventar ou reinventar um gênero inédito para eles e, o que é mais importante, um eu narrativo que provavelmente não figurava entre as acepções locais do sujeito (ibid.: 183). Provavelmente, foi disso que se tratou. A pergunta que o autor levanta - “afinal, que visão da alma indígena poderiam dar esses textos condicionados pelas convenções narrativas de um gênero estranho?” (ibid.:184) – eu repasso aos leitores.

Davi Kopenawa Yanomami (presidente fundador da Hutukara)

Davi Kopenawa é um renomado xamã e líder político yanomami. Sem dúvida, o maior porta voz da causa yanomami, no Brasil e no mundo. A fundação da Hutukara foi em grande medida uma iniciativa sua. Desde 2004, ano em que ela foi criada, é ele seu presidente-fundador. Davi nasceu por volta de 1956 numa grande casa coletiva, *Marakana*, no alto rio Toototobi - nordeste do estado de Amazonas, próximo à fronteira venezuelana. Hoje, vive com sua esposa e seus filhos mais jovens na habitação coletiva de *Watoriki*, comunidade para onde se mudou no começo dos anos 1980 (Kopenawa & Albert, 2010: 20).

Quando criança, Davi Kopenawa perdeu a maioria de seus parentes próximos em duas epidemias sucessivas: a primeira (1959-1960, gripe?) foi propagada por agentes do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e a segunda (1967, sarampo) chegou com a filha de um casal de missionários da Missão Novas Tribos, que havia se estabelecido no rio Toototobi em

1963 (Kopenawa & Albert, 2010: 20). Parte de sua infância se passou num mundo ainda bem distante daquele dos brancos. Ele conta:

[...] quando habitávamos *Marakana*, mais para o lado da foz do rio Toototobi, que os brancos visitaram nossa casa pela primeira vez. Na época, nossos mais velhos estavam ainda todos vivos e éramos muito numerosos, eu me lembro. Eu era um menino, mas começava a tomar consciência das coisas. Foi lá que comeci a crescer e descobri os brancos. Eu nunca os vira, não sabia nada deles. Nem mesmo pensava que eles existissem. Quando os avistei, chorei de medo. Os adultos já os haviam encontrado algumas vezes, mas eu, nunca! Pensei que eram espíritos canibais e que iam nos devorar. Eu os achava muito feios, esbranquiçados e peludos. Eles eram tão diferentes que me aterrorizavam. Além disso, não compreendia nenhuma de suas palavras emaranhadas. Parecia que eles tinham uma língua de fantasmas. Eram pessoas da “Comissão” [uma equipe da Comissão de Limites subiu o rio Toototobi em 1958-9]. Os mais velhos diziam que eles roubavam as crianças, que já as haviam capturado e levado com eles quando tinham subido o rio Mapulaú, no passado. Era por isso que eu tinha muito medo: estava certo de que também iam me levar. Meus avós já haviam contado muitas vezes essa história, eu os ouvira dizer: “sim, esses brancos são ladrões de crianças!”, e tinha muito medo. Por que eles levaram aquelas crianças? Eu me pergunto isso ainda hoje. Quando aqueles estrangeiros entravam em nossa habitação, minha mãe me escondia debaixo de um grande cesto de cipó, no fundo de nossa casa. Ela me dizia então: “Não tenha medo! Não diga uma palavra!”, e eu ficava assim, tremendo sob meu cesto, sem dizer nada. Eu me lembro, no entanto devia ser realmente muito pequeno, senão não teria cabido debaixo daquele cesto! (...) Todos os bens dos brancos me assustavam também: tinha medo de seus motores, de suas lâmpadas elétricas, de seus sapatos, de seus óculos e relógios. Tinha medo da fumaça de seus cigarros, do cheiro de sua gasolina. Tudo me assustava, porque nunca vira nada de semelhante e ainda era pequeno! Mas, quando seus aviões nos sobrevoavam, eu não era o único a ficar assustado, os adultos também tinham medo; alguns chegavam mesmo a romper em soluços, e todo mundo fugia para a mata vizinha! Nós somos habitantes da floresta, não conhecíamos os aviões e estávamos aterrorizados. Pensávamos que eram seres sobrenaturais voadores que iam cair sobre nós e queimar todos. Todos tínhamos muito medo de morrer! Eu me lembro que também tinha medo das vozes que saíam dos rádios e da explosão dos fuzis que matavam a caça. Perguntava-me o que todas aquelas coisas que me pareciam sobrenaturais poderiam ser! Perguntava-me também por

que aquelas pessoas tinham vindo até nossa casa. (Kopenawa, 1999:16-17).

Além da devastadora epidemia de sarampo veio também com os missionários norte-americanos o seu prenome bíblico, algum ensinamento da escrita e também do cristianismo (Kopenawa e Albert, 2010: 19). No começo, Davi escutou com atenção as palavras do povo de *Teosi* [Deus], desejou segui-las e se esforçava para imitá-las. Mas, com o tempo, esse engajamento inicial transformou-se em revolta, pois, independente de seus esforços, esses brancos continuavam falando-lhe duramente: apavoravam-lhe com a imagem do inferno e de Satanás, diziam que estava em pecado, que não devia usar o tabaco, nem desejar as mulheres casadas, tampouco cheirar *yãkoana*²⁶ (ibid.: 295). Irritado com as recriminações e com a obsessão daquela gente pelo pecado, no fim dos anos 1960 Davi se rebelou contra a influência missionária. Órfão e sem parentes próximos que pudessem verdadeiramente cuidá-lo, sentia-se atormentado pelo luto e desamparado naquela casa no Toototopi. Angustiado pela revolta, tristeza e sentimento de abandono, ele pensava somente em ir embora; queria ir para longe dali, viver entre os brancos e tornar-se um deles (ibid.: 286).

Após um convite de um homem da FUNAI e com o consentimento de seu padrasto, Davi, então, parte do Toototopi para trabalhar no posto do órgão indigenista em Ajuricaba, no curso inferior do rio Demini. “Eu havia me tornado um adolescente e eu poderia agora deixar os meus para viajar em direção a outras terras. Eu queria conhecer outras pessoas” (ibid.:287). Era o começo dos anos 1970 e Davi Kopenawa tinha entre quinze e dezesseis anos. Seu primeiro trabalho na FUNAI consistia em ajudar outros funcionários na cozinha, com a comida e as vasilhas, o que incluía cortar a lenha, fazer o fogo, buscar água etc. Segundo seus próprios termos foi nessa época que se esforçara para tornar-se um branco: “de fato, eu não queria senão uma coisa: tornar-me um entre eles! Eu ainda era jovem e realmente ignorante!” (ibid.: 20; 292). Segundo ele próprio, estava verdadeiramente seduzido por essa ideia (ibid.: 286). Em Ajuricaba (TIY), contraiu tuberculose de um jovem *Xamatari* (nome de um dos subgrupos yanomami) e a doença lhe rendeu uma longa temporada, estimada por ele em aproximadamente um ano, de internação hospitalar em Manaus (AM). Curado, retornou por um tempo a sua casa coletiva em Toototobi decidido a viver novamente na floresta. A vontade de tornar-se um branco, pouco a pouco, desapareceu (Kopenawa e Albert, 2010: 296).

²⁶ Pó alucinógeno feito da casca de determinada árvore, impreterivelmente utilizado nos transe xamânicos, sendo, contudo, também consumido fora dessas ocasiões. Em geral, pelos homens.

Certo dia, um antigo missionário que já havia trabalhado em Toototopi e com quem Davi se reencontrara no hospital em Manaus, Chico, reapareceu em sua aldeia como funcionário da FUNAI. Ele procurava ajuda para uma operação de atração: a FUNAI devia entrar em contato com grupos yanomami que ainda não conheciam os brancos, supostamente localizados no alto rio Catrimani, pois eles encontravam-se no traçado da estrada Perimetral Norte, cujas obras em território indígena já haviam começado. Fizeram a viagem e não encontraram ninguém. Depois disso Chico convidou Davi Kopenawa para continuar trabalhando com ele. Na ocasião, tinha pouco tempo que um de seus tios havia morrido, em virtude de um sopro de plantas maléficas por parte de feiticeiros inimigos das terras altas, e Davi novamente experimentava a solidão e a raiva do luto. Segundo ele, foram estes sentimentos que novamente lhe fizeram partir (ibid.: 303). Instalou-se com Chico em Manaus e nesta ocasião descobriu a necessidade capital do dinheiro entre os brancos: “mas para viver entre os Brancos, eu precisava dessas velhas peles de papel que eles chamam de dinheiro” (ibid., loc. cit.). Pelas manhãs trabalhava enchendo baldes de água em uma fonte para vendê-los nas redondezas, garantindo assim o dinheiro de sua comida; e após o meio dia limpava piscinas em grandes residências da cidade para poder compensar as mercadorias - bermudas, camisas, chinelos, redes e sabonetes - que Chico lhe fornecia.

Ainda em Manaus, Davi Kopenawa foi chamado pela FUNAI para voltar a trabalhar no órgão. Com isso, ele e Chico partiram para a floresta e aproximadamente em 1974 instalaram um posto no rio Mapulaú. Chico tomou uma jovem yanomami por mulher e ficou completamente enciumado da amizade entre ela e Davi, o que desembocou em ofensas e acusações que levaram ao rompimento dos dois. Davi foi expulso do posto e, furioso, partiu para o escritório da FUNAI em Manaus disposto a relatar aos responsáveis tudo o que havia acontecido lá. No escritório, o então delegado da FUNAI lhe deu razão e, nos quadros do órgão, o enviou a Iauaretê (Rio Negro), onde trabalhou entre os Maku e os Warekena (fim de 1974, começo de 1975) (ibid.: 309). Ali, sentiu-se bastante desconfortável, sobretudo por estar trabalhando entre outros indígenas que não falavam sua língua e, com isso, solicitou à FUNAI que fosse transferido sendo então enviado a Manaus, onde começou a estudar para tornar-se monitor de saúde (ibid.: 310). A falta de letramento e, por conseguinte, a impossibilidade de ler as bulas dos medicamentos inviabilizaram a continuidade dessa empreitada. Sem nenhuma explicação foi mandado pela FUNAI de volta a Toototopi e ali viveu entre os seus até a chegada do serviço de malariologia brasileira, em dezembro de 1975, quando

solicitaram seus trabalhos como intérprete. Com essa equipe ele trabalhou em Toototopi e também em outros lugares do território yanomami (Kopenawa e Albert, 2010: 311).

Foi nessa época que conheceu Boa Vista (RR), onde esteve em decorrência de outro tratamento médico. Lá, se encontrou com encarregados da FUNAI que insistiram para que Davi Kopenawa voltasse a trabalhar com eles e, apesar de sua resistência inicial já que haviam lhe mandado de volta ao Toototopi sem ao menos uma explicação, foi o que acabou acontecendo. Passou a trabalhar com outro chefe de posto, Amâncio, que foi quem o contratou como intérprete da FUNAI em dezembro de 1976. É nessa posição que percorrerá ao longo de alguns anos a maior parte do território yanomami, “tomando consciência de sua extensão e, para além das diferenças locais, de sua unidade cultural” (ibid.: 20). Essa consciência da unidade cultural yanomami se mostrará totalmente fundamental adiante (cf. infra, capítulo 3). No começo de 1977 eles partiram para a região do Ajarani, no extremo sudeste das terras yanomami, e instalaram-se em um posto nas margens da estrada Perimetral Norte.

Depois de Ajarani, partem em busca de um novo local para instalar outro posto. Davi Kopenawa, aos olhos da FUNAI, surgia como o encarregado ideal para a missão de atração: falava razoavelmente o português e mais de um dialeto yanomami e conhecia os grupos da região com os quais a FUNAI pretendia estabelecer contato permanente (ibid.: 20). Em 1977 chegam à região do Demini. Amâncio, que até então ocupava a chefia desse posto (pois, desde 1984, é o próprio Davi), estimulava várias comunidades da região a se fixar em suas imediações. Após uma primeira tentativa frustrada de atração com os *Opiki t̄eri* (um grupo que vivia distante dali, perto da missão do rio Catrimani), a comunidade *Weribi sibipi u*, que habitava o entorno do rio Mapulaú, começou a se interessar pela atração; “era a gente de meu futuro sogro” (ibid.: 326). Eles e Davi já se conheciam, pois, como vimos, este último já havia trabalhado no posto da FUNAI no rio Mapulaú. Desde que este posto havia sido abandonado, os *Weribi sibipi u t̄eri* sentiam-se desprovidos. Em 1973, ainda no rio Mapulaú, este grupo havia sido atingido por uma epidemia que o reduzira a um terço (sobre esta “epidemia do helicóptero” cf. Kopenawa & Albert, 2010: 304-306). Quando procuraram Davi Kopenawa no Demini, no começo de 1978, enfrentavam também o problema de frequentemente receberem visitantes adoecidos por doenças contagiosas, em virtude de contatos anteriores com os brancos ou com yanomami infectados. O *pata t̄ë*²⁷ (“grande homem”, “homem influente”)

²⁷ Os *pata t̄ëp̄ë* são os “grandes homens” (“*gens grands*”) yanomami. Segundo Albert (1985: 206) um *pata t̄ë* é mais bem definido como um homem influente do que como um

desta comunidade, Lourival, mostrava-se muito preocupado. Davi Kopenawa conta que, na ocasião, Lourival lhe declarou que não gostaria mais que vivessem sozinhos na floresta, desprovidos de tudo, pois estavam sendo constantemente devorados pela epidemia *xawara*²⁸. E, por isso, gostaria que se estabelecessem próximos, não mais só das ferramentas, mas também dos medicamentos dos brancos. Davi Kopenawa foi um grande estimulador da ideia sugerindo-lhe que se deslocassem para perto do posto, pois assim poderia ajudá-los. Dessa forma, este grupo se mudou para a região do Demini. Não se instalaram imediatamente ao lado das instalações do posto, construindo uma primeira casa a um dia de caminhada. Ao longo

chefe, que têm suas facções sob seu controle às vezes enérgico, mas nunca coercitivo. Este autor se refere a eles como os “*headmen*” *yānomamē* (ou *yanomam/ yanomae*, nomes atribuídos ao subgrupo junto ao qual pesquisou). Inspirado em Maybury-Lewis (1967) o autor os trata como “homens de influência”. Um *pata thē* é normalmente um homem situado no mais alto nível genealógico de determinada parentela (o mais velho de seu grupo de irmãos e geralmente poligâmico) que em decorrência da organização de sua rede de alianças pessoais é um ponto de convergência de um significativo conjunto de serviços afins pré ou pós marital (*turahamu*) (Albert, 1985: 206). Em um grupo local, normalmente encontra-se um *pata thē* principal (“cabeça” da parentela endogâmica dominante) e um ou vários outros *pata thē* “menores”, representantes das parentelas adjacentes. Assim como em outros lugares da Amazônia indígena, um “grande homem” yanomami (*pata thē*) costuma ser um homem com muitos genros (cf. por exemplo Rivière, 2001). A relação entre sogro e genro configura-se como o pivô da autoridade política yanomami (Kopenawa & Albert, 2010: 625; Albert, 2002). Um genro deve sempre fornecer a seu sogro produtos da floresta, pequenos serviços e objetos manufaturados (quando a eles tiver acesso); deve também solidariedade política a seu sogro nas disputas, duelos e raides guerreiros. Além de tudo, somente de um sogro é tolerável a ordem de execução de um trabalho (*nosiamu*) (Kopenawa & Albert, 2010: 732, n. 19). Na definição de Lizot (1988: 70-71), “os ‘chefes’ yanomami só tem autoridade moral, dispõem apenas de seu prestígio e da possibilidade de conseguir aliados pelo meio da palavra. Não podem empregar coerção ou obrigar os que porventura discordarem. Mesmo no caso das expedições guerreiras, a participação é livre e depende apenas do código moral vigente: a obrigação de mostrar-se corajoso ou vingar um parente. Mas nunca ninguém dá ordem aos guerreiros para lhes dizer o que fazer”.

²⁸ “A epidemia *xawara* é um espírito maléfico que mata e come nossos filhos... Ele tem fome de carne humana... Mata as pessoas e as come... Moquei-as como se fossem macacos. Só pára de matar depois que juntou bastante vítimas. Então, mal acaba de comer toda essa gente, todas essas crianças, começa a atacar outras. É faminto de carne humana, não quer nem caça nem peixe, só gosta mesmo é de banha do Yanomami” (Kopenawa *apud* Albert, 2002: 253). Ou, ainda: “um dia, os mais corajosos dos nossos resolveram ir visitar os brancos. Os primeiros encontros foram cordiais; tínhamos vontade de ter todos aqueles objetos, mas não roubávamos nada. Trocávamos frutas e mandioca e, agachados bem longe das grandes painéis em que a borracha fervia fazendo barulho, lançávamos contra as paredes pedaços de madeira e bolas de terra. Ressoavam com um barulho amedrontador: *tin, tin...* De dentro delas saía uma fumaça perigosa: gerava os demônios *shawara*, que entram no corpo e causam dor, provocam doença e depois a morte, se os xamãs não conseguirem expulsá-los. Muitas de nossas crianças morreram, nós sabíamos que era por causa das painéis dos brancos” (Lizot, 1988: 4).

do tempo construíram sucessivas habitações e foram avançando progressivamente em direção ao posto da FUNAI, recém-instalado em um antigo acampamento da construtora Camargo Corrêa, que ali estivera por ocasião das obras da Perimetral Norte (Kopenawa & Albert, 2010: 326-327; Albert, 2002: 244-245). Após algum tempo tornaram-se quem são hoje, os *Watoriki ʔëri*, os habitantes da Serra do Vento. Todavia, parte importante dessa história começa outrora, quando, antes de sair do rio Mapulaú, Lourival promete a Davi Kopenawa uma de suas filhas.

Neste período em que trabalhava no posto do Demini, Davi Kopenawa aproveitou um recesso na FUNAI e, saudoso, partiu ao encontro de seus parentes em Toototopi. Lá, ele e Lourival se encontraram em uma festa *reabu*²⁹ que estava acontecendo em uma das casas da região. Estimulado pelas exortações de um dos grandes homens da casa – “jovens, não sejam covardes! Imitem a maneira dos antigos! Peguem as mulheres pelo punho e cantem com elas! Façam *hakimu*!” (Kopenawa e Albert, 2010: 328) - Davi e uma filha de Lourival dançaram juntos por algumas noites consecutivas. Mas, só. A festa foi chegando ao fim e quando o jovem Davi Kopenawa, já preocupado por sua longa ausência do posto do Demini, pegava o caminho de volta Lourival o deteve e travaram o seguinte diálogo (ibid.: 329): “Davi, você vai?”, “*Awe!* Eu retorno ao Demini, para trabalhar para a FUNAI”, “Eu tenho a intenção de te dar minha filha. Por que você não a toma por sua mulher?”. Davi, extremamente surpreso, não pronunciou uma palavra. Nunca, ninguém, nem os seus parentes próximos do Toototopi, havia lhe oferecido uma esposa. Lourival prosseguiu: “Leve-a! Leve-a com você. Eu me junto a vocês mais tarde!”. Embaraçado e sem saber ao certo o que dizer, Davi Kopenawa respondeu de forma reticente e ponderada: “Eu não sei. Eu gostaria de me tornar seu marido, mas somente se eu a agradecer e se ela me quiser. Mas talvez haja já um outro homem em seu pensamento? Os jovens de sua casa desejam sem dúvida a tomarem por esposa? Se eu a desposo a despena deles, eles ficarão descontentes! Eles recolherão com raiva o traço de minhas pegadas e o esfregarão com as plantas de feitiçaria dos inimigos”. Lourival lhe tranquilizou: “*Ma!* Ninguém fará isso! Ela não tem nenhum marido em vista. Ela é realmente só!”. Pego completamente de surpresa, Davi Kopenawa seguiu viagem. Mas a oferta de Lourival e sua

²⁹ Festas funerárias multicomunitárias.

³⁰ *Hakimu* é uma dança executada, ao longo de uma noite de festa, por jovens duplas formadas por anfitrião (a) /convidado (a) considerados cônjuges potenciais. São duplas improvisadas e no *hakimu* o homem canta e rodeia a praça central da casa levando sua parceira pelo punho (Kopenawa & Albert, 2010: 705 n.10; 731 n. 13; Albert, 1985: 463-470).

reação a ela ficaram em seu pensamento. Ele se questionava, pois Lourival havia sido realmente generoso lhe oferecendo uma filha, bela e jovem, como esposa. Ademais, o seu silêncio e partida, além de poderem provocar a raiva e uma futura recusa da parte de Lourival em manter sua proposta, poderiam ser interpretados pelos outros como covardia, fazendo, por isso, com que Davi lhes inspirasse pena. Ao mesmo tempo, preocupava-se em aceitar o matrimônio, pois com seu trabalho na FUNAI poderia ser enviado para longe e não gostaria de deixá-la só, nem de rejeitá-la tão logo se casassem, como via acontecer entre outros casais muito jovens. Mesmo em meio a tão embaraçosos pensamentos, no caminho rumo ao Demini ele decidiu retornar e chegou sozinho à casa do Toototopi onde havia acontecido o *reabu*. Voltou para dizer a Lourival que se ele realmente queria lhe dar a sua filha, ele aceitava. Lourival permaneceu como estava, em silêncio, mas com o cair da noite falou para Fátima amarrar sua rede próxima a de Davi. Este casamento perdura até hoje e dessa união nasceram cinco filhos (Kopenawa & Albert, 2010: 732 n.17). Recentemente, o casal adotou mais duas meninas - a primeira criança é nascida na região da Missão Catrimani e a segunda, também yanomami, foi trazida de Boa Vista, em 2010, da casa de uma funcionária da saúde que havia se revogado o direito de criá-la. Com exceção de Dário e Tuíra, que atualmente residem em Boa Vista em função de seus estudos e, no caso de Dário, de seu trabalho na Hutukara, moram todos na aldeia de *Watoriké*.

Mas não foi sempre assim. Apenas ao fim dos anos 1970, após sucessivas peregrinações como intérprete, Davi Kopenawa fixou-se em *Watoriké*. Seu sogro lhe iniciou no xamanismo e tornou-se seu preceptor. Segundo as análises de Bruce Albert foi graças a essa iniciação xamânica que Davi Kopenawa criou com o sogro um espaço comum de interpretação dos fenômenos do contato e de elaboração de um discurso de defesa dos interesses yanomami que fosse inteligível fora do grupo, numa conjugação de competências cosmológicas e interétnicas (para uma descrição detalhada da iniciação xamânica de Davi cf. capítulo cinco de Kopenawa & Albert, 2010). Além disso, prossegue esse autor, veio desta iniciação e conhecimento xamânico de Davi Kopenawa a matéria para uma reflexão cosmológica original sobre o fetichismo da mercadoria, a destruição da floresta amazônica e as mudanças climáticas (cf. Albert 2002: 245; Kopenawa e Albert, 2010: 591-592). O conhecimento xamânico de Lourival é largamente reconhecido: “o Lourival conhece o mundo, ele sabe sonhar”, escutei em campo de um jovem do Demini. Esta iniciação foi para Davi Kopenawa a ocasião de retorno a uma vocação xamânica já manifestada na infância, que havia sido sinalizada por seu padrasto,

também xamã de grande reputação, mas interrompida pela chegada dos brancos.

Ao fim dos anos 1980 Davi Kopenawa assiste a invasão das terras ocupadas pelos yanomami por milhares de garimpeiros (de 30 a 40 mil). Somente no Brasil morreram mais de mil yanomami vítimas das doenças e demais violências desencadeadas por esta invasão. Essa tragédia recupera em Davi Kopenawa sua lembrança de infância da morte de seus parentes próximos. Diante de tal situação mobilizou-se, durante quatorze anos, para obter a legalização das terras yanomami no Brasil, engajando-se em uma campanha pela defesa de seu povo e da Amazônia. Essa campanha atingiu dimensões internacionais: Davi visitou, durante os anos 1980 e 1990, os Estados Unidos e vários países da Europa. Em maio de 1992, na Eco 92, finalmente obteve do governo brasileiro o reconhecimento legal de um vasto território de floresta tropical, a Terra Indígena Yanomami, reservado ao uso exclusivo dos Yanomami e Ye'kuana.

Ao longo de sua militância pela garantia e defesa dos direitos indígenas foi contemplado com diversos prêmios: em 1988 ganhou o Global 500 das Nações Unidas, por sua contribuição à defesa do meio ambiente; em 1989 compartilhou com a ONG *Survival International*, o *Right Livelihood*, considerado o Prêmio Nobel alternativo, por sua contribuição “ao despertar da consciência pública diante da importância do saber dos povos tradicionais para o futuro da humanidade”; em 1999 foi decorado pelo Presidente da República do Brasil com a ordem do Rio Branco, “por seu mérito excepcional”; em dezembro de 2008 recebeu uma menção honrosa especial do prêmio *Bartolomé de Las Casas*, concedida pelo governo espanhol pela “defesa dos direitos dos povos autóctones da América”; e, finalmente, foi decorado no Brasil, em 2009, com a ordem do Mérito Cultural (Kopenawa e Albert, 2010: 20-21). Tornou-se, em 2004, o presidente fundador da Hutukara Associação Yanomami.

Dário Vitório Kopenawa Yanomami (coordenador de saúde da Hutukara)

Dário nasceu na aldeia de *Watoriké*, em 1982. Ele é o primeiro filho de Davi Kopenawa e Fátima. Sua narrativa de seu percurso até a associação começa em 1995, quando iniciou seus estudos com a implantação em sua comunidade do projeto piloto do programa de educação intercultural da CCPY (Comissão Pró Yanomami). Aos dezessete anos “perdeu o medo de falar português” e decidiu então ir para cidade “aprender mais”. Foi quando passou uma temporada de 45 dias em São

Paulo (SP), hospedado na casa de um amigo, então assessor da CCPY. Conta ter andado muito em São Paulo, onde reforçou seu aprendizado do português, visitou Universidades e apresentou a cultura yanomami: “o que é os yanomami, como eles moram”. Em 1997, passou mais uma temporada de trinta dias na cidade, mas desta vez em Manaus (AM). Foi até a capital manauara com um amigo da equipe de atendimento à saúde. Desta experiência, ele conta não ter aprendido nada: “eu fiquei muito tímido, tímido, tímido mesmo, não falava nada, só pensava na cabeça. Ele [um não indígena funcionário da saúde] falava na minha língua, ele trabalhou na minha comunidade, assim, eu não falei nada e voltei. Depois, pensei “puxa, eu morei na cidade, por que não falei português?”.

Em 2001, começou a participar dos cursos de formação de professores. Voltou para sua comunidade, *Watoriki*, e continuou sua formação no projeto de educação intercultural da antiga CCPY. Fez cursos de português e informática em Boa Vista (RR), passou de aluno a professor e começou a trabalhar como voluntário em sua comunidade. Com o tempo, veio a receber uma bolsa da CCPY e, em seguida, ele e outros professores participaram de um processo seletivo e foram contratados como professores do Estado. Assim, eles formaram, neste contexto, um primeiro efetivo de jovens assalariados. Enquanto isso, os cursos de formação continuavam.

Em 2006, ao fim de um deles, sacou suas economias e retornou sozinho a São Paulo, para a casa daquele mesmo amigo. Também fez intercâmbios para o Parque Indígena Xingu, para a área Waiãpi e Makuxi, onde conheceu a política, “como eles lutam”, “como eles se organizam”. Também participou ativamente da OPIR (Organização dos Professores Indígenas de Roraima): “eu estava no meio da política, falando da escola, o nome dos yanomami, escola diferenciada, contando, contando toda a história”. Aprendeu a “política” com o movimento indígena - com os Makuxi, a OPIR (Organização dos Professores Indígenas de Roraima) e o CIR (Conselho Indígena de Roraima) - e nos intercâmbios também: “para visitar outras comunidades indígenas, conhecer, o Xingu, os Waiãpi, os Makuxi também, para ver como eles lutam”. Acompanhou seu pai em algumas viagens, como ao Rio de Janeiro na comemoração dos quinhentos anos do Brasil, mas diz não ter viajado muito: “eu acompanhei meu pai, a luta dele, falando na televisão, falando em mesa redonda, mas eu viajei pouco”. Ouvia a fala e a luta de seu pai, mas não foi isso, segundo ele, que o fez “perceber”: “quando eu andei, comecei a andar, comecei a falar, comecei a lutar, então eu aprendi, fortaleci a minha política, ‘como eu vou falar no público?’. Assim que eu aprendi, então eu acostumei, ‘*ah*, é bom assim para falar na política’. (...) Eu aprendi mais na Hutukara, eu envolvi

muito com os outros indígenas, falando da política, falando de garimpo, saúde, educação, mineração, muita coisa. Abriu espaço na minha cabeça, assim que eu aprendi nesse movimento, abriu minha cabeça, minha visão, como funciona para dialogar com o homem branco, como eu vou defender meu direito”.

Em 2004, a Hutukara foi fundada em sua aldeia natal e ele logo foi escolhido pelas lideranças como o primeiro tesoureiro da associação, sendo esta a posição que ocupou até novembro de 2010 quando, na IV Assembleia Geral da Hutukara (Toototopi /TIY), ele foi eleito Coordenador de Saúde. O que faz dele o jovem diretor mais antigo e experiente da associação. Sobre o início dessa empreitada, ele diz:

Assim eu comecei, como saber organizar a instituição da Hutukara, como ela luta, qual o papel da Hutukara, como defender o povo yanomami, o que eu vou dizer para o público, o que eu posso representar para a organização da Hutukara. Durante o trabalho voluntário na Hutukara foi assim que eu aprendi, no início era muito difícil “como organizar?”. Era muito difícil mesmo, (...) eu sabia falar português, mas não sabia organizar. Sabia mexer no computador, fazer documentos, mas minha dificuldade era organizar, organizar como fazer o trabalho, como viajar, como escrever os relatórios, isso dificultou muito, algumas dificuldades no computador também. Não tinha tempo nessa época, muita correria, correria, correria. Hoje está tranquilo, cada um está cuidando da educação, saúde, terra, agora está separado e isso facilitou um pouco. No começo era difícil, puxado, puxado direto. Ficava cansado mesmo, muito cansado. Foi um ano trabalhando direto aqui na cidade.

Atualmente, Dário mora em um apartamento em Boa Vista (RR), trabalha na Hutukara e, em 2011, ingressou na Universidade. Suas palavras falam de um futuro ainda incerto: “não sei o que vai acontecer comigo durante quatro anos, é outra coisa isso, por que é um nível superior, muito, muito avançado. É muito concorrido, é muito puxado, mas agora não sei o que vai acontecer no futuro”. Mas de algumas coisas ele tem certeza: “eu estou no movimento ainda, direcionado à Hutukara, por que eu estou participando de reuniões, organizando assembleias...”. Toda sua fala foi marcada por inúmeros “e foi assim que eu aprendi...”.

Maurício Tomé Rocha (vice presidente da Hutukara)

Maurício é ye'kuana e nasceu em 1984. Visando completar seus estudos ele migrou de sua comunidade (Fuduwaduinha, região de Auaris) para Boa Vista ainda em 2001. Em 2005 concluiu o ensino médio e então passou a dedicar-se à informática. Fez um curso ao longo de seis meses e passou os anos de 2006 e 2007 trabalhando como técnico e instrutor particular de informática. Formou-se neste curso técnico e resolveu mudar de atividade. Em 2008, passou a trabalhar em uma padaria, “eu queria aprender a fazer pão”, ele disse. Lá estava ele quando lhe chegou o convite: haveria uma apresentação de cultura indígena em Bertioga (SP), em comemoração ao Dia do Índio, e Geraldo Kuisithëri Yanomami (cunhado de Davi Kopenawa e então vice- presidente da Hutukara) foi até lá procurá-lo para saber se ele não gostaria de representar os Ye'kuana. Geraldo então conversou com o chefe de Maurício na padaria e este o procurou, perguntou-lhe se faria ou não essa viagem e ofertou-lhe um melhor salário para que ficasse, aumentaria o valor da semana de duzentos para duzentos e cinquenta reais. “Eu fui pego de surpresa, não tinha como decidir de repente, assim, rápido, tive que pensar um pouco. Então fui para minha casa e já decidi que ia sair da padaria e fazer essa viagem”. Ele conta que quando Geraldo saiu da padaria ele ainda não acreditava que faria essa viagem: “eu pensei que ia apresentar a cultura lá na Casai (Casa do Índio), não imaginei que ia chegar em São Paulo, por isso eu não estava nem acreditando aquela tarde”. Maurício nunca havia saído de Boa Vista. Naquele mesmo dia ligou para a Hutukara e então lhe disseram que ele deveria estar às dezesseis horas do dia seguinte na base aérea. “Então eu resolvi ir, não tinha ninguém para representar...”. No dia seguinte, no local combinado, viu os yanomami pela primeira vez. Até então conhecia somente o nome de Davi Kopenawa, pois a II Assembleia da Hutukara, que aconteceu em Boa Vista, havia sido noticiada pelos jornais locais, e os Sanumá que, pela diferenciação que estabeleceu, parece perceber como um povo diferente dos Yanomami. Como geralmente acontece nestas reuniões multiétnicas, viajaram juntos Yanomami, Ye'kuana, Wapichana e Makuxi. Em Bertioga (SP) eram mais de quarenta povos indígenas participantes.

Maurício foi a Bertioga no lugar do então gestor da Hutukara na região de Auaris, Manoel, que segundo Maurício “estava com medo, não sabia falar (...) e tinha dificuldade para mostrar a cultura dele”. Maurício viajou imaginando que seria uma reunião, em que iria apenas conversar com aqueles que os esperavam em Bertioga. Mas, não. Solicitaram-lhe que performasse a sua cultura para o público, composto por mais de vinte mil pessoas, segundo ele. Lembrou-se de cantos e danças que seus tios e avô

havam lhe ensinado e se apresentou. Foi também nesse dia que Davi Kopenawa lhe convidou para integrar a Hutukara.

De volta à Boa Vista Maurício ingressou na associação e, dentro de pouco tempo, foi incumbido de organizar um Encontro Regional em Auaris (TIY). Foi quando voltou à terra indígena, após sete anos ininterruptos na cidade (2001-2008). Nesta ocasião, a comunidade lhe sugeriu que se tornasse gestor da Hutukara, e foi este seu primeiro cargo na associação. Junto com ele vieram as viagens e cursos de formação.

Ainda em 2008, nas eleições da Assembleia Geral de Ajarani (TIY), Maurício tornou-se diretor da Hutukara. Nesta posição, passou a viver em trânsito entre Boa Vista e sua comunidade, que neste contexto acabou tornando-se sobretudo um lugar de descanso. Por diferentes motivos, mas sempre ligados a seu trabalho, conheceu São Paulo, Manaus, Brasília, Rio de Janeiro. Em Manaus, estudou por nove meses no Centro Amazônico de Formação Indígena (CAFI) e formou-se técnico ambiental: “vi todos os módulos, português instrumental, informática, monitoramento, legislação indígena, indigenista, SIG [Sistema de Informação Geográfica], direitos ambientais, um monte de coisa”. Em 2010, na IV Assembleia Geral da Hutukara (Toototopi/ TIY), vi Maurício se tornar o vice-presidente da associação, “desde lá eu estou aqui com eles”.

Ênio Mayanawa Yanomami (coordenador de educação da Hutukara³¹)

Ênio nasceu em uma comunidade chamada *Piau* (Toototopi), no ano de 1984. A escola chegou à sua região em 1999, quando iniciou seus estudos³². Em formação, participou de cursos em outras regiões da Terra Indígena Yanomami (Parauá, Missão Catrimani, Ajuricaba) e também em Boa Vista (RR). Estudou português, informática, ecologia, economia, política linguística, nutrição, entre outros assuntos. Nestes períodos de curso passava em média dois meses fora e depois retornava à sua comunidade.

³¹ Era o cargo ocupado por ele em setembro de 2011, quando o relato foi obtido.

³² Antes disso, alguns homens do Toototopi iam até o Demini participar das atividades do projeto de educação intercultural da CCPY (Comissão Pró Yanomami), incumbidos de repassarem o que haviam aprendido lá para outros membros de sua comunidade. Ênio conta que um de seus tios (Lourenço) era um dentre aqueles que iam até o Demini para estudar: “aprendeu a escrever as letras e vogais, consoantes, tudo. Ele ficava dois meses lá, estudando”. Seu avô (Luís) havia lhe autorizado: “então você vai ficar lá, na escola, quando você aprender, você volta para trazer escola, repassar para os outros”.

Em 2001 foi convidado a acompanhar um assessor da CCPY até a região de Homoxi, numa missão pedagógica: ensinar a matemática, a escrita do *yanomae* e as “palavras curtas” para os residentes daquela região. Depois, as lideranças em sua comunidade o elegeram professor, posição que ocupou até 2008. “Trabalhei acho que só três anos em sala de aula”, ele conta (Ênio, 2011). Em conjunto com o CIR (Conselho Indígena de Roraima) e a OPIR (Organização dos Professores Indígenas de Roraima) conseguiram garantir o processo seletivo junto à SECD/RR (Secretaria de Educação, Cultura e Desportos de Roraima), por meio do qual ele e outros professores yanomami foram contratados como professores daquele estado.

Em 2004, com a criação da Hutukara, Davi Kopenawa e outras lideranças de *Watoriké* o convidaram pelo rádio para a assembleia de fundação. Foi quando Dário lhe falou: “você vai participar da criação da associação”. Ênio participou da Assembleia, mas não foi escolhido como um dos diretores, pois, segundo ele, “outras lideranças decidiram por outras pessoas para cuidar da Hutukara”. Participou também da II Assembleia da associação, que coincidiu com um dos módulos do curso de formação de professores, ambos realizados em 2006 na casa João Paulo VI, em Boa Vista (RR). Na ocasião, com a associação ainda muito nova e em processo de consolidação, as lideranças decidiram que melhor seria que a diretoria permanecesse como estava. Passados dois anos, na III Assembleia Geral da Hutukara em Ajarani (ITY), Ênio foi finalmente eleito diretor. Ele conta que as lideranças do Toototopi e Demini procuravam por alguém que pudesse manusear o computador e então lhe disseram: “você vai entrar, você sabe mexer em computador, estudou informática, então você vai entrar, agora você vai se candidatar como diretor”. A princípio hesitou, pois era professor contratado pela SECD/RR (Secretaria de Educação, Cultura e Desportos de Roraima) e seu trabalho como diretor da HAY seria um empecilho àquele em sala de aula. Todavia, garantiram-lhe que conciliariam as atividades e ele consentiu: “está bom, eu vou correr como secretário”. Conta que ganhou a eleição, ficou feliz e resolveu compor a diretoria da associação. Com isso, permaneceu ininterruptamente na cidade por um período que estima entre seis meses a um ano, levando-o então a encerrar seu contrato com a Secretaria de Educação: “eu não quero receber de graça, não estou trabalhando em sala de aula”. Solicitou uma carta das lideranças de sua comunidade, na qual pedissem por seu afastamento, traduziu este documento e o apresentou à Secretaria gerando com isso sua exoneração do cargo: “acabou, meu salário acabou”.

Em 2010, a IV Assembleia Geral da Hutukara aconteceu em sua região, Toototopi, e nessa ocasião Ênio, que mostrava-se visivelmente

apreensivo, assumiu um novo cargo, de Coordenador de Educação. Era a posição que ocupava na Hutukara em setembro de 2011. Estava, porém, em vias de assumir uma das recém-criadas vagas de “assessoria técnica indígena” na SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), que foi de fato o que aconteceu. A permanência na cidade sem, contudo, possuir um salário que lhe garantisse certas condições pareceu ter sido um dos motivadores para sua mudança de trabalho:

Às vezes, quando eu chego aqui na cidade sem os diretores e não tem alimentação é difícil. Como é que eu vou comprar alimentação? (...) Eu vou mudar, sem dinheiro é difícil, se tiver dinheiro é fácil, que a gente compra alimentação, gás, quando acaba o gás. Às vezes acontece, quando acontece isso eu penso “é melhor mudar logo, não quero ficar como diretor da Hutukara, alguém vai se responsabilizar pelo meu cargo”.

Não tinha planos de candidatar-se nas próximas eleições da associação (outubro de 2012), tendo avisado às lideranças dessa sua intenção de afastamento ainda na IV Assembleia Geral da Hutukara (em 2010). Em setembro de 2011, ocasião que me concedeu este relato, de fato mostrava-se totalmente inclinado ao trabalho na SESAI:

É só para tentar controlar a verba, eu pensei muito quando a gente estava lutando contra a indicação da Andreia Maia, eu pensei muito e a gente conversou entre as comunidades “olha, agora quando assumir Sesai, nós próprios, yanomami, tem que trabalhar na coordenação acompanhando a Claudete, quando a gente acompanhar a Claudete acho que não vai ter confusão, sem a gente é muito complicado”, a gente conversou muito sobre isso, minhas lideranças me indicaram, “você vai ficar lá, aqui não tem outro, então você vai ficar lá acompanhando coordenação da Sesai e repassando para cada região a informação pelo rádio, pela radiofonia, sem informação como é que a gente vai ficar sabendo quando tem dinheiro lá? Então, nós, lideranças, precisamos e você ficará lá do lado da Claudete, acompanhando, agora a gente precisa”. Na época da Urihi melhorou a saúde. Agora, piorou de novo. Por isso nós vamos cuidar, nós, yanomami, jovens, temos que ficar acompanhando quando cai o dinheiro, quando eles recebem. (...) Eu penso assim, “agora vou andar outro caminho, caminho da saúde, alguém vai cuidar do caminho da educação”.

Morzaniel Iramari Yanomami (coordenador de comunicação da Hutukara)

Morzaniel é natural de *Watoriki* e recentemente se mudou para Boa Vista (RR). Nasceu no começo dos anos 1980, é casado com uma moça da aldeia e com ela têm seus dois filhos, ainda crianças. Diferente daqueles que foram apresentados até agora, Morzaniel não é um diretor da Hutukara. Mas, hoje, trabalha em seu escritório, onde é responsável pelos assuntos referentes à comunicação: captação e edição de imagens, atualização do sítio da Hutukara na internet etc. Sabe fazer muitas coisas, mas filmar, editar as imagens e montar seus vídeos me parecera ser suas atividades favoritas. Como Dário, participou do projeto piloto de educação intercultural da CCPY (Comissão Pró Yanomami) implantado no Demini em 1995. Tornou-se um dos professores da região, além de agente de saúde. Hoje, além de trabalhar na Hutukara é um dos pesquisadores yanomami. Realiza uma pesquisa sobre o xamanismo e as mudanças climáticas junto aos mais velhos de sua aldeia. Além de estar constantemente investigando o mundo dos brancos, seja na cidade, seja no posto de saúde do Demini³³. É comum escutar dos *napë* que trabalham ou já trabalharam com Morzaniel que ele tem uma “vocação intelectual”.

Antes da escola, quando ainda não sabia falar português, mas era “doido para aprender português, para aprender a escrever e aprender matemática”, ele frequentemente acompanhava os técnicos de enfermagem da CCPY. Dirigia-se ao posto de saúde, ajudava-os com a louça e os observava em silêncio. Segundo conta, esses *napëpë* lhe ensinavam um pouco e o estimulavam a estudar: “quando você estudar acho que será a melhor pessoa para nos ajudar, quero que você aprenda a falar português, estude em Boa Vista” (Morzaniel, 2011). Veio a receber um convite para ir estudar nesta cidade, mas na ocasião recusou, pois, exatamente, não sabia falar português. Viajar a outras regiões do território yanomami, onde há muito existiam escolas implantadas pelos missionários, como Missão Catrimani e Novo Demini, aumentava ainda mais sua vontade de aprender, “*pó*, eu queria aprender também, eles sabem escrever, sabem ler, eu pensava assim”.

Quando, finalmente, em 1995 a escola chegou ele ficou, em suas palavras, “muito impressionado, *xitopraru mahioma* [muito contente, muito satisfeito]”. Segundo relata, começou a estudar e pensava somente na

³³ Em Boa Vista, por exemplo, Morzaniel filmou a festa junina da cidade para mostrar às pessoas do Demini como os *napë* faziam suas festas. E às vezes perguntava aos brancos, que trabalhavam como funcionários da Saúde em sua aldeia, sobre um ou outro tema da cultura deles como, por exemplo, a figura de Jesus.

escola, não pensava em outra coisa: não pensava em mulher, não pensava em sair dali para morar em outro lugar e pensava somente que, tendo a escola chegado, moraria ali mesmo para estudar até o final. Sobre esta época, ele diz:

Eu fiquei muito feliz, eu cuidava bem da escola, arrumava as coisas na escola (...). Sempre quando terminava a aula, deitava na rede, descansava um pouquinho, comia, aí pegava caderno e estudava até a noite, levantava de novo, pegava caderno e ia para escola. Eu ficava quando terminava a aula, falavam “Morzaniel, você tem que ir lá almoçar”; eu falava “não, eu não vou sair daqui, daqui eu vou pegar a comida, vou comer e vou voltar”. Eu fiquei assim como com amor pela escola, eu fiquei com ela mesmo. Eu namorava a escola, eu não namorava com as mulheres, meninas daqui, eu namorava só a escola. Aí eu alfabetizei.

Ainda no início de sua formação foi convidado a participar de um encontro de professores indígenas em Manaus (AM) e, com isso, realizou sua primeira viagem a uma capital brasileira. Ele conta que foi em Manaus que começou a mudar o seu pensamento, quando se perguntou: “Morzaniel, por que você não vai ser professor, lá da comunidade?”; e foi de fato o que aconteceu. Com o apoio dos *napë* que trabalhavam junto aos yanomami do Demini e também das lideranças deste local, Morzaniel assumiu o tal cargo. “Fiquei como professor e fiquei muito feliz”. Começou a viajar, principalmente para Manaus, e a falar português. Perder a vergonha de falar português foi um novo motivo para ele ficar “muito *xitopraru*, muito feliz”: “cara, mas agora perdi a vergonha, eu estou conseguindo falar português, eu não vou parar de estudar, vou ficar na escola mesmo”. Em decorrência de um incidente em um dos cursos de português em Boa Vista afastou-se de seu cargo de professor. Foram em vão as tentativas de convencimento que insistiram para que ele esquecesse o desentendimento e permanecesse como professor. Uma vez afastado da sala de aula, recebeu do então médico da ONG Urihi Saúde Yanomami a proposta de ir morar em sua casa em Boa Vista para estudar o português. Foi quando Morzaniel passou três meses consecutivos na cidade.

Morei três meses só em Boa Vista, mas lá eu treinava muito, era assim, eu tomava café e saía para o centro só para aprender as coisas, só para perguntar, eu não comprava nada não, eu perguntava “o que é isso aqui?”, e eles falavam “esse é gravador”, eu perguntava de novo “que é isso aí?”, “esse aí é relógio”, “esse aí é camisa”, “esse aí é caderno”, aí eu aprendia. Eu voltava e

lembrava, eu estudava, quando chegava na casa eu chamava uma menina, ela trabalhava lá, “você anota para mim, aí? Nome ‘gravador’, ‘relógio’, ‘camisa’”, aí ela anotava, ela ensinava sempre, “você vai amanhã de novo pegar outros nomes”, aí eu ia, assim que eu comecei a aprender português. Depois, ela comprou gravador para mim e gravou com a voz dela, ela me deu “olha, eu comprei gravador para ti, para ti ouvir”, eu ouvia sempre à noite, sem dormir, foi assim que eu aprendi português.

A partir do momento que deixou de ser professor surgem na narrativa de Morzaniel passagens muito semelhantes com trechos narrados por Davi Kopenawa, quando fala de sua própria trajetória. Estas passagens referem-se à disputa, entre os não indígenas que trabalham junto aos Yanomami, pelas suas habilidades. Davi conta que quando era ainda muito jovem diferentes funcionários da FUNAI lhe diziam coisas diferentes, visando persuadi-lo a não trabalhar com o outro, mas sim consigo próprio: “não vá com esse tipo. Ele te fará trabalhar para ele sem descanso. Você ficará com fome, fará pena de ver! É melhor se instalar no nosso ponto...” (Kopenawa & Albert, 2010: 288). Um chefe de posto e o então delegado da FUNAI também lhe disseram: “Você não deve mais acompanhar as pessoas da malária! Somos nós, a FUNAI, que realmente nos ocupamos com os índios, você deve trabalhar conosco!” (ibid.: 313).

Já Morzaniel reproduz o que fala o “pessoal da saúde” sobre o fato dele ser professor; o que falaram pessoas ligadas às atividades de educação sobre ele trabalhar junto à equipe de saúde; além de seus próprios questionamentos sobre o “caminho” a ser seguido. Ele conta, por exemplo, que quando ainda atuava como professor havia um microscopista da Urihi que tentava persuadi-lo a se formar neste ofício. Este lhe dizia:

Morzaniel, você tem que sair como professor, isso aí não é interessante, você só vai trabalhar ensinando o pessoal, é mais importante para ti trabalhar com saúde, você vai ser microscopista, você vai controlar a malária, está chegando malária aqui no Demini, então eu quero que você vá estudar como microscopista (...). Morzaniel, eu quero ensinar você, por que eu sou professor microscopista para malária. Eu quero que você entre aqui para estudar, eu vou ensinar para você.

Tinha ainda outro funcionário da equipe de saúde que insistia: “você tem que sair como professor, entrar logo com a saúde, conosco, para trabalhar com a gente”. Ao passo que ele se questionava: “será que tenho?”; “será que é certo? Será que é *totibi* [bom, bonito]? É ruim, ou

não?». Com a proposta de uma bolsa de estudos aceitou trabalhar com a equipe de saúde:

Aí entrei, aceitei, eu gostei muito de trabalhar como AIS [Agente Indígena de Saúde], como microscopista primeiro. Eu comecei trabalhando, era coisa diferente, eu mexia em muitas coisas, eu aprendi a mexer no microscópio, eu falava “pô, mas eu aprendi a mexer nas coisas do microscópio, que eu nunca soube mexer, então acho que eu vou ficar nessa situação mesmo”.

O que é bastante curioso nestas passagens, em que narram certas disputas dos brancos por seus serviços, é que elas descrevem uma série de convites e opiniões, da parte dos *napë*, às quais eles vão se mostrando bem receptivos. E suas decisões e ações vão sendo bastante orientadas pelo que disse um ou outro, pelos conselhos e opiniões alheias que receberam. Em dado momento da narrativa, porém, eles interrompem esse fluxo de influência externa e afirmam, de diferentes maneiras, que chegaram sozinhos a determinada decisão. Por exemplo: “então, a FUNAI me trouxe de volta ao Toototopi. Não foram os meus que me chamaram para perto deles. Eu decidi sozinho voltar a viver na floresta e, assim, a vontade de tornar-me um Branco pouco a pouco desapareceu do meu espírito” (Kopenawa & Albert, 2010: 295-296). Declarações como essas, em que, depois de um longo disse-me-disse, afirmam ter chegado sozinhos a certa reflexão, conclusão ou decisão, surgiram também nas narrativas de Dário e Morzaniel. Mesmo que me falte imaginação para sugerir qualquer coisa a respeito, acho que é uma reincidência digna de nota. Ainda a respeito destas disputas entre os brancos por certas figuras indígenas Luiza Garnele (2003: 148) tem uma interpretação interessante, quando busca na ideia de uma “economia política das pessoas” (Rivière, 2001) um aporte para pensar esses “indivíduos qualificados a exercer funções modernizantes” como bens escassos e valorizados.

Voltemos, então, à história de Morzaniel. “O pessoal da Urihi”, como se refere e com quem então trabalhava, elaborou um projeto para atividades de formação em outra região do território yanomami, Surucucus. E Morzaniel foi requisitado a compor essa equipe de ensino. A proposta era auxiliar uma *napë* e dois yanomami da região de Maturacá (AM) no encaminhamento das atividades escolares. Pois, estes yanomami, segundo ele “já civilizados do *napë* lá do Amazonas”, estavam “ensinando coisa muito errada”. Ele precisa que deu início a esse trabalho em 2000 e, mais uma vez, ficou muito satisfeito com a sensação de que estava conhecendo: “quando eu comecei a trabalhar em Surucucus eu fiquei muito *xitopraru* [feliz, contente] de novo, *ṗoxa*, eu estou conhecendo todas as áreas

yanomami, eu não conhecia”. Procedeu de suas viagens a outras regiões do território yanomami uma percepção crítica dos efeitos do contato prolongado com determinados não indígenas. De suas estadias entre o “pessoal dos missionários” (Alto Mucajá, Palimiú e Novo Demini), por exemplo, restou a impressão de que eles estão “andando o caminho dos *napë*”.

Quando eu fazia tipo pesquisa com eles eu perguntava “o que vocês estão achando? O que vai acontecer no futuro?”, “no futuro, não vai acontecer nada, quem vai ajudar é só Deus”, eles falavam assim. Eu acho que esse aí não é o caminho, isso aí é o caminho dos *napë*, a cultura dos *napë*, a cultura nossa é diferente. Os nossos avós, esses, não usavam a palavra de Deus, eles usavam só a palavra de Omama, eu pensava assim. Eu sempre pensava “será que é melhor para a gente fazer pesquisa?”, se outros *napë*, se outros jovens que não conhecem ainda a cidade, assim que eles forem para cidade será que eles vão entrar na igreja, lá eles vão aprender e chegando aqui vão ensinar religião para gente, eles vão proibir a gente? Melhor é fazer livro, gravação, imagem, tudo, para mostrar, foi eu que pensei primeiro assim, para fortalecer a nossa cultura.

Sua narrativa clarifica como seu tradicionalismo é, ao menos em parte, decorrente de suas experiências de viagem e percepções advindas daí. A partir do momento que ingressou nas atividades ligadas à saúde e educação, Morzaniel nunca mais se afastou delas, ao menos não completamente.

Eu comecei assim, fui andando, voltando, entrei no controle social, eu continuei como microscopista, eu nunca saí daqui como microscopista. Mas eles me chamaram de novo, falaram “Morzaniel, olha aqui, vamos trabalhar com Conselho de Saúde, você é a única pessoa inteligente, eu quero que você nos acompanhe, você vai nos acompanhar em todas as áreas yanomami, até lá do Amazonas”, eu aceitei “tá bom” (...). Aí eu comecei andando de novo, comecei a viajar para Brasília com o pessoal da Funasa, fui fazer intercâmbio, comecei a andar aqui, essa região toda, eu conheço toda essa região aqui, dos yanomami e da cidade. Eles me levaram para Conselho local, várias áreas eu acompanhei, aí eu interessei de novo para trabalhar, “poxa, eu estou aprendendo muitas coisas”, eu estava começando a aprender muitas coisas, eu estava começando a entender as coisas, como funcionam os *napë*, eu pensei “pô, quando começou a chegar escola eu não entendia, agora eu estou entendendo todas

as coisas, como funciona o sistema dos *napê*”, eu pensava “por que eu estudei, por que eu interessava para estudar, agora eu estou entendendo todas as coisas”. Eu ficava na Funasa, viajava com eles para Manaus para participar do encontro de Conselho de Saúde, então eu comecei a entender as coisas, como funciona sistema de saúde, como eles trabalham. Acabou a Urihi, aí UnB me segurou de novo, eles falavam “Morzaniel, você é muito bom, você sabe organizar, você sabe pensar, você é esperto”, eu sempre ficava com eles também, eu andava com eles para viajar com os Yanomami. Ali que eles me formaram como AIS [Agente Indígena de Saúde].

Além de suas percepções advindas com as viagens, Morzaniel mantém um diálogo estreito com homens de sua aldeia, bem mais velhos do que ele, para seu trabalho de pesquisa. E parte desta sua reflexão sobre as mudanças culturais parece ser também fruto destas conversas.

Eu já gravei um pouquinho com Justino, história antiga mesmo, no início do antigo mesmo, como eles viviam, como era o jeito, mas, agora, quando nós conhecemos os *napê*, por que mudou? Por que os *pata* usam calção? Por que os jovens usam camisa? As coisas dos *napê*, tênis, coisas dos sons que eles sabem usar. Justino fala que mudou muito aqui, ele fala “essa floresta é da cidade, é terra yanomami mesmo quando não tem contato com *napê*, sem estrada, sem remédio, sem camisa, sem coisa dos *napê*”, ele fala que já aconteceu, disse que não tem mais costume de yanomami não.

Quando interpelado sobre o futuro Morzaniel se diz muito preocupado com as mudanças culturais em curso e o excessivo interesse dos jovens de sua aldeia pelos hábitos e produtos dos estrangeiros.

Se tiver festa aqui e você participar você não vai ver nenhum dos rapazes cantando, eles estão deixando já, por isso eu fiquei preocupado, precepei muito. Só que eu sei cantar meu yanomami, eu sei fazer todas as coisas yanomami, eu falo português, eu ouço coisa dos *napê*, mas sei fazer tudo dos meus costumes. Os outros não, eles têm vergonha de fazer as coisas daqui da maloca, eles sabem fazer coisa da cidade, mas eles não sabem realidade da cidade, eles já perderam realidade daqui da maloca, eles pensam que não estão perdendo, mas eles estão perdendo sim, é por que eles não percebem o que estão perdendo, por isso eu comecei a ficar preocupado com as crianças (...). Eles não sabem pintar, eles não pintam mais, eles não cortam [o cabelo] bem do jeito que eles cortavam, eles não

cantam, eles não fazem mais *wayamu*. Quando Justino levanta ele canta, mas ele já é velho, ele é o único que canta. Mas outros não, eles cantavam muito, mas hoje eles não cantam não, todos os jovens daqui não cantam. Isso me deixou preocupado, “por que eles não estão aprendendo?”, acho que eles estão achando coisa *boximi* [feio, ruim], eu já percebi, vários falando que a nossa música é *boximi* e música *napë* é boa. Se você deixar gravadorzinho para eles, com música romântica, eles não vão largar a música romântica, eles vão só ficar escutando, eles não querem saber o que a gente canta. Eu fiquei preocupado, quando eles compravam o gravador eles ficavam todos chegando no gravador onde está com a música. Eu comecei percebendo isso, eles falando “não, música yanomami é *boximi*, isso não é bom, música *napë*, Pepe Moreno, risca faca, é muito bom”, eu comecei “poxa vida, caramba, eles vão esquecer tudo, eles não estão imitando música de yanomami, eles só estão imitando música dos *napë*”, eles estão treinando, cantando como os *napë*. Aí eu fiquei preocupado, “não, melhor eu fazer pesquisa, vou fazer pesquisa da história, aqueles que estão crescendo eu vou mostrar”, eu não quero que eles aprendam como eles estão aprendendo. Um rapaz comprou DVD e eles quase não dormiam, “poxa, eles não estão dormindo, por que eles não estão conseguindo dormir?”, eles saíam escondido para assistir até uma hora da manhã, era filme de canto, música. Eu fiquei preocupado.

O principal plano de Morzaniel para o futuro é ser *pata* de sua aldeia. Mas isso, diz ele, somente quando aprender todas as coisas. Tradicionalista, ele fala que vai estudar bastante para entender tudo como é, para não deixar seu pessoal ficar *napëprou*: “eu vou ser *moyamë* [inteligente, esperto] e não vai acontecer coisa errada, eles não vão deixar destruir nossa saúde e nossa terra. É isso que eu estou pensando para o futuro”.

~

Davi, Maurício, Dário e Ênio eram os diretores diretamente envolvidos com a Hutukara no período de meu trabalho de campo (junho a setembro de 2011), mas mesmo muito antes. Na ocasião, Morzaniel já trabalhava como colaborador da associação na captura e tratamento de imagens, mas não era contratado, nem trabalhava rotineiramente em sua sede, como acontece hoje. Davi Kopenawa, presidente fundador da HAY, e Dário, seu filho e atual Coordenador de Saúde, são as presenças perenes na associação, compondo o quadro diretor da Hutukara desde seu início, em 2004. Ênio e Maurício chegaram alguns anos mais tarde, em 2008, eleitos na III Assembleia Geral da Hutukara (Ajarani, TIY). Nesta ocasião,

Maurício foi eleito Coordenador de Terra e Meio Ambiente, mas antes disso já participava das atividades da associação como gestor³⁴. Em 2010, na IV Assembleia Geral da Hutukara (Toototopi, TYI) assumiu a vice presidência. Ênio foi eleito na Assembleia de 2008 e até meados de 2011 era responsável pela Coordenação de Educação da Hutukara. Contudo, a diretoria completa da HAY é bem mais ampla. Mas são eles - Davi, Maurício, Dário e Ênio – aqueles que, há algum tempo, estão imediatamente envolvidos com a rotina e as atividades da associação. A diretoria da HAY, mesmo sendo um coletivo amplo e constantemente renovado tem o seu “núcleo duro”.

No fim do trabalho de campo (setembro de 2011) tornou-se evidente que havia uma transformação em curso, indicando uma recente fixação destes jovens na cidade de Boa Vista (RR). Além do trabalho na associação, estava em curso o ingresso deles em Universidades e cargos estatais. Maurício estava prestes a assumir a Coordenação Técnica Local da FUNAI (a antiga Chefia de Posto), em Auaris (norte da TIY). Ele, no caso, estava em vias de fazer o caminho inverso dos demais: morando em Boa Vista desde os 13 anos, com o cargo na FUNAI voltaria a passar mais tempo em sua comunidade do que na cidade. Ênio e Dário estavam prestes a assumir cargos na assessoria indígena da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), além do curso de gestão territorial na Universidade Federal de Roraima que Dário acabara de ingressar. Com a nova atividade de Maurício na FUNAI, Morzaniel, cinegrafista e editor de imagens, assumiu as funções ligadas à comunicação na Hutukara (atualização do *site*, edição de vídeos etc). Atualmente, todos eles, Dário, Ênio, Maurício e Morzaniel, residem na cidade de Boa Vista.

Como vimos, os relatos destes jovens indígenas contaram a história de seus deslocamentos, viagens, aprendizado e demais experiências importantes vivenciadas em cada um dos lugares pelos quais passaram. Atualizando, dessa forma, um recurso mnemônico que não é exatamente uma novidade entre os Yanomami. Bruce Albert já notara que as memórias dos mais velhos sobre as trajetórias migratórias e os eventos marcantes experimentados em cada sítio habitado é uma das principais formas de reconstituição da história de cada grupo local (1985: 126), além de fonte autobiográfica (Kopenawa & Albert, 2010: 678 n.13). José Antônio Kelly (2003) também observa que uma das maneiras dos Yãnomãmí falarem do

³⁴ Em parceria com a *Rainforest* (EUA), a Hutukara realizou um projeto institucional de formação, “Projeto de Treinamento e Capacitação dos Gestores da HAY”, visando preparar um conjunto de jovens habilitados à mediação política. O que incluía aprendizado de português (falado e escrito), informática, matemática, funções administrativas, papel político. A principal atribuição dos gestores é fazer a ponte entre a Hutukara e as aldeias.

passado é em termos de seu movimento na floresta, referindo-se aos locais de antigas habitações, roças, e outros acontecimentos. “A viagem provoca a narração da história; a história pode tomar a forma de uma jornada” (Kelly, 2003: 425). O conteúdo dessas narrativas certamente diversificou-se bastante. Hoje, os cursos de formação e os lugares em que foram realizados, por exemplo, tornaram-se um marco mnemônico; assim como as Assembleias, demais reuniões e “apresentações de cultura”. Locais como Brasília, São Paulo, Bertioga, Alemanha, Estados Unidos, Inglaterra, certamente não estavam entre os destinos mencionados pelos narradores que Bruce Albert se refere naquele momento. Todavia, a despeito dessas diferenças, a forma dessas narrativas, ao recorrerem aos lugares passados e aos eventos marcantes vivenciados em cada um deles, mantêm características comuns.

A seguir, explorarei alguns temas importantes que orbitam em torno das posições de mediação e liderança que estes homens ocupam, como formação, conhecimento, controle, diferenciação, relações com os brancos etc. Para, então, partir para a etnografia das reuniões e análise de uma dimensão coletiva da prática da Hutukara Associação Yanomami.

capítulo 2

aspectos gerais da mediação e liderança

Os meninos, que nunca tinham saído da ilha, observariam o vasto mundo abrir-se de golpe ante seus olhos, e aprenderiam.

Yukio Mishima

Neste capítulo, discuto alguns aspectos gerais ligados às trajetórias dos representantes políticos da associação e aos exercícios de mediação e liderança. Dessa forma, esse capítulo é uma espécie de grande preâmbulo, no qual intento mapear algumas questões que circundam a existência e funcionamento da Hutukara. A tese de doutoramento de Kelly (2003), sobre as relações entre os Yãnomãmĩ e o sistema de saúde estatal venezuelano, é aqui a principal referência, a ponto de a maior parte deste capítulo ser dedicada a apresentar situações semelhantes entre os contextos da Hutukara e de Ocamo (Alto Orinoco, Venezuela). No entanto, o final do capítulo é reservado às categorizações nativas das relações entre yanomami e brancos e, neste momento, apresento algumas especificidades do contexto da associação brasileira em relação à realidade venezuelana, especialmente no que diz respeito aos diferentes sentidos atribuídos ao *napëprou* (“virar branco”).

formação, aprendizado e liderança

Como vimos, a história que contaram são percursos de aquisição de conhecimentos. Falaram, basicamente, de aprendizados e viagens. Todas as narrativas começaram com o ingresso na escola, o que provavelmente diz muito tanto sobre suas portas de entrada ao mundo dos brancos, quanto sobre a natureza de seus trabalhos na Hutukara. Acontecimentos e memórias da infância, por exemplo, foram completamente ignorados. Assim como suas relações familiares e outros vínculos parentais e afetivos.

As experiências de formação e aprendizado, tanto por meio de cursos de formação quanto de viagens ou outras experiências informais, foram o tema mais explícito nas falas de todos os jovens diretores. Quando

interpelados sobre como haviam chegado à Hutukara forneceram relatos de suas trajetórias de aquisição de conhecimento.

Dentre estas trajetórias, guardadas as peculiaridades de cada uma, a de Maurício se distingue da dos demais, tanto pelo percurso de sua formação quanto pela experiência anterior de residência na cidade e, conseqüente, contato prolongado com os brancos. Seu percurso é bem parecido com o de inúmeros outros jovens ye'kuana que migram para Boa Vista para realizarem sua formação escolar, trabalharem e aprenderem o português. O que reflete uma escolha dos próprios Ye'kuana na maneira de se relacionarem com os brancos.

Nos anos 1980, este povo indígena reverteu a atividade garimpeira em seu território em uma forma de renda – isso, não em Auaris, onde não havia garimpo, mas em Waikás, comunidade ye'kuana no rio Uraricoera. Eles cobraram “pedágio” dos garimpeiros (uma quantia em ouro por cada balsa), além deles mesmos exercerem a garimpagem: “ganhamos dinheiro com o garimpo, eu comprei uma casa em Boa Vista e a comunidade também comprou uma casa para os estudantes ye'kuana que não tinham onde morar”, relata um dos homens ye'kuana que vivenciou esta época (apud Andrade, 2009: 139). Essa casa, localizada no centro de Boa Vista e conhecida como casa de apoio, passou a acolher os rapazes ye'kuana que já moravam na cidade, em quartos alugados ou em casas de conhecidos, além de homens que vinham das aldeias em viagens comerciais e as posteriores gerações de jovens que continuam a se mudar para Boa Vista (ibid., loc.cit.). No período da intensa atividade garimpeira tinham um responsável na cidade que fazia as transações da venda do ouro. Este professor ye'kuana relata: “era muita gente, mais de 400 balsas, era como uma cidade. [...] Quando a casa foi comprada em Boa Vista, eu fiquei como o responsável, arrumei um emprego na Tapajós Metais, vendendo e comprando ouro. Era muito ouro, vinte, trinta quilos. O tuxaua de Waikás também mandava ouro dos pedágios para pagar as despesas da casa, água, luz, comida” (apud Andrade, 2009: 140). Além desta casa, os Ye'kuana “adquiriram microscópios, enviaram jovens à Fundação Nacional da Saúde em Boa Vista para aprender a diagnosticar e tratar a malária, compraram máquinas de costura, de moer mandioca, motores de popa, enfim, equiparam-se com bens que têm a possibilidade de render-lhes dividendos e poupá-los da dependência” (Ramos, 1995b: 18). Essa efervescência do ouro acabou, mas o espírito empreendedor, a casa de apoio em Boa Vista (RR) e os rapazes ye'kuana continuam lá. Hoje, essa situação dos jovens serem enviados à cidade parece apresentar novos desafios a esse povo indígena.

No início de meu período em Boa Vista (julho de 2011) os Ye'kuana organizaram uma assembleia da APYB (Associação dos Povos Ye'kuana no Brasil) em Auaris (TIY). Não presenciei a reunião, mas soube que um dos principais assuntos discutidos foi a permanência desses jovens na cidade e os efeitos nas comunidades da ausência desta parcela da população masculina. Estavam se questionando também sobre a deficiência no aprendizado de suas “práticas e saberes tradicionais”, com o grande investimento na aquisição dos conhecimentos e práticas do mundo dos brancos³⁵ (sobre a importância da acumulação de conhecimentos na cosmologia ye'kuana cf. Andrade, 2009). O próprio Maurício, que trabalhava em uma padaria antes de ingressar na Hutukara, disse-me que estava aprendendo a fazer pão, que queria aprender a consertar carros e também conhecer a eletricidade, “entender das máquinas, conhecer” (setembro de 2011). Afirmou, nessa mesma ocasião, estar empenhado em “entrar no coração do computador”. Contudo, Maurício também se questiona sobre essa preocupação coletiva manifestada na assembleia Ye'kuana: “será que vale a pena eu continuar, quer dizer, eu vou ingressar na faculdade, continuar o meu estudo do modo não indígena? Ou melhor eu voltar na aldeia e aprender o que é da minha raiz mesmo? Então, a decisão minha é que eu tenho que voltar na comunidade”, disse a um jornalista em julho de 2012³⁶. Sahllins (2007: 129) já afirmara que “(...) as gerações mais jovens são com frequência defensoras da ‘tradição’ e promotoras de seu renascimento”.

Com a estratégia ye'kuana de mandar seus rapazes para a cidade e o acolhimento na casa de apoio, a experiência e contato de Maurício com os brancos é bem anterior ao dos jovens yanomami. Estes, por sua vez, e aqui falo daqueles que estão trabalhando na associação (ou estavam entre junho e setembro de 2011), são alguns dos jovens formados pelo programa de educação intercultural da CCPY (em 2009 assumido pelo ISA)³⁷. Dário, Ênio e Morzaniel, como vimos acima, eram primeiro alunos e depois professores deste programa de educação intercultural. Manuela Carneiro da Cunha já observara que o segmento dos professores indígenas vem exercendo uma influência crescente sobre a política indígena (2009: 336).

Os trabalhos de Macedo (2000) e Zoppi (2012) também descreveram situações semelhantes: o primeiro tratou das relações entre os

³⁵ Para maiores informações sobre essa Assembleia: <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3380>, acessado em 20/07/2012.

³⁶ Para essa entrevista na íntegra: <http://revistatrip.uol.com.br/tv-trip/mauricio-yekuana-o-novo-davi-yanomami.html>, acessado em 25/07/2012.

³⁷ Sobre este programa de educação acessar: <http://www.proyanomami.org.br/frame1/educacao.htm>. Acessado em 12/07/2012.

cursos de formação de professores oferecidos pelo CTI (Centro de Trabalho Indigenista) aos Waiãpi e os efeitos deles na criação do Conselho APINA; o segundo, que tem como foco principal a entrada dos índios kaxinawá na política partidária de Santa Rosa do Purus (AC), nota como os cursos de formação para professores, agentes de saúde e agentes agroflorestais oferecidos pelo CPI/ Acre (Comissão Pró-Índio do Acre) repercutiram na formação de atuais lideranças (Zoppi, 2012: 51, 79). Como podemos perceber esses novos representantes indígenas são, de modo geral, os jovens escolarizados. Outros trabalhos (Garnelo, 2003; Langdon, 2007; Kelly, 2003; Gallois, 2007) corroboram com essa constatação e indicam que talvez seja este um fenômeno panamazônico.

Sílvia Macedo (2003), por exemplo, em um artigo sobre a associação Waiãpi (o Conselho Apina) afirma que “os jovens professores que participam dos cursos se entendem, cada vez mais, como os capacitados para administrar e cuidar das ‘coisas que envolvem os *karai-keo*³⁸ [não indígenas]” (ibid.: 83). Ao passo que Luiza Garnelo (2003), ao analisar a atuação das organizações de base entre os Baniwa do Alto Rio Negro, afirma que “os líderes das associações têm uma parcela de sua legitimidade garantida pela escolaridade e domínio de saberes do mundo do branco” (ibid.: 139). Ainda nesse sentido, Esther J. Langdon (2007:36) notara que “com o reconhecimento da presença permanente do não índio em seu mundo, os Siona percebem a educação como um meio de adquirir estratégias de discurso próprias com os não índios” e que “enquanto a maioria dos adultos era analfabeta, os pais valorizavam altamente a educação como uma maneira das crianças ‘se defenderem’ na vida adulta” (ibid.: 32).,

Tratando da narrativa de um líder Siona nascido por volta dos anos 1920, que obteve uma severa educação missionária em Puerto Asis, Langdon nota que Aurélio Maniguaje “fez parte de uma geração que aprendeu a negociar com os não índios e que abandonou o aprendizado xamânico esperado de todos os homens jovens Siona” (2007: 34), que servia-lhes, argumenta a autora, como um rito de passagem. Ela continua: “tal indiferença pela carreira xamânica não era uma característica da geração de homens vinte anos mais velhos que ele, mas era comum em sua faixa etária e também entre os mais jovens, que achavam a disciplina e os tabus associados ao aprendizado difíceis de seguir em face à presença crescente de não indígenas e de novas oportunidades” (ibid., loc.cit.).

Diferente dos Siona, não há uma expectativa coletiva de que todos os jovens homens yanomami tornem-se xamãs. De toda forma, o que pode

³⁸ Plural *waiãpi* de *karai*, ‘branco’.

perceber em relação a esses jovens escolarizados é que, nesse novo momento de relações com os brancos, a opção pela iniciação xamânica parece tornar-se um horizonte bastante distante. Davi Kopenawa, por sua vez, iniciou sua formação xamânica quando tinha aproximadamente 27 anos, que é a idade média destes jovens diretores da Hutukara (Kopenawa & Albert, 2010: 578). Este conhecimento e habilidade conferem a Davi, diante dos Yanomami, um prestígio e legitimidade que estes jovens ainda não têm (para uma bela descrição de sua iniciação xamânica cf. capítulo V de Kopenawa & Albert, 2010). É este um elemento a mais na notável diferença geracional interna à própria diretoria da associação. Percebo como verdadeiro para esta geração de jovens diretores yanomami o que Langdon (2007) afirmou para a geração de Aurélio Manigujaje: “rejeitando o xamanismo como um caminho para a liderança, sua geração tornou-se líder na mediação com as autoridades externas” (ibid.: 34). Maurício Ye’kuana, entretanto, iniciou há pouco sua formação no “estudo tradicional”, em suas palavras ³⁹. Manuela Carneiro da Cunha (2009: 334) observa como as vocações xamânicas, em meio à atual efervescência dos conhecimentos tradicionais, estão florescendo entre jovens líderes políticos na Amazônia, apesar das dificuldades e do alto custo pessoal da carreira.

Como demonstrado pela trajetória do próprio Davi Kopenawa, a formação xamânica e a experiência de mediação interétnica, ao invés de excluírem-se mutuamente, podem, ao contrário, ser caminhos combinados para a liderança. Ele próprio é um grande estimulador do xamanismo entre os mais jovens. Lamenta que “as palavras dos *xapiripë* esmoeceram no pensamento dos jovens” e receia que “eles estejam se preocupando demais com as coisas dos brancos” (Kopenawa, 2006: 21). “Alguns jovens ficam assustados pelo poder da *yãkoana* e, às vezes, recusam se tornar xamãs. Eles têm medo de ver os espíritos e temem sua hostilidade” (ibid., loc.cit.). Mas, ele não deixa de incentivá-los: “não sejam medrosos! Daqui a pouco vocês terão esposas e seus filhos nascerão. Sem *xapiripë* como poderão cuidar deles? Tornem-se xamãs!” (ibid., loc.cit; Kopenawa & Albert, 2010: 552). Sem os espíritos xamânicos os jovens se tornarão homens de pensamento obstruído, ele diz.

As declarações de Davi estão ligadas a uma perspectiva bastante abrangente sobre o xamanismo, mas vale lembrar que em matéria de política é importante que, além dos conhecimentos dos brancos, as lideranças mostrem-se também conhecedoras dos assuntos indígenas. Mesmo que a educação formal apresente-se cada vez mais como um requisito básico à posição das lideranças políticas nem sempre ela é

³⁹ Cf. o depoimento de Maurício em <http://revistatrip.uol.com.br/tv-trip/mauricio-yekuana-o-novo-davi-yanomami.html>, acessado em 25/07/2012.

condição suficiente para sustentá-la. Para alcançar plena legitimidade política é necessário somar ao domínio crescente do mundo dos brancos conhecimentos e atributos próprios da chefia de aldeia (cf. Garnelo, 2003). No contexto da Hutukara, o único que reúne todas essas características é Davi Kopenawa. Ali, somente ele é verdadeiramente um *pata thë* (um “grande homem”, um “homem influente”). Fato este que faz uma enorme diferença nas relações entre a Hutukara e suas “bases”. Isso é um ponto importante no difícil ajuste entre a legalidade destas posições de representantes eleitos da associação e a legitimidade política que, definitivamente, não vem de forma automática com a posição legal. As expressões em língua indígena *pata thë ã* (palavra de *pata*) e *ihiru thë ã* (palavra de menino) são, neste sentido, bastante representativas. No contexto da Hutukara o fato de somente Davi Kopenawa ser um *pata thë* é, sem dúvida, o elemento mais contrastivo entre as duas gerações que compõem a diretoria da Hutukara, e isso surte efeitos tanto nas relações entre eles mesmos, quanto em suas relações com as comunidades.

Voltando aos processos de formação das diferentes gerações de lideranças políticas (no caso, representadas por Davi Kopenawa/ Dário Kopenawa, Maurício Ye’kuana, Ênio Mayanawa), concordo plenamente com Miranda Zoppi (2012) quando ela afirma que “as novas gerações de lideranças são marcadas pela alfabetização e formação externa, algo que se diferencia dos antigos chefes e caciques” (ibid.: 88). Contudo, se esta dimensão formal dos processos de formação os diferencia, há outra que os aproxima. Como salienta a própria autora, inspirada pelos trabalhos de McCallum (1989) e Weber (2006), o aprendizado depende também do acompanhamento e da observação das habilidades em ação, não se baseando na explicação por palavras seguido da prática, mas na imitação e incorporação a partir da observação (Zoppi, 2012: 76-77). Então, nesse sentido, a dimensão informal do aprendizado e formação adquire uma relevância importante. Além da formação oferecida pelo projeto de educação intercultural - que marca as narrativas de Morzaniel, Dário e Ênio - outra dimensão por eles destacada da aprendizagem do universo dos brancos diz respeito ao aprendizado informal, atribuído aos mais diversos contatos com os brancos, ligados às viagens⁴⁰, experiências de trabalho e demais estadias nas cidades. Abaixo, seguem alguns trechos das narrativas yanomami sobre essa forma de aprendizado não escolarizada:

⁴⁰ Como notado por Zoppi (2012: 85), as viagens, além de contextos de aprendizagem, são também aquisições distintas junto aos indígenas da comunidade. Os assuntos relativos à “diferenciação” serão contemplados logo a seguir.

Quando nós mudamos para cá, nessa maloca, eu comecei a acompanhar os *napë*, técnico de enfermagem, na época da CCPY, eu ia sempre para o posto, sempre, sempre. Eu os ajudava a lavar louça, eu não sabia falar português, eu era doido para aprender português, eu era doido para aprender a escrever, matemática. Eles me ensinavam um pouquinho. (Morzaniel, ago/2011)

Eu me decidi “*tá*, eu vou para cidade, eu quero aprender na cidade”. [...] Eu fui para São Paulo, fiquei um tempão lá na cidade, 45 dias, depois eu voltei. Lá em São Paulo eu aprendi a falar português, visitei as Universidades, USP, andei muito, muito, muito lá. Eu apresentei, assim, a cultura yanomami lá em São Paulo. [...] Assim que eu aprendi, viajei em intercâmbio para o Xingu, lá nos Waiãpi, aqui na área Makuxi, conheci política, como eles lutam, como eles se organizam na organização, eu participei muito na formação dos professores, OPIR [Organização dos Professores Indígenas de Roraima]. Eu estava no meio da política, falando da escola, o nome dos yanomami, escola diferenciada, contando, contando toda a história, assim que eu aprendi (...). Com o movimento indígena eu aprendi [política], com os Makuxi, OPIR [Organização dos Professores Indígenas de Roraima] e CIR [Conselho Indígena de Roraima] e no intercâmbio também, para visitar outras comunidades indígenas, conhecer, no Xingu, Waiãpi, os Makuxi também, para ver como eles lutam. Eu ouvia a fala do meu pai, luta do meu pai, ouvia, mas, assim, eu não percebi. Quando eu andei, começa a andar, começa a falar, começa a lutar, aí eu aprendi, me fortaleci, a minha política. (...) Depois eu entrei, 2004, durante a criação da Hutukara, assim que eu aprendi. Depois, os *pata* *thëp'bë* me colocaram na função da tesouraria e assim que eu aprendi mais na Hutukara, aí eu envolvi muito com os outros indígenas, falando da política, falando de garimpo, saúde, educação, mineração, muita coisa, aí que eu aprendi, abriu espaço na minha cabeça, assim que eu aprendi nesse movimento, aí abriu minha cabeça, minha visão, como funciona para dialogar com o homem branco, como eu vou defender meu direito, assim que eu aprendi. (Dário, set/2011)

Além destas passagens, não devemos nos esquecer daquela apresentada acima (p.55-56), em que Morzaniel conta como aprendeu português no camelódromo do centro de Boa Vista e com as gravações que lhe eram oferecidas por uma amiga não indígena. Se, por um lado, a educação escolar e profissionalizante distancia as trajetórias da geração mais jovem de representantes indígenas daquela de Davi Kopenawa, por outro, essa dimensão informal e experiencial da aprendizagem do mundo

dos brancos as aproxima. Davi, na década de 1960, obteve alguma escolarização missionária, mas não tem uma trajetória fortemente vinculada às formações nem missionárias, nem indigenistas. Seu aprendizado do mundo dos brancos veio de sua observação e convivência com eles, inicialmente viabilizada pelo seu trabalho como funcionário da FUNAI. E seguiu sendo assim, tendo como fonte principal de conhecimento a experiência direta.

Parte importante do aprendizado de Davi Kopenawa do português, por exemplo, proveio de uma longa internação hospitalar, em decorrência de uma tuberculose que contraiu de um jovem *Xamatari*, na época em que trabalhava no posto Ajuricaba (TIY). Gravemente enfermo ele foi levado a um hospital em Manaus (AM), onde encontrou um missionário brasileiro (também adoecido) que falava sua língua e inicialmente facilitou sua comunicação com os brancos. Davi Kopenawa estima que ficou internado aproximadamente um ano (Kopenawa & Albert, 2010: 294). Ele conta que, no começo, observava os brancos à distância, sem dizer nada, como fazia em Ajuricaba. Contudo, durante todo o tempo, os médicos, enfermos e enfermeiros esforçaram-se para se comunicar com ele e, com estas tentativas, ele passou a se empenhar em repetir suas palavras, como um “papagaio *werebe*”; “houve uma escola neste hospital”, ele declara (ibid.: 295). Depois, fez um amigo entre os enfermos e este lhe ensinou algumas palavras e um pouco de escrita. Ele conta ter sido assim que perdeu o medo de falar com os brancos. Tendo em vista essa dimensão do aprendizado ligado à experiência, sobretudo às experiências de viagem, Davi Kopenawa declara em relação às peregrinações que seu trabalho como intérprete na FUNAI lhe exigia:

Finalmente, todos esses deslocamentos na nossa floresta e na cidade fizeram-me compreender melhor o que se passa com nossa terra. Eles pouco a pouco permitiram tornar-me adulto e me fizeram mais orientado. Por causa deles eu comecei a pensar : «você deve proteger os seus ! É preciso que você defenda a floresta ! ». Antes disso, eu era ainda uma criança e estava bem longe de pensar direito ! (Kopenawa & Albert: 2010: 333).

Essa forma de aprendizado ligada à experiência imediata não é uma peculiaridade das relações com os brancos. Como afirma Manuela Carneiro da Cunha (2009: 365-366):

Na Amazônia, segundo vários autores, é a experiência direta que prevalece. O conhecimento se fundamenta no peso das experiências visuais, auditivas e perceptivas. A sabedoria atribuída a certos anciões e pajés se deve às muitas coisas que teriam visto,

ouvido e percebido. (...) É pela experiência direta que se aprende, e isso vale para caçadores, para pajés ou quem quer que seja.

Para caçadores, pajés e lideranças políticas, eu acrescentaria. Diante do exposto, vemo-nos diante de uma situação marcada por duas diferentes gerações de lideranças políticas. Para ambas, um de seus mais importantes capitais é o conhecimento. Mas, para cada uma delas, ele tem naturezas parcialmente distintas e foi adquirido por meio de trajetórias diferentes. Davi Kopenawa tem um vasto conhecimento xamânico, além do domínio de outras habilidades oratórias, por exemplo. Certamente, ele sabe fazer diálogos cerimoniais *wayamu*⁴¹ e discursos *hereamu*⁴² como nenhum outro diretor ali. E isso é de enorme valor nas relações entre a Hutukara e suas “bases”. Além de possuir um amplo conhecimento do mundo dos brancos, adquirido quase exclusivamente por meio de sua experiência direta. Os jovens diretores, por sua vez, têm conhecimento escolar, profissionalizante e maiores habilidades técnicas e instrumentais

⁴¹ O *wayamu* é um diálogo cerimonial que acontece entre visitantes e anfitriões durante as festas multicomunitárias *reahu*, sendo principalmente um veículo de troca de novidades políticas (Kopenawa & Albert, 2010: 740 n.5). Segundo Davi Kopenawa, as palavras desse diálogo são como as novidades do rádio dos brancos (*ibid.*: 397). O *wayamu* tem lugar na primeira noite de um *reahu* e inicia-se quando jovens, anfitriões e convidados, começam a cantar e se responder mutuamente, face a face, na praça central da casa. Eles são substituídos por homens cada vez mais experientes, que se sucedem sem trégua até o meio da noite (*ibid.*). É um diálogo em que cada uma das partes adota, alternadamente, uma postura ativa (de “distribuidor de palavras”) e passiva (de “respondedor das palavras”). Jacques Lizot (1988: 214) refere-se ao *wayamu* como “uma estonteante competição de trocas verbais, um vaivém incessante de frases curtas e compassadas, ditas por um e repetidas pelo outro”. Ele acrescenta à definição deste diálogo a ideia de que é o diálogo em si mesmo uma instituição de troca, na qual os principais bens reciprocados são as próprias palavras (Lizot, 1994). Quando o *wayamu* se encerra, os anciões (hóspedes e anfitriões) agacham-se frente a frente bem próximos um ao outro e dão início a outro diálogo cantado, o *yãĩmu* (Kopenawa & Albert, 2010: 397). Enquanto o *wayamu* seria uma forma de “*news talk*”, o *yãĩmu* se aproximaria de uma “*trade talk*” (Albert, 1985: 509).

⁴² Notadamente conhecidos como a palavra dos *pata tãẽ*, homens mais velhos e influentes, os *hereamu* são discursos proferidos na casa coletiva ao amanhecer ou cair do dia, dedicados às suas exortações: são momentos em que os *pata tãẽ* falam com sabedoria” (*mõyamĩ hããĩ*), organizando e comentando as atividades coletivas, além de transmitirem seus conhecimentos míticos e históricos para o grupo (Kopenawa & Albert, 2010: 740 n.3). Bruce Albert (1985:206-207) comentará que através do “monopólio da palavra pública” os *pata tãẽ* tendem a “dar voz” ao grupo local como uma unidade coletiva solidária em relação às comunidades circunvizinhas. Ao longo das cerimônias funerárias intercomunitárias (*reahu*) são os eles que, em nome de suas comunidades, expressam-se em diálogos formais e *hereamu*. “Ele orienta, oficializa e se compromete com a aplicação de decisões relativas à ‘política exterior’ de seu grupo: convites rituais, duelos, incursões guerreiras...” (Albert, 1985: 207 n.19). Cf. Kopenawa & Albert, 2010: 396; 399.

(leitura e escrita do português, manuseio de computadores, aparelhos de fotografia e filmagem), mas não possuem, por exemplo, nem o conhecimento xamânico, nem certas habilidades oratórias. Além disso, suas vias de aprendizado estão fortemente ligadas a escolas e cursos de formação, sem deixar, contudo, de contar com um forte componente da experiência direta do mundo dos brancos. Não podemos nos esquecer, sob o risco de cometer injustiça, que eles são homens de pouca idade e mesmo os jovens adultos que estão vivendo ininterruptamente nas aldeias não dominam completamente certas habilidades xamânicas e oratórias. A diferença é que estes podem estar se formando.

Esse momento histórico, marcado pela alfabetização e pelos mais diversos “cursos de formação” gera efeitos particulares. Um deles, por exemplo, é a competição pelos cargos, remunerados ou não, por parte de um efetivo de jovens “capacitados”. Sinais dessa disputa, mais ou menos explícita, foram uma constante ao longo dos meses que passei junto a eles. Zoppi (2012: 60) descreve, entre os Kaxinawá, essas mesmas contendas em torno da ocupação dos cargos remunerados. A autora inclusive menciona desacordos que podem levar ao surgimento de novas aldeias. Situação esta que não me parece improvável, mas da qual não ouvi falar. Há, ainda, outro nível possível de disputa. Sílvia Macedo (2003: 83), por exemplo, afirma que entre os Waiãpi esses jovens que passaram a dominar melhor o português e algumas operações matemáticas começaram a disputar posições de autoridade e prestígio antes ocupadas exclusivamente pelos *joviña* (chefes de aldeia) e xamãs Waiãpi. Garnelo (2003:34) parece ter se defrontado com uma conjuntura semelhante, na qual, entre os Baniwa, gerações mais velhas passaram a ter sua hegemonia ameaçada pela presença de outras formas de poder engendradas no contato interétnico. Mas, a autora pondera:

Relações conflituosas se atualizam no contexto de contato interétnico, assumindo novas configurações, assentadas ainda sobre os antigos polos de disputa. É o que podemos observar, por exemplo, na relação entre gerações mais velhas e mais jovens; essas, exprimem pontos de tensão e conflito que seguramente precedem o contato interétnico (...) Tais linhas de tensão são mais antigas que as relações de contato interétnico, mas este favorece perceptivelmente a atualização cotidiana de atitudes rebeldes (reais ou potenciais) de jovens desejosos de se autonomizar do controle dos mais velhos, de fazer valer os saberes/poderes do mundo do branco, transformando-os em meios de obtenção de prestígio ou privilégios que atenuem a assimetria perante os mais velhos (...) Os mais velhos expressam abertamente seu desconforto diante das atitudes dos mais jovens, situando-as num

quadro geral de afrouxamento dos costumes...” (Garnelo, 2003: 81- 82).

Lendo a história de vida de Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2010) vemos que, na época em que começou a “acompanhar os brancos” (década de 1970), não havia toda uma parcela da juventude (masculina, bilíngue e alfabetizada) em disputa por certos cargos. O que havia era um ou outro jovem que, com a concessão dos parentes próximos, aventurava-se em seguir aqueles estrangeiros. De suas primeiras incursões com os homens da FUNAI, Davi Kopenawa conta que estava se tornando um adolescente e que agora poderia deixar os seus para viajar para outras terras. Ele queria conhecer outras pessoas, aprender outro costume (ibid.: 287). Albert (ibid.: 722 n.19) conta que com a chegada da adolescência os jovens yanomami passam longos períodos viajando de comunidade em comunidade, de festa em festa, o mais longe possível de sua aldeia de origem e que estas peregrinações entre os brancos podem, às vezes, ser incluídas no registro destas viagens iniciáticas da juventude. O que não é, sem dúvida, uma exclusividade dos Yanomami. Nádia Farage, por exemplo, narra situação semelhante entre os Wapishana: “é de praxe que rapazes solteiros viajem pelas outras aldeias no Brasil ou na Guiana, ou a trabalho, em fazendas e garimpos que se espalham pelo território wapishana: comumente trazem de volta a esposa e o conhecimento de curas espetaculares, bem como um repertório expressivo de narrativas aprendidas à noite em volta das fogueiras” (Farage, 1998: 112-113). De encontro ao que veio sendo discutido até aqui, a autora afirma ainda que “conhecer espaços mais amplos do que a própria aldeia de origem constitui, é certo, fator respeitável de conhecimento” (ibid.: 112).

mediação

O que Kelly (2003) observa e analisa em relação aos Yãnomãmĩ do Alto Orinoco é, sob vários aspectos, bastante válido para as relações entre yanomami e brancos no contexto da Hutukara. Como notado pelo autor, com o estabelecimento de relações mais permanentes e menos conflituvas entre brancos e Yãnomãmĩ, estes últimos passaram a se interessar por determinada transformação de seus corpos/habitus; pela busca e circulação de objetos manufaturados; pela experimentação de comida, roupas e sabonetes dos brancos; e pelo aprendizado da escrita e da língua estrangeira (Kelly, 2003:12). Com o avanço do contato os interesses Yãnomãmĩ passaram a ampliar-se em busca de maior controle das fontes

de conhecimento e objetos envolvidos na transformação então empreendida por eles. No Alto Orinoco, essa transformação em curso é referida como *napëprou*, algo como “virar branco” na língua indígena⁴³. Em espanhol, eles dizem “tornar-se civilizado”; para o autor: “estar ‘*napëprou*’ é imaginar a si mesmo em um estado em curso de transformação em *napë*” (Kelly, 2003: 200). O autor afirma que os Yãnomãmi falam de “virar branco” como uma transformação histórica e um tipo de trajetória em direção ao futuro (ibid.:12). “*Becoming napë*” (expressão que atravessa sua tese de ponta a ponta) trata, assim, de uma transformação histórica, na qual está envolvida uma constante avaliação, por parte dos Yãnomãmi, das formas de colocar a cultura dos brancos a serviço da reprodução da sociedade indígena, cuidando sempre de tentar minimizar os efeitos negativos (principalmente a disseminação de doenças) provenientes da intensificação das relações com os *napë pë* (ibid.: 13). Interessado nesta relação entre índios e brancos e na necessidade dos *napë* para o desenrolar da vida yãnomãmi contemporânea, um dos argumentos que o autor desenvolverá ao longo da tese, inspirado em Sahlins (1997), é de que os objetos e conhecimentos *napë* estão subservientes à feitura do parentesco e das comunidades Yãnomãmi. Este processo de “virar branco”, como uma transformação histórica, influencia em graus variados o entendimento das pessoas de Ocamo, em geral, de suas relações com os brancos e com outros yanomami (ibid.:194).

O estreitamento e a permanência das relações com os brancos, contudo, propicia entre os indígenas o estabelecimento de certas figuras chave, que são os mediadores. Trata-se em geral de homens bilíngues que transitam entre a vida indígena e aquela dos brancos, tornando-se responsáveis por estabelecer determinadas pontes. São em sua maioria aqueles que hoje ocupam cargos de professores, lideranças indígenas, agentes e conselheiros de saúde. Não raro essas funções sobrepõem-se, sucedem-se, alternam-se... Vale lembrar que atualmente são muito comuns essas formas “modernas” de mediação, mas, guardadas as diferenças, figuras de mediação sempre existiram na forma de capitães, tuxauas, chefes e caciques.

⁴³ Nesta expressão, a partícula “*pro*” está ligada às ideias de transformação ou metamorfose. De acordo com Lizot (1996 *apud* Kelly, 2003: 200) quando esta partícula é sufixada por um nome (como *napë*) indica uma mudança de natureza, estado, forma etc. “*Pro*” indica a fase final de um processo ainda em andamento, sendo o perfeito “*prariyo*” usado quando o processo está concluído. *Napëprou* significa, assim, “*becoming napë*”. Eventos metamórficos, como as transformações mitológicas, também são linguisticamente marcados pelas formas “*pro*” e “*prariyo*” (Kelly, 2003: 200). Para uma aproximação entre as duas formas de transformação cf. Kelly (2003).

Tal como defendido por Kelly (2003), “*becoming napë*” ou “*napëprou*” é marcado por duas características fundamentais: (i) as transformações corporais e de habitus e (ii) a aquisição de conhecimento estrangeiro. Estes dois atributos são destacados pelo autor como “dois ganhos críticos de tornar-se ‘civilizado’, como diriam os Yãnomãmĩ falantes de espanhol” (ibid.: 194). Como podemos perceber ao longo deste primeiro capítulo, no contexto da associação yanomami brasileira os mediadores indígenas apresentam exatamente estes atributos, uma vez que passam boa parte de seu tempo nas cidades, se vestem como os não indígenas, falam português, alimentam-se com comida manufaturada, transitam de carros e aviões, sabem ler, escrever, usar computadores, máquinas fotográficas, câmeras filmadoras⁴⁴ etc. Com certa frequência comentam, por exemplo, como ganharem peso após longos períodos em Boa Vista e dizem, em relação a isso, que tão logo retornarem às aldeias emagrecerão novamente. Na floresta, “a barriga desce”. Esses retornos da cidade normalmente são acompanhados por pequenas readaptações. Todos os diretores, por exemplo, mencionaram experiências de caçadas mal sucedidas logo após voltarem para suas comunidades. Contam que na primeira tentativa de caça após retornarem à aldeia ficaram perdidos na mata. O desfecho é sempre o mesmo: o resgate por algum parente próximo. Estes mediadores estão, em suma, em pleno processo de transformação de seus corpos/habitus e aquisição de conhecimentos estrangeiros, sendo, assim, justo as características que compartilham com os mediadores do alto Orinoco, tal como caracterizados por Kelly (2003). Mas, há também diferenças entre uns e outros e sobre elas falaremos logo adiante.

Na definição de Kelly, a mediação possui dois componentes: a tradução do mundo *napë* e o controle dos brancos e de seus recursos (ibid.: 195). Ele afirma que a “interface” yanomami assume a posição de *napë* de modo a manejar as relações com eles tornando o mundo *napë* compreensível para os Yãnomãmĩ que tem menos experiências dos brancos (tradução), em uma tentativa de colocar os recursos provenientes destes a serviço das comunidades indígenas (controle) (ibid.: 207). Posto nestes termos não parece ser exatamente este trabalho de tradução e controle aquele realizado pela própria Hutukara? A mediação, nesse sentido, pode operar tanto no plano interpessoal, quanto no coletivo e institucional. É justo a associação esta instituição de mediação e controle

⁴⁴ Turner (1993: 64) nota que o uso cada vez mais intenso de tecnologias ocidentais auto objetivantes, como gravadores de som e equipamentos de vídeo, são apenas as formas mais visíveis de uma revolução da autoconsciência das comunidades indígenas, acerca de sua identidade étnica e cultural.

da convivência “interétnica”. É justo no meio, no trânsito, na interseção que esses representantes políticos, no papel de mediadores e tradutores, vivem e trabalham, tornando-se assim grandes analogistas, além de especialistas em transitar nas ambiguidades.

controle

Na ocasião de meu trabalho de campo um dos acontecimentos do momento, que com frequência surgia nas conversas e pautas de reuniões entre os diretores da Hutukara, eram as recém criadas vagas de assessoria indígena na SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena). A SESAI, área do Ministério da Saúde responsável pela assistência à saúde dos povos indígenas, criou cargos de “assessoria técnica indígena” com o objetivo de que os próprios indígenas acompanhassem e fiscalizassem o desenvolvimento das ações dentro dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs). Apesar das controvérsias sobre a efetividade do cargo e o poder efetivo de influência indígena dentro dessa estrutura de Estado, os diretores da Hutukara receberam a notícia e essa possibilidade de trabalho com muito ânimo. Perceberam-na como uma maneira a mais de ampliar seu controle sob certos recursos e relações. Abaixo, segue um trecho da conversa que um dos diretores da associação travou com sua comunidade em relação ao assunto:

Quero trabalhar na saúde, a minha comunidade já está sabendo, por que a gente discutiu muito sobre assessoria indígena, Sesai, lá no Toototopi, duas vezes nós discutimos. (...) Eu estou pensando em afastar um pouco [da Hutukara] para trabalhar na Sesai, para eu acompanhar onde cai a verba, o dinheiro, para eu fiscalizar para não roubarem, quando cai dinheiro as lideranças precisam de algum yanomami do lado da coordenação da Sesai, um yanomami que avise para todas as comunidades, eles precisam, eles falaram “quando cair dinheiro você avisa todas as regiões para a gente saber que o dinheiro caiu”, não sei, sete milhões, “o que vocês querem?”, “quando faltar material, remédios, nós falamos e você passa informação para a coordenação da Sesai poder comprar e também fazer uma nota fiscal de quanto vocês gastaram, a gente precisa para quando vocês fizerem reunião vocês mostrarem, é assim que a gente quer, sem yanomami, só com os *napë* controlando o recurso da saúde some muito, por isso nós queremos que vocês fiquem lá, eu quero que você fique lá”, a comunidade falou comigo.

Esta única fala demonstra o desígnio da comunidade de controlar tanto os brancos e seus recursos, quanto o yanomami encumbido de fazer isso dentro da SESAI. Este processo de inserção na estrutura institucional do Estado é uma das formas de ampliar o policiamento e administração dos focos institucionais. Como Turner (1993: 48) afirma para os Kayapó, trata-se de assumir o comando da “estrutura institucional de dependência”. Entre estes índios, eram eles próprios quem dirigiam o Posto da Funai em Gorotire, assim como também eram indígenas tanto o funcionário responsável pelo Posto e o operador do rádio pelo qual o Posto se comunicava com o escritório da Funai em Redenção (PA) e com outras comunidades kayapó. Numa configuração, inclusive, bem parecida com o Demini (IYY) que conheci. Mas, além disso, o escritório da Funai em Redenção alocava-se em uma casa que os próprios Kayapó alugavam ao órgão estatal. Turner segue com uma descrição em que narra o recebimento dos Kayapó de *royalties* pelas atividades garimpeiras em suas terras; suas viagens frequentes às cidades de Redenção e Belém com o objetivo de fazerem negócios ou resolverem urgências médicas no avião da própria aldeia ou em táxi-aéreos por eles alugados; a organização logística de dois caminhões, um carro e vários barcos a motor que suprem a aldeia de mercadorias e são dirigidos por índios devidamente habilitados; o estabelecimento de postos de vigilância nas fronteiras de suas terras; uma força policial kayapó que policia e administra dois garimpos dentro do território; além de todo um esquema de oficina mecânica, geração de energia, iluminação e rádio transmissão que mantêm na aldeia. Até o serviço religioso dominical, antes realizado pelos missionários, foi assumido por um kayapó convertido. A conclusão de Turner, então, é de que:

(...) os Gorotire, ao longo da década passada [1980], trouxeram sistematicamente para dentro de sua comunidade e reserva todo foco importante de dependência institucional e tecnológica para com a sociedade brasileira. Em lugar de destruir a “arquitetura de dependência” que estas instituições e objetos constituem, eles fizeram-nos seus, convertendo-os no fundamento da autonomia local da comunidade. (Turner: 1993: 51)

O autor chamou esta iniciativa de “recolonização” da estrutura institucional de dependência: “em ambas as comunidades [Gorotire e Kapot], o padrão de dependência que se estabeleceu no contato foi ‘recolonizado’ por dentro pelos Kayapó, deixando-os no comando do dispositivo originalmente montado pelos brasileiros para controlá-los” (Turner, 1993: 52-53). Sahlins (2007: 127) argumentará que essas iniciativas

dos Kayapó não são exclusivas desse ou de outros povos da Amazônia, sendo antes expressões locais de um fenômeno mundial. Exemplos do Canadá, Austrália e Nova Zelândia explicitam como:

(...) a luta pela autodeterminação indígena mostra um esforço para assumir o controle da administração oficial das reservas, bandos ou tribos, transformando-a em fonte de recursos políticos para os povos nativos. Essa luta inclui a substituição de administradores brancos por pessoal nativo, a busca por maior controle político e econômico sobre a terra e os recursos naturais, e a invenção de um novo lugar simbólico dentro das estruturas estatais, conferindo aos nativos o estatuto especial de “cidadãos com direitos adicionais” (David Pearson *apud* Sahlins, 2007: 127).

Há, sem dúvida, apenas motivos para comemorar, no que diz respeito ao crescimento da autonomia e controle indígena dos assuntos que lhes afetam, interessam e dizem respeito. Contudo, o fato de a Hutukara ser um centro de controle das relações dos Yanomami com os brancos reverbera em sua relação com as comunidades, o que eventualmente pode gerar embates entre essa iniciativa de centralização e controle e o ideal de autonomia política dos grupos locais.

Vejamos, por exemplo, o que se passou em um dos Encontros Regionais da associação. Normalmente, nessas reuniões os diretores da associação são convidados a prestar contas para a comunidade, dar satisfações, se explicarem. Pressões e cobranças provenientes dos yanomami e destinadas aos diretores da HAY são de praxe nessas ocasiões. Mas, no caso em questão, aconteceu o inverso: foi um diretor da associação quem pressionou a comunidade, por um motivo específico. Uma jovem daquele local estava grávida de um não indígena que passou por ali em decorrência de uma obra a ser realizada na pista de pouso da aldeia. Contudo, após o acontecido, as lideranças locais não notificaram a associação pelo rádio, encaminharam uma denúncia ou qualquer outra medida nesse sentido. Aquela comunidade havia optado por lidar com a situação sem envolver a Hutukara.

O diretor não se conformava com a falta de comunicação entre a aldeia e a associação. O acontecido gerou uma longa e polêmica discussão. De um lado, o diretor insistia que isso não poderia ter acontecido, dizia-se muito chateado por não terem lhe avisado para ir até lá, e questionava a audiência: “por que a liderança não me avisou?”; “por que nós doamos o rádio?”; “por que não me avisaram para vir aqui? Isso pode ser uma vergonha no Brasil inteiro, Funasa [Fundação Nacional de Saúde] já

divulgou e vai sujar a imagem, o nome do povo Yanomami”⁴⁵; “por que vocês não me avisaram? O rádio aqui na sua casa e você não me avisou, você é *pata*, por que você não me avisou?”; “mas por que você não me avisou, é seu direito, por que isso? Eu estou perguntando, para que isso? Quero que vocês me respondam”. Os motivos apresentados para não terem notificado a associação foram os mais diversos: “eu avisei as lideranças, mas elas não acreditaram na minha conversa, falaram que eu estava mentindo, que eu era jovem, que eu não podia mentir”; “eu avisei as lideranças e elas não gostaram”; “não avisei por que não era uma decisão da comunidade”; “eu estava triste, preocupado, por isso eu não avisei”; “você estava muito ocupado lá com a saúde, ‘será que ele poderia vir?’ Eu pensava assim, por isso eu não liguei”.

Sabe-se que na maior parte da Amazônia indígena cada grupo local concebe-se como uma unidade política autônoma. Contudo, uma associação não funciona assim. Ainda mais uma que visa representar uma etnia (enorme, diga-se de passagem) inteira. Ela é, ao contrário disso, uma instituição centralizadora, no sentido em que visa a integração, a unidade, o ajuntamento. Uma associação opera segundo a lógica de que “a união faz a força”. O que outros trabalhos (Ávila, 2004; Garnelo, 2003) demonstram é que a coexistência destes diferentes princípios, provenientes da política indígena intercomunitária e associativa, não raro suscitam a incidência de um sobre o outro, resultando em desmembramentos e fissões das associações indígenas. Como afirma Carneiro da Cunha (2009: 336): “os elos entre as instituições políticas que enfatizam a autonomia das aldeias e as instituições associativas que visam representar o grupo étnico como um todo (e que são uma fonte de poder econômico e político) não são uma coisa dada. Só podem ser construídos e validados à custa de muito esforço”. A impressão que tive ao presenciar a discussão é que, de fato, o *pata thë* daquela aldeia não se sentia compelido a repassar adiante questões sob sua atribuição. Questões como essa nos remetem, ademais, à intuição etnográfica de Pierre Clastres, quando este afirma a rejeição ameríndia do poder como algo separado da sociedade. Ponto que coloca, de saída, um problema para a ideia de representação política na forma de uma associação indígena com presidentes e diretores eleitos.

⁴⁵ Atualmente, como esta passagem demonstra, o controle da própria imagem e daquela da etnia é uma grande preocupação entre eles. Presenciei, por exemplo, na sede da associação, buscas no *Google* com a entrada “Yanomami”. Era curioso ver como identificavam, às vezes pelo nome, em outras pela região de nascimento ou parentesco, aqueles rostos que apareciam em imagens sob as alcunhas genéricas como “povos da floresta”, “índios da Amazônia”, ou “os Yanomami”.

Com este exemplo, busquei apenas clarificar algumas das dinâmicas relativas à questão do controle, que acabaram, por fim, desembocando em outros assuntos. A situação narrada, em que um jovem homem questionava a atitude de um *pata* ⁴⁶, nos conduz ainda a um tema que rodeia estes representantes legais da associação: a diferenciação.

diferenciação, provisão de bens, parentesco e política

A distribuição desigual das fontes de serviços e bens dos brancos entre centenas de comunidades Yãnomãmĩ também confere ao virar branco um importante potencial de diferenciação, desenvolvida entre os próprios Yãnomãmĩ visando diferentes efeitos políticos (Kelly, 2003: 13).

Graças aos novos bens, conhecimentos e relações privilegiadas com os brancos os mediadores indígenas (professores, agentes de saúde, diretores de associação e outros) acabam conquistando um novo *status* nas comunidades, sobretudo por tornarem-se, eles próprios, provedores de bens e serviços antes oferecidos somente pelos *napëpë*. A partir do depoimento de um homem de Maweti, Kelly (ibid.: 230) declara que a marca do “*real napë*” é, além da posse, a provisão de bens⁴⁶. Assim, em um contexto de troca, aquele que provê os objetos é identificado com uma posição *napë*, enquanto aquele que não possui ou recebe estes objetos será identificado com a posição yãnomãmĩ. A relacionalidade das posições *napë*/yanomami e a forte identificação da primeira com a provisão de bens manufaturados é repleta de efeitos políticos.

Essa nova posição ocupada pelos mediadores confere-lhes alguns privilégios, mas também os coloca em situações delicadas, entre as obrigações políticas e morais do parentesco e aquelas das instituições dos brancos (cf. Kelly, 2003:16; Garnelo, 2003; Silva, 2010). No âmbito do parentesco, as pressões e cobranças normalmente estão ligadas à observância de um comportamento moralmente adequado, ligado à generosidade, à redistribuição de bens, à manutenção da igualdade, às obrigações de um genro para com seu sogro, à evitação de um genro em relação a sua sogra etc. Do ponto de vista institucional (de origem *napë*) as cobranças são outras. É claro que elas são específicas e relacionadas à função exercida, à instituição ao qual o cargo é vinculado e ao contexto de cada situação, mas, em geral, as cobranças institucionais dos brancos são

⁴⁶ O gradiente de “*napëidade*” proposto pelo autor começa na posse, passa pela provisão e culmina na produção de objetos manufaturados (Kelly, 2003: 230-231).

orientadas por um ideal de comportamento profissional que não leva em conta certas lealdades e evitações distintas, além de outras especificidades culturais. As instituições não indígenas, em geral, não levam em conta as obrigações morais, políticas e a diferenciação estabelecida pelo parentesco, por exemplo. Quando os próprios indígenas começam a tomar lugar nestas organizações ou fundar as suas próprias, eles passam a ter que administrar esse tipo de diferença. Com isso, estes mediadores frequentemente estão envolvidos em demandas (indígenas) que levam em conta a personalidade e as relações diferenciadas, ao mesmo tempo que em demandas institucionais *napë*, orientadas pela impessoalidade e o ideal de igualdade entre todos os Yanomami. Como afirma Márcio Silva (2010) em seu artigo, preciso, sobre as organizações indígenas amazônicas, os dados que analisou revelaram também “mundos infletidos por outras formas de solidariedade, residuais do ponto de vista da cooperação internacional, mas centrais do ponto de vista das culturas de seus atores, como o parentesco, a segmentaridade, a vizinhança, a chefia e assim por diante”. É exatamente nesse íterim que os diretores da Hutukara trabalham. Nesse sentido, transitar entre lá e cá, atendendo a exigências tão diferentes, torna-se um delicado exercício diplomático. Em um dos depoimentos recebidos sobre o trabalho na Hutukara um dos diretores afirmou:

[...] a família cobra, “por que você fica lá na cidade? Cadê presente? E as lãs?”, que minhas irmãs precisam também. Eles falam muito, não é?! Aí eu falo, “olha, eu não recebo dinheiro, eu só trabalho como voluntário, então, vocês não peçam as coisas que eu não sou contratado da Hutukara, não tenho dinheiro”, “e os *napë* recebem, e você não recebe?”, eles me perguntam também, aí eu não sei, eu falo com eles “eu trabalho só como voluntário, tem um dinheirinho, ajuda de custo, quando eu recebo eu compro e mando”.

Ele trabalha como voluntário em decorrência da dificuldade de encontrar nos projetos (principal fonte de financiamento da associação) rubricas destinadas ao pagamento de salários aos diretores. Seria interessante entender os motivos dos financiadores para, na maioria das vezes, não reverterem parte dos financiamentos ao pagamento de salários indígenas, sobretudo tendo em vista que, para trabalhar na associação, estes diretores passam boa parte de seu tempo na cidade. Mas, voltando ao ponto das cobranças destinadas a esses mediadores, vemos como essas lideranças estão constantemente comprometidas com formas e obrigações, muito bem estabelecidas, de reciprocidade. A cobrança redistributiva é constante, sobretudo na posição de liderança que ocupam. Ademais, não

devemos nos esquecer que, entre os Yanomami, “espera-se de um líder que ele seja generoso” (Lizot, 1988: 169). Garnello descreve situação parecida entre os Baniwa do Alto Rio Negro. A autora afirma que “as características da organização social baniwa exercem influência sobre os modos de funcionamento das Organizações de Base (...) através de obrigações sociais recíprocas estabelecidas desde épocas anteriores ao contato...” (Garnelo, 2002: 142). Com isso, “a liderança de Organizações de Base precisa estar atenta ao cumprimento das obrigações redistributivas em relação aos seus consaguíneos, sob pena de descrédito e acusações que redundarão em prejuízo político; neste nível, a atuação da liderança indígena está intrinsecamente ligada às obrigações morais e políticas do parentesco” (ibid.: 161).

Assim como o depoimento acima, aqueles expressos por Davi Kopenawa (em Kopenawa & Albert, 2010) são elucidativos de como essas cobranças não são restritas à atualidade e obedecem às relações indígenas de parentesco e autoridade. Quando se casou, Davi trabalhava como intérprete na FUNAI e, por isso, viajava bastante. Os homens yanomami devem a seus sogros, antes e depois do casamento, um serviço marital (*turahamu*) que consiste em abertura de uma roça e dádivas regulares de caças, frutos de palmeiras, mel, além de outros serviços. Em virtude das viagens Davi e seu sogro, Lourival, tiveram de ajustar as importantes prestações maritais:

No lugar de abrir as roças e caçar para ele em compensação de meu casamento, eu lhe dava objetos de troca adquiridos na cidade. Nessa época, eu comprei muitas redes, painelas e utensílios de metal para ele e para meus cunhados ! Eu também lhe ofereci uma espingarda de caça nova. Entretanto, nem ele nem seus filhos eram exigentes. Eles se contentavam com pouco. Cada vez que eu partia em viagem, eu trazia-lhes presentes e eles nunca reclamavam de mim. No entanto, se eu tivesse voltado de mãos vazias, suas palavras poderiam mudar ! Meu sogro ficaria irritado e teria sem dúvida me dito : pare de viajar se você não for capaz de retornar com as mercadorias ! Onde estão os machados de ferro, facões, facas, ganchos e linhas de pesca dos Brancos ? Você realmente pensa que é bom perambular por nada nas suas cidades ! Você dá pena de deixar seu sogro em estado de espectro, privado de tabaco ! (Kopenawa & Albert, 2010: 333).

Atualmente, os objetos manufaturados participam cada vez mais do *turahamu*. E de outras prestações e contra prestações, de modo geral. Como afirma Kelly (2011) acerca dessa circulação:

Uma vez obtidos [os objetos solicitados aos brancos], no lugar de serem acumulados, são postos em circulação, fortalecendo ou multiplicando relações com efeitos políticos diversos. (...) O intercâmbio de bens manufaturados entre os yanomami diferencia os que dão dos que recebem, os primeiros incorporando significados de “branco” e os segundos de “yanomami”, em um novo contexto de relações (...) (Kelly, 2011: 284- 285).

Márnio Teixeira-Pinto (2001:7) afirma, para o caso Arara, que a caça, a mutilação e a distribuição da carne propiciam a formação de uma rede de partilha e circulação dos alimentos. Aqui, é isto que parece acontecer com a obtenção dos objetos manufaturados. Pois, uma vez adquiridos, eles quase sempre são imediatamente submetidos à redistribuição e logo postos em circulação. Parafraseando o autor, essa rede de partilha e circulação, expressiva do modo coletivo pelo qual as coisas são apropriadas, criam, usam, reforçam os laços que atam os homens ali presentes. Teixeira-Pinto (2001: 7) afirma acerca dessa rede: “se há algo aqui de realização propriamente individual ela parece conceder-se à sua incorporação à vida comunitária e a sua imediata apropriação pela rede interpessoal dentro da qual se dá a partilha e a circulação”.

Como intérprete da FUNAI desde a década de 1970, desde muito jovem Davi Kopenawa ocupa uma posição de mediação. Posição esta que lhe garante um acesso diferenciado a lugares de poder e objetos manufaturados dos brancos, tendo feito de Davi um “genro estratégico” (Albert, 2002: 244): “(...) estrategista sagaz, [Lourival] deu a Davi uma de suas filhas em casamento, antes de empreender a tarefa de iniciá-lo no xamanismo. Como a relação hierárquica entre sogro e genro é o suporte e o modelo da autoridade política yanomami, Lourival transformou Davi em seu dependente, conseguindo, assim, ‘capturar’ o benefício de seu papel de intérprete” (ibid.: 245). Essa articulação surtiu efeitos para além das relações imediatamente familiares, pois como Albert (2002) notará acerca dessa relação sogro/genro entre um *pata thë* e um mediador, “essa sutil subversão política acabou por solapar as bases de autoridade dos chefes de posto, que se sucederam no Demini sem conseguir controlar os Yanomami. A situação chegou a tal ponto que a administração regional da Funai decidiu nomear Davi como chefe do posto” (Albert, 2002: 245). Situação esta que perdura até hoje: Davi Kopenawa é o chefe de posto do Demini desde 1986.

A partir de informações obtidas nesta região em agosto de 2011 (baseadas em um censo da SESAI de janeiro daquele mesmo ano) vemos que essa estratégia de Lourival, o grande *pata thë* local, atualmente não se restringe ao casamento de Davi Kopenawa com sua filha Fátima. Das sete

filhas de Lourival seis residem na região e, dentre estas, outras duas, além de Fátima, são casadas com homens que ocupam cargos interétnicos (um agente de saúde e outro conselheiro distrital). Diante disso, fiquei curiosa para entender se esta relação entre sogro e genros se replicava na geração imediatamente posterior a de Lourival. Será que Davi Kopenawa havia aprendido também isso com seu sogro? De suas cinco filhas (Guiomar, Denise, Tuíra, Sílvia e Yasmim) as duas últimas são ainda crianças, tendo respectivamente oito e dois anos de idade. Dentre as outras três, duas são casadas e a mais nova entre elas ainda solteira. Esta, Tuíra, hoje com vinte anos de idade, mudou-se em 2011 para Boa Vista visando completar seus estudos na cidade. Sua mãe conta que ela anunciou, tão logo encerrou o rito que marca a primeira menstruação (*ÿëpëmu*) que, diferentemente de suas irmãs e primas, ela não iria se casar na aldeia, mas sim estudar para dar continuidade ao trabalho do pai. Quando insinuei algo acerca dos futuros genros que Fátima teria com os casamentos das caçulas ela logo disse “não”, pois em relação a elas imaginava um destino diferente: pensava em mandá-las estudar na cidade, por que, Fátima disse, “um dia Davi vai ficar velhinho”. Em relação às duas filhas de Davi Kopenawa e Fátima que residem no Demini e estão casadas nota-se que uma é esposa de um agente de saúde⁴⁷ e a outra de um agente agroflorestal (um dos responsáveis pelo projeto de apicultura ali implantado). Estes casamentos são entre primos cruzados e os genros, mais uma vez, ocupam posições políticas diferenciadas⁴⁸. Desta forma, estes matrimônios corroboram não só com a terminologia de parentesco que caracteriza os Yanomami, uma variante do tipo dravidiano, mas também com a engenhosidade de determinados sogros em criarem “genros estratégicos”, como foi acima mencionado.

Em relação aos dois filhos homens deste casal, um é Dário, o mais antigo e um dos mais ativos diretores da Hutukara, enquanto o outro, Vitório, tinha em 2011 ainda onze anos. Na única ocasião em que estive no Demini, Vitório e seu pai saíram em um mesmo voo com destino a Boa Vista (RR). Lá, o menino ficaria hospedado na Hutukara e conheceria a cidade. Provavelmente é ainda cedo demais para falar, mas relatei este episódio com aquilo que Turner (1993: 52) narra a respeito de Mekaron Kayapó. Ainda menino, Mekaron foi levado como aprendiz, pelos irmãos Villas Boas, para o Posto Leonardo, sede do Parque Nacional do Xingu. Como havia acontecido com Ropni (ou Raoni), antes dele. Mas Mekaron começou mais cedo, ficou mais tempo e aprendeu muito mais. Com o domínio do português e a experiência com os métodos da administração

⁴⁷ Em agosto de 2011 eram, ao todo, três agentes de saúde na região.

⁴⁸ Essas duas irmãs são casadas com dois irmãos, sendo eles filhos de um irmão da mãe delas. Sobre a constituição de um grupo local yanomam cf. Albert, 1985: 196-207.

brasileira ele se tornou um funcionário importante na estrutura nacional da Funai, atingindo a chefia administrativa geral do Parque Nacional do Xingu.

Existe na família de Davi Kopenawa uma preocupação para que os filhos possam dar continuidade ao trabalho de militância e mediação interétnica do pai, o que é hoje também associado ao futuro da Hutukara Associação Yanomami. Acerca do surgimento de associações indígenas na Amazônia, em especial aquelas (como a Hutukara) que pretendem representar a etnia como um todo, Carneiro da Cunha (2009: 336) observa que “rapidamente facções ou famílias indígenas influentes se investem dos cargos de presidente e diretores, de preferência na pessoa de um homem alfabetizado e ligado a elas genealogicamente ou politicamente”. O que, argumenta a autora, facilita o difícil ajuste entre a legalidade desta forma de representação e a legitimidade política, significativamente ancorada em estruturas de hierarquia e autoridade anteriores às associações, eu acrescentaria. Nesses casos, afirma a autora, “há uma conveniente convergência entre chefes de aldeia e presidentes de associação” (ibid., op.cit.). Todas essas observações sobre essa família influente, provavelmente aquela que inaugurou a herança de um “sobrenome” entre os Yanomami, tem por objetivo principal demonstrar como um domínio político indígena dificilmente ganha autonomia ou atinge uma objetivação completa, sendo normalmente englobado por outras esferas (Sztutman, 2005: 231). No caso, aquela do parentesco.

Até aqui, discutimos aspectos ligados às trajetórias de vida dos diretores da associação, além de características, de ordem geral, atreladas à própria prática da Hutukara, como a medição, o controle e a diferenciação. Ao longo desta discussão acentuei principalmente as semelhanças entre este contexto e aquele apresentado por José Antônio Kelly (2003, 2011). Adiante, todavia, destaco algumas das diferenças na caracterização indígena de suas relações com os brancos, no contexto da Hutukara e de Ocamo (Alto Orinoco, Venezuela).

sentidos para o *napëprou* (“virar branco”)

Após ter mencionado alguns aspectos muito semelhantes entre o contexto apresentado por Kelly (2003) e aquele alvo deste trabalho, pretendo agora indicar algumas especificidades das relações entre yanomami e brancos, tocante ao contexto da Hutukara.

O ponto que me chama particularmente a atenção diz respeito ao fato de que os mediadores yanomami que conheci dificilmente se

afirmariam “civilizados” ou diriam estar envolvidos em um processo de “virar branco”, como é o caso em Ocamo. Muito embora estes representantes estejam envolvidos em processos de aquisição de conhecimento estrangeiro e transformação de seus corpos e habitus (aspectos diacríticos do *napëprou*), no contexto da Hutukara, de valorização da cultura indígena e afirmação identitária, a ideia de estarem “virando brancos” soa algo próximo à ofensa e acusação. Apesar de estarem fisicamente bastante próximos dos *napë pë* e, dadas as circunstâncias, terem adotado alguns de seus hábitos, ao trabalharem partindo da auto-objetivação, valorização e afirmação cultural, a ideia de estarem “virando brancos” surge totalmente na contra mão. Isto é, por exemplo, o que alguns yanomami dizem acerca destes representantes quando se sentem desassistidos pela associação. O sentido de “virar branco”, neste contexto, parece-me bem próximo daquele que Garnelo (2003:158) descreve entre os Baniwa, ao discorrer sobre a necessidade, por parte das lideranças, de demonstrarem constante interesse pelo mundo da aldeia e reafirmarem seu vínculo com ele evidenciando, assim, que não “viraram brancos”. De toda forma, mesmo que estes representantes yanomami recusem a ideia de “virar branco”, afirmem sua impossibilidade e sejam por ela açoiados por parte daqueles que estão nas aldeias, essa ideia, que remete a uma transformação, parece lembrá-los de um risco.

Com isso, a transformação histórica na qual estes representantes estão envolvidos parece ser bem parecida com a descrita por Kelly (2003) em relação aos Yãnomãmĩ na Venezuela, sobretudo no que diz respeito à dimensão diacrônica do *napëprou*, caracterizada pela aquisição de conhecimentos estrangeiros e transformação de seus corpos/habitus – “como uma progressão histórica, *napëprou* subsume uma transformação no corpo/ habitus e a aquisição de conhecimento estrangeiro” (ibid.: 232). Mas, esses mediadores envolvidos no contexto da Hutukara não falam de uma transformação em *napë*. Quando questionados sobre uma possível efetivação do *napëprou* (“virar branco”), eles alegam a impossibilidade desse processo se realizar totalmente⁴⁹, contrapondo-o a uma espécie de yanomamidade inata e intransponível, manifesta em características físicas como a cor da pele ou dos olhos. Ouvi declarações como: “eu nunca vou virar *napë*, olha a cor da minha pele”. Certa feita, perguntei a Davi Kopenawa sobre o assunto: indaguei-lhe se, caso algum yanomami assumisse o modo de vida *napë* - vivendo na cidade, comendo somente a

⁴⁹ A própria partícula *-pro-* indica a fase final de um processo ainda em andamento. - *Prariyo-* é a forma linguística utilizada quando o processo está concluído (cf. Kelly, 2003: 200-201). O que indica que para os Yãnomãmĩ essa é uma transformação em curso, não concluída completamente.

comida dos brancos, vestindo-se como um *napë*, casando-se com uma branca etc -, ele próprio poderia tornar-se um *napë*⁵⁰. Pensativo e sob o olhar atento de um jovem professor respondeu-me que, mesmo nessas circunstâncias, um yanomami jamais se tornaria *napë*. Argumentou remetendo às diferenças na constituição física, ressaltando a cor e o tipo de pele. Encerrou devolvendo-me uma pergunta: “eu posso ter olhos azuis?”.

Ademais, no contexto da Hutukara, essas transformações ligadas ao *napëprou* não parecem assumir um sentido de “progresso”, como em Ocamo. O curso dessa transformação entre os Yãnomãmĩ na Venezuela aponta para o futuro: tornar-se *napë*, no Orinoco, é visto como “uma trajetória para um futuro melhor” (Kelly, 2003: 235), “uma progressão” (ibid.: 12). Os discursos de seus representantes políticos falam dos Yãnomãmĩ hoje “andando o caminho dos *napë*” (“*walking the napë’s path*”), equivalendo isso ao progresso (ibid.: 200-201; 425). Ao passo que no discurso dos representantes da Hutukara o “*napëprou*” é exatamente o que deve ser evitado. Ovi, por exemplo, de um dos integrantes deste contexto:

(...) eu estou pensando as coisas, como eu vou fazer, eu posso estudar como antropólogo, ou não, só que eu vou estudar bastante para eu entender tudo como é, *não vou deixar meu pessoal ficar napëprou, não*. (...) Esse nosso costume, nossa cultura, nossos tradicionais, ritual, eu quero fortalecer, continuando como antes nós vivíamos, por isso eu estou fazendo pesquisa, para não perder o xamanismo tradicional (...). Eu não quero perder pintura, a dança, a festa, para caçar, para fazer casa igualzinha essa aqui, no futuro, se eu não fizer isso outras pessoas não vão continuar fazendo assim a maloca, eles vão deixar, vão mudar como os *napë*, isso que eu estou pensando para continuar proibindo. Eu estou fazendo essa pesquisa para mostrar para as crianças quando elas nascem, para elas não perderem sua cultura, para mostrar livro, como os antigos faziam, o que eles usavam, eu vou fazer assim, também explicar para os *napë*, Deus *thèri*, principalmente (...). Foi isso que eu pensei “será que eu vou fazer coisa melhor? Para resgatar nossa história, nossos tradicionais” (agosto/ 2011).

Suas reflexões, semelhantes àquelas dos representantes da Hutukara, remetem à tradição, à preservação cultural, à valorização dos costumes yanomami, à independência destes em relação aos *napë pë* -

⁵⁰ Está na etnografia de Lasmar (2005), entre os Tukano no Alto Rio Negro, a pergunta que inspirou a minha. Não só as perguntas foram similares, pois a resposta que obtive foi bem parecida com aquela apresentada pela autora. Ainda nesse sentido, em sua dissertação de mestrado Zoppi (2012: 81) faz menção a uma senhora kaxinawá que declarou ser impossível tornar-se branca já que sua pele e seu cabelo não eram de branco.

“continuando como antes nós vivíamos”. Neste sentido, a transformação histórica do “*becoming napë*”, que entre os Yãnomãmĩ na Venezuela aponta para o futuro e assume o sentido de progresso, sofre uma inversão no contexto da Hutukara. Aqui, este processo - *napëprou* (ou “virar branco”, “mudar como os *napë*”) - deve ser refreado e as escolhas para o futuro apontam para práticas identificadas como sendo características do passado, “como os antigos faziam”. Com isso, parte do trabalho dos diretores da associação objetiva a criação de uma consciência coletiva de que eles, os Yanomami, possuem uma cultura tradicional que deve ser exercida e preservada. Para aqueles mais afastados do contexto da associação, em particular, e dos brancos, em geral, a ideia de que possuem uma cultura parece soar ainda totalmente estranha. A declaração acima recupera a afirmação de Manuela Carneiro da Cunha, quando esta afirma que “fazer com que as coisas pareçam exatamente iguais àquilo que eram dá trabalho, já que a dinâmica cultural, se for deixada por sua própria conta, provavelmente fará com que as coisas pareçam diferentes. A mudança se manifesta de fato no esforço para permanecer igual” (Carneiro da Cunha, 2009: 372).

Ao mirar essa dimensão do trabalho da Hutukara - em que existe uma valorosa cultura tradicional que deve ser vivida e preservada - vemos o “eixo transformacional *napë*” proposto por Kelly (2003) ⁵¹ adotar, no contexto da Hutukara, o sentido inverso daquele atribuído a ele pelos Yãnomãmĩ de Ocamo. Aqui, estes representantes políticos planejam o futuro olhando para o “passado”, enquanto na Venezuela os Yãnomãmĩ envolvidos no contexto político de Ocamo estão falando de uma trajetória progressista em direção ao futuro – “... *Orinoco Yãnomãmĩ see as a trajectory into a better future...*” (ibid.: 235). Assim como observado para as sociedades melanésias, no caso da Hutukara trata-se de uma dinâmica identitária em que a identidade emerge como uma continuidade com o passado, não como uma ruptura (Bonnemaison, 1985 apud Sahlins, 2007: 122).

Mas, neste ponto, algumas considerações são necessárias para entendermos melhor a transformação sobre a qual falamos os Yãnomãmĩ do Alto Orinoco. Pois, não é que eles estejam, de fato, “virando brancos”. O que Kelly (2003: 233) argumentará em relação a este processo é que a aquisição de conhecimento e corpos/habitus não indígenas não modifica a concentração dos Yãnomãmĩ na feitura do parentesco. A mudança é que agora eles aspiram fazer um parentesco Yãnomãmĩ/ *napë*, não por meio da aliança entre uns e outros, mas através da formação de pessoas duais, que é

⁵¹ “Eixo transformacional *napë*” é definido pelo autor como um novo contexto; um novo conjunto de ideias e relações (Kelly, 2003: 519). “Essa rede-contexto é fundamental para nossa análise” (ibid.: 194).

o conceito que o autor vai buscar na Melanésia de Marilyn Strathern. “*Napëprou*” é, então, o resultado tanto de um desejo Yãnomãmĩ de tornar-se outro (entendido como uma maneira propriamente ameríndia de conceber seu estar no mundo), quanto da necessidade de aproveitar ao máximo as condições históricas em que se encontram – pois o *napëprou*, devemos lembrar, está também intrinsecamente vinculado à propagação de doenças epidêmicas. Assim, *napëprou* é subserviente tanto a uma vontade de diferenciação quanto a uma vontade de permanecer Yãnomãmĩ – isto é, permanecer humano e criar comunidades de pessoas que vivam de acordo com a “moralidade do ser humano” (Kelly, 2003: 233).

Dessa forma, continua o autor (ibid.: 234), quando os Yãnomãmĩ do Orinoco dizem ser civilizados, eles estão falando sobre a história de sua própria transformação e de como ela os contrasta de outros Yãnomãmĩ que vivem rio acima, a quem costumam chamar *waikasi* (um “Yãnomãmĩ real”, “não civilizado”, “verdadeiro”. cf. n.4 supra). Ser civilizado indica também que agora são eles, e não mais os brancos residentes entre eles, que adquirem os meios para mediar suas próprias relações com o mundo dos brancos. Nesse sentido, “ser civilizado é algo que não está em contradição com ser Yãnomãmĩ” (ibid., loc. cit.). Neste processo de “virar branco” ou “civilizado”, os Yãnomãmĩ não estão tornando-se ou buscando tornar-se *mestizos* ou serem assimilados entre os brancos; ao contrário, neste contexto transformacional *napë*, as pessoas podem ser capazes de alternar de uma posição significativa (*napë* ou Yãnomãmĩ) para outra (ibid.: 526). Os Yãnomãmĩ “civilizarem-se” ou “tornarem-se *napë*” tem mais a ver com a aquisição de corpos e conhecimentos *napë* e com a produção de parentesco Yãnomãmĩ / *napë*. (ibid.: 528). Ademais, como um devir, a posição de *napë* é inalcançável e assume um sentido de limite, “um ponto que você aproxima, mas nunca alcança” (ibid.: 200).

Assim, enquanto os Yãnomãmĩ no contexto político venezuelano estão envolvidos em um devir *napë*, aqueles do contexto da associação brasileira estão parcialmente envoltos tanto em um devir *napë* (no nível de seus corpos e aquisição de conhecimentos), quanto em um devir *waikasi* (no plano discursivo e de acordo com o sentido atribuído ao termo pelos Yãnomãmĩ de Ocamo: “*really Yanomami, really waikasi*”, um yanomami “real”, “verdadeiro”, “não civilizado”). Pois, é como se os representantes da associação brasileira apresentassem como alternativa discursiva ao “*becoming napë*” (“virar branco”) vivenciado em Ocamo algo como “*keep up waikasi?*” (“mantenham-se *waikas?*”). Contudo, é válido também para este caso aquilo que Marshall Sahlins (2007) sublinha diante do material kayapó apresentado por Terence Turner. Este esforço consciente para preservação e reprodução de determinado modo de vida “não significa uma volta ao

estado de natureza (ou de uma cultura primordial)”. Agora, a reprodução da cultura kayapó, ou yanomami no caso, “depende da capacidade de domesticarem os meios e controlarem as forças de sua transformação histórica” (Sahlins, 2007: 125-126).

De toda forma, configura-se assim uma situação curiosa: pois, se por um lado, os representantes da Hutukara estão envolvidos em um vigoroso processo de aquisição de conhecimentos estrangeiros e transformação de seus corpos/ habitus, que seriam as características definidoras do “virar branco”, por outro eles apregoam o refreamento do *napëprou* e o resgate e manutenção de uma cultura tradicional. Desse modo, eles ao mesmo tempo aderem e recusam o *napëprou*. Provavelmente, são situações como essas que Bateson ([1972] 1998) caracterizou como um *double bind*.

Ao menos parcialmente, tamanha diferença entre os contextos brasileiro e venezuelano dizem respeito às fortes influências que cercam uns e outros. Na Venezuela, uma constante das políticas de Municipalidade tem sido a promoção do “progresso”, em contraste com políticas culturalmente sensíveis como aquelas (de menor fôlego) impulsionadas pelos missionários salesianos ou por organizações indígenas regionais (Kelly, 2003: 71). Políticas oficiais referentes à educação indígena, organização territorial e mesmo ao estilo arquitetônico das casas *yãnomãmĩ* são promovidas pela Municipalidade segundo um padrão de políticas nacionais ou “*branco/ standard*”, que seguem uma lógica que iguala essa política homogeneizadora à inclusão social, igualdade com os brancos e progresso geral da civilização (ibid., loc.cit.). Os candidatos da *Acción Democrática* (partido político venezuelano) no Alto Orinoco e Amazonas designam a si mesmos como “emissários do progresso” (Lauer, 2006: 62 apud Kelly, 2003: 72). Boa Vista (RR/BRA), por sua vez, não fica atrás em relação a políticas anti-indígenas. Contudo, o contexto da Hutukara é fortemente influenciado por ações políticas não estatais, principalmente por aquelas indigenistas ligadas às organizações não governamentais. Refiro-me, especificamente, à campanha de demarcação territorial e aos programas de saúde, educação intercultural e gestão territorial implantados pela antiga CCPY (Comissão Pró-Yanomami) e, atualmente, pelo ISA (Instituto Socioambiental). Diferentemente da política partidária na Venezuela, a idealização e execução dessas políticas são culturalmente sensíveis, levando em conta a diversidade cultural. Não só a levam em conta como parece ser a própria manutenção da sociodiversidade o ideal e fim último destas políticas indigenistas. Mesmo que sempre prefira evitar as explicações que encontram nas ações dos brancos as motivações para as ações indígenas, essa diferença nos “entornos” certamente tem a ver com os diferentes

sentidos atribuídos ao *napëprou*, no contexto da Hutukara e de Ocamo. Aqui, reforço o que Turner (1993: 66) percebe: de que se reconhece em sua generalidade, mas se conhece mal, o papel de agências externas na catalisação de transformações da consciência social indígena.

sentidos para cultura

Voltando à fala apresentada acima, meu interlocutor diz: “por isso eu estou fazendo pesquisa, para não perder o xamanismo tradicional (...). Eu não quero perder a pintura, a dança, a festa, para caçar, para fazer casa igualzinha a essa aqui. No futuro, se eu não fizer isso outras pessoas não vão continuar fazendo assim a maloca, eles vão deixar, vão mudar como os *napë* (...). Eu estou fazendo essa pesquisa para mostrar para as crianças quando elas nascem, para elas não perderem sua cultura, para mostrar livro, como os antigos faziam, o que eles usavam...”. Fico pensando: como considerar falas como essa, ligadas a um ideal de resgate, preservação e manutenção de uma cultura tradicional de dentro de uma disciplina que tem como ponto de partida a convicção de que as culturas são dinâmicas, estão em constante processo de transformação e não tem uma forma pura ou autêntica? Considerando que, naquele fala, o sentido do que percebo como “mudança cultural” aproxima-se do de “perda cultural”, qual é, então, a ideia de cultura que está em questão para estes representantes da Hutukara? Pois, parece ser diferente daquela dos antropólogos.

A reflexão de meu interlocutor, ligada à auto objetivação e valorização cultural, é atinente ao domínio que hoje vem sendo chamado de “cultura com aspas” (Carneiro da Cunha, 2009). Este conceito é definido pela autora como “o metadiscorso reflexivo sobre a cultura” (ibid.: 373), em que a cultura surge não mais como uma categoria analítica da antropologia, mas como uma categoria vernácula (ibid.: 316). A autora afirma: “as categorias analíticas (...) fabricadas no centro e exportadas para o resto do mundo também retornam hoje para assombrar aqueles que as produziram: (...) são coisas que vão e voltam, difratadas e devolvidas ao remetente” (ibid. 312). Além de “cultura”, noções como “raça”, “trabalho”, “dinheiro” e “higiene”, por exemplo, fizeram esse percurso de “ida e volta”. Em geral, esses conceitos chegaram a lugares longínquos na bagagem de missionários e antropólogos. Sendo estes últimos, em período mais recente, os principais provedores da categoria cultura (Carneiro da Cunha, 2009: 312). Ponto sobre o qual Sahlins parece pensar diferente: “não se deve atribuir aos antropólogos e assemelhados toda a culpa ou mérito por esse interesse ou respeito inéditos pelas culturas nativas. Muitos

povos foram antropologizados durante décadas sem que por isso objetivassem e celebrassem sua cultura; e muitos outros vieram a se tornar conscientes de sua cultura sem o auxílio da antropologia” (2007: 127). De toda forma, o fato que por ora importa é que enquanto a antropologia contemporânea vinha buscando desfazer-se de tal categoria, delegando-a aos estudos culturais e julgando-a politicamente incorreta, “vários povos estão mais do que nunca celebrando sua ‘cultura’ e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos” (Carneiro da Cunha, 2009: 313). Com isso, os movimentos de resistência (como a Hutukara) aparecem como um dos contextos prediletos para o ressurgimento dessa noção, para o surgimento da “cultura com aspas”. Nestes fóruns, “cultura” tornou-se um argumento central, o que, de tempos em tempos, “obriga seus possuidores a demonstrar performaticamente a ‘sua cultura’” (ibid.: 313). É preciso que fique claro que na definição da autora “cultura” (com aspas) é diferente de cultura (sem aspas): “sugeri que era preciso distinguir a estrutura interna dos contextos endêmicos da estrutura interétnica que prevalece em outras situações” (ibid.: 356). A autora retoma a definição de cultura apresentada pelo crítico literário Lionel Trilling: “um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade, e que, por não aflorarem à consciência, não encontram resistência à sua influência sobre as mentes dos homens” (apud Carneiro da Cunha, 2009: 357). Ela nota como o comentário de Trilling acerca da (in)consciência é questionável, mas, visando manter o essencial de seu argumento, não se detem no assunto. Lembra-nos, além disso, que “a lógica interétnica não equivale à submissão à lógica externa nem à lógica do mais forte. É antes um modo de organizar a relação com estas outras lógicas” (ibid., loc.cit.). Neste sentido, na definição da autora a articulação interétnica segue como uma continuação natural do totemismo lévi-straussiano e da organização de diferenças. Mas, diferentemente do que ocorre em um contexto endêmico, no qual a lógica totêmica opera sobre unidades ou elementos que são parte de um todo social, nas situações interétnicas são as próprias sociedades que constituem as unidades da estrutura interétnica, constituindo-se em grupos étnicos. A consequência é que traços cujo significado estava atrelado a sua posição no esquema cultural interno ganham novos significados como elementos de contrastes interétnicos. Dessa forma, eles “integram dois sistemas ao mesmo tempo” (Carneiro da Cunha, 2009: 356), da cultura e “cultura”, da “estrutura interna dos contextos ênicos” e da “estrutura interétnica”. As aspas, assim, servem para marcar uma ideia autoreflexiva de cultura ligada

aos contextos interétnicos. Ela diz: “sugiro que usemos aspas - “cultura” – para as unidades num sistema interétnico” (ibid., loc. cit.).

Carneiro da Cunha (ibid.:359) cuida de lembrar-nos que ao contrário do que afirmam muitos antropólogos a objetivação da cultura não começou com o colonialismo. Essa reificação, na forma de termos metaculturais ou palavras que falam sobre a cultura, aparece em vários registros referentes a toda Melanésia mesmo no período pré-colonial. Para demonstrar este ponto a autora retoma o exemplo de Marshall Sahlins, que mostra como a autoconsciência do *kerekere* como um costume fijiano precedeu o domínio britânico e não decorreu dele. É também importante lembrar que as disparidades entre cultura e “cultura” não dizem respeito necessariamente a seus conteúdos, mas sim a seus universos discursivos (ibid.: 313). Como bem lembra a própria autora, o fato de cultura e “cultura” terem se desencontrado propicia o surgimento de um interessante problema para a pesquisa etnográfica, que ela elabora da seguinte forma: “quais são os processos, as questões e as transformações implicadas no ajuste e na tradução da categoria importada de ‘cultura’ por povos periféricos?” (ibid., loc.cit.).

Após encontrar na fala de meu interlocutor uma ideia de cultura que aproxima o que percebo como “mudança cultural” de “perda cultural”, as transformações envolvidas no ajuste e tradução da categoria cultura passaram a chamar minha atenção. Sobretudo, por que a ideia de cultura acionada por ele, que é também aquela dos representantes da Hutukara, parece diferir daquela atualmente em voga entre os antropólogos. Com a recuperação do conceito de “cultura com aspas” (Carneiro da Cunha, 2009) espero ter esclarecido quais são as diferentes noções de cultura em questão: a noção de cultura, tal como a concebe a maioria dos antropólogos, como “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (ibid.: 313), como uma espécie de “rede invisível na qual estamos suspensos” (ibid.: 373), sempre dinâmica e em transformação, eu acrescentaria; e a “cultura” dos contextos interétnicos, como metadiscorso sobre a cultura e “como recurso e arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional” (ibid., loc.cit.). Nesse sentido, segundo Paulin Hountondji, “a cultura não é somente uma herança; é também um projeto” (apud Sahlins, 2007:131).

Em sua discussão sobre auto objetivação cultural, Marshall Sahlins (2007: 128) expõe exemplos dos mais variados lugares do mundo: os Rapa Nui da Ilha de Páscoa apresentam algumas experiências radicais de renascimento cultural; os havaianos também vêm reivindicando seus direitos perante o mundo em nome de sua cultura tradicional; bem como

os aborígenes australianos, os Inuit, Ojibwa, Iroquois, Swazi, Ibo, Iban, Sami, Yakut e malaios. Diante desses relatos etnográficos o autor afirma ser esse tipo de autoconsciência cultural, conjugado à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla, um fenômeno mundial característico do fim do século XX (Sahlins, 2007: 127); um “poderoso movimento de autoconsciência que varre hoje o planeta”, no qual “todos os paradoxos da história mundial contemporânea, todas as oposições que acreditávamos serem excludentes, como aquelas entre tradição e modernidade, ou entre mobilidade e continuidade, estão se fundindo em novas sínteses culturais” (ibid.: 122).

Em seu artigo “O futuro da questão indígena”, Manuela Carneiro da Cunha (2009 [1994]: 259) estabelece dois modos básicos de se entender a noção de cultura e identidade: o *platônico* e o *heraclitiano*. Essa diferenciação parece-me pertinente de ser aqui recuperada, pois nos ajuda a entender melhor as características das diferentes noções de cultura em questão. O modo *platônico* caracteriza-se por perceber a identidade e cultura como *coisas*. A cultura seria um conjunto de itens, regras, valores, posições etc, dados previamente; e a identidade consistiria em, ao menos idealmente, ser idêntica a um modelo e suporia assim uma essência. A alternativa a essa perspectiva seria entender a identidade como sendo a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo. Como sendo, em suma, uma memória. Sob essa perspectiva a cultura não seria um conjunto de traços dados, mas a possibilidade de gerá-los em sistemas perpetuamente cambiantes. A esta postura, a autora chamou *heraclitiana* (Carneiro da Cunha, 2009: 259). Lembrando somente que Heráclito é o filósofo pré socrático que, na vulgata filosófica, é o pensador que parte do princípio de que tudo é movimento, “tudo se move”, “tudo flui” (*panta rei*). Em seu pensamento só o movimento e a mudança são reais e a identidade das coisas iguais a si mesmas é ilusória. É dele o famoso aforismo de que jamais se pode mergulhar duas vezes no mesmo rio, pois nem as águas, nem aqueles que nelas entram são mais os mesmos. Não parece haver um paralelo possível entre a noção de cultura (sem aspas) com a postura heraclitiana e a de “cultura” (com aspas) com o modo platônico de concebê-la?

A despeito dessas diferenças conceituais é importante não perdermos de vista que para que estes processos ou fluxos culturais se mantenham vivos é necessário, antes de qualquer coisa, a sobrevivência das sociedades que os produzem. A garantia desta existência é o trabalho que os próprios indígenas vêm empreendendo vigorosamente por meio da afirmação de sua “cultura” e conseguinte reivindicação de seus direitos constitucionais. Nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha, em diálogo

com o paradigma da evolução, “processos desaparecidos e línguas mortas são, como variedades botânicas extintas ou as cadeias evolutivas que abortaram, possibilidades aniquiladas” (ibid.: 273).

Mas, voltemos ao ponto que originou essa seção. Afinal, se diferentemente dos mediadores do contexto político de Ocamo os diretores da Hutukara afirmam não estar “virando brancos” ou “tornando-se civilizados” como definem a natureza de suas relações com os *napë pë*? Como falam dessa transformação pela qual estão passando?

uëmai, imitação e as relações com os brancos

“Moreover, getting to ‘know the napë well’ implies to become like them: dressing, eating, and living like them”

(José Antônio Kelly, 2003: 201)

Os yanomami imediatamente envolvidos no contexto da Hutukara não dizem estar virando brancos, mas sim os imitando. Percorrendo algumas importantes etnografias sobre este povo indígena (Lizot, 1988; Kopenawa & Albert, 2010) percebemos que a ideia de imitação é recorrente entre eles, tanto em relação aos brancos quanto a outros seres. A própria definição de Lizot (2004: 250) de “*napë*” inclui aquele que vive como os brancos, a “pessoa que imita a estes e possui seus bens”.

Há passagens na biografia de Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2010), nas quais afirma ter ele próprio e seus anciões imitado o povo de *Teosi* (Deus), quando os missionários chegaram (ibid.: 274; 284-285); diz ter aprendido o português de tanto imitar as palavras dos brancos (ibid.: 295; 310); e a fazer *hereamu* imitando os anciões (ibid.: 399); conta que em sua infância a brincadeira das crianças em sua aldeia era imitar os adultos - flechando pequenos animais, organizando pequenas festas *reahu*, entoando os cantos *berí*, imitando a dança de apresentação dos convidados, fingindo inalar *yãkoana*, fazendo-se furiosos como nos diálogos *yãĩmu* (ibid.: 238; Lizot, 1988: 89); descreve ainda as exortações dos líderes em festas de sua juventude, quando encorajavam os jovens homens a imitar os anciões fazendo uma dança específica, o *hakĩmu* (ibid.: 328); na descrição de sua iniciação xamânica parte importante da formação era a imitação dos cantos dos espíritos (ibid.: 134-135; 137); na partida para os raids guerreiros via os homens imitarem os espíritos urubu (ibid.: 237). O tema surgiu também na experiência pessoal: Morzaniel, por exemplo, dizia-se bastante preocupado em ver os jovens yanomami imitando a música dos *napë* com tanto gosto e frequência; em Belo Horizonte, pouco depois de

conversarmos sobre imitação, ele chamou minha atenção para o fato de sua filha (na ocasião com quatro anos e em sua primeira saída da floresta) usar o guardanapo durante uma refeição, logo após eu ter feito o mesmo, “*ai*, ela está te imitando”; em outro momento desta mesma viagem observei que ao recostar em uma parede e apoiar um dos pés nela, enquanto esperávamos na esquina de uma movimentada avenida da cidade, sua esposa ao meu lado fazia o mesmo. A imitação parece estar até mesmo nos pequenos gestos. Depois, veremos que em uma das assembleias da Hutukara surgiram os “fiscais” cumprindo o papel de “polícia da Hutukara”, como foram chamados, numa franca imitação de uma instituição do Estado. Notaremos ainda, neste mesmo sentido, que Davi Kopenawa apresenta-se em algumas dessas reuniões com uma faixa de miçangas, bordada com as cores da bandeira do Brasil e um escudo da HAY, ao modo de uma faixa presidencial. A descrição de Lizot de uma iniciação xamânica também evoca o tema:

Turaewë, perto do iniciado e curvado sobre ele, quase lhe toca o rosto e pronuncia uma frase cantada. Ergue-se, afasta-se alguns passos e ordena: repita o que você escutou. Rikõmi repete a frase de modo impecável e o rosto do mestre se ilumina de satisfação. Agora só resta ao xamã dar seus últimos conselhos: você deve sempre responder assim. Fixe os olhos nessa direção: esse é o caminho dos *bekura*, é por aí que virão na sua direção. Você falará calmamente, sem muita pressa e sem elevar a voz. (...) Então começa um diálogo interminável, que só terá fim com a iniciação. Os mestres irão revezar-se junto ao noviço. (...) Turaewë avança, dançando no caminho, imitando o espírito *ushuweimanvë*. Rikõmi identifica o canto e diz: o pássaro *ushuweimanvë* fala pela minha boca. (...) Eles se põem a caminho e andam na minha direção. Chegaremos ainda muito jovens, mas cresceremos em você. Somos uma multidão. (...) Se responde aos *bekura*, é porque quer ser *bekura*. Repete os cantos deles. (...) Rikõmi calou-se, fraco demais para responder. Uma voz de mulher grita, do outro lado da casa: responda! Repita os cantos! O seu silêncio nos ofende, vamos embora, meu filho, você tem de responder. Nossos chamados são para você, nossos lábios estão enfeitados com linhas finas e sinuosas. Repita isso, meu filho! (Lizot, 1988: 104-106)

Diante destes exemplos, restam-me duas constatações. A primeira, é que a imitação não se restringe às relações entre yanomami e branco: imita-se os adultos, os anciões, os espíritos urubu, os cantos dos *bekura* (espíritos auxiliares) etc. A segunda é que a imitação está ligada à

aprendizagem⁵². Os exemplos apresentados provavelmente são suficientes para demonstrar o primeiro ponto. O fato de estar ligado ao aprendizado, contudo, merece ainda mais algumas palavras.

A imitação parece ser mesmo a base de uma “pedagogia” yanomami. Lizot afirma que “o código moral yanomami constrói-se em torno de duas virtudes complementares: de um lado, devem-se trocar bens e alimentos com os amigos, do outro, é dever vingar-se das agressões. (...) A sociedade inteira, a comunidade local, e não apenas os parentes, são deles um exemplo vivo e obrigam as crianças a segui-lo”⁵³ (Lizot: 1988: 88). O que provavelmente explica o fato das crianças imitarem os adultos e os adultos os anciões. Sendo o código moral um “exemplo vivo” a máxima “faça o que eu falo, mas não faça o que eu faço” parece não ter nenhum rendimento entre este povo. Prova dessa educação pautada no exemplo e na imitação é o descrédito que certos missionários conquistaram junto aos Yanomami da região do Toototopi, ao pregarem uma coisa e fazerem outra:

Nossos antepassados pensavam que se os brancos realmente detinham as palavras *Teosi*, eles não podiam tocar em nossas mulheres. Caso contrário, eles eram mentirosos e *Teosi* não existia. (...) As ações de Chico deixaram-lhes realmente perplexos e furiosos. Eles perderam toda a vontade de imitar esses brancos que, finalmente, pareciam-lhes nada mais que impostores (Kopenawa & Albert: 274). Se eu teria continuado a imitá-los, caso eles tivessem se comportado melhor em relação a nós? Eu não sei (ibid.: 284).

As passagens nas quais Davi Kopenawa fala sobre imitação foram a principal pista para reconhecê-la como associada ao aprendizado e conhecimento:

Certamente, nós imitamos as palavras desses Brancos [missionários] um pouco "embrulhadas". No entanto, de tanto

⁵² Uma etnografia recente entre os Kaxinawá mostra que eles afirmam o mesmo sobre suas relações com os não indígenas, ou seja, que estão os imitando, e o tratamento da autora também está relacionado com a questão do aprendizado (Zoppi, 2012).

⁵³ Este mesmo autor conta, por exemplo, que “se um menininho derruba outro sem querer, a mãe do que caiu incita o filho a bater no desajeitado, gritando de longe: vinguese, vinguese! Se uma criança morde a outra, a mãe desta corre e faz com que pare de chorar, encorajando-a imediatamente a se vingar. Se o filho hesita ou tem medo, ela mesmo coloca a mão do culpado na boca da vítima e ordena: morda você agora! Você precisa se vingar! Se tiver sido uma paulada, ela coloca o pau nas mãos da criança e, se preciso, aciona ela mesmo o braço” (Lizot, 1988: 88).

repeti-las, elas começaram a se tornar fortes em nós (Kopenawa & Albert, 2010: 285).

Então eu comeci a trabalhar com pessoas da FUNAI, pela primeira vez. (...) Eu era apenas um adolescente e com eles aprendi muitas coisas. Eu realmente queria melhor conhecê-los e imitá-los (...). (ibid.: 288).

Você tinha, provavelmente, dito sobre mim: "Davi se tornou um branco! Não acho que ele seja um verdadeiro Yanomami". Mas mentiram para você e você se deixou levar! Assim como eu, naquele momento, você também não estava muito orientado. Aqueles que mentiram para você ao afirmar que eu queria me tornar um branco provavelmente tiravam sarro de mim ou eram realmente hostis comigo! É verdade, eu usava roupas, sapatos, relógio, óculos. Eu queria imitar os brancos (ibid.: 576).

Eu não quero jamais parar de imitar os nossos antepassados porque é essa a verdadeira maneira de tornar-se sábio (ibid.: 297).

Sendo a imitação a via preferencial para o aprendizado, como sugiro, a relação com os brancos não poderia perfazer outro caminho: se querem aprender a lidar com os brancos, falar sua língua, viver nas cidades, manusear suas ferramentas e compartilhar com eles certos códigos sociais, o primeiro passo é imitá-los.

Com a ideia de imitação é bom tomarmos alguns cuidados. A imitação, aqui, não é simplesmente a repetição mecânica de um gesto, palavra ou comportamento; imitar, nesse sentido, não é "macaquear". A imitação tem sempre algo daquele que imita, não sendo assim um ato desprovido de criatividade. Quando, em sua teoria sociológica, Gabriel Tarde afirma que toda repetição produz diferença ele está, a meu ver, evidenciando este ponto (cf. Tarde, 1976).

As ideias de Tim Ingold (2000; 2010) sobre criação e manutenção do conhecimento humano podem nos auxiliar a melhor compreender essa relação entre imitação e aprendizado, tantas vezes indicada pelos Yanomami. Tomemos o caso da fala. Vários trechos da biografia de Davi Kopenawa, por exemplo, são bastante explícitos quanto ao fato do aprendizado do português se dar por meio da imitação das palavras dos brancos, normalmente precedida de uma observação silenciosa dos mesmos. Partamos daí. O primeiro passo é admitir, como Ingold, que a fala é uma habilidade:

(...) Minha afirmação inicial é que falar é semelhante à prática de uma arte como cantar ou dançar. Eu não quero dizer a arte em seu sentido moderno, no sentido de ser a oposição da tecnologia, como a criação espontânea de novidade contrária à replicação mecânica de um projeto pré existente. Tenho em mente, mais propriamente, o significado tradicional da arte como habilidade, do tipo que nós associamos com artesanato - um sentido preservado em palavras como “artesão” e “artefato” (Ingold, 2000: 401).

Em sua definição de “habilidade” (*skill*) ou “habilidades técnicas” (*technical skills*), Ingold (ibid.: 352-353) elenca cinco dimensões cruciais para um entendimento adequado destes termos. A primeira, é que a prática é uma forma de uso de ferramentas e do corpo. A ideia é que não há propriedades, nem do prático, nem do que está sendo utilizado, que sejam pré-existentes, mas somente propriedades imanentes da atividade, que é ela mesma uma sinergia gestual entre ser humano, ferramenta e matéria prima. Tendo em vista nosso exemplo, a fala passa então a ser considerada uma habilidade prática que é uma forma de uso do corpo. A segunda dimensão que o autor salienta é que essas habilidades ou habilidades técnicas não podem ser consideradas simplesmente como uma técnica de corpo, pois ela não é uma propriedade de um corpo humano individual tomado como entidade biofísica, objetiva e isolada, mas sim propriedade de um campo total de relações constituído pela presença de um organismo-pessoa (no qual corpo e mente são indissociados), em dado ambiente. O terceiro ponto é que a prática hábil não é a mera aplicação de uma força externa, mas sim um processo de atividade engajada perceptualmente e situada ambientalmente, sendo sempre sensível às mudanças nas condições ambientais e às nuances da relação entre o praticante e o material sobre o qual a tarefa se desenrola, implicando qualidades de cuidado, julgamento e destreza. Pergunto-me, tendo o exemplo da fala em mente, se a voz e a boca poderiam ser consideradas algo como a “matéria prima” ou o “material sobre o qual a tarefa se desenrola”. Esta questão adveio, principalmente, por dois motivos: observei que a entonação e o próprio tom de voz variam de acordo com o idioma falado; na língua indígena, a voz é mais segura e o discurso mais poderoso. E a própria boca é muitas vezes referida de forma exteriorizada, quando Davi diz, por exemplo, que queria falar em português, mas sua boca tinha medo ou vergonha⁵⁴ (Kopenawa & Albert, 2010: 396). Já que para a realização desta “atividade ábil” (falar), a boca e a voz devem também ser trabalhadas, será que elas

⁵⁴ A palavra em yanomae para medo e vergonha é uma só: *kiri*.

poderiam, por isso, ser consideradas matérias primas? O quarto ponto é especialmente interessante para esta análise, pois diz respeito à maneira como as habilidades são aprendidas, tocando assim no ponto da imitação. Ingold (2000: 353) defende que essas habilidades/ práticas hábeis são refratárias à codificação em sistemas formais de regras e representações não podendo, por isso, ser reduzidas a fórmulas, o que, automaticamente, torna impossível que elas passem de uma geração a outra por meio da simples transmissão de fórmulas. Modelos tradicionais de aprendizado social (e aqui o autor se refere sobretudo às abordagens cognitivistas) normalmente concebem o conhecimento como informação e separam a transmissão intergeracional de informação, especificando as técnicas particulares de sua aplicação na prática. Tudo se passa como se um esquema ou programa fosse introduzido na mente do aprendiz a partir de sua observação dos movimentos realizados pelos mais experientes; para, daí, este novato imitar os movimentos exemplares da técnica em questão, a partir do esquema interiorizado. Ingold não negará que a aprendizagem de habilidades envolve tanto a observação quanto a imitação, mas defenderá que este processo se dá de outra forma. A observação, para ele, não é uma questão de formação interna de representações mentais de algum comportamento observado; não é, assim, inculcação. E a imitação não é uma questão de converter as representações em prática manifesta. Ingold argumentará que a observação de alguém mais experiente por parte de um aprendiz não é separada de seu próprio engajamento ativo e perceptivo do entorno, e sim fundamentado nele. E a chave para a imitação está na coordenação do movimento de atenção do aprendiz em relação a outros, a partir de seu próprio movimento corporal no mundo. O aprendiz, através de repetidos testes práticos e guiados por suas observações, aprenderá a afinar seus próprios movimentos, de modo a um dia atingir a fluência rítmica de um experiente. Na concepção do autor, cada geração contribui com a próxima introduzindo aprendizes em contextos que proporcionam oportunidades determinadas para percepção e ação, fornecendo um “andaime” que os permite fazer uso dessas possibilidades, e não entregando um *corpus* de representações ou informações no sentido estrito do termo. Isso foi o que James Gibson (1979: 254 apud Ingold, 2000: 354) chamou de “educação da atenção”, conceito que Ingold retoma e apresenta como alternativa às concepções cognitivistas de aprendizado e transmissão de conhecimento. Sendo assim, não é por transmissão de sistemas formais de regras e representações que as habilidades são aprendidas, mas sim através de uma mistura de improvisação e imitação nas configurações da prática. Na última dimensão das “habilidades” ou “habilidades técnicas”, Ingold defende que é a própria atividade que gera a forma, e não o projeto

que a precede. Fazer, enfim, surge dentro do processo de uso, ao invés do uso revelar o que é, idealmente, se não materialmente, feito (Ingold, 2000: 354). O autor defenderá que todos esses pontos que se aplicam às habilidades em geral também se aplicam à fala.

Falar não é uma descarga de representações na mente, mas uma conquista de todo o organismo-pessoa em um ambiente, é sintonizado e continuamente responsivo aos gestos dos outros, e falantes estão constantemente improvisando com base na prática do passado em seus esforços de se fazer entender, em um mundo que nunca é o mesmo de um momento para o outro (ibid, loc.cit.)

Com isso, pretendo argumentar que o aprendizado da fala do português, que com frequência os yanomami dizem realizar por meio da imitação das palavras dos brancos, pode ser considerado uma “habilidade” ou “habilidade técnica”, no sentido atribuído aos termos por Tim Ingold. Significando, com isso, uma forma específica de uso do corpo, mas não simplesmente uma técnica corporal, já que não é uma propriedade de um corpo humano individual entendido como entidade biofísica, objetiva e isolada, mas sim propriedade de um campo de relações composto pela presença de um organismo-pessoa, num dado ambiente. A aquisição dessa habilidade é, assim, um processo de atividade engajada perceptualmente e situada ambientalmente, sensível às mudanças nas condições ambientais e às nuances da relação entre o praticante e sua matéria prima (a voz? A boca?). A observação e imitação, neste caso, não participam dos processos de aprendizado simplesmente como formas de “inculcar” representações externas para, em seguida, convertê-las em comportamentos manifestos. Diferente disso, elas são parte de um processo de “educação da atenção” em que a observação dos mais experientes por parte de um aprendiz não é separada de seu próprio engajamento ativo e perceptivo do entorno. A imitação, sob esta perspectiva ecológica, diz respeito à coordenação do movimento de atenção do aprendiz em relação a outros, a partir de seu próprio movimento corporal. Pois, será através de seus repetidos testes práticos e orientados por suas observações que este aprendiz aprenderá a afinar seus próprios movimentos, atingindo, um dia, a fluência de um experiente. Quem sabe não é esta uma das chaves de compreensão para as dificuldades de implementação de projetos de educação escolar, por exemplo. Já que na maior parte das vezes estes são, como quase toda escola, baseados em processos cognitivistas de transmissão de informação na forma de representações mentais. Penso, enfim, que a abordagem ecológica de Tim Ingold pode ser extremamente profícua para entendermos os processos de aprendizado yanomami, tanto aqueles

referentes às habilidades indispensáveis à vida indígena, quanto aqueles ligados ao mundo dos brancos.

~

Como dito anteriormente, sempre que surge entre os diretores da Hutukara a suspeita ou sugestão de que estão “virando brancos”, eles as negam e apresentam como alternativa a ideia de que estão, na verdade, apenas os imitando. São justo pessoas como eles, que melhor conhecem o “caminho dos *nape*”, para usar uma expressão comum entre os Yanomami, que já têm as próprias ponderações sobre os riscos e consequências de uma excessiva imitação. Em várias passagens de “*La Chute du ciel...*”, por exemplo, Davi Kopenawa as manifesta:

Hoje, os brancos pensam que nós devemos imitá-los em tudo. No entanto, não é isso o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus hábitos desde a minha infância e eu falo um pouco a sua língua. Mas eu não quero ser um deles. Eu penso que nós não podemos tornar-mos brancos até o momento em que eles mesmos transformem-se em Yanomami. Eu sei também que se nós formos viver nas cidades, nós seremos infelizes (Kopenawa & Albert, 2010:49).

Hoje, eu percebi que eles destroem a nossa floresta e maltratam-nos, porque nós somos uma gente diferente deles. Então, se nós tentarmos imitá-los as coisas ficarão realmente muito ruim para nós! (...) É por isso que eu frequentemente repito para os jovens de nossa casa: "você pensa que um dia pode se tornar branco? Isso não é mais do que uma mentira! Não acreditem que seja suficiente se esconder em suas roupas e exibir algumas de suas mercadorias para se tornar um deles! Acreditar em tal coisa só irá confundir seus pensamentos. Vocês acabarão por preferir a cachaça às palavras da floresta. Seu espírito vai obscurecer e, finalmente, vocês vão morrer" (ibid.: 296).

O fascínio de alguns jovens pelos brancos faz com que Davi lembre-se do tempo de sua própria juventude, quando estava realmente afixionado pelos *nape pë* e obstinado em tornar-se um deles. “(...) Na verdade, eu queria apenas uma coisa: tornar-me um deles! Eu era ainda muito jovem e ignorante! Naquela época, eu estava longe de me perguntar: com todos estes brancos aumentando ao nosso redor, o que vai acontecer conosco mais tarde?” (ibid.: 292-293). Já em outro momento de sua vida e depois de muito percorrer o “caminho dos *nape*” ele tenta alertar estes

jovens que, segundo ele, estão com o “pensamento coberto de fumaça!” (Kopenawa & Albert: 297):

À força de imitar os brancos, nós nos tornaremos tão ignorantes e submissos como seus cachorros. Isto é o que eu acho! Sem os *xapiri*, acabaremos por desaparecer (ibid.: 551); Os jovens jogam futebol sem parar na praça central da casa, enquanto os xamãs trabalham. Eles já não amarram seu pênis com uma corda de algodão ao redor da cintura como os velhos. Usam *shorts*, querem ouvir o rádio e acreditam que podem se tornar brancos. Eles se esforçam para balbuciar sua língua de fantasmas e às vezes pensam em sair da floresta. No entanto, eles não sabem nada do que são realmente os brancos...Eles poderão sempre tentar imitá-los, isso não acabará nada bem. Se eles continuarem neste caminho obscuro, eles acabarão por beber cachaça e se tornarão tão ignorantes quanto os brancos (ibid.: 223-224).

Mesmo Morzaniel, muito mais novo, mas já com alguma experiência dos não indígenas, também tem suas próprias reflexões a este respeito e tenta alertar os jovens de sua aldeia, fascinados pelas mercadorias dos brancos e ansiosos para melhor conhecê-los:

[...] se você chegar na realidade dos *napë* você não vai conseguir fazer o que você quer fazer, você vai ficar lá fora jogado. Não são todos os *napë* que são amigos, os amigos vêm de longe, eles vêm de São Paulo, Brasília, Rio de Janeiro. O pessoal de Boa Vista mesmo não gosta de índio, não gosta de yanomami, se você chegar lá eles não vão oferecer comida, eles não vão falar “vamos almoçar”, “vamos tomar café?”, eles não vão dizer assim, nem técnico de enfermagem, se você chegar na casa deles eles não vão te dar nenhum cafezinho. Mas outras pessoas que vêm de Brasília, São Paulo, eles gostam de yanomami, só que eles não moram em Boa Vista. Eu sempre falo assim [para outros yanomami]. Eles não acreditam não, falam “Morzaniel está mentindo, por que só ele quer ir para lá, ele não entende” (Morzaniel, agosto de 2011).

Mas, como vimos, o código moral é um exemplo vivo. Como justamente estes homens, que falam o português, possuem as mercadorias dos brancos, comem comida manufaturada, transitam entre as aldeias e as cidades, vão poder convencer os demais a não fazer o mesmo? Não à toa, quando Morzaniel dá seu alerta há quem diga que ele “está mentindo”, por que “ele não entende” e quer ir sozinho à cidade. De fato, as relações entre

os Yanomami e os brancos estão imbuídas de ambiguidade em todos os contextos.



Foto 1. Davi Kopenawa Yanomami



Foto 2. Dário Vitório Kopenawa Yanomami



Foto 3. Maurício Tomé Rocha



Foto 4. Ênio Mayanawa Yanomami



Foto 5: Morzaniel Iramari Yanomami

capítulo 3

sobre as reuniões: um novo tipo de paz, um novo tipo de festa

Mas o que acontece se todo o nosso construto de coisas como sociedade, representação e autoridade não tiver (ou não tiver tido) nenhum equivalente entre estes povos?

(Manuela Carneiro da Cunha, 2009)

Na IV Assembleia Geral da Hutukara ouvi de um amigo (assessor do ISA) que aquela reunião era o Fórum Social Mundial Yanomami; de outro branco presente (curador de um museu) escutei que presenciávamos o *Woodstock* Yanomami. Retomo essas analogias aqui, pois elas destacam, precisamente, as duas dimensões mais preeminentes dessas reuniões: a política e a festiva. Abaixo, descreverei acontecimentos que tiveram lugar em algumas das reuniões promovidas pela Hutukara durante 2010 e 2011, de modo a percebermos isso.

Todos os anos, a Hutukara realiza uma série de reuniões em diferentes aldeias yanomami. Anualmente, ela promove diversos Encontros Regionais e, bianualmente, suas Assembleias. Ambos têm por finalidade principal agregar os Yanomami e encarregados do Estado, bem como suscitar um encontro entre a diretoria da associação e suas “bases”⁵⁵. Segundo um dos diretores da associação, os lugares escolhidos para a realização das reuniões são aqueles que apresentam “perigo”: intrusões de garimpeiros, fazendeiros, madeireiros, graves problemas sanitários. Quando os locais eleitos para esses encontros são aqueles mais distantes da

⁵⁵ Encontros Regionais e Assembleias possuem características diferentes. Os primeiros são mais frequentes e localizados, normalmente reunindo apenas a comunidade anfitriã e algumas comunidades próximas. Neste caso é a Hutukara que vai até elas. Já as Assembleias costumam ser reuniões de maior porte, que atraem pessoas de comunidades distantes, além de um número maior de não indígenas. E as Assembleias diferem dos Encontros Regionais também por suas finalidades, pois somente nas primeiras acontecem as eleições e prestação de contas da associação. Os convidados, às vezes, chegam ao local do evento por meio de longas caminhadas, viagens de barco e avião - como disse um chefe de aldeia esquimó ao antropólogo: “pegamos qualquer tecnologia que funcione e a adaptamos a nossos objetivos e usos (...) sempre aceitamos e readaptamos a tecnologia que serve para nossos fins” (*apud* Sahlins, 2007:550).

área de influência direta da Hutukara, muitas vezes a motivação principal da associação é fazer-se presente. Estas reuniões são também ocasião para que os diretores da Hutukara compareçam diante dos yanomami que estão nas aldeias, expliquem sua “luta” (ou *lutamu*⁵⁶, como costumam se referir ao próprio trabalho), contem-lhes de seu trabalho na cidade e das políticas públicas concernentes a eles. Como disse uma liderança de aldeia na ocasião de um Encontro Regional:

É importante vocês estarem aqui para discutir o que está acontecendo em Boa Vista, vocês são como chefes nossos, nós, moradores da floresta, não sabemos o que está acontecendo na cidade, eu vou contribuir com as notícias daqui para vocês levarem para cidade (Kumixi, julho de 2011).

Muitas dessas reuniões agregam uma multidão. Dessa forma, elas apresentam-se como ocasiões privilegiadas para trocas de bens e opiniões, circulação de informação e tomada de decisões coletivas. Além disso, estes eventos conectam a diretoria da Hutukara ao cotidiano aldeão, desvanecendo a distância que inevitavelmente surge e às vezes os separa. São também, como toda visita, momentos festivos de cantos, danças e diálogos cerimoniais. Desta forma, estes encontros produzem ocasiões extraordinárias de agitação política, festiva e econômica. Entre os Yanomami, como talvez entre todos os grupos indígenas, a política, a festa e a economia sempre estiveram bastante imbricadas. Segundo Lizot (1988:215):

Concluir um pacto político significa aceitar implicitamente entrar nos ciclos de trocas econômicas e matrimoniais. Relações neutras são inconcebíveis: ou são pacíficas, e nesse caso comportam trocas comerciais e matrimoniais, ou então é a guerra. Só existem amigos e inimigos. (...) Todas as festas, grandes feiras de aliança, terminam obrigatoriamente com trocas comerciais entre os parceiros.

Durante estas reuniões não existe momento de silêncio. Os dias são preenchidos com discussões - normalmente sobre saúde, educação, garimpo, mineração, intrusões do território - enquanto as noites são ocupadas por cantos *heri*, discursos *hereamu* e diálogos cerimoniais *wayamu*. Minha inexperiência junto aos Yanomami e incompreensão de suas línguas

⁵⁶ O sufixo *-mu* é um verbalizador; ele transforma a palavra “luta” em verbo. Existem ainda outros neologismos formados por essa mesma aglutinação, como *estudamu*.

permitiram-me apreender não mais do que uma pequena parte de tão efervescente atividade. Uma pena.

A dinâmica destas reuniões varia, mas em linhas gerais é mais ou menos a seguinte: o local se prepara para o acontecimento providenciando alguma provisão de comida e bebida a ser oferecida aos convidados e montando uma estrutura dentro da casa coletiva para a reunião acontecer. Em geral, esta estrutura é disposta na faixa de transição entre o espaço doméstico dos fogos e das redes e o pátio central da casa, que pode ou não ser coberto. Este lugar é “(...) a parte alta do teto, um pouco adiante dos postes de sustentação mais avançados, num lugar habitualmente consagrado aos grandes acontecimentos da vida social: exercícios e curas xamânicas, sessões de alucinógenos, trocas de bens e consumo das cinzas dos mortos” (Lizot, 1988: 102). É também o lugar em que acontecem os discursos *bereamu*. A pequena estrutura montada inclui algumas mesas e bancos de madeira, além de computadores, microfones, caixas de som, projetores, cadernos, canetas e às vezes algum *bunmer* com o nome e logotipo da associação. O espaço na casa, os bancos e as mesas normalmente já estão lá quando a comitiva da Hutukara chega com quase todo o resto, incluindo fardos de arroz, café, biscoitos, farinha, óleo de soja, charque, que provirão duas ou três refeições diárias durante o período do encontro. Tudo que se refere à comida é extremamente relevante nessas ocasiões: se a quantidade foi ou não suficiente, se foi negada ou distribuída fartamente, se estava bem preparada etc. Neste ponto, voltamos à questão discutida acima, das obrigações morais, sobretudo aquelas relacionadas à reciprocidade, que permeiam toda a atividade política da associação. A chegada de um grupo de visitantes é sempre um momento importante e vi isso acontecer de diferentes maneiras.

toototopi, novembro de 2010

Em Toototopi, entre 01 e 07 de novembro de 2010, aconteceu aquela que é até então a maior reunião realizada pela Hutukara, sua IV Assembleia Geral. A associação construiu naquele local uma grande casa feita especialmente para abrigar o evento. Normalmente, apenas um pequeno grupo familiar habita este local, nas redondezas do rio, da pista de pouso e do posto de saúde. Ao redor desta grande construção circular, que se diferia de um *xapono* apenas por não ter as laterais fechadas, foi também preparada uma pequena estrutura para a cozinha e diversos tapiris, que comportaram uma infinidade de redes aglomeradas durante os dias da reunião. Esses tapiris eram um misto arquitetônico, pois eram como os

tapiris provisórios construídos ao longo das viagens ou expedições de caça, mas cobertos com lonas de plástico azul que protegiam aqueles ali alojados da chuva e sol forte. Ter chegado ao local do evento no dia anterior a sua abertura oficial foi fundamental para que eu pudesse perceber algumas outras dimensões, que não somente aquela da política da “arena interétnica”, do que aconteceu ali.

Era a manhã de 31 de outubro de 2010, quando chegamos já em meio a uma festa. Sob a construção circular que havia sido encomendada para a assembleia transcorria um *braiaí*, dança de apresentação realizada pelos visitantes, por ocasião da chegada de um grupo de convidados vindos da região da Missão Catrimani. Muita gente, bastante pintada e ornamentada, dançava e cantava animadamente. A ornamentação corporal para este dia de festa assemelhava-se muito à descrição de Davi Kopenawa da aparência dos espíritos xamânicos *xapiri pë*, muito embora estes sejam sempre mais perfeitos e magníficos: “o corpo pintado de urucum e percorrido de desenhos pretos, suas cabeças cobertas de plumas brancas de urubu rei, suas braçadeiras de miçangas repletas de plumas de papagaios, de cujubim e arara vermelha, a cintura envolta em rabos de tucano” (Viveiros de Castro, 2006: 320). Os que já estavam no local formavam um círculo ao longo do perímetro da praça central, dançando e cantando praticamente no mesmo lugar, só movimentando-se, em passos curtos, para frente e para trás. Enquanto isso, duplas de visitantes entravam na construção e percorriam o círculo da praça central se apresentando. Em geral, cada dupla percorria este círculo em sentidos opostos. Suas performances variavam bastante. As mulheres balançavam pentes de folhas de palmeiras junto ao corpo – “essas folhas de palmeira *hoko siki* são indispensáveis na dança, que é o início de qualquer festa” (Lizot: 1988: 189). Os homens exibiam terçados, facões, arcos, flechas, cadernos, espelhos, pacotes de arroz, que movimentavam enquanto se apresentavam em passos rápidos; alguns deles golpeavam o chão e os pilares da casa com terçados e facões. Meses depois ouvi dizer que alguns yanomami de determinada região do território não entenderam a agressividade daquele *braiaí*. Na ocasião, muitos xamãs apresentaram-se sob os efeitos da *yákoana*: escorria-lhes um ranho escuro das narinas, decorrente da inalação do alucinógeno, e alguns caminhavam arrastando uma das pernas, outros movimentando os braços rapidamente, e quase todos emitiam sons trêmulos com a boca. Alguns deles passaram o braço ao redor do pescoço de Davi e disseram-lhe algumas palavras junto ao ouvido, enquanto este permanecia olhando para frente, balançava afirmativamente a cabeça e emitia uma interjeição anasalada que significa concordância. O dia seguiu em festa. À noite, as mulheres cantaram e dançaram algumas músicas *beri* na praça central,

durante a madrugada Davi proferiu um longo discurso e os homens revezaram-se nos diálogos cerimoniais. Diálogos estes que não cessaram com a chegada do dia. Outro grupo de convidados, agora da região do Novo Demini, já estava nas redondezas. Notara que no fim da tarde do dia anterior alguns homens haviam saído da aglomeração e pegado uma trilha, carregando grandes panelas com um caldo dentro, provavelmente mingau de banana. Após um tempo, eles voltaram e circularam a praça central da construção principal exibindo as grandes panelas vazias, o que gerou uma onda de gritos, assobios e demais ovações. Com a chegada dos convidados do Novo Demini no dia seguinte percebi que eles haviam ido levar aquela bebida para os visitantes acampados perto dali. Como normalmente acontece nas ocasiões de visitação intercomunitária, estes visitantes estavam acampados nas redondezas e, após receberam o convite oficial para adentrarem a casa (*teshomomou*), mandaram dois emissários para o diálogo cerimonial. Dois homens que já estavam no local fizeram as vezes de anfitriões e, com a aurora, começaram o arangue *wayamu*, que só terminaria por volta de uma hora da tarde. Aqueles que estavam recebendo os convidados se revezaram nos diálogos, mas os dois que estavam chegando conduziram o diálogo (que durou cerca de sete horas) do começo ao fim, de forma praticamente ininterrupta e sem deixar transparecer sinais de cansaço ou exaustão. No começo, aqueles *wayamu* atraíram a atenção de todos, tendo sido assistidos por muitos, filmados e fotografados pelos convidados não indígenas que já haviam chegado e também por alguns jovens yanomami, hoje atentos aos traços de sua “cultura tradicional”. Entretanto, com o passar da manhã as atenções foram se dispersando e apenas um ou outro ainda rodeava aqueles homens arengando no pátio central da construção. Com o fim dos diálogos, no começo da tarde, um homem de meia idade foi até os visitantes e ofereceu a um deles uma cabaça repleta de mingau de banana. Este recebeu calmamente aquela cabeça cheia, pinçou uma ou outra coisa que sobrenadava a bebida, misturou o líquido com os dedos e, finalmente, ingeriu-o de uma só vez, em grandes goladas. Quando ele acabou, o mesmo homem que havia lhe servido encheu a cabaça novamente e a ofereceu ao outro visitante. Logo em seguida, sob orientações de Davi, alguns homens levaram ao pátio central da construção um caldeirão repleto daquele mingau que os visitantes haviam acabado de beber. Estes foram convidados a se aproximar e a levar a bebida aos seus corresidentes, que esperavam em um acampamento próximo. Saíram ao som de mais gritos, assobios e ovações. Vale lembrar que a relação entre anfitrião e hóspede, mediada pelo oferecimento de bebida e diálogos cerimoniais, é

propriamente uma relação política (Perrone-Moisés *apud* Sztutman, 2005: 234).

Com o fim dos diálogos e a saída dos visitantes todos foram se lavar, pintar e ornamentar, pois com a chegada de mais este grupo de convidados, recomeçaria o *braxiã* e, com ele, a festa. O grupo de visitantes chegou e depois deste ainda mais um e aqueles que pouco antes eram os convidados fizeram as vezes de anfitriões recebendo os que acabavam de chegar com mais diálogos cerimoniais *wayamu*. Segunda-feira, dia 01 de novembro de 2010, foi um dia de festa. À noite, teve lugar uma infinita rodada de apresentações, de praxe em todas as reuniões, quando os presentes anunciam ao microfone seus nomes, comunidade de residência e, eventualmente, algum cargo que ocupam em suas comunidades (agente de saúde, conselheiro, professor etc). A madrugada foi marcada por longos diálogos cerimoniais. É comum ouvir os não indígenas se perguntando, nestas ocasiões, quando os Yanomami dormem.

No dia seguinte, surgiram umas figuras que chamavam a atenção. Davi Kopenawa criou a “policia da Hutukara”, em seus próprios termos, e os “fiscais”, como foram chamados, começaram a circular. Eram rapazes muito jovens, que tinham os rostos pintados de preto e vermelho, usavam quepes confeccionados com cartolinas reaproveitadas que foram coloridas com manchas pretas (numa clara alusão ao camuflado, um motivo militar), além de correntes amarradas nos punhos, cordas na cintura e fitas cruzadas no peito. Todos eles carregavam porretes, alguns com pregos na extremidade. Circulavam sempre sisudos em um evidente esforço de parecerem “maus”. No entanto, o restante de suas performances era bastante ameno: organizavam as filas para as refeições, encaminhavam as crianças para um lugar determinado durante o almoço, chamavam atenção das pessoas dispersas na audiência, além de algumas outras interferências, como retirar um homem idoso e decerto desorientado que estava no meio da arena ou indicar o lugar por onde as pessoas deveriam passar nos momentos dedicados às “apresentações da cultura tradicional”, como foram nomeadas algumas sessões de xamanismo e apresentações das músicas *beri*. Suas ações eram, no geral, completamente inofensivas. Quando as investidas eram dirigidas a pessoas mais velhas, muitas vezes estas reagiam com certa complacência e sorriam. Uma “instância reguladora” em que um rapaz diz a um homem mais velho o que ele deve fazer é realmente uma situação de quebra de expectativa entre os Yanomami. Ouvi de um jovem, por exemplo, que normalmente pessoas de sua idade nem sequer dirigem a palavra aos mais velhos, o fazendo somente quando a iniciativa da conversa parte dos últimos. Ao fim, os fiscais assemelharam-se às “autoridades indígenas” designadas pela política

colonial, que tinham, na prática, um papel pouco mais que decorativo (Carneiro da Cunha, 2009: 338).

No dia 02 de novembro as discussões da assembleia propriamente ditas começaram. Ao longo daquela semana foram amplamente discutidos assuntos relacionados à mobilidade yanomami no território, às mudanças climáticas, saúde, educação, intrusões do território, além de toda uma pauta institucional, ligada à avaliação dos diretores, prestações de conta da associação e, no último dia, eleição da nova diretoria. A afirmação de Kelly (2011: 270) em relação às reuniões em Mavaca e La Esmeralda faz-se aqui também completamente verdadeira: “estes encontros, como diálogos interculturais, são instâncias de tradução e interpretação mútua”.

kumixi, julho de 2011

Já em Kumixi, onde aconteceu uma reunião de pequeno porte, tudo transcorreu sem grande cerimônia: o avião aterrisou, algumas pessoas estavam na pista, em geral por pura curiosidade, e uma vez em solo e carregados de nossos pertences nos dirigimos à casa coletiva, muito próxima dali, praticamente no entorno da pista de pouso. Nessa ocasião, a comitiva da Hutukara era apenas dois jovens diretores e eu (me foi designado o papel de “assessora”). Em nossa chegada surpreendeu-me que até mesmo o diretor que logo se pronunciava para os (des)carregamentos na sede da associação tenha delegado suas bagagens a outro yanomami do local. Além disso, chamou também minha atenção certa recusa do outro diretor da associação em autorizar a ida de um homem dali à Boa Vista no monomotor que acabara de nos deixar. A técnica de enfermagem lhe explicou que aquele homem deveria ir para cidade acompanhar um parente internado na Casai (Casa do Índio), mas o enfermeiro, que estava ciente da situação, não havia deixado a autorização por escrito; ao que o diretor respondeu: “mas, assim na oralidade não vale nada”. Com alguma temporização, o homem embarcou. Não é exatamente essa forma de tratamento destinada ao regime da oralidade que me chama particularmente a atenção, pois estou praticamente certa de que essa afirmação jamais seria destinada a outros contextos, como o das falas dos homens influentes, por exemplo. Aqui, o diretor estava envolvido em mais um trâmite burocrático e, com a prática, já percebeu que para os brancos, de fato, muitas vezes a oralidade não vale nada. O que me chama atenção é o poder decisório que certos jovens passam a ter em decorrência de suas posições de mediação. As primeiras pessoas com quem esta comitiva da Hutukara conversou foram aquelas da equipe de saúde, instalada em um

posto na beira na pista. Local no qual os diretores da HAY fizeram a maioria de suas refeições. Bem vestidos, de mochilas, bonés e óculos escuros, estes diretores de fato diferenciavam-se dos locais. A reunião começaria no dia seguinte e, uma vez instalados na casa coletiva, os diretores da Hutukara deitaram em suas redes e começaram a ler. Um deles lia a Ata da IV Assembleia Geral da Hutukara, enquanto o outro havia pego na sede da associação, por engano, um livro escrito em francês, “*Affables Sauvages*”, de Francis Huxley. Talvez este incidente seja demonstrativo de que em uma ocasião como essa, o que realmente interessa na atividade de leitura, mais do que, necessariamente, seu conteúdo, pode ser o fato de exhibir aos demais que se sabe ler. Retomando as descrições de Kelly (2003: 332) das visitas médicas às comunidades rio acima tudo me leva a pensar que aqueles diretores, como os acompanhantes dos médicos em Ocamo, estavam deliberadamente “performando-se *napë*”, “exibindo corpo/ habitus e conhecimento *napë*”. Também fazia parte dessa performance certa aura de autoridade que lhes cercava. O autor descreve que durante estas visitas estes acompanhantes da equipe de saúde se esforçavam para marcarem-se *napë* em relação aos moradores das comunidades anfitriãs apresentando-se sempre totalmente vestidos e equipados com espinguardas, pilhas e lanternas, além de realizarem suas refeições junto aos *napë* (ibid., loc. cit.). Como em Ocamo, os diretores em alguns momentos também foram compelidos a trocar ou doar produtos manufaturados, colocando-se na posição *napë* de provedores de objetos.

Quando voltamos dessa reunião o que Davi Kopenawa perguntou-me foi se houve diálogo cerimonial na nossa chegada e se havíamos comido bem em Kumixi, pois ele tinha passado um recado pelo rádio avisando que “seu pessoal” (algo como *ipa vëri*, “meu povo”, “meu pessoal”) estava chegando. Alguns meses antes eu havia saído da Assembleia do Toototopi com a impressão de que Davi era ali o “dono da festa” e, com isso, a suspeita de que havia um paralelo possível entre estas reuniões da Hutukara e as dinâmicas de visitação e festas multicomunitárias entre os Yanomami. Essa pergunta de Davi acabou de convencer-me que sim, havia um paralelo a ser explorado entre estas reuniões e demais festas e visitas intercomunitárias.

surucucus, setembro de 2011

Em Surucucus as coisas foram relativamente bem diferentes. Quando a aeronave aterissou havia na pista de pouso cerca de quinze

homens de meia idade, muito bem ornamentados e dispostos em paralelo esperando pelo desembarque dos diretores da Hutukara. Quando isso aconteceu, sobretudo quando Davi Kopenawa se aproximou deles, pronunciaram pequenos gritos e assobios característicos da chegada de um visitante. Davi cumprimentou um a um com um aperto de mão e todos fizemos o mesmo. Em seguida, aproximaram-se funcionários da equipe de saúde e militares. Após breves cumprimentos, iniciou-se a organização do carregamento dos fardos de comida e equipamentos para a reunião: grandes sacos de arroz, óleo e farinha foram amarrados em jamaxins (*paxoabi* em yanomae); carotes de gasolina, que abasteceriam o gerador ao longo dos próximos dias, foram suspensos por pedaços de madeira e carregados pelas extremidades; além de grandes panelas e outras bagagens que também foram levadas em cestos cargueiros. Seriam quase duas horas de caminhada em terreno bastante acidentado. Após breves paradas ao longo do caminho chegamos a um ponto ligeiramente mais alto, de onde já era quase possível avistar a casa, Koriya Opë. Por ali permanecemos por mais um par de horas, destinadas exclusivamente ao descanso e ornamentação dos corpos. Havíamos nos banhado em um igarapé pouco antes e quando todos já estávamos devidamente pintados e enfeitados, carregando a marca dos visitantes - uma leve plumagem branca do peito do urubu rei que é afixada nos cabelos com uma resina vegetal - iniciamos a descida. Eles assobiavam e cantavam uma melodia de fraseados curtos. Já defronte a casa escutávamos o alvoroço de gente cantando e dançando lá dentro. Era uma grande casa cônica com algumas pequenas portas. Assim, bastante escura e reservada dos olhares externos; mesmo diante da casa era impossível ver o que acontecia em seu interior. Do lado de fora estava rodeada por pequenos tapiris, cada um deles abarrotado de redes e coberto com lonas de plástico azul. Recolhemo-nos de canto e esperamos a vez de, em duplas, entrarmos para o *braiãtã*, a dança de apresentação dos visitantes. Davi e outro xamã do grupo que havia ido até a pista recebê-los, para que não chegássemos sozinhos, se preparavam para o *braiãtã* inalando a *yãkoana*. Após todos dançarem, alguns exibindo arcos, flechas, terçados, espelhos, cadernos ou vasilhames de óleo de soja nas mãos, nos dirigimos conjuntamente ao interior da casa e fomos recebidos com mais gritos e assobios, as boas vindas dos presentes. Parados de pé no pátio central da casa os diretores da Hutukara foram cercados por uma agitação de homens ávidos para lhes cumprimentar: apoiavam as mãos em seus ombros e, batendo os pés alternadamente no chão, como na dança, aproximavam seus rostos dos deles e lhes dirigiam suas saudações. Depois da festa os anfitriões nos indicaram o local da casa onde deveríamos acomodar nossas redes e demais pertences. As horas subsequentes foram destinadas à

acomodação, alimentação e descanso. A noite e a madrugada foram completamente preenchidas pelos diálogos cerimoniais. Alguns temas que seriam assunto da reunião, como a presença de escolas nas comunidades, começaram a ser discutidos ali mesmo.

No dia seguinte, com tudo pronto, a primeira iniciativa foi uma rodada de apresentações. O início das discussões propriamente ditas costuma ser precedido por um discurso de abertura de Davi Kopenawa, quase todo enunciado na língua indígena, mas contendo impreterivelmente alguns trechos em português, no qual fala sobre o trabalho da Hutukara, sobretudo da defesa do território indígena, de sua trajetória de luta e demarcação da terra e desejo de permanência de boas condições de vida para os Yanomami:

“A Hutukara é para os Yanomami dormirem tranquilos, ficarem sadios”; “eu aprendi a lutar, eu lutei para nós, Yanomami, vivermos com saúde”; “eu aprendi a lutar contra os políticos que são contra nós”; “o papel da Hutukara é a defesa, o direito do povo Yanomami sobre essa terra, nesse país”; “nós estamos lá na cidade para reivindicar (*rëataya*), por que nós estamos lá na cidade? Nós, diretoria, queremos que o povo yanomami viva bem. Quando nós estamos na cidade vocês têm que nos agradecer, pois estamos lutando forte para defender nossa terra”; “para os *napë* nós sovinamos (*xiimabou*) a nossa terra. Os *napë* que destroem eu não deixo entrar na nossa terra, fazendeiro, garimpeiro, mineração (em português). Eles não gostam dos yanomami, eles só matam as pessoas”; “agora, nós estamos reunidos na nossa terra, estamos reunidos explicando, agora vocês estão entendendo o que a Hutukara faz, como ela funciona, como criou a associação, o que ela vai fazer, ela vai defender (*naomai*) para nós, Yanomami, vivermos com saúde, para trabalharmos (*kiat*), para nós, Yanomami, caçarmos com saúde, para crescermos com saúde, para ficarmos sadios, para fazermos nossas festas, visitarmos uns aos outros, isso que nós defendemos. É para fazermos isso que nós lutamos”.

Recentemente, o presidente da associação passou a se apresentar nessas ocasiões usando uma faixa de miçangas listrada de amarelo, verde e preto, bordada com um escudo contendo a sigla da Hutukara, ao modo de uma faixa presidencial. Foi uma encomenda dele a sua filha. Assim como as apresentações, esse discurso é normalmente seguido de aplausos e ovações (em geral, gritos curtos e agudos que me disseram ser parecidos com aqueles dos momentos de maior euforia nos *reabu*). Após essa abertura, um dos jovens diretores assume o papel de “mestre de

cerimônias” e convida os envolvidos com a ordem do dia a compor a mesa, que costuma ser ocupada pelos diretores da HAY e encarregados do Estado, em geral funcionários da FUNAI, Secretaria de Saúde e Educação, variando de acordo com o assunto em debate. Representantes do ISA e de outras ONG’s parceiras, como a *Survival International*, dependendo do porte da reunião, também estarão presentes. Então, o representante da Hutukara responsável pela área em questão fará seu discurso, apresentando aos presentes a atual situação da educação ou saúde, invasões garimpeiras e intrusões do território indígena. Nesse momento, as primeiras críticas, denúncias, cobranças e solicitações já são direcionadas aos funcionários do Estado responsáveis, quando estão ali presentes. Em seguida, a palavra é passada às lideranças das aldeias para que possam apresentar seus relatos locais. Enquanto as cobranças dos diretores da Hutukara são majoritariamente direcionadas aos encarregados do Estado, as das demais lideranças são direcionadas tanto a estes quanto aos próprios representantes da associação. Neste momento, após os diretores exporem a pauta, eles devem escutar o que a audiência tem a dizer, tanto sobre o próprio trabalho deles, quanto sobre as situações relacionadas ao atendimento à saúde, educação escolar, presença de invasores no território indígena etc. Nessas ocasiões é importante ter espaço para que todos aqueles que desejem possam falar, mesmo que seja para repetir (e assim reforçar e dizer pessoalmente) o que disse a pessoa anterior. As ocasiões em que os *pata tʰɛpʰɛ* (grandes homens, homens influentes) pretendem, mas não há oportunidade para se manifestarem são motivo de profunda insatisfação.

Um tempo considerável dessas reuniões é despendido em um esforço “didático” do corpo diretor da Hutukara em explicar o seu trabalho, em dizer aos demais yanomami “qual o papel da Hutukara”, como ela funciona, o que eles estão fazendo na cidade. Essa conversação entre a diretoria da HAY e os outros yanomami presentes nestes encontros costuma, contudo, não ser das mais simples. Selecionei algumas falas em meio a muitas páginas de atas, relatos e anotações pessoais dessas reuniões⁵⁷. Por meio delas intento reconstituir algumas questões que me

⁵⁷ Estas falas foram advieram dos relatos da IV Assembleia Geral da Hutukara (Toototopi/novembro de 2010) e dos Encontros Regionais de Auaris (agosto de 2010), Kumixi (julho de 2011) e Surucucus (setembro de 2011). Nos Encontros de Kumixi e Surucucus, no papel de assessora da Hutukara, fui eu mesma a relatora. Em Kumixi, as falas foram para mim traduzidas por dois diretores da associação que se revezaram. Em Surucucus, a situação foi parecida, mas o tradutor era um jovem da região, que não trabalha diretamente na associação, mas, na ocasião, colaborou com a organização do Encontro indo até lá algumas semanas antes para convidar as comunidades das redondezas para o evento e se responsabilizando pela tradução. Atualmente, ele mora em

pareceram centrais nas dinâmicas desses eventos, seja pela sua reincidência, seja pela mobilização de falas e ânimos que elas geravam. Os trechos escolhidos exploram as dissonâncias existentes entre os discursos da diretoria da Hutukara e aqueles de algumas lideranças de aldeia. O primeiro conjunto de trechos retoma os discursos dos representantes, enquanto o segundo aqueles dos representados. Ei-los:

Para que a Hutukara existe? Ela luta para quê? Para cuidar da floresta, para que os brancos não acabem com ela, para que os *napëpë* não a destruam, para que saibam cuidar bem dela, que não estraguem a terra, nem as águas, então lutamos contra os políticos que querem estragar a nossa terra. A Hutukara não existe para dar motor, barco, rede, panela. (Davi Kopenawa, Encontro Regional de Auaris, 2010)

Eu não sou a Hutukara, somos todos da Hutukara, todos nós somos iguais, nossos olhos não são diferentes, nossos rostos são iguais. (Davi Kopenawa, IV Assembleia, Toototopi, novembro de 2010)

Temos que ter um pensamento só. (Davi Kopenawa, IV Assembleia, Toototopi, novembro de 2010)

Vocês estão acordados? Nós precisamos de uma posição só. (Davi Kopenawa, IV Assembleia Toototopi, novembro de 2010)

Eu (...) não sou a Hutukara, todos são a Hutukara, ela é uma “instituição”, como dizem os *napë* [palavras entre aspas em português]. (Dário, Encontro Regional de Kumixi, julho de 2011).

A Hutukara é uma associação, é para todos os yanomami, a Hutukara não sou eu, o meu pai ou o Ênio, ela é de todos. (Dário, Encontro Regional de Surucucus, setembro de 2011)

Não é por parte, assim, Demini *theri*, é geral. (Dário, Encontro Regional de Kumixi, julho de 2011)

Quando a onça anda, os filhos andam atrás, é assim que a HAY anda. Vocês precisam ajudar a se defender. (Davi, Encontro Regional de Auaris, 2010)

Boa Vista (RR) e trabalha na Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), possuindo um domínio considerável do português. O relato do Encontro de Auaris foi feito por assessores do ISA que, gentilmente, repassaram-me esse documento.

A HAY não pode brigar “você é Ye’kuana, Sanumá”. Não, a HAY não quer dividir os povos, queremos unir para fortalecer a nossa associação. (Davi, Encontro Regional de Auaris, 2010)

Vocês não entendem ainda por que isso na Sesai é política. (Dário, Kumixi, julho de 2011)

Comecei a “lutar”, “denunciar”, “retificar”. Às vezes falam que Dário está na cidade só comendo, só dormindo, mas não é isso não, estamos lutando por todos vocês. A ata está aqui. O que a Hutukara fez, quais as discussões. Hutukara não é brincadeira, é uma “instituição” [palavras entre aspas em português]. (Dário, Encontro Regional de Kumixi, julho de 2011).

Vocês estão entendendo o que nós estamos dizendo? Não é para votar só nas pessoas de suas regiões. (Ênio, IV Assembleia, Toototopi, novembro de 2010)

Todos vocês que estão aqui são filiados da Hutukara, Hutukara *#êri*. Eu não sou a Hutukara, a HAY é uma “organização” nossa. Vocês falaram que eu, Ênio, meu pai, somos a Hutukara. Não falem isso, vocês são conselheiros da Hutukara, são lideranças da Hutukara, vocês estão vendo trabalho da Hutukara. A Hutukara é nossa, como uma flecha, uma arma. “Instrumento”, “organização”, para lutar com os brancos. Ela ouve os povos, ela é representante de vocês. Quando fizemos festa, quando fizemos comemoração, vocês falaram mal da Hutukara, mas eu não estou com raiva “realmente”, vocês estão cobrando, “reforçando” [palavras entre aspas em português]. (Dário, Surucucus, setembro de 2011).

Eu não quero que vocês fiquem pensando que eu estou ganhando dinheiro nas custas do povo Yanomami, eu estou sofrendo, pois estou há três meses longe da minha família, da minha mulher. Eu estou gastando a minha energia por causa de vocês, brigando com a FUNASA, com a mineração, com os garimpeiros, contra os invasores. Eu estou trabalhando para o nosso povo, estou trabalhando como voluntário. (Davi, Encontro Regional de Auaris, 2010)

Acho que vocês não estão percebendo nosso trabalho, estão cegos como passarinhos recém-nascidos. (Dário, Encontro Regional de Surucucus, setembro de 2011)

Os relatos das reuniões da Hutukara nas aldeias yanomami são repletos de declarações como essas. Elas são recorrentes nos discursos dos

representantes da associação. Mas que tipo de questão elas estão respondendo, ou antecipando?

A Hutukara tem um bom trabalho em Boa Vista, mas na minha aldeia nada (liderança Maloca Paapiú, IV Assembleia, Toototopi, novembro de 2011).

Eu quero perguntar se eu posso colocar meu filho na diretoria (Raimunda, IV Assembleia, Toototopi, novembro de 2011).

Eu vou agradecer por que vocês trouxeram novidade da saúde. Agora, nós vamos discutir os problemas yanomami na assessoria, vocês vão trabalhar dentro da Sesai, eu acho importante vocês, yanomami, ficarem lá dentro, vendo o funcionamento, estrutura mesmo. Nós, xamathari, que moramos muito longe da cidade, queremos informações da cidade, que acompanhem pessoalmente lá e passem informações nas comunidades. Mas por que vocês, pessoal de Roraima? Entraram quatro pessoas na assessoria indígena, vocês vão trabalhar lá, mas por que vocês não convidaram alguém do Amazonas para lutar junto? Por isso nós construímos pista, para ir um jovem daqui ajudar a lutar na saúde, na cidade (Moraes, Kumixi, julho de 2011).

Mas por que o pessoal de Roraima? Entraram quatro pessoas [na assessoria indígena]. Por que o Dário? Queremos trabalhar acompanhando essa assessoria indígena do pessoal do Amazonas. Vocês, de Roraima, sempre entram na assessoria indígena. Você, Dário, não me chamou, eu que sou daqui do Amazonas (Carlos, Kumuxi, julho de 2011).

Nós, conselheiros, também queremos ir para Brasília conversar com o ministro. Quando vocês vão acompanhar a saúde em Brasília por que vocês da Hutukara não nos convidam para conhecer a política de saúde em Brasília? (João Lacerda, Kumixi, julho de 2011).

O pessoal de Ajuricaba, Araçá, fica falando que o Davi não dá nada para eles, mas ele deu barco grande com motor (Roberto, Novo Demini, Assembleia Toototopi).

O trabalho da Hutukara só chega no Amazonas (Katapi, liderança de Haxiú, Surucucus, setembro de 2011).

Durante a IV Assembleia do Toototopi todas as lideranças elegeram o Sr. Ênio no setor de Educação, agora nós estamos

percebendo que tem um indígena que está no setor de educação, por que vocês não olham para cá, para a região do Surucucus, por que só para lá, para a região do Amazonas? (Márcio, liderança do Haxiú, Surucucus, setembro de 2011).

O representante da Funai ajuda só os Makuxi, o Sr. Davi está ajudando só o povo dele, será que ele tem inveja? Davi, você tem que olhar para cá também, aqui existe os yanomami, por isso eles estão aqui, sentados, ouvindo (Simone, Surucucus, setembro de 2011).

Eu ouço muita gente falando que está ajudando muito lá no Toototopi, Demini, principalmente no Amazonas, e nada para cá. Nós somos yanomami (Lucas, Xirimifike, Surucucus, setembro de 2011).

Em Kumixi, por exemplo, comunidade localizada no estado do Amazonas, a Hutukara contempla “só o pessoal de Roraima”. Em Surucucus, localizada no estado de Roraima, a Hutukara contempla “só o pessoal do Amazonas”. Enquanto os representantes da Hutukara, por sua vez, não se cansam de repetir que a associação existe e fala em nome de “todos os Yanomami”. A intenção do presente capítulo é explorar estes diferentes pontos de vista sobre um “nós, Yanomami”, buscando compreender o que leva uns e outros a tais afirmações.

Nesse sentido, as falas escolhidas são expressivas de certos embates na comunicação entre representantes e representados. Embates que, a meu ver, não são simples embaraços ou mal entendidos da comunicação: eles manifestam, sobretudo, as dificuldades próprias da criação de um pacto político como o proposto por uma associação indígena. Pois, em poucas palavras, o que a Hutukara propõe, como uma associação, é *representar um grupo*. Contudo, neste caso, nenhuma das três ideias (“representar”, “um”, “grupo”) parece ser, de saída, óbvia. A ideia de uma instituição representante do povo Yanomami exige dos yanomami a produção da ideia que formam uma unidade coesa (“*nós, yanomami*”), indiferenciada (“*todos são iguais diante da Hutukara*”) e representável por alguns indivíduos eleitos (“*todos vocês que estão aqui são filiados da Hutukara, Hutukara ÷'ëri. Vocês falaram que eu, Ênio, meu pai, somos a Hutukara. Não salem is'só*”). O que essas falas evidenciam é a tentativa dos representantes da Hutukara de construir uma identidade coletiva, de delimitar uma fronteira étnica, de explicar e convencer os yanomami que eles são um grupo indígena que forma uma unidade discreta. Esse modelo identitário que pressupõe um englobamento étnico-territorial não é evidente nem operativo no cotidiano aldeão, no qual as pessoas vivem distribuídas em

uma multiplicidade de grupos locais que estabelecem entre si relações intercomunitárias sempre contextuais e específicas. O problema que se apresenta aqui é aquele formulado por Eduardo Viveiros de Castro nos seguintes termos: "... pode bem ser que o fato interétnico 'presida' à organização de um 'grupo étnico'; mas nem toda sociedade indígena é um grupo étnico, nem todo grupo étnico é o tempo todo um grupo étnico, e nenhum grupo étnico é apenas um grupo étnico" (Viveiros de Castro 1999: 121).

Além disso, essas falas trazem à tona inúmeras características das relações entre os diretores da Hutukara e outros yanomami. Algumas delas são as diferentes percepções sobre o trabalho da Hutukara; as expectativas e cobranças dos yanomami em relação à HAY; o apregoamento, de um lado, e a resistência, de outro, à imparcialidade e impessoalidade da forma institucional; a hibridização dos discursos políticos (Gallois, 2007; Graham, 2002) etc. Dadas as limitações deste trabalho a maioria desses aspectos será simplesmente mencionada. Contudo, a incompatibilidade entre o que pensam uns e outros acerca da unidade, indiferenciação e representação de um "nós, Yanomami" será alvo de algum desenvolvimento.

Nesse sentido, essa abordagem pretende enfrentar o problema que frequentemente ronda o funcionamento das associações indígenas. Em linhas gerais, é o problema das consequências do encontro entre o modelo associativo de organização política e as dinâmicas sociopolíticas indígenas. É uma das tensões envolvidas no difícil ajuste entre o "político" e a "política faccional", sendo o primeiro uma "aparência objetiva da totalidade" e a segunda "a arena na qual se desenrola o jogo de agressões xamânicas ou físicas" (Fausto, 2001 apud Sztutman, 2005). O foco, assim, recai sobre o encontro entre uma organização que opera com uma categoria étnica e, conseqüente, a ideia de um grupo indígena como unidade discreta e um espaço sociopolítico formado por uma multiplicidade de grupos locais organizados de acordo com suas relações de aliança e inimizade. De acordo com a descrição de Bruce Albert (1985), este espaço sociopolítico indígena organiza-se, sempre do ponto de vista de cada grupo local, entre co-residentes, aliados, inimigos efetivos, inimigos potenciais e total desconhecidos - o que Ramos (1990: 313) identificou como "cinco esferas de cognição social". Com isso, na dinâmica sociopolítica interna a totalidade supralocal não são "os Yanomami" em toda sua abrangência, posto que este espaço sociopolítico obedece a outras fronteiras e diacríticos. Sendo assim, este esquema nativo apresenta algumas inflexões para o pacto proposto pela Hutukara, e este é o ponto a ser explorado. O esforço é recuperar, através das falas indígenas e descrições das reuniões presenciadas, alguns dos contornos etnográficos dessa questão.

Diante de situação parecida, Sílvia Macedo (2000:3), apoiada em João Pacheco de Oliveira (1999:172 apud Macedo, 2000), afirma em sua dissertação de mestrado que definir os limites e a identidade étnica de uma sociedade indígena (no caso eram os Waiãpi) não é tarefa fácil, uma vez que a construção de tal identidade por grupos indígenas não é a expressão de uma unidade pré-existente, mas sim (re)construções históricas de unidade e diferença frente a outros, práticas interativas exclusivas e categorias nativas de auto-classificação.

Aprofundando essa questão, Dominique Gallois, em um artigo de 2007, discorrerá sobre os procedimentos enunciativos da identidade e da alteridade a partir de discursos políticos de líderes e professores indígenas waiãpi. Discursos dispensados, ela argumentará, a “plateias que estão longe de imaginar o quanto é complexa a afirmação de um ‘*nós, waiãpi*’ e volátil a seleção de seus diacríticos, remetendo a políticas que exigem negociações tanto conceituais quanto pragmáticas” (2007:46). “Um ‘*nós, waiãpi*’, que, no contexto das relações aldeãs, não encontra realidade nem no enunciado nem na prática das relações interpessoais e intercomunitárias”, afirma a autora (ibid., loc.cit.). Em relação aos próprios Yanomami, Luís Fernando Pereira (2007) faz um exercício semelhante, ao discutir as autodesignações dos habitantes do Parawau e a constituição de seus graus de identidades e alteridades.

Ao longo das próximas páginas, buscando desenvolver as complexidades da afirmação de um “*nós, Yanomami*” discorrerei acerca de três dimensões do pacto político proposto pela Hutukara: a ideia de *totalidade/unidade* necessária para a criação do coletivo Yanomami, objeto da representação política; o esforço de produção de uma ideia de *igualdade/indiferenciação* interna a esse coletivo; e a própria ideia de *representação*, pois, além da produção desse coletivo uno e indiferenciado, existe o fato de que determinadas pessoas falam por ele.

Mas, por que estas ideias haveriam de soar estranhas à maioria dos Yanomami? Por que o trabalho da associação requer de seus dirigentes tantos esforços explicativos? Em parte, certamente, por que a organização política que os diretores da Hutukara apresentam aos demais é uma novidade. Mas esse não é o único motivo, tampouco motivo suficiente. Quando apresentada aos Yanomami a proposta política da HAY, como podemos imaginar, não “cai no vazio”, uma vez que eles possuem suas elaborações – operantes e anteriores àquelas apresentadas pelo discurso e prática da associação - disso que chamamos “campo das relações políticas”, “domínio político” ou, simplesmente, “política”⁵⁸. Em sua tese, Bruce

⁵⁸ É questionável se os discursos e práticas dos representantes da Hutukara são, de fato, associados pelos próprios yanomami a esse que chamamos “campo das relações

Albert (1985) reserva essas noções para designar o quadro e o domínio das relações intercomunitárias do subgrupo yanomam⁵⁹ (p.131-32). O autor considera que a dimensão política entre eles é fundamentalmente definida pela constituição do domínio mais abrangente das relações sociais e simbólicas nessa sociedade. Mas voltaremos a esse assunto logo adiante, pois esse modelo indígena das relações intercomunitárias será assunto futuro deste capítulo. Contudo, antes de chegarmos lá, faz-se necessária uma breve ponderação sobre a própria ideia de domínio político.

primeira parada: sobre o domínio político

“What is the difference between inferring wrong or not inferring? Between adding wrong and not adding? Consider this”. Este trecho de Wittgenstein é parte da epígrafe com a qual Sztutman (2005) inicia o quarto capítulo de sua tese. O problema que o autor se coloca, de saída, é aquele da definição de um domínio político entre sociedades indígenas que fuja tanto de nossas projeções etnocêntricas quanto das explicações pela negativa (ibid.: 227). Ou seja, a definição de um domínio político que nem projete os modelos políticos ocidentais, vendo ali estruturas de poder que não existem, nem conclua que o poder passaria ao largo do pensamento e práxis destas sociedades, fazendo de qualquer “forma Estado” e representatividade política em uma sociedade indígena meras ficções sem cabimento (ibid.: 228-229). “Mas as ficções podem muitas vezes funcionar”, como bem lembra o próprio autor (ibid.: 229). Parte desse problema, ele defenderá, é de linguagem:

o uso desavisado da linguagem pode dar origem a mal-entendidos; por exemplo, enxergar o político onde ele não existe ou negá-lo por completo justamente pelo fato de ele não caber em nosso arcabouço intelectual. Ao projetar um modelo político ocidental, moderno, sobre outras realidades tendemos a ver coisas demais. Ao negá-lo definitivamente, corremos o risco, por outro lado, de negligenciar uma questão que pode se apresentar, entre

políticas”, “domínio político” ou “política”. A identificação da prática da Hutukara como sendo uma prática eminentemente “política” e, por isso, sua identificação com o campo da organização sociopolítica yanomam é, sem dúvida, uma manobra analítica e tem lá suas doses de arbitrariedade e projeção etnocêntrica.

⁵⁹ *Yānomamē thēbē*, *Yānamamē thēpē* e *Yānomae thēbē* são algumas das designações atribuídas ao subgrupo yanomami junto ao qual Bruce Albert realizou o trabalho de campo que deu origem à tese *“Temps du sang, Temps du cendres: Representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est”* (1985). Este mesmo subgrupo em Migliazza (1972) é chamado por *Yanomam* (Albert, 1985: 82).

sociedades indígenas, de modo qualitativamente diverso. De um lado, inferimos de modo errado; de outro, nada inferimos, nada acrescentamos. [...] O que seria para eles [os amerídeos] o domínio político, domínio em que um coletivo humano pode se objetivar como tal, ou seja, representar-se como totalidade, por mais precária que seja essa representação? (ibid.: 227-230).

Na definição de Renato Sztutman o domínio político pode ser referido como a “[...] esfera de representação de um coletivo humano, esfera por meio da qual é possível enunciar um ‘Nós coletivo’” (ibid.: 230). A reflexão do autor é sobre como ele pode ser pensado entre populações indígenas. Ele chamará atenção para a ausência, em muitas dessas sociedades, de qualquer alusão ou objetivação desse domínio. Entre os Yanomami, por exemplo, não há algo como um conselho de chefes, a casa dos homens *jê*, a *tekatama* Parakanã . Não haveria, assim, qualquer alusão a um domínio político? Essa esfera de representação de um coletivo em que se anuncia um “Nós, coletivo”, penso, poderiam ser os discursos dos *pata ihëpë*. Detentores da palavra pública (os discursos *hereamu*), em circunstâncias supra-locais, como as festas e demais visitasões intercomunitárias, estes homens falam em nome de seu grupo local, discutem e assumem compromissos em nomes de suas comunidades. Contudo, segundo Albert (1985: 683-684), focalizar a análise do político sobre a influência individual dos líderes *yanomam* é acantoná-la a um setor extremamente reduzido do campo sociopolítico que caracteriza essa sociedade. A questão do político deve ultrapassar a questão do poder pessoal (ou a falta de seu exercício) para se reinscrever nas relações entre “pessoas públicas” ou “corpos políticos”. O espaço do político tal como deve ser globalmente apreendido por cada grupo local numa sociedade desse tipo nunca pode ser considerado como coextensivo à esfera de influência social de seu líder, uma vez que o campo do político forma um “espaço social total” subdividido pela distinção de um conjunto de alteridades coletivas nas quais a referência a essa totalidade dá sentido, coerência e articulação para um sistema de reciprocidades (efetivas e simbólicas) que manifesta sua interdependência e coesão.

Mesmo que houvesse ausência de qualquer alusão a este domínio, ela é bastante significativa, “já que sua negação, não pelo antropólogo, mas pela população que estuda, não deixa de conter uma elaboração sobre o assunto (Sztutman, 2005: 230). Pierre Clastres, como melhor exemplo, era quem via nas recusas da política indígena - de poder coercitivo, monopólio da violência, relação mando e obediência - não atitudes a-políticas, mas, antes, uma política que é puro “impulso de negação do poder político” (ibid.: 228). De toda forma, como bem afirma o próprio Sztutman, o

problema que realmente interessa não é se existe ou não referência a este domínio político, mas sim a variabilidade de suas formas e, por meio dessas, os mecanismos que presidem a variação.

Voltemos, assim, à questão levantada por Renato Sztutman que mais diretamente se alinha aos propósitos deste trabalho, que diz respeito ao modo como o domínio político pode ser pensado entre populações indígenas. O caso dos Parakanã, tal como analisado por Carlos Fausto (2001), é então acionado. Na recente história de contato com os brancos, os Parakanã Ocidentais e Orientais diferiram-se. Os primeiros impediram qualquer constituição de um domínio político estável, numa espécie de “vertigem centrífuga”. Enquanto os segundos, por sua vez, criaram uma espécie de praça ou espaço público (comparável às casas dos homens jê) marcado por uma chefia dual. A *tekatawa* dos Parakanã Orientais é um espaço público localizado no exterior da aldeia, separado do mundo feminino e reservada para a conversa masculina. “De um lado, o domínio político permanecia *presuposto*, latente; de outro, *posto*, manifesto.” (Sztutman: 230, grifo no original). Fausto define, então, o político como “domínio da vida social em que se dá a *representação* das ações e relações coletivas e com a exclusão de outras esferas, que passam a ser representadas como subsumidas a elas” (Fausto, 2001 apud Sztutman, 2005: 230). Seria por demais absurdo imaginar a Hutukara algo comparável à *tekatawa* Parakanã? Ou à casa dos homens Jê, por exemplo?

Renato Sztutman resgata, ainda, o cuidado de Carlos Fausto (2001) em distinguir o *político* da *política faccional*: o primeiro sendo a aparência objetiva da totalidade, enquanto a segunda a arena na qual se desenrola o jogo de agressões xamânicas ou físicas. As duas trazem à tona diferentes formas de disputa. Sztutman pontua ainda que resta compreender, a partir de tais reflexões, como o político pode ser posto, o que, para ele, requer a atenção aos mecanismos da política faccional, “pois se o político é o resultado de uma objetivação, a política é o lugar da ação combinada de linhas de diversas qualidades” (ibid.: 231). O problema, continuará, é que “mesmo quando posto e estendido, o domínio político indígena dificilmente ganha autonomia, dificilmente atinge uma objetivação completa, sendo englobado por outras esferas” (ibid., loc. cit.). Com o que vimos até aqui, em relação ao parentesco e às obrigações morais e redistributivas que perpassam toda a prática política da Hutukara talvez este ponto esteja razoavelmente esclarecido.

A criação da Hutukara como constituição de um novo domínio político entre os Yanomami, confirmando quão variáveis podem ser suas formas, motivou esta breve digressão sobre o tema. A casa dos homens jê, a *tekatawa* Parakanã, o quadro das relações intercomunitárias e sistema de

reciprocidades yanomam, todas essas são formas mais ou menos “clássicas” de constituição desse tipo de domínio entre populações indígenas. As associações indígenas, no atual momento histórico, agora passam a se juntar a elas. Vamos, então, finalmente, às caracterizações da organização social e da dinâmica sociopolítica yanomam, pois só assim teremos os elementos necessários para discorrer sobre o encontro entre os diferentes “domínios políticos” em questão ou o encontro entre o “político” e a “política faccional”.

imagens da organização sociopolítica yanomam

É importante notar, de saída, que as dinâmicas yanomami de mobilidade e ocupação do espaço - seus padrões de assentamento, concentração e dispersão demográfica, migrações e movimentos de fissão e fusão comunitária - não podem, absolutamente, ser reduzidas aos fatores ecológico-econômicos da Amazônia. São, sem dúvida, relacionados a eles, mas a racionalidade dos movimentos dispersivos de ocupação do território via fissões e migrações residenciais se produz por razões eminentemente políticas (Albert, 1985:24), bem vivas nas dinâmicas de antagonismo e alianças intercomunitárias⁶⁰.

⁶⁰ A tese do autor está relacionada a um momento especialmente importante da etnologia das terras baixas sul-americanas, que foi aquele de expansão dos estudos de parentesco na Amazônia, quando a partir da segunda metade dos anos 1970 os modelos clássicos (africanos ou australianos) de descrição da estrutura social passaram a se mostrar inadequados ou insuficientes para a descrição desta, e outras, realidades etnográficas (Viveiros de Castro, 2002:106). Surgia, assim, a necessidade de criação de modelos que dessem conta da especificidade dos espaços sociais sul-americanos abandonando o recurso tanto a categorias indígenas reificadas em “conceitos” antropológicos (como o de “linhagem”) quanto a recortes de esferas funcionais arbitrárias (como o “parentesco”, o “ritual”, a “política”) (Albert, 1985: 673). Dois simpósios, “*Descent in Lowland South America*” (*American Anthropological Association Meetings*, São Francisco, em 1975) e “*Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies*” (XLII Congresso de Americanistas, Congresso do Centenário, Paris, 1976) foram decisivos para a afirmação da necessidade de surgimento de outros modelos teóricos para a realidade etnográfica das terras baixas sul-americanas. Viveiros de Castro (2002:106) afirma em relação ao Congresso dos Americanistas: “ali (...) reconheceu-se a necessidade de se forjar uma linguagem adequada à realidade etnográfica, reemergindo-se o parentesco em sistemas sociais mais amplos de classificação social e em concepções cosmológicas globais”. Bruce Albert afirma acerca de sua tese: “o trabalho presente nesta tese se inscreve muito precisamente neste movimento geral de questionamento” (Albert, 1985:674). A tese do autor fez coro a esse “movimento” tanto por compartilhar do desconforto com os modelos até então vigentes quanto por ter contribuído decisivamente a ele. O *Harvard Central Brazil Project* talvez já possa ser percebido como uma primeira “aclimação” de modelos exógenos para compreender as terras baixas sul-americanas.

unidades sociopolíticas, antagonismo e aliança

Essa seção discorre sobre o padrão de organização sociopolítica de um subgrupo yanomami (yanomam). Como na maior parte da Amazônia indígena, sua organização caracteriza-se pela fragmentação em pequenas unidades sociais, relativamente dispersas e politicamente autônomas. Características estas que são amplamente compartilhadas pelos diferentes subgrupos yanomami que habitam o Brasil e a Venezuela, a despeito de suas variações. Considerando os propósitos e o recorte etnográfico deste trabalho, o foco recai sobre o modelo sociopolítico yanomam, dado que a Hutukara é fruto da iniciativa de alguns indivíduos deste subgrupo e majoritariamente composta pelos mesmos. Desse modo, parto da descrição detalhada e do modelo analítico apresentados por Bruce Albert (1985), lembrando somente que Alcida Ramos (1990), Napoleon Chagnon (1968) e Jacques Lizot (1984) propõem abordagens distintas sobre a organização sociopolítica dos Sanumá (no Brasil) e dos Yãnomãmi (na Venezuela)⁶¹. É interessante termos em mente, ao longo dos parágrafos seguintes, que essas características da organização sociopolítica yanomam exercem influência sobre os modos de funcionamento da associação que os congrega.

Em sua tese de doutorado, Bruce Albert (1985) propõe uma perspectiva analítica diferente daquelas que até então orientavam os estudos consagrados à organização do campo das relações políticas yanomami. Desde os trabalhos de Chagnon (op. cit.) sabe-se que as relações intercomunitárias yanomami são de dois tipos: histórico-demográficas (diacrônicas) e matrimoniais (sincrônicas). Essas relações constituem dois conjuntos intercomunitários distintos e parcialmente sobrepostos (Albert, op.cit.: 108).

O primeiro conjunto é formado por grupos locais que compartilham uma origem comum, sendo todos eles provenientes de fissões sucessivas de uma mesma unidade residencial. Suas relações podem ser reconstituídas por meio da memória dos mais velhos, que se lembram da seqüência dos lugares habitados (cadeias toponímicas) e da genealogia que liga os membros das diferentes comunidades (cadeias onomásticas). Todavia, em virtude da forte interdição em pronunciar o nome dos mortos, as cadeias toponímicas são o recurso privilegiado de sua memória histórica. Chagnon chamou esse tipo de conjunto intercomunitário de “blocos de

⁶¹ Neste momento, dadas as limitações deste trabalho, restringi a abordagem ao modelo proposto por Bruce Albert (1985). Para uma análise do sistema de agressões, alianças e definições das unidades sociopolíticas entre outro grupo yanomam (habitantes da Serra dos Surucucus/RR), cf. Pateo (2005).

população”, designação amplamente difundida na literatura yanomami. (Albert, 1985: 109)

O outro conjunto intercomunitário é formado por grupos locais, mais ou menos distantes espacialmente, interligados por casamentos. Pois, apesar da “norma bastante explícita” de endogamia local, há uma proporção considerável de casamentos entre as comunidades no interior de cada subgrupo yanomami. Os conjuntos intercomunitários assim formados dependem da manutenção das redes de casamentos externos de cada um de seus grupos locais constituintes. Embora parcialmente sobrepostas, essas redes estão organizadas em torno de cada grupo local, determinando o conjunto de seus aliados políticos. Elas possuem uma configuração radial e sincrônica, em contraste com as redes arborescentes e diacrônicas constituídas pelas relações histórico-demográficas (Albert, 1985.: 109-10).

Assim, os dois tipos de relações intercomunitárias são: (i) relações histórico-residenciais e genealógicas e (ii) rede político-matrimonial. Para Albert, é este segundo conjunto intercomunitário, fundado em alianças matrimoniais, que constitui o núcleo de um conjunto político efetivamente operatório (ibid.: 125).

A partir da análise das categorias indígenas de unidades genealógicas e histórico-residenciais, Albert questiona a existência de “linhagens” mencionadas por Chagnon e Lizot para os Yãnomamí⁶², bem como a importância atribuída por Chagnon aos “blocos de população” para as relações políticas intercomunitárias. Segundo Albert (ibid.: 126-27), esse blocos desempenham um papel secundário no plano político. De fato, o sistema toponímico em que se baseiam constitui um importante dispositivo mnemônico e histórico, registrando não só os lugares sucessivamente habitados, como a história de alianças e contendas políticas intercomunitárias. Não obstante, ele não constitui um sistema de definição de conjuntos ou categorias de relações políticas, fornecendo no máximo a descrição e justificativa das relações políticas efetivas. Em suas palavras “todo conjunto de comunidades compartilha uma origem comum (em

⁶² Albert (1985: 114-20) questiona a “inconsistência”, “falta de precisão e coerência” dos argumentos e descrições fornecidos por Chagnon e Lizot. Não se tratando de reproduzir essa crítica em detalhes, cumpre notar que ela está pautada em cinco pontos: [1] o uso inadequado da categoria nativa *mashi*, [2] a dificuldade em reconstituir as genealogias em virtude do interdito sobre o nome de parentes mortos, [3] contradições e contra-exemplos em torno do argumento da residência comum e distinta dos membros do setor linhageiro local, [4] contradições entre os autores sobre a suposta administração dos casamentos de mulheres de um segmento linhageiro local por seus parentes consanguíneos masculinos e, por fim, [5] a incompatibilidade entre a transmissão paralela dos duplos animais com a determinação de linhagens exogâmicas em um sistema de troca restrita, como o dos Yanomami.

diferentes níveis de inclusão), encontrando-se sempre recortado por cada uma de suas unidades constituintes em uma rede matrimonial intercomunitária, que não lhe é isomorfa e que define, contrariamente a ele, o núcleo de um conjunto político efetivamente operatório (Albert, 1985: 125).

Isso posto, o autor volta-se à categorização yanomam de suas relações intercomunitárias. Trata-se de um subsistema de uma classificação mais ampla que, em nível mais abrangente, distingue ontologicamente os seres em “humanos”, “animais comestíveis”, “seres sobrenaturais, monstruosos ou não nomeados”. Em nível intermediário, diferencia os “humanos estrangeiros” (outros ameríndios) e os “humanos estrangeiros ‘brancos’” dos “verdadeiros humanos” (os Yanomami). Por fim, entre estes últimos, tem lugar a categorização das relações intercomunitárias que especialmente interessa aqui (ibid.: 191-192, figuras 7a e 7b).

Partindo do grupo local como ponto de referência, o autor destaca o campo mais amplo de relações que lhe engloba e confere sentido. É somente no interior desse campo mais vasto de relações sociopolíticas que a unidade local deve ser compreendida, e não como uma mônada sociológica (cf. Albert, ibid.: 682).

O campo político em questão corresponde, nos termos do autor (ibid.: 684), a um espaço social (geográfico, econômico, matrimonial, político e ritual) recortado por diferentes graus de distância social, espacial e de alteridade, aos quais correspondem formas de relacionamento específicas – da aliança matrimonial às agressões xamânicas, passando por diferentes modalidades de troca e cooperação ritual.

Albert atenta para o caráter intrinsecamente dinâmico e relacional desse espaço social. Este não constitui uma entidade sociológica independente e total correspondente ao conjunto linguístico e cultural yanomam. Ao contrário, ele só existe a partir de um grupo local tomado como referência. Isto é, trata-se sempre da projeção e “atualização concreta”, por um grupo local específico, de um modelo relacional nativo⁶³ (ibid.: 685). Tal modelo baseia-se em uma classificação sociocentrada por meio da qual os grupos locais autorreferentes distribuem aqueles com quem se relacionam, direta e indiretamente, efetiva e virtualmente, em um

⁶³ Albert se refere a “espaço social total”, “campo social total” e também a “totalidade política contextual” (ver: 1985: 675, 682 e 685). Em todos esses casos, trata-se sempre de uma totalidade particular que se configura *a partir de e para* cada grupo local tomado como referência. Daí, seu caráter “contextual” destacado pelo autor. Nesse sentido, o que há são várias totalidades distintas, projetadas cada qual por um dentre os muitos grupos locais yanomam. Como será visto adiante, essas totalidades contextuais não se confundem com aquela totalidade pressuposta e proposta pela HAY. Esta última difere, não tanto pela escala considerada, quanto por sua natureza absoluta.

gradiente de espaços sociopolíticos concêntricos, projetado geograficamente⁶⁴ (Albert, 1985:193-6). O universo sociopolítico de cada grupo local é, portanto, recortado por essa classificação em categorias e circunscrições relacionais. A despeito da delimitação e composição empírica dessas circunscrições serem bastante flexíveis e variáveis (ibid.: 195), a cada uma delas corresponde um conjunto preciso de relações matrimoniais, econômicas, históricas e políticas entre os grupos locais incluídos (ibid.: 196). Abaixo, apresento a descrição das classificações intercomunitárias. Com elas, todas estas afirmações tornar-se-ão mais claras.

classificações intercomunitárias

Numa classificação interna à classe dos *yānomamē thēbē yayē* (os “verdadeiros seres humanos”, os Yanomami) os Yanomam distinguem cinco grandes categorias de relações intercomunitárias (ibid.:193-221, aspas no original):

1. *Yahitheribē*: “os habitantes da casa coletiva”; os co-residentes; o grupo local.
2. *Hwamathēbē*: “os convidados”; ou ainda *nohimotimēthēbē*: “as pessoas da classe dos amigos”; os grupos locais aliados; o conjunto multicomunitário.
3. *Nabēthēbē*: “as pessoas hostis, os estrangeiros”; o conjunto de inimigos atuais.
4. *Hwāthobothēbē*: “as pessoas que podem ser” ou, mais precisamente, *nabēthēbē hwātho*: “as pessoas que podem ser hostis”; o conjunto de inimigos virtuais ou antigos.
5. *Tanomaithebē*: “as pessoas que não se conhece”, o conjunto de inimigos potenciais desconhecidos.

o grupo local (yahitheribē)

O grupo local constitui a unidade social básica das relações políticas e simbólicas entre as comunidades yanomam (fato notado pelos etnógrafos dos diferentes subgrupos yanomami) (ibid.:203). Composto por

⁶⁴ 1) *Kamiyamakētheribēha*: “entre nossos co-residentes”, *kamiyamakēyahiha*: “na nossa casa”. 2) *Nohimobēha*: “lá onde pertence-se à classe dos amigos (aliados)”. 3) *nē nabēobēha*: “lá onde as pessoas são hostis”. 4) *nē nabēhwāthohobēha*: “lá onde as pessoas talvez sejam hostis”. 5) *tanomaiha*: lá onde não se conhece (não se vê).

uma habitação coletiva ele é concebido idealmente como uma parentela bilateral endogâmica, compreendendo indivíduos genealógicamente próximos (parentes "verdadeiros", *yayê*)⁶⁵. Os cônjuges prescritos são escolhidos preferencialmente entre os co-residentes. Por conseguinte, a articulação interna desta parentela cognática de co-residentes está baseada na aliança de casamento. Dessa forma, a composição empírica de cada grupo local tende a tomar a forma de uma parentela cognática dominante, estruturada por vários intercasamentos sincrônica e diacronicamente redundantes sobre duas (às vezes três) gerações⁶⁶.

O grupo local Yanomam (*kamiyatheribê* ou *iba yahitheribê*: "meus co-residentes") é assim estruturado por uma densa rede de intercasamentos e por um sistema de reciprocidade econômica generalizada (trocas cotidianas de alimentos e serviços) entre afins (Albert, 1985:202). Trata-se de uma unidade social parecida com o *itso*'de Piaroa. Isto é, uma parentela cognática endogâmica estruturada por um sistema de aliança simétrica e demarcado pela residência (ibid.:201). Esta unidade social (assim como a aliança de casamento na qual se baseia) possui então crucial importância estrutural entre os Yanomam, nos planos sociológico, político, econômico e simbólico.

Todo homem casado, ou prestes a se casar, deve se submeter a um serviço marital (*brideservice*) relativamente rigoroso para com os irmãos de sua esposa e, sobretudo, para com seu sogro. Ele deve cooperar com seus afins nas atividades de subsistência (trabalhar com seus cunhados na abertura de roças ou acompanhá-los nas caçadas, suprir seu sogro de caça, frutos de palmeira, mel, objetos manufaturados adquiridos dos "brancos" etc.) e mostrar-se solidário em conflitos intra ou intercomunitários (ibid.:202).

⁶⁵ Os Yanomam distinguem os parentes cognáticos dos classificatórios. As categorias de relação que designam os primeiros vêm acompanhadas do qualificativo *yayê* ("verdadeiro") e aquelas que designam os segundos do qualificativo *bio* ou *bia* ("simples", "sem razão"). O grupo local e seu núcleo de cognatos abrange sempre uma proporção relativa de parentes classificatórios uxoriocais tornados "verdadeiros" (e, portanto, assimilados aos cognatos) pelos seus casamentos no seio desta parentela dominante. Inversamente, os cognatos que não puderam ali se casar tendem a se tornar parentes *bio*, seja permanecendo e atraindo conjuntos virilocais, seja deixando o grupo local para adotar uma residência uxoriocal (Albert, 1985:203, nota 14).

⁶⁶ Os casamentos entre cognatos co-residentes são preferencialmente reproduzidos na mesma geração, por meio de troca de irmãs, poliginia sororal (sendo sororato a instituição matrimonial na qual uma irmã participa da vida conjugal da outra, a situação de poliginia sororal é aquela em que um homem é casado com várias irmãs), casamentos entre dois grupos de irmãos. E também de uma geração à outra via "herança" das alianças de GØ em G-1 (cf. Albert, 1985: 198).

Um mesmo grupo local pode ser constituído por uma ou mais parentelas “adjacentes”, que cortam parcialmente a parentela “dominante”. De fato, não se trata de intercasamentos entre dois grupos conceituados como tal, mas de casamentos no interior de um grupo constituído pela parentela cognática dominante (o conjunto dos parentes *yayë*, “verdadeiros”). O processo de fissão de uma destas unidades residencial está subentendido, no plano das relações de parentesco, em casos de destinos matrimoniais divergentes por parte de irmãos (germanos, meio-germanos paternos ou maternos) que passam a estar, deste modo, submetidos a lealdades afins distintas e inconciliáveis (Albert, 1985: 203). O desenvolvimento progressivo de uma ou mais parentelas “adjacentes” (por meio de casamentos endogâmicos no seu interior) provoca divergências crescentes entre as parentelas “dominante” e “adjacentes”. Cada vez mais, essas parentelas irão se tornar autônomas (independentes umas em relação às outras) quanto à troca de bens, de serviços e de solidariedades, pois, cada vez mais, elas se encontrarão em redes de afinidade distintas (ibid.: 204). À medida que no seio de um grupo local começam a coexistir várias parentelas endogâmicas, cada vez mais autônomas, os conflitos se tornam mais eminentes. Nestes casos, as parentelas envolvidas passam a agir como facções antagônicas (ibid.: 206). Quando a parentela bilateral endogâmica e o grupo local vêm seu isomorfismo ideal se reduzir, então, estimula-se progressivamente o processo de ruptura da comunidade.

O distanciamento é gradual. Todavia, a fissão residencial pode dar-se após um conflito interno, decorrente de motivos diversos, como adultério, furto, insultos ou em ocasião de conflitos súbitos, alguns motivos podem ser pequenas disputas, doenças etc. Em geral, um conflito interno desse tipo, seguido de uma fissão, impõe à parentela “adjacente” separar-se e ir morar em um lugar distante.

“Este grupo local é idealmente concebido diante do exterior como um tipo de mônada política ciumenta de sua autonomia e soberania” (ibid.: loc.cit.). Autonomia e soberania relativas tanto à manutenção da exclusividade (salvo acordo político) do espaço (lugares e rotas na floresta), quanto à manutenção de sua integridade demográfico-biológica (efetiva e simbólica).

o conjunto multicomunitário (nohimotimëthëbë/hwamathëbë)

Cada grupo local yanomam mantém relações matrimoniais (casamentos externos viri e uxori-locais) com alguns dos grupos que o circundam, constituindo uma rede designada *nohimotimëthëbë* (“as pessoas da classe dos amigos, os aliados políticos”). Incluindo o grupo de referência,

esta constelação forma o “conjunto multicomunitário”⁶⁷. O número de comunidades que compõem um conjunto multicomunitário varia de acordo com a taxa de exogamia da comunidade de referência. Na região estudada por Albert⁶⁸, na época, estes conjuntos eram compostos por 4-5 comunidades (Albert, 1985: 207). Este tipo de rede matrimonial externa (o conjunto multicomunitário) circunscreve, para cada grupo local de referência, o conjunto dos aliados políticos.

Um conjunto multicomunitário não possui uma existência absoluta, definindo-se sempre em relação a uma comunidade de referência. Trata-se de um ponto de vista sociocentrado (a partir do grupo local) sobre uma rede matrimonial intercomunitária cuja malha complexa liga um a um (de próximo em próximo) numa espécie de cadeia de conjuntos multicomunitários intersecantes (ibid.: 210). Na prática, os grupos locais que integram conjuntos multicomunitários que se recobrem parcialmente encontram-se todos em posição de “aliança” por um tipo de efeito de transitividade política. De modo que se A é aliado de B e B é aliado de C, então A é aliado de C. Por conseguinte, Bruce Albert (ibid.: loc.cit.) distingue que, para cada grupo, há os “aliados *stricto sensu*” (com os quais se está mais ou menos ligado por intercasamentos) e os “aliados *lato sensu*” (aliados por efeito de transitividade política). Lembrando somente que “as relações de aliança política entre comunidades de um mesmo conjunto são graduadas de acordo com a densidade de suas inter-relações matrimoniais” (ibid.: 210 n.23).

As redes de alianças intercomunitárias (que constituem o espaço privilegiado do campo das relações políticas) são elaboradas a partir da norma de endogamia local: ou seja, é entre os indivíduos que não casam em seus respectivos grupos locais que se estabelecem as uniões intercomunitárias que formam o campo de relações no qual e pelo qual se dá a política “externa” yanomami. A regra de residência constitui uma negociação, uma disputa de influência, entre os sogros dos cônjuges. Ambos procuram manter próximos seus filhos(as) e atrair seus genros (e/ou noras).

Os grupos locais que constituem um conjunto multicomunitário caracterizam-se por ser comunidades relativamente próximas (distribuídas numa área geográfica homogênea). Além disso, são em sua maioria grupos provenientes de uma mesma comunidade de origem (de um mesmo “bloco de população”). Todavia, o conjunto multicomunitário pode incluir alguns

⁶⁷ A ideia de “conjunto multicomunitário” é emprestada de Pierre Clastres (1974:56).

⁶⁸ A região mais estudada foi Catrimani, Toototopi e Couto Magalhães (atual Paapiú). Os yanomami desta região são ligados por relações históricas de aliança, guerra ou origem comum que datam do final do século XIX (Albert, 1985:73).

grupos cuja origem histórica é diferente (provenientes de "blocos de população" distintos, mas adjacentes) com os quais o grupo de referência tem progressivamente estabelecido relações de vizinhança pacífica durante uma ou duas gerações, a partir de migrações convergentes.

No nível das interações eminentemente políticas, os grupos locais de um mesmo conjunto multicomunitário mantêm relações de rivalidade reguladas por um sistema gradual de duelos rituais que se dão ao longo dos ritos *reahu* (ritos funerários nos quais os grupos devem convidar-se com o intuito de manter suas alianças). Sua solidariedade diante de unidades de mesma natureza se manifesta pela tendência à prática de ritos de guerra e de incursões guerreiras, assim como pela comunicação ritual (Albert, 1985: 214).

Em relação às "morfologias" e "processos supra-locais" na Amazônia, Eduardo Viveiros de Castro ressalta que "os grupos locais e aglomerados regionais são condensações mais ou menos transitórias destas redes egocêntricas, guiadas por um regime contrátil de aliança, e não por qualquer estrutura totalizável em termos de descendência e território. [...] a natureza "histórica" mais que "estrutural" destas unidades parece sobressair" (Viveiros de Castro, 1993:194-5, grifo meu).

inimigos atuais (nabëthëbë)

Este conjunto abrange os grupos locais relativamente distantes que pertencem a "blocos de população" distintos, mas adjacentes, além de comunidades pertencentes ao "bloco de população" da comunidade de referência, mas que se separaram há muito tempo (Albert, 1985: 215).

Os grupos pertencentes a conjuntos multicomunitários adjacentes não podem se encontrar de modo algum em relação de hostilidade aberta. O autor notará que os conflitos entre os grupos são cada vez menores, enquanto os convites para os ritos *reahu* e as transações matrimoniais têm aumentado, desde a primeira metade de 1970.

A dinâmica guerreira yanomami na região de contato permite vislumbrar certo número de fatores de evolução contraditórios: os postos missionários e da Funai têm contribuído para a baixa frequência de incursões guerreiras, assim como o desenvolvimento das alianças matrimoniais entre os agregados de conjuntos multicomunitários que antigamente eram inimigos.

Todavia, esta situação pode ser transitória. O crescimento demográfico dos grupos assistidos pelas missões e pela Funai, a extensão geográfica de seu campo de "circulação" na região através de "zonas neutras" (os estabelecimentos dos "brancos": postos, rotas, serrarias etc.)

possibilitam a considerável intensificação das interações e das transações sociopolíticas intercomunitárias, assim como da taxa de acusações de agressões mágicas (particularmente, entre grupos locais que não teriam qualquer ocasião tradicional para entrar em contato sem ser nas “zonas neutras”) (Albert, 1985: 217).

As relações intercomunitárias fora dos esquemas de interação “tradicionais” muitas vezes fornecem um terreno político privilegiado a partir do qual se engajarão novos ciclos de hostilidade. A morte de alguém na sequência de uma visita a um posto “branco” onde se encontraram grupos distantes que não mantém nenhuma relação sociopolítica ou matrimonial, que justificaria tal encontro, é suficiente para provocar imputações de feitiçaria e represálias guerreiras.

Um grupo local mantém com as comunidades que ele classifica como pertencendo ao conjunto de inimigos atuais relações de “reciprocidade negativa”⁶⁹ no plano matrimonial (rapto de mulheres, de filhas) e no plano econômico (pilhagens ocasionais) (ibid.:218). Os grupos locais que se classificam reciprocamente na categoria de *nabëthëpë* (inimigos atuais) atacam-se reciprocamente em incursões guerreiras esporádicas e expedições secretas de reconhecimento ou feitiçaria guerreira⁷⁰.

inimigos virtuais (ou antigos) (hwãthohothëbë/ nabëthëbë hwãtho)

Essa circunscrição, sempre do ponto de vista de um grupo de referência, abrange as comunidades longínquas (localizadas a 100, 200 km), provenientes de “blocos de população” distintos e não-adjacentes. São grupos muito distantes, com os quais o grupo de referência não mantém relações matrimoniais, econômicas ou políticas, configurando-se, assim, como as comunidades de inimigos muito antigos ou futuros. Estabelece-se com tais comunidades somente relações mútuas de agressão simbólica (ibid.:219).

Trata-se de uma esfera política eminentemente transitória, na qual se encontram os grupos dos quais se possui um conhecimento direto (inimigos antigos) ou indireto (inimigos virtuais), mas que escapam do

⁶⁹ Segundo o modelo de Marshall Sahlins, 1972.

⁷⁰ À feitiçaria guerreira é atribuída uma proporção considerável dos falecimentos. Em decorrência disso, de seu quadro sociopolítico e geográfico e de certo número de técnicas e substâncias específicas, ela se difere das feitiçarias “amorosa”, “comum” e por “*prise d’empreinte*”, todas elas formas de feitiçaria de aliança (cf. Albert 1985: 239-310). Por dificuldade em encontrar tradução para a expressão “*prise d’empreinte*” manteve o nome em francês. Em campo, ouvi os yanomami referirem-se a essa prática, em português, como “pegar o rastro” ou “pegar a pegada”.

domínio das interações concretas através de seu afastamento geográfico. Não são os inimigos efetivos (*nabētbēbe*), nem os inimigos “desconhecidos” (*tanomaithēbē*). São inimigos que não possuem mais, ou ainda não, os meios práticos de fazer malefícios.

inimigos desconhecidos (tanomaithēbē)

Para todo grupo de referência, o grupo de “inimigos desconhecidos” engloba os agregados vindos de comunidades muito distantes (250 a 300 km) cujo conhecimento a respeito, quanto à existência e localização, resulta de rumores intercomunitários. Ou ainda, trata-se de grupos dos quais não se possui qualquer conhecimento direto, além de relatos de um passado distante.

Esta classe marca a fronteira do universo sociopolítico de um grupo local yanomam, que jamais estabelecerá com eles relações de hostilidade que possam ser consideradas estruturais. Os Yanomam os descrevem como aqueles que simplesmente, sem motivo concreto, estão envolvidos em uma hostilidade recíproca, são as pessoas que não se conhece. Como na situação anterior (dos inimigos antigos e/ou virtuais), são estabelecidas entre os grupos assim relacionados somente relações de agressão simbólica. Trata-se do mais extenso nível de inclusão do campo de relações políticas intercomunitárias yanomami (entendidas, aqui, como o conjunto de transações e interações intercomunitárias práticas e simbólicas). É o limite estrutural do sistema, que o constitui enquanto tal e o encerra como totalidade (Albert, 1985: 221).

Concluindo esta apresentação da organização sociopolítica, retomo de Kopenawa & Albert (2010: 619-620) uma sintética e esclarecedora passagem da composição dos grupos locais e da relação entre eles:

Os grupos locais yanomami são geralmente constituídos por um conjunto de parentes cognáticos reais ou classificatórios corresidentes (*kami ʔēri yamakɨ*), protegidos por uma casa coletiva cônica (ou, se ela é mais vasta, troncônica), chamada *yano* ou *xapono a*. Estes coletivos se consideram como autônomos sobre os planos econômico e político, e seus membros casam-se de preferência entre eles desde que a demografia e a nomenclatura de parentesco (do tipo «dravidiana») permitam. Apesar desse ideal autárquico, cada uma dessas entidades é associada a várias unidades circunvizinhas de mesmo tipo por uma rede de intercassamentos e interações rituais (funerárias e guerreiras). Elas formam, dessa forma, conjuntos multicomunitários de

estabilidade e composição variáveis que mantêm, diante das outras redes multipolares de mesma natureza, um estado de hostilidade estrutural manifestado de diversas maneiras (incursões, acusações de feitiçaria, xamanismo agressivo). Essas pequenas galáxias de casas aliadas, cujas fronteiras fluidas separam amigos (*nobimotima* *ʔë pë*) e inimigos (*napë* *ʔë pë*), visitantes (*bmama* *pë*) e guerreiros (*wai* *pë*), se sobrepõem parcialmente em suas margens formando, progressivamente, uma vasta malha social, política e ritual que conecta a totalidade das casas ou dos agrupamentos de casas de uma parte a outra do território yanomami, a « floresta dos seres humanos » (*yanomae* *ʔë pë urihipë*) (Kopenawa & Albert, 2010: 619-620).

Aqui também, como afirma Márnio Teixeira- Pinto (2003 : 10-11) para os Arara (*karib*), a autonomia política e independência econômica estão na base da organização social indígena, com uma estreita rede de colaboração e interação entre os diferentes subgrupos que se presta, ao mesmo tempo, a compensar e reafirmar a independência de cada um deles. “ (...) A independência e autonomia de cada subgrupo segue paralelas à rede de conexões múltiplas entre eles...” (Teixeira-Pinto, 2003: 15).

A organização social yanomam baseia-se, assim, em categorias e circunscrições sociocentradas e contextuais, não em unidades sociopolíticas permanentes (Albert, 1985: 193). As comunidades com que um grupo local se relaciona podem passar de uma circunscrição (e categoria) relacional a outra conforme trajetórias migratórias, conflitos, fissões, intercassamentos e fusões. Desse modo, os grupos locais mais próximos (normalmente advindos de uma mesma comunidade de origem), após fissões sucessivas, tenderão a se distanciar progressivamente, passando da categoria dos co-residentes àquela dos aliados políticos (o conjunto multicomunitário), depois, à dos inimigos atuais e assim por diante, em movimento *centrífugo*. Por sua vez, os grupos locais mais distantes (provenientes de “blocos de população” distintos) tenderão a efetuar o movimento inverso (*centrípeto*), aproximando-se (ibid.: 195). A imprevisibilidade de situações que podem desencadear conflitos e fissões comunitárias e a maleabilidade dessas configurações políticas levam Lizot (1988: 53) a reconhecer nesta organização sociopolítica “(...) um equilíbrio social frágil e sutil”.

Estas cinco grandes categorias de relações intercomunitárias constituem gradações e articulações sociogeográficas de um contínuo de *alteridades políticas*, para as quais corresponde uma tipologia indígena de poderes patogênicos (agressões simbólicas de origem humana). A partir delas veremos, abaixo, por que a proposta política da Hutukara parece apresentar alguns desafios à imaginação nativa.

um novo tipo de paz

Indaguei um morador do Demini sobre os graus de proximidade e distância das relações intercomunitárias entre sua aldeia e aquelas dos presentes em certos encontros regionais e na IV Assembleia Geral da Hutukara. Expliquei-lhe que minha curiosidade não era em suas relações particulares com pessoas dessa ou daquela aldeia, em nível interpessoal, mas na relação entre as comunidades (“pessoas públicas” ou “corpos coletivos”), pedindo-lhe assim, mesmo que indiretamente, que adotasse um ponto de vista mais geral. O que ele parece ter entendido muito bem: “eu conheço a maloca deles, mas o pessoal lá no Demini não”, ele disse em alguns momentos ao longo de minhas indagações.

Perguntei-lhe sobre a relação do Demini com setenta e oito comunidades diferentes. De acordo com o grau de proximidade e distância, ele as identificou como sendo *tanothëpë* e *tanomaithtëpë*. Traduziu os termos, respectivamente, como *conhecidos* e *desconhecidos*. Disse-me que os primeiros são aqueles de quem se conhece a casa, com quem se troca convites para festas e visitas, além de outros bens e palavras. Os segundos são considerados grupos afastados, que nunca trocaram visitas, de quem não se conhece a casa e com quem se mantém uma relação distante. Aqueles considerados muito próximos do Demini foram grupos locais das regiões de Ajuricaba, Toototopi, Novo Demini e Missão Catrimani - *aithtëuribitberi* foi o nome atribuído a essas comunidades. Já os muito distantes são os *yayothëuribitberi*, “são como os yanomami da Venezuela”, disse-me. Nota-se que essa diferenciação entre “conhecidos” e “desconhecidos” se dá em diferentes escalas. Assumir a região (Ajuricaba, Toototopi, Novo Demini etc) como unidade discreta já subtrai a diversidade local, fragmentada em diferentes aldeias e, estas, às vezes, em várias casas. Diferentes comunidades de uma mesma região foram consideradas *tanomaithtëpë* e *tanothëpë* – Koyopi e Maraxipora, ambas comunidades da região de Toototopi, foram consideradas, respectivamente, como *tanomaithtëpë* e *tanothëpë*, por exemplo. O que se presta a indicar-nos que as diferenciações indígenas costumam não obedecer às nossas unidades administrativas⁷¹.

⁷¹ Situação parecida surgiu nas falas apresentadas no início do capítulo. Os moradores de Kumixi que afirmavam que a Hutukara só contempla o “pessoal de Roraima” referiam-se aos moradores das regiões do Demini e Toototopi que são localizadas, segundo a geopolítica nacional, no estado do Amazonas. Provavelmente, o que leva os primeiros a tais afirmações tem a ver com o fato que os moradores destes lugares mantêm relações mais estreitas com a cidade de Boa Vista (RR) e não com Manaus ou Santa Isabel do Rio Negro, municípios do estado do Amazonas, que são os pólos citadinos com os quais os yanomami que habitam Kumixi e seu entorno têm uma ligação mais próxima.

É importante ressaltar que a perspectiva de um residente do Demini sobre essa “distância social” intercomunitária não é apenas mais uma dentre tantas outras, pois essa região é o núcleo fundador da associação. Ela foi o local de sua Assembleia de fundação, é a aldeia onde reside seu presidente-fundador (único presidente da Hutukara até então) e onde nasceu e foi criado seu diretor mais antigo e experiente, Dário, filho de Davi Kopenawa. Sendo assim, neste contexto da Hutukara, as relações que o grupo local do Demini mantém com as demais comunidades adquire uma importância especial. Muito interessante seria ter, também, as outras versões dessa história. Ou seja, informações sobre as percepções dos grupos locais (ao menos destes que se reuniram nos Encontros e Assembleias) em relação à Hutukara, buscando entender como (ou onde) eles situam a associação em seu “espaço sociopolítico”⁷². Provavelmente, e aqui estou no livre terreno da especulação, ela seria tomada como uma espécie de “extensão” do Demini, já que a figura mais proeminente da Hutukara é de lá, para então ser situada na “cartografia político-social” de cada comunidade em questão.

Sílvia Macedo (2003:22) afirma que o Conselho Apina, organização “representativa” dos grupos locais Waiãpi era, em 1995, descrito pelos professores deste grupo indígena como sendo “o Taruku”, seu presidente na época. Entre os Yanomami não ouvi nenhuma formulação literal nesse sentido, mas suspeito fortemente que, de modo semelhante, aos olhos dos Yanomami a Hutukara seja o Davi Kopenawa. Segundo a autora, os Waiãpi promovem uma sobreposição entre instituição e representante nestes contextos de representatividade. Ouvi literalmente algumas formulações nesse sentido: ao perguntar para um agente indígena de saúde sua opinião acerca do “controle social da SESAI”, ele falou sobre o trabalho do principal responsável por essa instância (o “descontrole social”, segundo ele) e não da instituição. Em relação à FUNAI ouvi coisas parecidas. “A FUNAI” era sempre retirada deste nível de abstração e impessoalidade próprios do caráter institucional e associada a ações de figuras específicas. Mas, voltemos às reuniões e aos encontros promovidos pela Hutukara entre “conhecidos” e “desconhecidos”.

⁷² A ausência dessas informações é bastante sintomática. Ela expressa bem o modo como este trabalho foi feito, já que ele é uma pesquisa sobre a Hutukara feita com um olhar de dentro da Hutukara. As percepções de “fora para dentro”, digamos assim, circunscreveram-se aos momentos das reuniões. Além da barreira da língua, minhas tentativas de ouvir o tinham a dizer sobre a associação aqueles yanomami que não estavam diretamente envolvidos com ela acabaram restritas aos discursos “oficiais”, pois eu mesma era associada à Hutukara. Chegava com os diretores, às vezes compunha a mesa nessas reuniões, expunha uma coisa ou outra etc.

De acordo com a classificação de meu interlocutor, as reuniões da Hutukara contam com um número bastante significativo de “*tanomaiñhëpë*”. O sentido desse termo no modelo *yanomam* remete a uma esfera de relação que ultrapassa o campo das interações políticas efetivas (Albert, 1985:311), são o “conjunto de inimigos potenciais desconhecidos”, “as pessoas que não se conhece” (ibid.: 193). Os *tanomaiñhëpë* pertencem à classe de inimigos geograficamente inacessíveis, cuja inimizade se encontra exclusivamente fundada sobre um modelo simbólico de hostilidade intercomunitária, como o xamanismo agressivo e o ataque aos duplos animais (ibid.: 311). Alguns encontros da Hutukara reúnem, assim, representantes de grupos locais que dificilmente se cruzariam fora dessas circunstâncias.

Como vimos nas falas acima apresentadas, a proposta política da Hutukara apresenta aos Yanomami uma nova forma de pensar as relações intercomunitárias, propondo a supressão das diferenças internas e operando com uma unidade sociopolítica coesa e internamente indistinta. Esse pacto é baseado no ideário de uma coletividade unida, relacionada por laços de amizade através de uma espécie de “aliança indiscriminada”, que elimina as rivalidades internas e toma por inimigos somente determinados tipos de brancos. A seguinte fala de Davi Kopenawa, apesar de não ter sido pronunciada em uma dessas reuniões traduz bem esse espírito:

Eu lhes explico frequentemente que é necessário colocar um fim à hostilidade entre nossas casas e que nós devemos parar de nos maltratar atingindo-nos na cabeça com a borduna ou nos flechando uns aos outros. Eu sei bem que alguns deles devem pensar que meus comentários são devido à covardia, mas isso não é verdade. O que espero é que mostremos nossa valentia especialmente nos defendendo contra aqueles que querem devastar nossa terra! Estes são os nossos verdadeiros inimigos ! Nós, habitantes da floresta, somos a mesma gente, nós devemos ser amigos ! (Kopenawa Albert, 2010:401).

“... Quanto mais a guerra está implícita, tanto mais fazer a paz torna-se uma necessidade explícita...”, disse Sahlins (1968: 19). A fala de Davi Kopenawa aparece como um chamado à aliança. Ela apresenta um esforço por “um novo tipo de paz, estabelecida entre grupos locais diversos, que nem sempre compartilharam histórias de aliança”, como escreve Renato Sztutman (2005: 302) a respeito da confederação dos Tamoios. É importante não ignorar as diferenças entre o contexto que propicia a afirmação do autor e o da presente pesquisa, já que a guerra dos Tamoios remete-nos a confederações guerreiras que reuniam “grupos tribais inimigos, de uma mesma região, como aconteceu no Rio de Janeiro,

no século XVI, e no Maranhão e Pará, no século XVII...” (Florestan Fernandes, 1948/1989: 42 apud Sztutman, 2005: 302). Ou seja, há significativas distâncias espacial, temporal e de objetivos entre a união presente nessas confederações e esta que Davi anuncia e a Hutukara almeja promover atualmente. Contudo, não creio que tamanhas diferenças inviabilizem o exercício de comparação. Mesmo que as motivações e circunstâncias históricas sejam completamente outras, o que observamos nos encontros da associação e no discurso político de seu presidente é exatamente este esforço pela formação de um pacto político entre grupos locais diversos que nem sempre compartilharam histórias de aliança, assim como na formação das confederações. De toda forma, como bem lembra, em outro momento, o próprio Renato Sztutman, “eventos históricos e contemporâneos comunicam-se de maneira notável, já que não deixam de colocar em cena relações e processos bastante semelhantes” (Sztutman, 2009: 41). O que evoca o próprio Lévi-Strauss, quando este afirma que não é possível comparar os elementos isolados, mas sim os processos e as relações.

As ideias de supressão das diferenças e criação de uma unidade sociopolítica que inclua todos os grupos locais parecem tocar em algumas características fundamentais da organização sociopolítica yanomami, que são a autonomia das decisões políticas dos grupos locais e a afirmação de qualidades contrastivas, tão necessárias à construção de identidades e alteridades internas a eles mesmos. Na abertura da edição brasileira de “Arqueologia da Violência” (Clastres, 2004), segundo Bento Prado Júnior, Pierre Clastres teria dito acerca dos Yanomami: “aí temos uma sociedade composta por várias tribos, dividida no meio pela linha que separa amigos e inimigos, uma sociedade estruturada, enfim, em torno da guerra” (Prado Júnior: 25 apud Clastres, 2004). É também neste sentido que Jacques Lizot (1988: 215) afirma que para este povo indígena “só existem amigos e inimigos”, sendo as “relações neutras inconcebíveis”. Como, então, estabelecer um pacto político baseada na unidade e indiferenciação se, no plano da política faccional, eles não se pensam como Um? Neste ponto da análise parecem surgir diferenças irreconciliáveis entre a objetivação de um domínio político, no qual se afirma um “Nós, Yanomami”, e a política faccional (ou cosmopolítica, já que esta é sempre atrelada à feitiçaria). No entanto, como bem afirma Manuela Carneiro da Cunha sobre as consequências de um abismo entre as instituições deles e as nossas, há reconciliação possível. Retomando Mauro de Almeida e Newton da Costa, esta autora afirmará que “é bem possível haver um entendimento pragmático acerca de diferenças ontológicas aparentemente

irreconciliáveis”, posto que “a imaginação política sempre foi perfeitamente capaz de fazer essas pontes” (Carneiro da Cunha, 2009: 339).

Por fim, gostaria de encerrar com este mesmo problema, anunciado no início do capítulo, que diz respeito às ideias de unidade e totalidade implícitas no pacto político proposto pela Hutukara. Tendo chegado até aqui vimos que não parecem ser essas ideias, em si, problemáticas. Como vimos com a descrição do modelo de relações sociopolíticas yanomam a ideia de uma “totalidade política” parece-lhes até bastante familiar. Contudo, nesses casos, trata-se sempre de uma totalidade particular que se configura *a partir de e para* cada grupo local tomado como referência. Daí seu caráter “contextual”, tão destacado por Albert (1985). Nesse sentido, o que há são várias totalidades distintas, projetadas cada qual por cada um dos muitos grupos locais, láveis e também sobrepostas em determinados pontos. É sobretudo o fato de serem totalidades contextuais que faz com que não se confundam com a totalidade pressuposta e proposta pela HAY. Esta última difere, não tanto pela escala considerada, mas pelo ponto de vista assumido. A HAY reivindica uma totalidade sociopolítica ampliada, indistinta, não contextual, em suma, absoluta. Como vimos com Manuela Carneiro da Cunha o ajuste dessas diferentes perspectivas políticas é bem possível, mas, eu acrescentaria, não sem bastante esforço.

um novo tipo de festa

Albert (1985: 212-13) afirma que às vezes um grupo local convida a um *reabu* (ritual funerário multicomunitário) comunidades com as quais não possui qualquer laço de aliança matrimonial ou política. Nestes casos, o rito é reduzido a uma simples distribuição de alimentos cerimoniais - *reahumu* *bio*: “simplesmente fazer uma distribuição de alimentos cerimoniais”. Destas visitas são excluídas todas as sequências funerárias que constituem normalmente o *reabu*. Tais convites visam promover o alargamento do conjunto multicomunitário, sendo designados como *remimu*: “restabelecer contatos pacíficos com grupos inimigos ou desconhecidos”.

Como vimos, as reuniões da Hutukara agrupam vários grupos locais e as falas dos representantes da associação apregoam as relações de amizade e semelhança entre todos os Yanomami. Com este chamado ao alargamento das alianças políticas esses encontros, ao seu modo, assemelham-se aos *rimimu*. Autores como Bruce Albert e José Antônio Kelly sublinharam o paralelo entre essas reuniões yanomami e as festas

rituais desta população. O primeiro afirma que “as novas assembleias políticas yanomami estão sempre inseridas no quadro tradicional da comensalidade ritual das festas *reabu*” (Kopenawa e Albert, 2010: 742 n.26). E Kelly diz serem esses encontros, no contexto transformacional *napë*, análogos às festas *reabu* no “espaço convencional Yãnomãmi” (Kelly, 2003: 262). Com a pequena descrição das chegadas dos visitantes e as relações entre hóspedes e anfitriões, mediadas pela distribuição de bebida e diálogos cerimoniais, estas questões foram evocadas.

Contudo, não há ocasiões “tradicionais” de festas, visitas ou mesmo conflitos diretos que reúna pessoas de regiões tão distantes do território, como é o caso dessas grandes assembleias. Dessa forma, essas reuniões surgem como “instâncias que ‘unificam’”, para usar uma expressão que Renato Sztutman atribuiu aos cultos masculinos nas sociedades melanésias de *greatmen*, responsáveis pela fabricação de uma identidade tribal e regional (2005: 241)⁷³. Como afirma Kelly (2003: 402) a respeito das reuniões que analisou, em Mavaca e La Esmeralda, estas ocasiões são episódios que temporariamente cristalizam “os Yanomami” como um grupo, um povo, que suprime suas diferenças internas quando diante de seus interlocutores *napë*, o epítome da diferença.

As reuniões analisadas, como instâncias unificadoras, promovem a objetivação de um domínio político que faz existir um “Nós, coletivo”, mesmo que temporário. Todavia, “se o político é resultado de uma objetivação, a política é o lugar da ação combinada de linhas de diversas qualidades” (Sztutman, 2005: 231); política aqui como política faccional, ou cosmopolítica, eu acrescentaria, entendida como “a arena na qual se desenrola o jogo de agressões xamânicas ou físicas” (ibid., loc. cit.). Levando em conta a política faccional e o sistema etiológico *yanomam*, no qual os membros de um grupo local atribuem genericamente aos das comunidades de cada uma das circunscrições políticas ao seu redor poderes patogênicos específicos (Albert, 1985; 1992), provavelmente esses encontros produzem reverberações cosmopolíticas que os ultrapassam. Pois a visita, não podemos esquecer, tem sempre sua dose de periculosidade. A circulação de pessoas está também associada à circulação

⁷³ Renato Sztutman (2005) vale-se da expressão ao se referir aos cultos masculinos nas sociedades de *greatmen* melanésias: “A única instância que ‘unifica’ são os cultos masculinos, responsáveis pela fabricação de uma identidade tribal e regional” (:241). Embora os contextos sejam realmente diferentes, a expressão e o sentido atribuído a estes cultos pelo autor parecem-me passíveis de aproximação. Uma comparação de maior fôlego entre essas novas reuniões yanomami e outras “instâncias que unificam”, como os mencionados cultos masculinos, as casas dos homens jê, a *tekatawa* Parakanã etc, parecem-me bastante frutíferas, mas escapam aos limites e propósitos atuais deste trabalho.

de bens e doenças. Para os Yanomami existe uma relação muito comum entre adoecimento e morte e feitiçaria de visitantes. “(...) As mortes sempre são atribuídas pelos Yanomam, quando uma responsabilidade humana é invocada, à visita recente de inimigos (ã de aliados para uma doença). Nesse caso, tanto nas visitas de pacificação *remimu* (inimigos antigos ou potenciais) como nas ‘visitas’ ocultas de agressão *òkara buu* (inimigos atuais), a partida de inimigos é sempre interpretada como uma ‘fuga em estado ritual de homicida’ (*unokai tokuu*)” (Albert, 1992: 176). Nas ocasiões de reunião intercomunitária sempre chamou minha atenção o contraste entre a cerimônia e tratamento dispensado à chegada de um grupo de visitantes e a rapidez, agilidade e completa falta de cerimônia com que estes mesmos grupos se dissipam ao fim de um encontro. Não posso afirmar categoricamente que este comportamento esteja necessariamente associado a uma fuga, mas posso fazer a sugestão. Kelly (2003: 148) chama atenção para este aspecto da feitiçaria nas ocasiões das visitas médicas rio acima. Muitos casos de feitiçaria de aliança acontecem nestes contextos de visitas, que contam sempre com yanomami de outras comunidades como acompanhantes, no papel de mediadores, tradutores. “Deve-se sempre desconfiar de visitantes, até mesmo de comunidades amigas” (ibid.: 166). São questões como essa que trazem à tona dimensões cosmopolíticas dessas reuniões que não se restringem à “arena interétnica”. Neste caso, as diferenças que surgem não são da ordem de uma “etnicidade política”, mas de uma “alteridade cosmológica” (Albert, 2002).

Como podemos perceber há diferentes planos de atividade política em questão, cada qual com seu idioma e seus especialistas. Para negociar com os *napè* do Estado, traduzir e replicar essas negociações e criar uma identidade étnica coletiva os representantes da Hutukara - que falam, lêem e escrevem o português e a língua indígena, que se apropriaram das categorias que os brancos usam para falar sobre os índios e estão em um constante trânsito entre “dois mundos” - são os principais responsáveis. Para saber receber os visitantes, distribuir a comida e a bebida, (re)estabelecer a paz, fazer os diálogos *wayamu* e os discursos *hereamu*, gerir as relações interaldeãs, proteger suas comunidades das ameaças externas, os *pata th'ëp'b'ë* e os xamãs tem um papel fundamental. Davi Kopenawa, neste contexto, é quem circula dentre todas essas posições. Trata-se, mesmo, de um complexo jogo político que conta com funções e personagens diversos e heterogêneos.



Foto 6. aldeia Koriya Opë (Surucucus)



Foto 7. preparativos para reunião (Surucucus, set/2011)



Fotos 8 e 9. a caminho de Koriya Opë (set/2011)





Foto 10. primeiro dia de reunião, Encontro Regional de Surucucus



Foto 11. fiscais, IV Assembleia Geral da Hutukara, Toototopi (nov/2010)

considerações finais

O que foi dito até aqui é apenas uma parte dessa história, muito mais rica em detalhes e desdobramentos do que tive condições de abarcar. Escolhi alguns caminhos e, com isso, naturalmente, outros ficaram de fora. A importante aliança entre os yanomami envolvidos com a Hutukara e o ambientalismo, por exemplo, não foi aqui explorada, mesmo sendo uma relação absolutamente fundamental no contexto estudado. A participação não indígena em toda atividade da Hutukara, também fundamental, foi outra dimensão do fenômeno praticamente não mencionada. Um acontecimento específico que teve lugar na IV Assembleia da Hutukara, em que vários xamãs yanomami expuseram suas declarações sobre as “mudanças climáticas”, os cataclismos derivados daí e as associações entre estes e alguns temas mitológicos yanomami também não foram tratado nesse trabalho, mesmo com tais declarações transcritas para a língua indígena e traduzidas para o português.

Por ora, tive como ponto de partida a apropriação de uma forma política exógena por parte de uma população indígena, os Yanomami. Em linhas gerais, a pergunta que busquei explorar ao longo dessa dissertação poderia ser resumida da seguinte forma: o que acontece quando uma cultura em particular adota uma instituição estrangeira? A criação da Hutukara é um dos episódios mais recentes da triangulação entre os Yanomami, o Estado e o universo das Organizações Não-Governamentais. Chegado ao final espero que certas complexidades e efeitos desse encontro tenham sido ao menos vislumbrados, contribuindo assim para a compreensão de tal fenômeno que, no momento histórico atual, não é exclusividade dos Yanomami, tendo muitos símiles no Brasil e mundo afora. Tratar do surgimento e funcionamento dessa associação indígena é também trazer à tona alguns dos desdobramentos e consequências, muitas vezes imprevisas (como nunca podem deixar de ser), dos projetos de formação oferecidos por organizações de apoio aos povos indígenas. Pois a Hutukara é composta, com exceção de Davi Kopenawa, justo por essa primeira geração formada pelo projeto de educação escolar implantado pela antiga CCPY e levado adiante pelo ISA, entre certos grupos yanomami em Roraima e Amazonas (Brasil). Se, lá no início, a ideia motivadora deste projeto de educação escolar era fornecer instrumentos para a garantia da autonomia dos Yanomami na defesa e implementação de seus direitos indígenas ver a Hutukara funcionando hoje é resultado de um longo, árduo e vitorioso processo.

Durante um bom tempo me perguntei como escrever uma dissertação sobre uma associação indígena que não assumisse uma forma político-panfletária, mas que ao mesmo tempo conseguisse fazer emergir essa dimensão da resistência e militância política que são totalmente constituintes da prática que descrevia. Preocupava-me também com a ideia de que pudesse apresentar algo passível de distorções e usos políticos mal intencionados, já que a Hutukara está inserida em um delicado campo político e eu estava interessada, analiticamente, sobretudo nas disjunções, no desacordo, nas questões que derivam do fato de uma associação indígena falar em nome de um todo que nem sempre, ou melhor, apenas sob certas circunstâncias, se pensa como um todo. A variação nas auto-denominações dos subgrupos, por exemplo, às vezes torna-se argumento para críticas à demarcação em área contínua da Terra Indígena Yanomami. Essa variação passa a ser compreendida em termos de atomização social e existência de diferentes grupos para embasar um discurso que denuncia a criação de uma “etnia fictícia”, composta por grupos locais sem qualquer similaridade que pudesse justificar sua junção num único território (Pereira, 2007). Como, então, eu poderia abordar a questão que me interessava, da criação de um pacto político em torno de um “nós, Yanomami”, sem incorrer no risco de causar algum tipo de prejuízo político àqueles que haviam me recebido? Esse tipo de dificuldade de falar sobre uma associação indígena me paralisou por um tempo. É um assunto às vezes delicado, mas, de toda forma, é impossível o controle total sobre os usos e interpretações alheias de qualquer trabalho.

Às voltas com essas e outras questões ouvi o conselho, de um professor, de que uma dissertação se faz “do meio para fora”. Eu deveria encarar aquilo que achava ser realmente o ponto principal, começar a escrever daí e depois ir garantindo sua sustentação, com as informações e contextualizações necessárias – aí sim viria o que fosse preciso de história, teoria antropológica, comparações possíveis com outras etnografias etc. Foi o que fiz. Recuperei em meio a relatórios de reuniões da Hutukara e anotações de meus cadernos de campo as falas que abrem o terceiro capítulo, com as quais procurei demonstrar essa inspiração clastreana, de um movimento de fuga do centro, de não totalização, presente na relação entre os representantes da associação indígena e o restante do grupo. Nestas falas, os primeiros apresentam um discurso que pode ser entendido, sob certos aspectos, como um discurso estadista, em que apregoam a semelhança e unidade do grupo, ao passo que os segundos insistem em estranhar essas ideias, marcar suas diferenças internas e demonstrar sua parcialidade. O tal conselho que recebi foi, sem dúvida, um ótimo

conselho. Contudo, após segui-lo (o que faria novamente), me vi mais uma vez em uma sinuca, pois a questão que se tornou meu ponto de partida era justamente a mais delicada e problemática. Penso que não consegui desenvolver esse ponto, fazê-lo render, tal como gostaria, pois para seguir adiante com a dissertação escapei dele, tratei de outros assuntos e apenas muito depois o retomei. Não cabe a mim mensurar os resultados dessas escolhas. De modo geral, o que percebo hoje, chegado ao final, é que essa dissertação é um trabalho muito pouco militante, apesar do tema que ela trata. Em alguns momentos me senti uma herege por isso. Em um texto de 2009, contudo, Oscar Calavia Sáez disse algumas coisas que foram, de certa forma, apaziguadoras. Ali, ao rediscutir o estatuto epistemológico da antropologia, ligado tanto a ciência quanto à relevância política, o autor defende uma definição da disciplina como etnografia e sua função no debate político como a descoberta de novos objetos sociais. Ele diz:

Essa antropologia “reduzida” a etnografia tem a possibilidade de ser uma ciência cujo objeto se defina apenas no final da pesquisa, ou em outras palavras uma ciência cujo objetivo está em *descobrir* ou *inventar objetos*. Detalhemos esta última frase. *Descobrir*, porque o objeto, em certo sentido, já está ali, em forma de algo que atrai a atenção do pesquisador. *Inventar*, porque ele só se define no diálogo entre o pesquisador e o nativo. Um fato reconhecido, classificado e institucionalizado nunca é a mesma coisa que um fato nu e cru. Aliás, no momento em que um fato nu e cru é conhecido, ele não está mais nem nu nem cru (Calavia Sáez, 2009: 14-15).

Quando surgiu a ideia de uma pesquisa sobre a Hutukara o que eu tinha era isso: um fato reconhecido, classificado e institucionalizado. Da minha aproximação deste fato surgiram muitas outras coisas e ele se transformou, tanto quanto eu, provavelmente. E foi disso que eu tentei tirar algum proveito. Mesmo por que diante de um povo como os Yanomami, ao qual é dedicado um universo bibliográfico, cuja quantidade e complexidade dos trabalhos superam em muito minha pretensão e condição de conhecê-los completamente, ao menos neste momento, achei que o melhor que eu tinha a fazer era explorar o que eu tinha visto e vivido junto a eles, já que esta oportunidade me havia sido dada, mesmo em tempos de desaparecimento dos trabalhos de campo no mestrado. Opção esta que se justifica, também, pela novidade que é a Hutukara e, conseqüente, a quase completa escassez de trabalhos sobre ela. Disto, derivou o seguinte:

No capítulo um apresentei as histórias de vida dos diretores mais atuantes da associação, a partir de seus relatos autobiográficos.

Discorreram sobre suas formações, viagens e outras experiências, muitas vezes informais, de aprendizado do mundo dos brancos. Ali, começou a se desenhar uma diferença geracional importante interna ao corpo diretor da associação. Mas, foi no capítulo dois que isso foi dito com todas as letras. Neste momento, tratei de aspectos gerais ligados às posições de mediação e liderança que estes representantes ocupam. Como o conhecimento, de modo geral, é um importante critério de diferenciação, os caminhos percorridos pelos jovens diretores e por Davi Kopenawa, presidente da associação, ganharam algum destaque. Vimos que enquanto os primeiros têm uma trajetória fortemente atrelada à escolarização e outros cursos profissionalizantes, o segundo tem uma trajetória de aprendizado dos brancos fortemente atrelada à experiência direta. Contudo, esse elemento não é de maneira alguma ausente nos percursos dos jovens diretores, já que as viagens e outras experiências informais mostraram ter um papel importante quando falaram de suas aquisições de conhecimento estrangeiro. Davi, entretanto, diferencia-se dos demais pelo seu conhecimento xamânico e por ser, entre os Yanomami, um *pata thê*, um “grande homem”, um “homem influente”. Foi também neste capítulo que busquei demonstrar como participam ativamente da prática política da associação algumas outras esferas da vida social aldeã, como o parentesco e a moral. Foram retomados alguns aspectos da análise de Kelly (2003), como a questão da mediação e do controle, visando evidenciar algumas semelhanças entre os contextos de transformação no Alto Orinoco (Venezuela) e na organização política yanomami aqui no Brasil. No fim deste capítulo, contudo, busquei marcar as diferenças entre estes contextos. Especialmente, no que diz respeito ao *napëprou* (“virar branco”) que no contexto da Hutukara, de valorização e afirmação cultural e identitária, parece assumir um sentido diferente daquele que tem em Ocamo. Os Yanomami envolvidos com a Hutukara não dizem estar virando brancos, tampouco associam essa transformação ao sentido de progresso e civilização. Em seus discursos políticos dizem, ao contrário, que o *napëprou* é aquilo que deve ser evitado. Caracterizam suas relações com os brancos a partir da idéia de imitação. Embora estejam envolvidos em processos de transformação de seus corpos/ habitus e aquisição de conhecimentos estrangeiros, os diacríticos dessa transformação tal como descrita por Kelly (2003), no contexto da Hutukara eles não estão virando brancos, mas os imitando. À idéia de imitação foi dedicado algum desenvolvimento. Percorrendo algumas etnografias sobre os Yanomami percebemos que a imitação é um tema muitas vezes presente: as crianças imitam os adultos, os adultos os anciões, os rapazes em iniciação xamânica imitam os espíritos auxiliares, os homens prestes a partir em expedições guerreiras imitam os

espíritos abutre etc. Sempre que é acionada pareceu-me ligada a uma experiência de aprendizado e foi por essa via que a compreendi, também no contexto de relações com os brancos. Imitar os brancos é uma forma de aprender a fazer como eles. Defendi que a imitação está na base de uma “pedagogia” yanomami. Infelizmente, este foi um tema ao qual só cheguei no final, pois ele mereceria muito mais atenção do que foi a ele dedicada, já que permite um sem número de desdobramentos. A relação entre imitação e tradução, por exemplo, é algo que em outro momento ainda pretendo explorar⁷⁴.

O capítulo final foi dedicado a uma dimensão mais coletiva da prática da Hutukara. Ele foi estruturado em torno de três acontecimentos etnográficos, que foram reuniões promovidas pela Hutukara em aldeias yanomami entre novembro de 2010 e setembro de 2011. É ali que enfrento a questão que anuncio na introdução: como um grupo indígena que se organiza e se relaciona a partir de suas subdivisões internas (em grupos locais, conjuntos multicomunitários e redes políticas, econômicas e matrimoniais) está criando um pacto político baseado na representação étnica de uma unidade coesa e indiferenciada (“nós, os Yanomami”)? Para respondê-la busquei situar as atividades da HAY em um quadro mais geral de relações que foi, no caso, o espaço sociopolítico yanomam. Com isso, recuperei questões tocantes à organização sociopolítica e às dinâmicas de visitação e festas multicomunitárias entre os Yanomami. Pois, como dito no início, sempre busquei compreender esse novo contexto de relações engendrado pela Hutukara a partir de formas culturais e políticas bem anteriores a ele. Com isso, vieram à tona diferentes planos de atividade política. Um plano mais ligado aos discursos políticos dos representantes da HAY, que evidenciam uma tentativa de criação de um domínio político, entendido aqui como a “[...] esfera de representação de um coletivo humano, esfera por meio da qual é possível enunciar um ‘Nós coletivo’” (Sztutman, 2005: 230). Como “instâncias unificadoras”, essas reuniões, mesmo que temporariamente, suprimem as diferenças internas e cristalizam os Yanomami como um grupo, um povo, possibilitando a enunciação de um “nós, Yanomami”. Discorri também sobre outro plano de atividade política, dessa vez mais ligado à política faccional, compreendida como “a arena na qual se desenrola o jogo de agressões xamânicas ou físicas” (Fausto, 2001 apud Sztutman, 2005). Essa dimensão da política faccional está associada ao pensamento de uma unidade política fragmentada, tal como as lideranças de aldeia expuseram em alguns momentos, assim como ao modelo de Bruce Albert (1985) das relações

⁷⁴ Agradeço à Profa. Evelyn Shuler Zea quando, em uma reunião do A-funda (Núcleo de Antropologia Fundamental), chamou minha atenção para esta questão.

intercomunitárias yanomam que, por sua vez, inclui também o sistema etiológico desse mesmo subgrupo, já que os membros de um grupo local atribuem a cada uma das circunscrições sociopolíticas ao seu redor poderes patogênicos específicos. Com a descrição dessas reuniões salientei também sua dimensão eminentemente festiva, destacando as relações entre anfitriões e hóspedes, mediadas pelo oferecimento de bebida e diálogos cerimoniais, como uma relação propriamente política. Com isso, surgiu um paralelo possível entre essas reuniões e as dinâmicas de visitação *rimimu* e festas multicomunitárias *reabu*. Com isso, a operância do modelo etiológico acima mencionado veio à tona, pois as visitas incluem sempre o perigo de ataques mágicos ou sobrenaturais, mesmo quando entre comunidades aliadas.

A partir dessas reuniões é também importante ressaltar, com a ajuda de Manuela Carneiro da Cunha (2009: 339), como é o próprio “discurso político, e outros atos políticos (...), que constituem sociedades, grupos, coletividades”. Nesse sentido, espero que “os Yanomami” tenham sido nosso ponto de chegada e não de partida – aqui, numa franca alusão às ideias de Gabriel Tarde (2007) e Bruno Latour (2005) de composição do social, de emergência contextual de uma coletividade. “O exercício de composição social é a atividade política por excelência, aquela que sempre está sendo (re)feita”, diria o primeiro (Tarde, 2007: 38).

Disse lá no início que a curiosidade pelos fenômenos recentes do contato, as leituras de Marshall Sahlins e uma situação específica em campo foram as inspirações iniciais dessa dissertação. E disse também que a questão das mudanças e continuidades em um contexto de transformação era seu mote principal. Nada, então, me parece mais adequado para encerrá-la do que o trecho a seguir: “Isso é ruptura ou continuidade? Partidários da lógica da hegemonia votariam pela primeira alternativa. Os culturalistas votariam pela continuidade. Mas talvez a questão esteja mal colocada, de modo que na verdade estaríamos ao mesmo tempo diante de ruptura e continuidade” (Carneiro da Cunha, 2009: 371).

anexo 1

discurso de abertura da iv assembleia geral da hutukara, por davi kopenawa.

tradução: Morzaniel Framari Yanomami

Todos nós, yanomami, moramos no mesmo território. Hoje nós estamos aqui reunidos, nós nos juntamos aqui (*nakayorayoma*), os *napë* estão presentes conosco, vieram oito yanomami da Venezuela, dois *napë* vieram junto com eles. Vocês ouviram o que eles falaram para lutarmos juntos (*noamaiyuvi*, lutar, preservar, proteger). A Funai que protegeu, nós yanomami, quando não sabíamos lutar, quando éramos crianças. A Fundação Nacional do Índio fazia primeiro assim. Enquanto eu crescia, defendi todo o meu povo yanomami, agora vocês estão me conhecendo. Antes eu lutava sozinho, agora eu estou muito contente, por que vocês estão conhecendo os *napë pë* que me ajudaram a lutar. Há ainda outros *napë*, que são *pata* mesmo, que não deixam acontecer mineração, por isso hoje eu estou muito contente, por que estou ficando feliz? Por que nós, yanomami, estamos crescendo, aumentando a população (*oimatayu yaro*), nascendo mais crianças. Tenho outros parentes (*aithtëpë*) ainda, mas se eu fosse convidar todos não haveria espaço. Eu lutei certo, não fiz errado, fiz a defesa. Eu aprendi a lutar, eu lutei para nós, yanomami, vivermos com saúde. Eu aprendi a lutar (*noamë*) contra os políticos que são contra nós. Por isso hoje vocês estão me conhecendo, alguns jovens (*hiya*), alguns moços (*moko*), não me conheciam. Agora eu sou conhecido pela minha luta. Agora vocês estão conhecendo a luta, que cresceu como a fruta. Resultado, como dizem os *napë pë*, defesa, papel da Hutukara é a defesa, o direito do povo yanomami sobre essa terra, nesse país (em português). No Brasil, moravam nossos antepassados, nós crescemos e até hoje estamos vivendo onde antes moravam nossos antepassados. Estamos trabalhando para defender nossos direitos, como os *napë* trabalham. Nós estamos juntos com os políticos (*yamaki rëataya*), os *napë* não podem entrar. Nós estamos lá na cidade, para reivindicar (*rëataya*), por que nós estamos lá na cidade? Nós, diretoria, queremos que o povo yanomami viva bem. Quando nós estamos na cidade vocês têm que nos agradecer, pois estamos lutando forte para defender nossa terra. Nós vamos viver saudáveis. Quando os outros parentes morrem, a morte dos parentes não acaba, mas não fiquem preocupados.

Quando os *napë* nos ajudam a gente não morre muito. Nós somos filhos dos antigos, lutadores, e quando lutamos deixamos os *napë pë* com medo. Nós aprendemos a lutar, não deixamos os *napë* entrar (*hamapotima*). Agora, vocês estão vendo nossa luta e estou feliz, faz tempo que vocês conhecem minha luta, mas agora vocês estão vendo. Em todo o Brasil, os *napë pë* me conhecem. Em todas as comunidades vocês já me conhecem. Do outro lado do mar, na Europa, eles também me conhecem. Na Europa, eles me acompanham, eles me obedecem (*huazhê*), quando eu peço ajuda eles me escutam. As autoridades (*pata thëpë*) me ouvem, outros não me ouvem, quem está interessado em ajudar o povo yanomami ouve. Foram eles que ajudaram a demarcar a terra (*uribi noamatima*). Quando eu estava lutando, em 1991, havia muitos garimpeiros, 30.000, nessa época eu estava lutando sozinho. Quando meu filho era criança eu lutava sozinho. Todos vocês eram crianças quando eu já lutava contra os políticos. Os políticos brigavam comigo sempre (pela boca). Mas, minha mãe Claudia Andujar, da CCPY, ela me apoiou. Ela que me ensinou a lutar. Quando ela me ensinou a lutar, eu sofria, mas agora nosso território está demarcado. Agora nós estamos reunidos na nossa terra, estamos reunidos explicando, agora vocês estão entendendo o que a Hutukara faz, como ela funciona, como criou a associação, o que ela vai fazer, ela vai defender (*naomañ*) para nós, yanomami, vivermos com saúde, para trabalhar (*keiañ*), para nós, yanomami, caçarmos com saúde, para crescermos com saúde, para ficarmos saudáveis, para fazermos nossas festas, visitarmos uns aos outros, isso que nós defendemos. É para fazermos isso que nós lutamos. Os *napë* chamam prioridade, prioridade verdadeira indígena brasileiro (em português). Nessa terra fomos nós quem pisamos primeiro. Nossos antepassados cuidavam dessa terra. Até hoje nós não queremos destruir a nossa terra como os *napë pë*. Para os *napë* nós sovinamos (*xiimabou*) a nossa terra. Os *napë* que destroem eu não deixo entrar na nossa terra, fazendeiro, garimpeiro, mineração (em português). Eles não gostam dos yanomami, eles só matam as pessoas. Assim que o trabalho, papel (em português) da Hutukara funciona. Mas esse trabalho é difícil, mas assim mesmo eu continuo lutando. Os *napë* tem a boca grande para comer a nossa terra, hoje nós crescemos para não deixar os *napë* destruírem a nossa terra. Hoje em dia nós aparecemos para defender a nossa terra. Nós aprendemos a lutar, reivindicar os nossos direitos diante dos *napë pë*. Nós não deixamos entrar na nossa terra. É isso que nós fazemos em Assembleia Geral, “Geral” os *napë* dizem quando nós todos estamos reunidos. Eu sou defensor (*waitheri*), de todas as comunidades, Roraima, Amazonas. Eu lutei por causa das crianças, para elas continuarem vivendo no futuro (em português). Nós defendemos a terra para os yanomami no futuro poderem viver onde nós

vivemos. Quando nós ficarmos velhos, quando eu morrer, tem os outros, meus sobrinhos, meus cunhados, quando eles crescerem, eles vão lutar como eu lutei, isso que eu estou ensinando para vocês, eu estou ensinando a luta para vocês. Nós (Hutukara) pensamos primeiro em como a gente vai viver com saúde, por causa disso nós estamos aqui reunidos. Nós não os convidamos à toa. Se nós deixarmos destruir a floresta, onde tem caça, rios, frutas, água para beber, peixe, se nós deixarmos destruir, nós sofreremos. Por causa disso nós estamos reunidos, estamos conversando, vocês entenderam? (aplausos). Então, quando vocês entendem, eu acho que vocês têm ouvido. Vocês estão prestando atenção na minha fala? Quando eu era criança eu brincava muito. Agora, eu não brinco mais. Hoje eu sou verdadeiro lutador (*noamaʔ*). Se eu não lutar certo, frente aos *napë*, se eu lutar errado, mexer com as meninas, vocês, das comunidades, vão falar mal de mim. Eu estou fazendo certo, por isso vocês não estão reclamando, eu não fui caçar, mas eu estou aqui presente com vocês. Eu estou observando para vocês comerem. Por isso vocês, meus sobrinhos, meus sogros, meus cunhados, meus filhos, minhas filhas, minhas sogras, todos vocês, não fiquem preocupados, vocês não precisam ficar preocupados à toa, por que nós estamos lutando. Se outros parentes falarem que os *napë* vão destruir nossa terra, vocês não acreditem neles, por que nós estamos na luta, estamos lá na cidade, como o Exército, para nos defender. Nós temos casa (sede da hutukara) na cidade. Nós temos casa na comunidade, nós temos associação (*yamake yahipetrema kua taya*) na cidade, nós temos casa na floresta, mas nós estamos na cidade, por que os *napë* têm entrado na terra yanomami. Quando o “governador”, “presidente”, “político” (em português), quando eles nos prejudicam, a associação manda os documentos para falar duro com eles. Por isso nós somos “diretoria” (em português). Quando nós trabalhamos na diretoria vocês têm que ficar felizes e nos agradecer. Vocês não pensem que nós vivemos sozinhos, fui eu quem lutei para nós vivermos. Eu estou cuidando (*noamaʔ*) de vocês. *Napë pë* dizem que eu sou “famoso” (em português), será que vocês conhecem esta palavra? O que é “famoso” (em português)? A palavra “famoso” só os *napë* sabem, eu sou “conhecido em todo Brasil”, “representante do povo indígena, Yanomami e outros parentes no Brasil” (em português), quando eu representei (*wëaʔ*) os *napë* me conheceram, então eles me colocaram para lutar, por isso eles me ensinam a lutar, esses jovens [yanomami] eles não falam que eu sou importante, os jovens não me chamam de “famoso”, depois vocês vão me conhecer. Agora, vocês ainda não me conhecem, vocês são ainda como crianças, vocês mamam ainda de olhos fechados, e quando vocês abrirem os olhos então vocês vão se tornar lutadores. Eu aprendi a lutar, eu não deixo brigarem com meus parentes yanomami.

Vocês têm que seguir como eu lutei. Vocês não podem fazer coisas erradas, tem que seguir com a minha luta. Tem que seguir como filhote de passarinho. Se vocês fizerem coisa errada vocês vão destruir nossa terra. Isso é muito “importante” (em português). Nós cuidamos da terra, por isso nós estamos sovindo a terra, para fazer uma defesa de verdade. Eu não faço “negociação” (em português) com os *napë*. Eu não negocio para derrubar, para destruir a terra, eu não peço “dinheiro” (em português) pelas madeiras, pela destruição da terra. Eu não vou negociar à toa, outros parentes não confiavam, agora vocês estão aprendendo/entendendo para não desconfiar mais, assim que eu luto. Nós criamos para eu lutar nesse meu lugar [Toototopi] aqui eu fiz maloca pequena por que eu tinha pressa, por isso eu fiz *xabono* pequeno. Se eu não tivesse pressa eu faria uma maloca grande, isso seria muito bom. Depois, nós pensamos, se vocês, das comunidades, falarem comigo que vão fazer roçado, para plantar pupunha, banana, mamão, batata, cana, quando nós fizermos isso, vocês vão acompanhar o surgimento da próxima Assembleia. Vocês não podem pensar que eu posso fazer sozinho. Nós vamos fazer juntos, por que nós moramos juntos. Nós moramos em uma “terra única” (em português). Nossa terra tem espaço, nós não vamos sofrer. Eu consegui demarcar nosso espaço. Outros *napë* ficam bravos comigo, por que eu consegui demarcar espaço grande, eles dizem assim outros *napë* ajudaram o Davi, quando eu viajei para os Estados Unidos, os *napë pata* de lá me obedeceram (*huremabe*). Nós conseguimos retirar os destruidores da terra [garimpeiros], poluidores (*xamiamaã*) dos rios. Os *pata* do Brasil, presidente, me obedeceram, então nós conseguimos. Minha mãe, Cláudia Andujar, me ensinou a lutar para defender nossa terra, agora nós estamos juntos com os parentes Maiongong, eles são filhos de nossos parentes. A Hutukara trabalhou certo, depois ela convidou os Maiongong. Vocês não pensem “por que a Hutukara só convidou os Maiongong?”. Depois, quando os filhos de vocês crescerem, se eles me obedecem, me respeitam, eu vou convidar os filhos de vocês, se os filhos de vocês não aprenderem as coisas eles vão ficar ignorantes, eles vão continuar falando errado, se eles ficarem atentos, eles vão lutar e nós vamos continuar vivendo, eu queria falar porque tem muita gente, mas não vou poder falar tudo. Nós somos como *arokobi* (um tipo de árvore). Nessa árvore tem vários tipos de galhos e pássaros. Nessa árvore esses pássaros moram juntos, como nós. Assim que a Hutukara faz, Hutukara protege todos vocês. Vocês pensam que a Hutukara é criança, Hutukara não é criança, ela é *pata*. Nós colocamos o nome dela, Hutukara Associação Yanomami. Por isso nós criamos a Hutukara, agora eu estou alegre, feliz. Por que eu fiquei como presidente, quando meu filho cresceu ele ficou como “tesoureiro” (em português), nós

dois mexemos com o “dinheiro” (em português) da Hutukara. Quando vocês tiverem dúvida vocês me falem. Vocês não pensem que eu estou roubando, desviando, ou o meu filho. Vocês não vão achar que eu estou desviando (*thomumã*). O governo está nos fiscalizando. Eu estou fazendo certo. Quem ajuda a Hutukara são recursos (*mareasiki*) de fora do Brasil, e eles estão me acompanhando. Se vocês não estão acreditando em mim, depois vocês têm que me falar. Depois eu vou perguntar para vocês quem não está acreditando em mim. Depois vocês tem que me perguntar também. Nós vamos esclarecer como “televisão” (em português). Agora eu vou parar de falar por que tem muita gente para falar. Hutukara (aqui em referência a abóbada do céu) é muito alta, mas o sol se põe bem rápido, por isso eu vou parar de falar. Será que vocês entenderam?

bibliografia

ALBERT, Bruce

1985. *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. Nanterre: Université de Paris X.

1992. “Fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami”. In: *Anuário Antropológico 89, 151-190*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

2000. “Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira”, in C. A. Ricardo (org.). *Povos Indígenas no Brasil: 1996/2000*, São Paulo: Instituto Socioambiental.

2002. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza” (Yanomami), in: B. Albert & A. Ramos (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Unesp, pp. 239-274.

ANDRADE, Karenina V.

2009. “Wätunnã: tradição oral e empreendimentos econômicos dentre os Ye'kuana”, in: M. I. Smiljanic; J. Pimenta; S. G. Baines (orgs.). *Faces da Indianidade*. Curitiba: Nexu Design, pp. 127-154.

ÁVILA, Tiago Antônio Machado de

2004. *Não é do Jeito que Eles Quer, é do Jeito que Nós Quer: os Krahô e a Biodiversidade*. Dissertação de Mestrado. Brasília: PPGAS/UnB.

BASSO, Ellen

1995. *The last cannibals: a South American oral history*. Austin: University of Texas Press.

BATESON, Gregory

1998 [1972]. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumén.

BORGES, Paulo

2005. “O movimento indígena no Brasil: histórico e desafios”, in: *Coleção Princípios Edição 80*, pp. 42-47.

http://grabois.org.br/portal/cdm/revista.int.php?id_sessao=50&id_publicacao=189&id_indice=1518

BICALHO, Poliene S.

2010. OPSIS, Catalão, v. 10, n. 1, pp. 91-114.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

2009. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

CALAVIA SÁEZ, Oscar

2006. “Autobiografia e sujeito histórico indígena: considerações preliminares”, in: *Novos Estudos* CEBRAP 76. pp. 179-195.

2009. “Por uma antropologia minimalista”, in: *Antropologia em Primeira Mão*, v. 112. Florianópolis: UFSC/PPGAS.

CHAGNON, Napoleon A.

1968. *Yanomamö: The Fierce People*. First Edition. Case Studies in Cultural Anthropology. New York, Holt, Rinehart and Wiston.

CLASTRES, Pierre

1974. *La Société contre L'Etat*. Paris: Editions de Minuit.

2004. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify.

FAUSTO, Carlos

2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EdUSP.

FARAGE, Nádia

1998. “Os múltiplos da alma: um inventário das práticas discursivas Wapishana”, in: *Itinerários*, n. 12, Araraguara.

GOLDMAN, Márcio

2006. *Como Funciona a Democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org).

2005. *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo, Humanitas/Fapesp.

GALLOIS, Dominique Tilkin

2007. “Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes”, in: *Revista de Antropologia* 50 (1): 45-83.

GRAHAM, Laura R.

“How Should an Indian Speak? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere”, in: *Indigenous Movements, Self Representation, and the State in Latin America*, eds. Kay B. Warren & Jean E. Jackson, Austin: University of Austin Press, Pp. 181-228.

HENDRICKS, Janet W.

1993. *To drink of death: the narrative of Shuar warrior*. Tucson: University of Arizona Press.

INGOLD, Tim.

2000. “Speech, writing and the modern origins of ‘language origins’”. *The perception of the environment: essays of livelihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.

2010. “Da transmissão de representações à educação da atenção”. In: *Educação* 33 (1): 06-25. Porto Alegre.

KELLY, José Antônio

2003. Relations within the health system among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela. Tese de doutorado. University of Cambridge.

2011. “Os Encontros de Saberes: equívocos entre índios e Estado em torno das políticas de saúde indígena na Venezuela”. *Ilha* 11 (2): 265-302.

KOPENAWA, Davi

1999. “Descobrimos os brancos”, in: A. Novaes (org.) *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

2006. “Entre a aldeia, a cidade e o cosmos: palavras indígenas”, in: B. Ricardo e F. Ricardo (orgs.), *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: ISA.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce

2010. *La Chute du Ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Terre Humaine, Plon.

LANGDON, Esther Jean

2007. “Dialogicalidade, Conflito e Memória na Etno-história dos Siona”, in: F. Fischman & L. Hartmann (orgs.). *Donos da Palavra: Autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul*. Santa Maria: Editora da UFSM, v. 1, pp. 17-41.

LASMAR, Cristiane

2005. *De Volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

LATOUR, Bruno

2005. *Reassembling the social: an introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press.

LIZOT, Jacques

1988. *O Círculo dos Fogos*. São Paulo: Martins Fontes.

1994. "Words in the night: The ceremonial dialogue – one expression of peaceful relationships among the Yanomami", in: *The anthropology of peace and non-violence*. London: Lynne Rienner Publishers.

2004. *Diccionario enciclopédico de la lengua yanomami*. Caracas: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

1984. "Descendence et affinité: antinomie et complémentarité". In: *Les Yanômami Centraux*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales. 106-124.

MACEDO, Silvia L.

2000. *Joviña, cacique, professor e presidente: as relações entre o conselho Apina e os cursos de formação de professores wajãpi*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PPGAS/USP.

2003. "Joviña, cacique ou presidente? Uma aproximação ao conselho das aldeias Waiãpi", in: *Arquivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. XX, n. X.

Maybury-Lewis, David

1967. *Akwe-Shavante Society*. New York: Oxford University Press.

MIGLIAZZA, Ernesto C.

1972. *Yanomama grammar and intelligibility*. PhD. Indiana University.

NILSSON, Maurice T.

2008. "Organização indígena Yanomami: das ameaças ao seu território à representação política numa sociedade sem Estado", in: *Agrária* n. 9, pp. 25-43.

OAKDALE, Suzanne

2005. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community*. Lincoln: The University of Nebraska Press.

PATEO, Rogério D. do

2005. Niyayou: Antagonismo e Aliança entre os Yanomam da Serra das Surucucus (RR). Tese de doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

PEREIRA, Luís F.

2007. “Massacre dos outros, massacre de nós mesmos: reflexões sobre uma teoria yanomami de construção de alteridades”, *Mimeo*.

RAMOS, Alcida

1990. Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami. São Paulo: Marco Zero. Brasília: UnB.

1995a. “O Índio Hiper-Real”, in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28. pp. 5-14.

1995b. “A Profecia de um boato: matando por ouro na área Yanomami”, in: *Série Antropologia*, 188, Brasília: UnB. pp 1-22.

RIVIÈRE, Peter

2001. O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: EdUSP.

SAHLINS, Marshall

1997. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Porque a cultura não é um “objeto” em extinção”, in: *Mana* 3(1): 41–73.

1970 [1968]. *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

1972. *Stone Age Economics*. New York: Aldine.

2004. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

SILVA, Márcio

2010. “Organizações Indígenas na Amazônia: um rápido sobrevôo”, in: *PontoUrbe (USP)*, v.7, ano 4.

SZTUTMAN, Renato

2005. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. Tese de doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

2009. “De Caráibas e Morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens”, in: *R@U v.1, n.1. São Carlos (SP): PPGAS/UFSCar*, pp. 16-45.

TARDE, Gabriel

1976. *As leis da imitação*. Porto: Rés.

2007. *Monadologia e Sociologia: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio

2001. “Notas sobre algumas categorias morais Arara”. *Mimeo*.

2003. “Artes de ver, modos de ser, formas de dar: Xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe)”, in: *Antropologia em Primeira Mão*, v. 62. Florianópolis: UFSC/PPGAS.

TURNER, Terence

1993. “De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os kayapó”, in: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP / FAPESP, pp. 43-66.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1993. “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”, in: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, pp. 150-210.

1999. “Etnologia Brasileira”, in: S. Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): Antropologia (vol. I)*. São Paulo/Brasília: Sumaré, Anpocs, Capes. pp.109-223.

2002. “O problema da afinidade na Amazônia”, in: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 87-180.

WILBERT, J. & SIMONEAU, K. (eds.)

1990. *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: University of California Press.

ZOPPI, Miranda Julia de Oliveira

2012. A parte, o partido e a divisão Kaxinawa, os índios políticos e a política partidária. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.