

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

CORRADO DALMONEGO

**“*PAETEREPË*: QUEM SÃO ESSES *NAPËPË*?”
ELEMENTOS PARA O ESTUDO DA CONSTRUÇÃO YANOMAMI DA
ALTERIDADE DOS MISSIONÁRIOS**

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**SÃO PAULO
2015**

CORRADO DALMONEGO

“PAETEREPË: QUEM SÃO ESSES NAPËPË?”
ELEMENTOS PARA O ESTUDO DA CONSTRUÇÃO YANOMAMI DA ALTERIDADE
DOS MISSIONÁRIOS

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências Sociais, área de concentração Antropologia, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Lucia Helena Vitalli Rangel.

SÃO PAULO

2015

ERRATA CORRIGE

Pág.	Se lê	Leia-se
18	que fez sua comparsa um cosmo que estava até então ausente ou era relegado à periferia do desconhecido.	que fez sua comparsa em um cosmo do qual estava até então ausente ou era relegada à periferia do desconhecido.
19	religiosos.	religiosos:
20	Cunha	Carneiro da Cunha
21	limitados inserir na pesquisa	limitado inserir, com a pesquisa
22	atingindo suas	atingindo de suas
24	prático–	prático –
28	O terceiro capítulo	Este capítulo
29	por meio de relatos acampamentos de não indígenas beneditino, Dom Alcuino Meyer	com base em relatos acampamentos de não indígenas, beneditino Dom Alcuino Meyer
32	adaptação etnográfica	adaptação demográfica
40	assim que o estrondo	bem como o estrondo
41	subindo rio Paduari viagem de reconhecimento,	subindo o rio Paduari viagem de reconhecimento
42	Deminí	Demini
43	Pacú, cujo “O efeito psicológico	Pacú: “O efeito psicológico
44	ver Anexo 2.	ver Anexo B.
46	Catrimani), não encontramos	Catrimani), mas não encontramos
47	quase 80 anos de idade no começo da década de 1930	aproximadamente 80 anos de idade na década de 1930
48	patologia]	patologia].
50	Yanomami são acometidos eles trouxe consigo o yanomami que era chefe, levou como	Yanomami foram acometidos eles trouxeram o yanomami que era chefe, levaram como
51	“Os Yanomami tem roça aqui]. <i>outros napë que não queriam</i>	Os Yanomami tem roça aqui. <i>outros napëpë que não queriam</i>
58	floresta, não obstante, as iniciativas despertassem certa preocupação	floresta. Contudo, as iniciativas despertavam certa preocupação
61	periódicas à administração	periódicas para a administração
62	CIMI sociedade branca	Cimi sociedade não indígena
64	aos Yanomami possuíam	aos Yanomami na Venezuela possuíam
66	Este configura o teor das narrativas	Este aspecto caracteriza as narrativas
67	quetinha	que tinha
71	já distantes 50 anos cujos princípios e cujas bases	passados 50 anos cujos princípios e bases
77	Mapuera (PA) Caracaraí (RR)	Mapuera (PA)-Caracaraí (RR)
81	de nã indígenas	de não indígenas
82	e a “dependência”	e “dependência”
84	ao um “jugo opressor”	a um “jugo opressor”
86	aspecto não pode aumentar durante	aspecto intensificou-se durante
87	território Yanomami	território yanomami
89	território Yanomami	território yanomami
101	napëpë	<i>napëpë</i>

102	alcóolicas,	alcóolicas
103	escola junto às lideranças	escola junto com as lideranças
107	elas a sedentarização, a reconstrução das aldeias no mesmo local e a concentração	elas, à sedentarização, à reconstrução das aldeias no mesmo local e à concentração
113	por: nascimentos cerimônia <i>reahu</i> , realizada para “por no esquecimento” as cinzas do pai falecido, e da	por momentos como: nascimentos realização de uma cerimônia <i>reahu</i> , para “por no esquecimento” as cinzas do pai falecido, e partilha da
115	onde se radica?	onde se enraíza?
120	e as convivências [...] <i>napëpë</i> e implicam utilização e o estatuto	e convivências [...] <i>napëpë</i> implicam a utilização e ao estatuto
123	ao escrever seu diário sobre	ao escrever, em seu diário, sobre
125	não indpigenas	não indígenas
128	ressaltar, que, nas no final da qual	ressaltar que, nas no final do qual
130	data/inata	dada/inata
134	possam ser, ou o menos considerados, <i>napë</i>	possam, ou menos, ser considerados <i>napëpë</i>
135	e situada	e está situada
139	questionado	questionador
141	a bibliografia de	a biografia de
144	irmãos; forma pela qual os	irmãos. Com o mesmo termo, “padre”, os
150	<i>Os napëpë estão</i>	<i>Os napëpë estão</i>
162	Urubamba, referente a questão da alteridade, constitui uma forma de absorção ao considerem a si mesmos	Urubamba, à questão da alteridade, constitui uma forma de absorção, considerando a si mesmos
166	os nã indígenas	os não indígenas
167	referencias cristãos o <i>pále</i> , o padre, o <i>kelérico</i>	referências cristãs <i>pále</i> , o padre, <i>kelérico</i>
171	sociedade; não contra, através dele, todavia.	sociedade, não contra, mas através dele.
178	[sinalizamos perda de texto na caixa]	
191	<i>quando</i>	<i>quando</i>
194	sguintes	seguintes
197	protcionista	protecionista
208	propõe estabelecer	propõem estabelecer
211	afirmam que o trabalho material que os ocupava era unicamente que despertasse o interesse e fosse valorizado	afirmam que principalmente o trabalho material que os ocupava despertava o interesse e era valorizado
212	alimentos mobiliza-de para indica se considera a	alimentos seja mobilizada para indica considerar-se a
214	<i>Lá nos</i>	<i>Lá nos deram comida.</i>
219	e aos espaços	e espaços
221	<i>para eu comermos</i>	<i>para nós comermos</i>
225	perite	permite
227	Uhh! <i>Napëpë</i>	Uhh! <i>Napëpë</i>
229	qual aprovou e deu início uma	qual se aprovou e deu início a uma
245	‘olha! Branco, [...] um Yanomami.	“Olha! Branco, [...] um Yanomami”.
252	a tomaram consigo e a cresceram.	a terem tomado consigo e crescida.
254	<i>napë [balateiros]</i>	<i>napëpë [balateiros]</i>
255	aproximaram os <i>napëpë</i> .	aproximaram aos <i>napëpë</i> .
260	que consideram como	que considera como
267	profundas–,	profundas –,

BANCA EXAMINADORA

Aprovado em: de de 2015

*Às minhas diversas famílias:
meus pais e a família que me criou;
os Yanomami que sabem fazer parentes;
os Missionários da Consolata com quem
partilho a missão.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria agradecer aos Yanomami. Às comunidades e às pessoas da região do rio Catrimani que me acolheram, ensinaram, corrigiram meu pensamento, construíram familiaridade nestes anos de convivência, que espero continuarão. Aos Yanomami de outras regiões da Terra Indígena Yanomami e da Hutukara Associação Yanomami, com quem tive ocasiões de diálogo e apoio para realizar a pesquisa. Aos Yanomami que possibilitaram este estudo partilhando seus conhecimentos e/ou colaborando na coleta e análise de dados e depoimentos: Davi Kopenawa, Pedro, Teresa, K.Y. (*in memoriam*), Ademar, Apião, Yokoto, Mariazinha, Alexandre, Xirixana, Bindo, Fátima, André, Maria, Rogério, Remo, Jerônimo, Paulo, Juruna, Kasua, Miguel, Mozarildo, Huti, Chiquinho, B.Y., e muitos outros.

Aos Missionários da Consolata, junto aos quais cheguei a conhecer os Yanomami e de quem recebi o apoio necessário à realização deste estudo, que espero possa servir à Missão.

Ao Irmão Carlos Zacquini, ao padre Silvano Sabatini (*in memoriam*) e a todos os missionários e missionárias que fizeram e fazem parte da história da Missão Catrimani – entre outros: Laurindo, Guilherme, Genêcio, os padres Rosalino e João Batista, as Irmãs Mary Agnes, Inês, Noemi, José Iris, Gertrude –, pela partilha de projetos, sonhos e preocupações, e a oportunidade de dedicar-me a este aprofundamento.

Ao Conselho Indigenista Missionário, que acompanha conosco a luta dos Povos Indígenas.

À Diocese de Roraima, na pessoa de Dom Roque Paloschi, e à organização Bischöfliche Aktion Adveniat, pela ajuda significativa que possibilitou as atividades de campo e os estudos, e ainda permitirá a continuidade do trabalho na Missão Catrimani.

Ao padre Vânio e à comunidade do Convívio Emaús pela fraterna acolhida em Florianópolis.

À CAPES, pela bolsa de estudo que possibilitou o Mestrado em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

À minha orientadora Lucia Helena Vitalli Rangel, pelo convite a que eu me engajassem neste estudo acadêmico e o acompanhamento.

Aos professores e professoras Carmen Junqueira, Bruce Albert, José Antônio Kelly, Marcos Antônio Pellegrini, Ênio José Da Costa Brito, Nádia Farage, Benedito Prezina, Francesca Bigoni, Roscoe Stanyon, pelos ensinamentos, por seus estudos e a dedicação aos povos indígenas, pela leitura e os comentários ao projeto e a este trabalho em fase de elaboração, e pelos diálogos que permitiram aprofundamentos e criaram sintonias.

A todos os amigos e as amigas que também me incentivaram muito, ajudando-me a resolver alguns problemas na elaboração desta dissertação: a Giseli Deprá, Ana Maria Antunes Machado, Hanna Limulja, Helder Perri Ferreira e Vivian Catarina Dias, pelas ricas sugestões e atentas revisões, das quais não consegui, contudo, aproveitar plenamente; a Maurice Tomioka pelo tempo dedicado à produção dos mapas. A todos os amigos e colegas com os quais partilhei o caminho universitário. A todos aqueles cujo nome aqui não escrevi.

A meus pais Jacqueline e Aldo e a meu irmão Giulio – com Marta, Lucilla e Giovanni –, pela presença e o apoio constante.

*Aqui, quando a roça era nova, nos alimentavam com
farinha e carne de gado. O irmão [Carlos] ia caçar
comigo para lá. Nós caçamos anta, caçamos macacos.*

Agora ficou muito velho.

Eu também fiquei velho, e ele, como eu.

Irmão: você vai voltar? Vem passear na Missão de novo.

Vem morar aqui de novo.

Vamos morrer juntos. Nós dois vamos morrer juntos.

[Outros Yanomami] irão tratar ritualmente nossas cinzas.

*Se enterrarem o teu corpo, você [na outra vida] irá
sofrer: os brancos são irresponsáveis.*

Será bom apenas se aqui

[os Yanomami] realizarem o ritual das [tuas] cinzas.

Eu pensei que assim seria bom para nós,

por isso eu chamei você: volte aqui!

Volta de novo, quando nós fizermos a festa reahu.

Mesmo ancião, irá dançar, na minha maloca.

Seremos dois velhos dançando.

Eu, com meus olhos, não enxergo mais as coisas,

mas ainda ando. Teus olhos ainda enxergam claro,

eu apenas estou mergulhado em uma grande escuridão

[pela cegueira].

Eu estou com saudade. Você caçou e pescou para eu

comer, por isso te guardo na lembrança [...].

Se eu tivesse bons olhos, te visitaria várias vezes

em Boa Vista, depois de voar com o avião. Perguntaria:

“você está bem?” Eu penso assim.

(Pedro Yanomami, 2015)

RESUMO

Esta dissertação é uma etnografia realizada nas comunidades Yanomami da região do médio rio Catrimani (Terra Indígena Yanomami, Roraima), entre as quais, em 1965, os religiosos do Instituto da Consolata estabeleceram um posto missionário. Adquire relevância teórica por estudar um caso particular nas relações entre uma sociedade indígena e uma agência não indígena; e possui interesse prático direcionado a desvendar eventuais equívocos e pensar, dialogicamente, possíveis caminhos para a atuação indigenista. Uma exposição histórica – resultado de revisão bibliográfica e consulta aos arquivos de missionários –, permitiu reconstruir o contexto em exame e os encontros dos Yanomami com os *napëpë* (não indígenas). A partir desta reconstrução, o estudo de etnografias referentes aos Yanomami e a outros povos indígenas, possibilitou discutir algumas categorias de análise fundamentais à pesquisa. Em diálogo com tais referenciais, este trabalho focalizou as relações construídas entre os Yanomami e os missionários; tentou destacar a perspectiva indígena e sua representação do contato; e buscou reconhecer as estratégias acionadas para organizar a interação. A compreensão proporcionada pela convivência no espaço das comunidades e a análise de discursos yanomami, permitiram que a pesquisa evidenciasse o processo de domesticação e de construção da alteridade dos *paeterepë* (os missionários), conseguido apenas quando existem condições de disponibilidade à abertura recíproca.

Palavras-Chave: Yanomami; relações interétnicas; construção da alteridade; missão.

ABSTRACT

This dissertation is an ethnography realized among the Yanomami communities of the Catrimani river basin (Indigenous Yanomami land, Roraima), where, in 1965, the religious of the Consolata Institute established a mission station. It acquires theoretical relevance for studying a particular case regarding the relations between an indigenous society and a non-indigenous agency and it has a practical interest aimed at unveiling possible misunderstandings and at thinking, in the dialogue, about possible ways towards an indigenist action. A historical exposition, resulting from bibliographic revision and consultation of the mission archives, allowed to reconstruct the context on examination and the meetings of the Yanomami with the *napëpë* (non-Indians). From this reconstruction, the study of ethnographies referring to the Yanomami or other indigenous peoples, permitted to discuss some analytical categories fundamental for the research. In dialogue with such references, this work focussed upon the relations built between the Yanomami and the missionaries, tried to highlight an indigenous perspective and perception of the contact, attempted to recognize the strategies carried out to organize interaction. Our cognition proportionate to the living together in the communities' space and the analysis of yanomami speeches made it possible for the research to bring into relief the process of domestication and construction of the alterity embodied by the *paeterepë* (the missionaries), that was achieved as soon as conditions of readiness to reciprocal openness did exist.

Keywords: Yanomami; inter-ethnic relations; construction of alterity; mission.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1	Terra Indígena Yanomami no Brasil	p. 44
Mapa 2	Origem dos Yanomami do Catrimani, início séc. XX	p. 45
Mapa 3	Deslocamentos das comunidades Yanomami do rio Catrimani (1965-1973)	p. 45
Mapa 4	Deslocamentos das comunidades Yanomami do rio Catrimani (1974-1985)	p. 46
Mapa 5	Deslocamentos das comunidades Yanomami do rio Catrimani (1986-1995)	p. 46
Mapa 6	Plano de ocupação do Território Federal de Roraima (1975)	p. 86
Mapa 7	Localização das comunidades Yanomami do rio Catrimani (2015)	p. 157
Mapa 8	Deslocamentos das comunidades Yanomami do rio Catrimani (1996-2015)	p. 158

SUMÁRIO

NOTA SOBRE A GRAFIA DOS TEXTOS YANOMAMI	14
INTRODUÇÃO	17
1 UMA HISTÓRIA DE ENCONTROS E DESENCONTROS	29
1.1 Povoamento e expansão yanomami	30
1.1.1 <i>História antiga dos Yanomami: hipóteses</i>	31
1.1.2 <i>Os Yanomami na ocupação da bacia do rio Branco: expansão</i>	34
1.2 História recente: experiências de contato no Brasil	38
1.2.1 <i>Os Yanomami do rio Catrimani: encontros e deslocamentos</i>	41
1.2.2 <i>Yanomami e Missionários da Consolata: primeiros encontros (1953-1965)</i>	54
2 WAKATHA U OU RIO CATRIMANI: NOVAS RELAÇÕES.....	61
2.1 Estabelecimento da missão permanente: contexto e princípios	62
2.1.1 <i>Nossos napëpë: fundação da Missão Catrimani (1965-1968)</i>	65
2.1.2 <i>Pensando no futuro: consolidação da Missão (1968-1973)</i>	71
2.2 Da agressão à luta: interesses nacionais e oposição indígena	76
2.2.1 <i>Rastro de veículos: impacto da Perimetral Norte (1973-1977).....</i>	79
2.2.2 <i>Comedores de terra: eldorado devastado (1977-1987)</i>	85
2.2.3 <i>“Virar brasileiros”: interesses e relações na invasão.....</i>	89
2.3 Defender a terra/floresta: da invasão da terra à ocupação do espaço interétnico	96
2.3.1 <i>Outros nossos napëpë?: do garimpo à homologação (1987-1992)</i>	99
2.3.2 <i>Verdadeiros Yanomami: identidade e espaço intercultural (1992-2000).....</i>	104
2.3.3 <i>Caça e contratação: filhos de quem? (2000-2014).....</i>	109
3 DE NAPËPË A PAËTEREPË: VISÕES SOBRE OS ESTRANGEIROS.....	114
3.1 A representação da alteridade dos não indígenas: algumas noções para o estudo ..	115
3.2 Nossos outros: os <i>napëpë</i> pelos Yanomami	119
3.2.1 <i>Os napëpë e suas epidemias: leitura a partir da teoria etiológica</i>	120
3.2.2 <i>“Índios e brancos”: incorporação de um discurso.....</i>	122
3.2.3 <i>Transformar e domesticar: uso de categorias relacionais.....</i>	123
3.2.4 <i>A participação dos napëpë na humanidade: um olhar sobre os mitos.....</i>	126
3.3 Os padres não são <i>napëpë</i>: um grupo a parte	131
3.3.1 <i>Os padres: mais ou menos napëpë?</i>	133
3.3.2 <i>“De onde vem um padre?”: Uma origem própria.....</i>	135

3.3.3 Uma genealogia de padres: questões “originais”	137
3.3.4 Os padres se revezavam: um grupo homogêneo	141
3.4 Iniciativas de missionários e Yanomami: busca recíproca e morada permanente...	144
3.4.1 A procura missionária e os rastros dos napëpë	145
3.4.2 A permanência.....	154
4 PAETEREPË: CULTIVAR ESPAÇOS DE SOCIALIZAÇÃO.....	162
4.1 Napëpë provedores: os padres provedores de bens	165
4.1.1 Narrativas sobre o retorno dos napëpë.....	168
4.1.2 Os padres provedores generosos.....	171
4.1.3 Suprir as carências ou retribuir um trabalho?	175
4.2 “Eu sou padre e vos peguei”: assumir e tomar consigo	179
4.2.1 Competindo para o monopólio da relação.....	180
4.2.2 Aprofundando a noção de “pou”	187
4.3 “Nos defendem”: um reflexo da presença da missão	193
4.3.1 Noamai: defesa e proteção.....	194
4.3.2 A reversão da retórica sobre a defesa.....	197
4.4 Os padres “quase parentes”: tratamento pelos termos de parentesco	198
4.4.1 Como tratar um padre	200
4.4.2 Uma aliança generalizada	204
4.5 “Me alimentou e fez crescer”: o caminho da alimentação e dos cuidados	209
4.5.1 Socialização dos padres via alimentação.....	211
4.5.2 Os padres domesticados viram provedores de alimentos	214
4.5.3 Uma ética de cuidados: alimentar, proteger e acudir.....	216
4.6 Os padres pata e aprendizes: responsabilidade e aprendizado	223
4.6.1 Os padres pata.....	224
4.6.2 Padres aprendizes	226
4.7 Xapuri napë: o poder de cura e a mediação com outros seres	231
4.7.1 Os padres e a cura: xapuri napë.....	232
4.7.2 Cura e ameaça: a ambiguidade.....	237
4.7.3 Além da cura: o caminho para novos conhecimentos e outros seres.....	242
4.8 Os padres e o napëpru: possibilitar o “virar branco”?	251
4.8.1 Como mudamos com os napëpë.....	253
4.8.2 Padres sovinas: não facilitam a transformação.....	257

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	260
REFERÊNCIAS	270
ANEXO A – MAPA DAS LÍNGUAS DA FAMÍLIA YANOMAMI	288
ANEXO B – MAPA DA TERRA INDÍGENA YANOMAMI	289
APÊNDICE A – ESCALA POPULACIONAL DOS YANOMAMI DA REGIÃO DO MÉDIO RIO CATRIMANI 1967/2012	290
APÊNDICE B – DIAGNÓSTICO PARA O TERRITÓRIO ETNOEDUCACIONAL YANOMAMI E YE'KUANA (TEEYY) 2014 – COMPOSIÇÃO DAS COMUNIDADES YANOMAMI DA REGIÃO MISSÃO CATRIMANI.....	290
APÊNDICE C – DIAGNÓSTICO PARA O TERRITÓRIO ETNO-EDUCACIONAL YANOMAMI E YE'KUANA (TEEYY) 2014 – LOCALIZAÇÃO DE SALAS DE AULA NAS COMUNIDADES (REGIÃO MISSÃO CATRIMANI).....	290

NOTA SOBRE A GRAFIA DOS TEXTOS YANOMAMI

As falas e os depoimentos dos Yanomami trazidos nesta dissertação foram recolhidos na língua falada pelos interlocutores, existindo algumas diferenças locais entre as comunidades da região onde ocorreu a pesquisa e até particularidades pessoais. Esta língua é classificada como Yanomam, por Migliazza (1972), como dialeto oriental-c da língua Y, por Ramirez (1994a) e como Yanomae, por Perri Ferreira (Org., 2011). Os habitantes da região do médio rio Catrimani, se referem à própria língua como *Yanomae thëã*, “língua Yanomae”.

Para a transcrição destes discursos, adotamos a grafia utilizada atualmente pelos Yanomami, na região do rio Catrimani, que corresponde àquela utilizada pela maioria dos Yanomami de fala Yanomae (Yanomama e Yanomam) no Brasil. Uma forma um pouco diferente de grafar a língua Yanomae foi utilizada inicialmente nos procedimentos de alfabetização implantados pela equipe missionária, com a colaboração de assessores e linguistas (Casimiro Beksta, no final da década de 1970 e Henry Ramirez, no início da década de 1990, entre outros). Esta grafia foi progressivamente modificada e aprimorada pelas colaborações com outras instituições que realizam atividades educacionais com os Yanomami, no Brasil; e por meio da consultoria de antropólogos e linguistas, que a adotaram em seus estudos. Durante os processos de alfabetização e formação de professores indígenas, provenientes de diversas regiões da Terra Yanomami, os intercâmbios suscitaram reflexões sobre a variedade de suas línguas e estimularam um diálogo, ainda em aberto, sobre a adoção de grafias diferentes.

Na transcrição, não existindo um padrão único, optamos por não uniformizar a escrita, mantendo algumas variações conforme a língua e a pronúncia das pessoas que deram os depoimentos, bem como segundo as características próprias da prática da escrita dos jovens Yanomami que ajudaram na transcrição e na correção dos textos. Em relação à ortografia e pronúncia dos textos em Yanomae que aparecem nesta dissertação, cabem algumas observações feita com base em Perri Ferreira (2009; 2012) e Machado (2015).

Na língua Yanomae existem sete vogais, entre as quais, as cinco existentes na língua portuguesa são pronunciadas como os fonemas /a/, /e/, /i/, /o/, /u/, podendo ser orais ou nasais (sinalizadas com um til). Contudo, são fonêmicas também a vogal central alta não arredondada /i/, representada por “ĩ”, e a vogal central média não arredondada /ə/, representada na ortografia da língua por “ë”. A primeira vogal inexistente como fonema nas línguas indo-europeias, aparecendo nelas apenas como alofone, como o “e” em *roses* em

inglês; a outra vogal é o *schwa*, corresponde ao “e” mudo em francês ou em português europeu, pronunciando-se quase como no francês o primeiro “e” da palavra *premier* e o terceiro da palavra *élève*.

São grafadas 11 consoantes: h, k, m, n, p, r, s, t, w, x, y, notando-se que:

- *h* corresponde à consoante aspirada /h/ e tem o som do “r”, inicial, ou “rr”, entre vogais, em alguns dialetos do português, como na palavra “rato” ou “carro”. Em algumas regiões de fala Yanomam, essa consoante se realiza como [f]
- *k* tem um som similar àquele da consoante oclusiva alveolar /c/ na palavra “coruja”
- *m* corresponde à consoante nasal bilabial /m/ tendo o mesmo som no português
- *n* corresponde à consoante nasal alveolar /n/ tendo o mesmo som no português
- *p* corresponde à consoante oclusiva bilabial /p/, podendo ser pronunciada surda como [p] ou sonora como [b]
- *r* representa o tap alveolar /r/ podendo realizar-se como [r] ou [l] dependendo de seu entorno fonético
- *s* corresponde à consoante fricativa alveolar /s/
- *t* corresponde à consoante oclusiva dental /t/, podendo ser pronunciada surda como [t] ou sonora como [d]
- *w* corresponde à consoante aproximante bilabial /w/ e se realiza de maneira similar ao som do “w” nas palavras inglesas *water* ou *windows*
- *x* corresponde à fricativa palatal /ʃ/, como o som de “ch” na língua portuguesa
- *y* corresponde à consoante aproximante palatal /j/, podendo também aparecer como semi-vogal em ditongos, e tem pronúncia, similar ao “i” da palavra portuguesa “iogurte”

Destacamos ainda que o som do /t/ aspirado é representado pelo grafema “th”

As palavras e frases breves em Yanomae que aparecerem no texto da dissertação serão escritas em *itálico*, contudo, nas transcrições dos depoimentos e dos discursos maiores dos Yanomami, escolhemos escrever em *itálico* suas traduções para o português, por terem sido formulados e recolhidos originariamente em língua Yanomae. As transcrições e traduções de depoimentos em Yanomae fizeram-se com a colaboração constante de vários professores Yanomami, ficando a cargo do autor toda a responsabilidade por eventuais erros.

Em relação à escrita do termo “Yanomami”, sinalizamos que será grafado com a primeira letra maiúscula quando se refere a uma coletividade (como “o povo Yanomami”, “a comunidade Yanomami”, “a expansão dos Yanomami”, “depoimentos dos Yanomami”); quando considerado parte do nome próprio de uma pessoa (como “Jerônimo Yanomami”); quando compõe o nome de um local administrativo (como “Terra Indígena Yanomami”); ou indica o nome de uma língua (como em “língua Yanomami”, “língua Yanomae”, ou simplesmente “Yanomae”). Será escrito com a primeira letra em minúsculo, quando se refere a uma qualidade adjetiva ou a um indivíduo (como em “criança yanomami”, “discursos yanomami”, “testemunhos yanomami”, “território yanomami”, “população yanomami”).

Deixamos registrado que as traduções de citações presentes ao longo da dissertação, sobre os textos publicados em línguas diversas do português, são do autor desta dissertação.

INTRODUÇÃO

Em janeiro de 2014 – durante uma expedição de pesca, subindo lentamente a golpes de remo a correnteza do rio Catrimani, tornado mais adverso pela seca extraordinária – a conversa com Remo, professor yanomami na comunidade de Hawarihixapopëutheri, e outro companheiro de pescaria, Clovis, jovem da mesma comunidade, direcionou-se sobre as relações com os missionários. Desta vez, não tinha sido eu a “puxar a conversa”. Remo repetiu uma pergunta que escutei muitas outras vezes: “*Winaha kaho paetere wamaki yai kuai tha?*”. Que poderia ser traduzida assim: “Como, vocês padres, são de verdade?” ou “Quem vocês são mesmo?” Não é importante meu esboço de resposta, e sim tomar consciência de que a interrogação de Remo, a respeito da identidade dos *paeterepë* (os padres), diz mais do que muitas respostas a minhas possíveis perguntas. Apesar de 50 anos de presença missionária junto às comunidades Yanomami da região, a inquietação e o questionamento sobre a identidade destes *napëpë* (não indígenas, estrangeiros) permanecem vivos e não resolvidos, suscitando a busca de respostas.

Em outras ocasiões, deparei-me com o fato de que os missionários não recebem uma posição consolidada na cosmovisão yanomami. “De onde vocês vêm mesmo?”, perguntou-me J. Yanomami, enquanto estávamos sentados no banco em frente da barraca da Missão. Era o ano 2013, haviam passados quase 50 anos desde a fundação da Missão Catrimani e a pergunta ainda não tinha recebido resposta. Ou melhor, as respostas não tinham sido satisfatórias, pois a pergunta não solicitava nenhum esclarecimento geográfico. Durante assembleias, cursos e oficinas foram usados mapas do mundo, representações do globo terrestre, fotografias de diversos povos e lugares. Alguns Yanomami já viajaram, escutaram histórias ou conheceram gentes de países distantes, com pele de cores diversas, falantes várias línguas e com costumes muito diferentes. Apesar de tais experiências, a pergunta manteve sua atualidade, exigindo uma resposta à altura da densidade da questão.

A interrogação “de onde vêm vocês padres?” foi posta inúmeras vezes pelos Yanomami a tantos outros *napëpë*, não se satisfazendo com respostas superficiais ou que atendem à perspectiva dos não indígenas. Quando não explicitada, a pergunta permaneceu, contudo, como inquietação que suscitou a reflexão e impeliu à busca de respostas. Para inseri-la em seu contexto de reciprocidade, podemos afirmar até que a investigação referente à origem e procedência do *outro* foi colocada – embora com formulações diversas – por todos os sujeitos (indígenas e não indígenas) envolvidos numa relação que comportou a descoberta

de uma alteridade; que fez sua comparsa um cosmo que estava até então ausente ou era relegado à periferia do desconhecido.

Esta dissertação representa o resultado dos questionamentos acima apontados. A pesquisa realizada se propôs a estudar a relação entre os Yanomami das comunidades localizadas na região do médio rio Catrimani (Terra Indígena Yanomami, Roraima) e os missionários do Instituto da Consolata que vivem entre eles desde 1965. O estudo tentou entender como os indígenas filtraram e perceberam a presença destes religiosos descrevendo a construção indígena da alteridade e as estratégias acionadas para organizar a interação e revelando o dinamismo de um sistema cultural aberto à acolhida do outro e à própria reestruturação.

Dedicamos aqui algumas palavras para apresentar os agentes desta relação e acrescentarmos algumas notas necessárias para esclarecer termos usados ao longo do texto. O povo Yanomami¹ vive na floresta tropical do oeste do maciço guianense, ocupa um território de aproximadamente 192.000km², nos dois lados da fronteira entre Brasil e Venezuela, formando um vasto conjunto cultural e linguístico² (ALBERT; KOPENAWA, 2003). Apesar das informações pouco precisas referentes ao número de Yanomami na Venezuela, Albert e Milliken (2009) estimam que a população total dos Yanomami, nos dois países, em 2006, fosse de aproximadamente 33.100 pessoas. No Brasil, a Terra Indígena Yanomami cobre uma extensão de 9.664.975ha, nos estados de Roraima e Amazonas, sendo habitada por 21.249 pessoas organizadas em 285 comunidades³ (DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA YANOMAMI, 2014).

Conforme os estudos de Albert e Milliken (2009), e – especificamente para as comunidades indígenas aqui consideradas – Damioli e Saffirio (1996), entre os séculos XVIII

¹ O termo “Yanomami” é a pronúncia incorreta e a transcrição alterada dos autoetnônimos usados por alguns subgrupos que compõem esta etnia (Yanomami, Yanomae, Yanomama etc.). Difundido por alguns estudos etnográficos, o termo é utilizado pelas instituições governamentais no Brasil e na Venezuela e se afirmou no campo indigenista, sendo apropriado pelos indígenas no campo interétnico. Neste trabalho, utilizamos este termo para indicar o conjunto dos grupos que, embora falantes línguas distintas, mas parcialmente inteligíveis, adotam este nome reconhecendo certa unidade perante a sociedade envolvente.

² Conforme as recentes pesquisas de Perri Ferreira (2009; 2012), que dão continuidade aos estudos de Migliazza (1972) e Ramirez (1994a), e trazem novas propostas de classificação, as línguas faladas pelos Yanomami se dividem em cinco grupos linguísticos, da mesma família isolada Yanomami, indicados como: grupo Sanuma (ou Sanöma, Sanima, Sanema); grupo Ninam (ou Yanam, Xiriana, Xirixana); grupo Yanomami (ou Xamathari); grupo Yanomam (ou Yanomae, Yanomama, Yanomami) e grupo Yaroami (ou Yaroamë). Esta última língua foi, por Perri Ferreira, recentemente identificada e descrita como sendo a quinta língua Yanomami, falada, com algumas variantes, em comunidades localizadas no baixo rio Catrimani, na Serra do Pacu, no Ajaraní e no Apiaú.

³ Ao falar em “comunidade” ou “grupo local”, entendemos uma unidade social tendente a ser autônoma política e economicamente, formada pelas pessoas que residem em uma casa coletiva ou em várias casas, destinadas a famílias distintas, mas construídas próximas umas das outras. Dentro do grupo comunitário as relações de reciprocidade tendem a reorientar a afinidade dos corresidentes por uma forma de consanguinização.

e XIX, numerosos grupos Yanomami, a partir da Serra Parima (região montanhosa entre Brasil e Venezuela), começaram um movimento de expansão e povoamento que, no final do século XIX, permitiu aos antepassados dos habitantes do médio rio Catrimani alcançar a região que hoje ocupam. As comunidades Yanomami mantinham relações com alguns povos indígenas que habitavam territórios limítrofes, mas os primeiros contatos diretos com não indígenas ocorreram apenas nas primeiras décadas do século XX.

Em 1965, precedidos por exploradores de recursos da floresta, expedicionários e estudiosos, dois sacerdotes do Instituto dos Missionários da Consolata, estabeleceram uma missão junto às comunidades que habitavam o médio rio Catrimani.⁴ A presença estável de uma agência missionária constituiu um espaço de interação que inaugurou uma nova etapa no processo de encontro dos indígenas da região⁵ com diversos grupos de não yanomami, que logo passaram a ser chamados de *napëpë*.⁶ Com a fundação da Missão Catrimani, os contatos intermitentes dos Yanomami com membros da sociedade envolvente⁷ deixaram o lugar para o estabelecimento de contatos permanentes com a outra sociedade, e a história dos indígenas entrelaçou-se à história de um pequeno grupo de religiosos. Yanomami e missionários construindo relações, interpretando o *outro* e tentando responder aos desafios que seguiram.

Considerando esta situação específica, nesta pesquisa tentamos discutir a articulação indígena e a perspectiva yanomami, referente à dinâmica do encontro com os missionários, analisando o modo como os indígenas interpretam a participação desses novos agentes em sua rede de relações, bem como os significados que atribuem a esta inserção.

Dentre os objetivos que este estudo se propôs estão: a análise da situação histórica e do contexto em que se desenvolveram as relações entre Yanomami e missionários; o estudo

⁴ A Missão Catrimani está localizada na margem esquerda do rio Catrimani, afluente do rio Branco, na frente da cachoeira do Cujubim, a uma distância de 255 quilômetros em linha reta de Boa Vista, cidade capital do Estado de Roraima. Conforme o Censo 2013, elaborado pela Equipe Missionária, a localidade onde foi realizada a presente pesquisa, contava com 19 comunidades onde moravam 863 Yanomami, não considerando as aldeias localizadas no baixo rio Catrimani e aquelas situadas no baixo rio Ajaraní, que mantêm, contudo, relações com os Yanomami do médio rio Catrimani, e cuja história está entrelaçada com aquela da Missão (Cf. Apêndice B).

⁵ O termo “região”, além de indicar um território com características geofísicas próprias, é adotado para referir-se também a um conjunto sócio-político de comunidades indígenas. A ideia de identificar, na Terra Yanomami, diversas “regiões”, foi adotada pelos órgãos do governo, para organizar os serviços de assistência à saúde, e por organizações indigenistas, entendendo reunir comunidades locais que mantêm laços de aliança e compõem conjuntos multicomunitários. Os Yanomami e suas organizações se apropriaram deste critério de organização, reconhecendo o pertencimento a uma região que frequentemente faz referência a um mesmo Polo Base de saúde. Quando se fala em “Região Missão Catrimani”, entendem-se as comunidades (organizadas em vários conjuntos multicomunitários) localizadas na bacia do médio rio Catrimani e ao redor da serra do Pacú (ou dos Opikitheri).

⁶ *Napë* (no plural *napëpë*) é a palavra Yanomae para indicar pessoas diferentes, inimigos, estrangeiros, que não pertencem à etnia Yanomami, geralmente classificando, hoje, os membros da sociedade regional, nacional, os “estrangeiros”, os não indígenas, e traduzido frequentemente por “brancos” (LIZOT, 2004).

⁷ Com o termo de “sociedade envolvente”, entende-se a população regional, composta por não indígenas e indígenas que habitam a área que contorna o território yanomami, mas também, em sentido mais amplo, a sociedade nacional dentro da qual, um povo indígena, pela afirmação de suas particularidades, se distingue.

de motivações, expectativas, fatos e efeitos deste encontro; a investigação de como os indígenas percebem a alteridade dos missionários; a análise dos mecanismos simbólicos acionados nas situações do contato. A estes objetivos teóricos, acrescentamos o acompanhamento, junto às comunidades indígenas, de uma reflexão sobre os efeitos do processo de encontro.

Os questionamentos postos pelos interlocutores Yanomami levantaram alguns problemas que direcionaram nosso estudo. Considerando tais questionamentos, tratamos de tentar entender as elaborações conceituais e as estratégias práticas postas em ato para enfrentar o contato e pacificar a alteridade dos *napëpë* que invadiam seu território, mas também dos religiosos que se estabeleceram próximo deles. Buscamos perceber como a presença estável dos missionários foi considerada pela memória cosmo-histórica, nos sistemas de classificação e por meio de quais caminhos ocorreu a parcial incorporação e familiarização dos religiosos.

Nesse estudo – caracterizado como etnografia de uma situação de contato – tentamos recolher a perspectiva indígena sobre os missionários, num contexto particular, dado por diversos aspectos: por serem os Yanomami considerados – pelo órgão indigenista oficial – um povo de “recente contato” com a sociedade nacional; pela peculiaridade da presença missionária à qual se refere, considerada “não proselitista” se comparada com a maioria das experiências de missões religiosas junto aos povos indígenas no Brasil; pela duração de 50 anos de história compartilhada; e pela intensidade das mediações vivenciadas pelos agentes.

As relações entre um povo indígena e a sociedade não indígena e a interpretação dos primeiros sobre os estrangeiros, são temas sobre os quais a Antropologia se debruçou amplamente. Nas últimas décadas, esta disciplina conseguiu requalificar o que denomina como estudo do “contato interétnico”, reconhecendo a importância de certo enfoque histórico e considerando a perspectiva de cada povo indígena e sua capacidade criativa para construir a alteridade.⁸ Inspirando e elucidando a importância científica de nossa dissertação, os trabalhos

⁸ Para algumas contribuições, embora datadas, sobre o estudo e a conceituação do contato interétnico, ver Oliveira (1988). Para uma crítica da perspectiva das teorias de aculturação e a proposta de estudar o papel desempenhado pela sociedade indígena na situação de contato, ver DaMatta (2010). Sobre a importância de reconhecer os indígenas como sujeitos da história, a relevância do estudo de sua perspectiva a respeito do passado e as diferentes formas de registro da memória, ver Monteiro (2000) e Cunha (1992; 2009). Esta última, particularmente, ao estudar o messianismo Canela fala de etno-história como representação coletiva de acontecimentos e “história ideológica”, que pertence a um gênero mitológico, pois implica um sentido que lhe é anterior e remete a uma ordem que preexiste e o determina. Ao colocar no centro do trabalho etnográfico o ponto de vista yanomami, nos inspiramos em Sahlins (1997a), que, – formulando a noção de estrutura da conjuntura, como realização prática das categorias culturais em contexto histórico específico – enfatiza a capacidade dos povos em “elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido” (1997b, p. 52) e coloca suas cosmologia e estruturas cognitivas no centro dos processos de simbolização e indigenização mobilizados no contato.

organizados por Albert e Ramos (2002), visam superar o etnocentrismo da antropologia clássica – focada na definição da identidade do outro; suprir o escasso interesse antropológico pelo pensamento indígena sobre o contato – muitas vezes limitados às análises dos mitos e das categorizações interétnicas; e restituir autonomia e intencionalidade histórica aos indígenas, analisando as construções da alteridade “pelos outros”.⁹

O objetivo de tais pesquisas, conforme aponta Albert (2002a), fundamenta-se em reconstruir a reflexão sobre as situações sócio históricas do contato, considerando as concepções indígenas de tempo, alteridade e mudança, junto a sua apropriação sócio simbólica e reinvenção de recursos, discursos e conceitos, resultantes do encontro com a outra sociedade, para a constituição de suas “cosmologias do contato”. Tais estudos ressaltam a importância de uma antropologia cosmo-histórica, que não significa apenas voltar-se para o passado: implica apresentar elaborações simbólicas atuais e tentar compreender situações contemporâneas.

Na perspectiva acima indicada, tentamos nos inserir na pesquisa que resultou nesta dissertação, analisando o contato vivido pelos Yanomami e sua interpretação; procurando nas teorias antropológicas auxílios para compreender este processo; e poder fornecer dados etnográficos úteis a ulteriores formulações teóricas. A constatação de Kelly (2005), de que os “casos modernos” nas relações interculturais carecem de uma teoria enraizada na síntese etnográfica, enquanto a “teoria tradicional” parece ignorar os processos modernos vividos pelos povos amazônicos, foi um estímulo para colocarmos em diálogo as teorias antropológicas e a pesquisa etnográfica como forma de compreendermos os processos que ocorrem no contato.

Recentes estudos contribuíram para a compreensão das relações entre sociedades indígenas e agências missionárias, evidenciando como – mesmo na dramaticidade dos encontros, desde a época colonial até hoje, marcados por extermínios e etnocídios – as noções de rede, mediação e tradução, são úteis para analisar tais situações, nas quais são mobilizadas relações de poder e mecanismos de tradução recíproca de universos distintos. Lembramos aqui apenas as coletâneas organizadas por Wright (1999; 2004) e Montero (2006) e ainda Pompa (2003), que tratam as missões como espaço privilegiado para o estudo das convivências de longa duração e das “mediações culturais”. Tais autores, mostram como diversos povos indígenas enfrentam “lutas de vida” e elaboram mecanismos cosmológicos e

⁹ A coletânea organizada por Albert e Ramos (2002) recolhe registros indígenas da memória do contato por meio de narrativas cosmo-históricas que cruzam relatos de encontro colonial, teorias simbólicas da alteridade e modelos de atuação interétnica.

rituais, a fim de conceituar, transformar, controlar e incorporar o *outro*, definindo sua posição e demonstrando sua abertura para o estrangeiro, inclusive os missionários.

Considerando algumas contribuições da antropologia das missões esboçada pelas obras acima citadas, nossa pesquisa traz alguns elementos para o estudo de um tema que merece receber maiores atenções: a representação que os Yanomami fazem de uma agência missionária, explorando sua leitura das referências religiosas atribuídas a estes agentes.

Além de tratar um tema contemporâneo e debatido pela Antropologia, este estudo abrange questões relevantes no quadro das relações estabelecidas entre os povos indígenas e a sociedade envolvente. Nossa pesquisa – dando ouvido às perspectivas indígenas – problematizou a ação missionária indigenista levada adiante pelos Missionários da Consolata nos últimos 50 anos, junto a algumas comunidades Yanomami, com o intuito de analisar criticamente os resultados da convivência e posteriormente traçar, no diálogo e na escuta de preocupações e anseios indígenas, linhas de colaboração futuras. Isso constitui a relevância do presente estudo no que diz respeito à atuação do Instituto religioso considerado, do qual o autor da dissertação é membro.

Embora elaboradas a partir do contexto de uma missão específica, muitas reflexões poderiam ser transportadas ao campo mais amplo das relações dos não indígenas e do Estado com os povos indígenas, com implicações práticas no estudo das políticas públicas direcionadas a este setor da sociedade. Evidentemente, esta pesquisa não tinha a pretensão de formular propostas concretas ou elaborar receitas aplicáveis neste sentido; todavia, o estudo dos impactos dos projetos que investiram as comunidades Yanomami, assim como sua percepção a respeito das atitudes e das ações dos não indígenas, podem oferecer elementos de reflexão.

O processo do contato, que muitas vezes se configura como um desencontro, pela violência exercitada contra as minorias étnicas, impele a sociedade indígena a buscar soluções teóricas e práticas, atingindo suas tradições cosmológicas e construindo uma nova consciência sobre os fatos. A convivência sempre mais estreita dos Yanomami com a sociedade envolvente – com sua economia capitalista, seu sistema administrativo, político e ideológico – comporta sérios desafios para suas relações intracomunitárias (tensões intergeracionais), suas formas de gestão territorial e sua organização social. Tais impactos exigem profunda reflexão, da qual este estudo não se exime.¹⁰

¹⁰ A relevância prática da pesquisa se torna mais evidente considerando as mudanças rápidas e o crescimento demográfico que a sociedade Yanomami está vivenciando. Conforme o censo de 2012 elaborado pela Equipe Missionária, a população Yanomami na região Missão Catrimani (não considerando as comunidades localizadas

As condições de trabalho, o intercâmbio do pesquisador com os Yanomami e o envolvimento de alguns professores indígenas durante as fases de coleta e elaboração das informações, além de garantir maior eficácia ao trabalho, suscitaram, junto às comunidades, reflexão a respeito dos processos de interação com diversos agentes da sociedade envolvente, que podem ser consideradas um resultado prático da pesquisa. Também, podem ser considerados resultados concretos deste estudo, a aquisição, por parte dos professores Yanomami que ajudaram na coleta e análise dos depoimentos, de maior domínio dos procedimentos e das técnicas de pesquisa, bem como a preservação da memória indígena e de registros que poderão ser usados nos processos de socialização da história local.

Meu relacionamento com os Yanomami se deu no âmbito da atividade indigenista missionária. O primeiro encontro que tive com este povo ocorreu em 2002, quando cheguei à Missão Catrimani, para fazer parte da equipe missionária lá presente, durante alguns meses. Nesta primeira experiência, ocupei-me na visita das comunidades, acompanhando seu cotidiano; participei na realização de alguns cursos para professores indígenas e encontros nos quais representantes de diversas comunidades Yanomami discutiam temas candentes; e fui encarregado da gestão das trocas que ocorriam na pequena cantina ainda ativa na Missão: espaço de diálogos e relações, mais do que de movimentações econômicas.

Em 2008, terminados os estudos em São Paulo, voltei a integrar a equipe da Missão Catrimani. Desde então, além de conviver com os Yanomami – que me introduziram em seus conhecimentos e me ensinaram a língua Yanomae – no espaço da Missão, do Posto de Saúde e nas comunidades, apoio a diversas ações junto a eles. Em particular, acompanho o movimento indígena, as questões referentes às políticas públicas, à formação de lideranças e professores, o tratamento das questões políticas e pedagógicas relativas às escolas localizadas na região Missão Catrimani e a orientação de pesquisas realizadas pelos professores indígenas, que resultaram em publicações internas e materiais didáticos em língua Yanomae ou bilíngues.

Durante os dois anos de mestrado, afastei-me parcialmente destas atividades concretas, embora mantendo contatos contínuos e participando – durante os meses passados na

no baixo rio Catrimani), calculada então em 837 pessoas, era composta por 48,8% de menores de 14 anos, enquanto os habitantes com mais de 60 anos representavam apenas 2,6% da população. Pelos decessos e nascimentos ocorridos nos três anos seguintes, os dados de 2015 acentuariam ainda mais a característica da pirâmide demográfica, com um número de anciãos extremamente exíguo, resultado também da elevada taxa de mortalidade das epidemias seguidas aos primeiros contatos com agentes da sociedade envolvente e ocorridas durante as invasões do território yanomami (cf. Apêndice A). Estes dados regionais – que não divergem significativamente das estatísticas referentes toda a população Yanomami – indicam uma iminente revolução demográfica. Ressalta-se que, em poucos anos, a totalidade da população será composta por pessoas que – pelo menos na região à qual se refere este estudo – viveram toda sua vida com constantes contatos com não indígenas.

“floresta”, termo melhor que “campo” para definir meu trabalho prático— de algumas atividades como o acompanhamento de pesquisas, um Encontro de lideranças Yanomami do Brasil e da Venezuela e representantes de organizações indigenistas e de uma atividade de documentação da história e dos desafios enfrentados pelos Yanomami etc.

Como resultado deste trabalho, consegui associar aos conhecimentos teóricos certa experiência em campo que, se de um lado fez emergir dúvidas e problemas que estão na origem desta pesquisa; de outro, permitiu esboçar algumas hipóteses e constituiu uma das condições de viabilidade deste estudo. Por minha interação com os Yanomami e pelo envolvimento com o tema investigado, este trabalho se configurou como pesquisa participante; ou melhor dizendo: eu, como pesquisador, estava numa condição análoga àquela dos “participadores observantes”, indicada por Albert (2002b, p. 246). Este envolvimento, que poderia ser considerado um empecilho à pesquisa, foi o que — pela construção de relações com pessoas de idades diferentes — garantiu certa confiança por parte dos Yanomami e permitiu a compreensão dos discursos dos *pata thëpë* (as lideranças Yanomami), possibilitando uma variedade de interações que forneceram elementos à pesquisa.¹¹

O estudo que resultou nesta dissertação se caracteriza como etnografia de uma situação de contato ou de um processo de interação em um campo de ação missionária. Esta pesquisa exploratória serviu-se de um levantamento bibliográfico que auxiliou na contextualização e na análise do “ponto de vista indígena”, recorrendo a autores que souberam aprofundar o pensamento de diferentes povos indígenas e a história yanomami sobre o contato. Para maior contextualização histórica e compreender melhor a atuação missionária — mesmo que tivesse renunciado ao projeto inicial de analisar a visão dos religiosos sobre os Yanomami e optado por limitar meu foco sobre a construção indígena da alteridade dos padres —, foram examinadas algumas produções textuais dos missionários: documentos e diários da missão, artigos em revistas e outras publicações.

Além dos dados fornecidos pela observação, fruto da convivência, o ponto de vista e a memória indígena sobre o contato foram recolhidos através da análise de testemunhos orais: entrevistas, falas livres e discursos; e recorrendo a depoimentos já organizados, resultados das pesquisas de autores Yanomami, cuja elaboração pude acompanhar durante os anos anteriores ao mestrado. Entre esses últimos textos existem relatos sobre a origem da humanidade, os

¹¹ O fato de os Yanomami relatarem os acontecimentos relativos aos missionários indicando claramente a pessoa à qual se referiam e considerar-me pertencente a uma geração diferente daquela dos missionários aos quais mais faziam referência — logo que cheguei à Missão, em 2002, fui classificado como “Filho de H.”: filho de um padre que tinha permanecido lá aproximadamente 18 anos — facilitou certo afastamento do objeto da pesquisa.

primeiros contatos com os estrangeiros e seus objetos manufaturados e narrações de mitos que, em sua plasticidade, foram importantes referências da organização yanomami do contexto interétnico. A análise deste material de primeira mão foi realizada em diálogo com outras etnografias. Podemos dizer que houve certa circularidade entre a “teoria” e o “campo”: a convivência e as narrativas recolhidas junto aos Yanomami permitiram-me entender algumas conceptualizações formuladas pela Antropologia sobre o contato; de outro lado, as reflexões elaboradas por antropólogos forneceram chaves de compreensão para situações e narrativas que se me apresentavam herméticas.

Os diálogos e os depoimentos organizados nesta dissertação foram recolhidos de forma bastante espontânea e analisados para encontrar elementos da compreensão que os Yanomami elaboraram sobre os religiosos. Ressaltamos que tais discursos não devem ser extrapolados de seu contexto e de suas referências concretas, com a pretensão de formular teorias gerais sobre a alteridade. Tampouco, era nosso foco proceder a uma análise detalhada das preocupações e das estratégias mobilizadas numa performance discursiva, características de uma etnografia da fala, que teria exigido outras atenções. As fontes escritas primárias que foram consultadas e as fontes orais mostraram uma história palpitante de vida cotidiana, de envolvimento profundo, de paixões, assim como de ambiguidades.

Trabalhando com testemunhos orais, consideramos os necessários cuidados metodológicos a sua correta leitura, particularmente no que se refere às falas indígenas.¹² Devido às características do discurso entre os Yanomami – repetição como procedimento estilístico, inclusão dos comentários dos presentes, busca de aprovação dos ouvintes – e ao envolvimento do pesquisador no tema da pesquisa, evitamos entrevistas fechadas, preferindo recolher os depoimentos dos interlocutores respeitando as formas discursivas tradicionais e espontâneas: a narração de uma história, o discurso matinal e a troca de informações.

Como mencionamos acima, durante a fase de trabalho de campo, a participação de alguns jovens e professores Yanomami, qualificou esta pesquisa com elementos próprios de uma Antropologia colaborativa e permitiu que os locutores – sobretudo no caso de anciãos moradores de comunidades locais diferentes, que vivenciaram o contato com os missionários

¹² Para não alterar o sentido original do depoimento, os autores que trabalharam com este gênero de testemunhos orais, focam três cuidados referentes às condições de produção dos textos: Considerar que o texto é produzido num determinado contexto, perceber a posição ocupada pelo locutor no interior do povo, as condições do depoimento e a existência de vários gêneros orais, entre os quais a “fala para branco”; Ponderar a influência da cultura e do passado na interpretação que cada povo faz de sua realidade atual, e a coexistência de duas concepções de temporalidade, articuladas para explicar os eventos do contato em situações de interculturalidade: a tradicional lógica cíclica do mito e a consciência histórica resultante da interação com a sociedade envolvente; Refletir sobre o contexto regional e as estratégias articuladas para responder às novas situações, que se refletem nos depoimentos (Cf. CARNEIRO DA CUNHA, 2009; GALLOIS, 1994; SAHLINS, 1997a; TURNER, 1993).

desde a metade da década de 60 – tratassem assuntos que considerariam não compreensíveis a um interlocutor *napë*. Além de recolher a memória destas pessoas, a pesquisa teve reflexões de outros jovens e adultos que guardam na memória as narrações dos anciãos, que por terem uma leitura diferente da situação de contato, trouxeram elementos distintos e significativos à análise que nos propúnhamos.

Uma característica que se destacou nesta pesquisa refere-se à atenção dada às falas yanomami que, considerando apenas a transcrição e a tradução dos depoimentos, somam cerca de 40 páginas ao longo do terceiro e do quarto capítulo. Um volume certamente grande, que talvez poderia ter sido reduzido ou resultado em maiores comentários por parte do pesquisador. Preferimos não reduzir o número e a extensão dos depoimentos, pois consideramos sejam uma representação particularmente significativa, conduzida numa situação particular, daquilo que os Yanomami desejaram afirmar em relação aos religiosos.

Em relação aos comentários que intercalam os depoimentos, as interpretações foram feitas quando existiam comprovações (cruzando fontes diversas) de não fazermos inferências precipitadas e estabelecendo diálogo entre os depoimentos recolhidos no campo e os numerosos estudos etnográficos existentes. Além do mais, escolhemos tratar as falas indígenas e dar-lhes ouvidos como testemunhos por si expressivos, oferecidos à compreensão do leitor, evitando redundar em comentários. Desde já, assumo a responsabilidade por eventuais erros de transcrição e tradução, que podem ter levado a conclusões questionáveis.

Nos depoimentos recolhidos (pessoalmente ou em fontes bibliográficas) entre os Yanomami, individuamos a presença de diferentes registros narrativos, como mitos, discursos políticos, histórias e contos de vida. Reconhecemos, contudo, que outras formas de falas, como diálogos cerimoniais ou narrativas xamânicas, que poderiam ter oferecido importantes elementos da construção indígenas sobre os padres, não foram abordadas em decorrência das dificuldades de acesso e dos limites deste estudo.

A individuação de registros narrativos diferentes nos conduziu a refletir sobre as diversas formas de transmissão da história. Em seu trabalho sobre as representações wajãpi do contato, Gallois (1994) evidencia as dinâmicas da transmissão da tradição oral e mostra a interdependência entre mito e história, como duas modalidades complementares de interpretação de processos sociais. As combinações de mito, relato histórico e discurso político numa mesma fala fazem que a delimitação de gêneros discursivos possa ser estabelecida apenas levando em consideração o contexto de cada narrativa.

Ao deparar-nos com as construções etiológicas e os relatos yanomami sobre a presença dos não indígenas, podemos considerar, conforme Gallois, que estas narrativas

correspondem a um gênero misto, que a antropóloga denomina de “discurso-explicação”. Para Gallois (1994, p. 84), tais discursos são “exegeses elaboradas para sustentar argumentos discursivos através dos quais os Wajãpi afirmam, internamente ou não, sua especificidade e sua autonomia cultural”. Conforme destacado por Lévi-Strauss (1986, p. 152) em relação ao relato de um chefe indígena, tais narrativas se colocam na “intersecção entre dois domínios: o que, com acordo geral, podemos chamar de mítico, e outro que corresponde ao que seus respectivos autores entendem como história”.

Fazendo referência à noção de história “*événementielle*”, uma “história de eventos”, formulada por Lévi-Strauss, Gallois (1994, p. 86) destaca uma narrativa que “deixa pouco espaço à cosmologia e evidencia a manipulação no mito, para fins políticos”.¹³ Constatando, nas narrativas recolhidas junto aos Yanomami, características análogas às aquelas destacadas por Gallois entre os Wajãpi, consideramos que nestas falas, diferentes gêneros linguísticos se entrelaçam como formas complementares de produção de conhecimentos e de expressão da construção das alteridades, manifestando ainda estratégias próprias para forjar as relações.

Concluimos esta introdução anunciando brevemente o que será tratado nos próximos capítulos. O primeiro capítulo esboça a história do povoamento e da expansão yanomami, na região do maciço das Guianas, utilizando parte da ampla bibliografia à disposição; procurando relativizar a imagem que congela este povo num isolamento total e mostrando como sua história se entrelaçou àquela de outros povos indígenas da região: uma história feita de trocas, alianças ou conflitos e marcada pelos feitos da colonização.

Como parte desta história e da malha de relações estabelecidas pelos povos indígenas, destaque especial – considerado o tema da pesquisa – refere-se às experiências de encontro com os não indígenas, a quem progressivamente foi reservado o termo *napëpë*. Nosso interesse focou o estabelecimento de contatos entre os habitantes da bacia do rio Catrimani e os membros de diversas agências da sociedade envolvente que subiram aquele rio com interesses diferentes. Entre estes, estavam os missionários do Instituto religioso da Consolata, que tinham assumido os cuidados pastorais da então Prelazia do Rio Branco e que, após algumas experiências de contato com Yanomami de outras regiões, estabeleceram uma missão no médio curso do rio Catrimani, em 1965.

¹³ Esta história – arranjada segundo as tradições orais – seria composta pela junção de fragmentos (minimitos) aos quais é imposta uma perspectiva, permitindo que a ordem social seja construída e questionada pelo devir, introduzindo uma abertura para a mudança. Esta concatenação de eventos é, para Lévi-Strauss, uma criação livre em torno de “eventos tipo”, cuja ordenação não decorre do mito e que implodem a estrutura estacionária do mito para seguir o devir aberto da história.

O segundo capítulo reconstrói, seguindo uma organização cronológica pontuada por fatos que consideramos significativos, uma versão da história vivida pelas comunidades Yanomami e pelos missionários; história na qual fatos de relevância nacional e internacional (a construção da Perimetral Norte, a corrida ao ouro, a demarcação da Terra Yanomami) refletem nas relações locais entre os indígenas e com os não indígenas. Entre fatos e tragédias que “fizeram história”, cultivou-se o cotidiano. O esboço desta história tinha a intenção de tecer o pano de fundo em que podiam ser estudadas as relações entre os *paeterepë* e os Yanomami e a construção que estes elaboraram sobre os religiosos.

O terceiro capítulo apresenta as compreensões yanomami sobre a alteridade dos *napëpë*, a partir de uma análise de aspectos dos amplos referenciais bibliográficos disponíveis. Este estudo, embora breve, permite aproximar as noções indígenas de humanidade e suas construções sobre os estrangeiros, pelas quais são mobilizadas narrativas míticas, descrições cosmológicas, teorias etiológicas; além de categorias incorporadas após o estabelecimento de relações no palco interétnico. O terceiro capítulo apresenta o surgimento dos *paeterepë* no campo dos não indígenas: pessoas que se mostram como um grupo particular que estabelece presença permanente junto às comunidades Yanomami.

O quarto capítulo aborda o que foi possível colher daquilo que os Yanomami disseram, ou deixaram entender pela convivência, a respeito dos padres. Diversamente de como tinha sido pensado previamente, o capítulo está dividido em diversos itens, conforme tópicos que emergiram repetidamente nos depoimentos e em outras falas. Estas fontes ressaltaram questões referentes a: produção de corpos, alimentação, linguagem, cuidados, cura, bem como agressões e tensões. Informações que estudadas à luz de outras etnografias permitiram aproximar os critérios adotados pelos Yanomami em sua tentativa de domesticar os religiosos que – apesar de sua alteridade – mostraram a intenção de estabelecer relações de amizade e proximidade.

1 UMA HISTÓRIA DE ENCONTROS E DESENCONTROS

Considerando a história recente das comunidades Yanomami da região do rio Catrimani (em Yanomae, *Wakatha u*), é possível afirmar – por meio de relatos de expedições e testemunhos de anciãos yanomami –, que, desde a primeira metade do século XX, ao saber da presença de acampamentos de não indígenas alguns grupos de Yanomami se punham em busca destes estrangeiros: os “rastros de *napë*” eram seguidos como se seguem outros rastros na floresta. Por seu lado, dois missionários do Instituto da Consolata – que foram precedidos por outros não indígenas –, subindo o rio Catrimani e chegando, em novembro de 1965, à altura da cachoeira do Cujubim (Maraxipora), decidiram interromper sua viagem, por terem encontrado um lugar que possuía características adequadas para instalação permanente e apresentava indícios de passagens frequentes de Yanomami: havia caminhos traçados e abrigos temporários. Por uma destas trilhas, os padres, acompanhados de outros membros da expedição, embrenharam-se na floresta, em busca do acampamento indígena mais próximo.

Os Yanomami que frequentavam a bacia do rio Catrimani, antes de 1965, já tinham encontrado agentes da sociedade nacional (brasileiros, não indígenas) em seu território (expedicionários, membros de Comissões de Demarcação de Limites, balateiros, caçadores, comerciantes) com os quais, tinham estabelecido relações diversas. Os não indígenas subiam os rios e penetravam no território então habitado pelos Yanomami, movidos por interesses distintos, como o reconhecimento de fronteiras, a busca por recursos da floresta, a pesquisa exploratória e de documentação, a curiosidade e até o gosto pela aventura. Em relação aos missionários, apenas nas primeiras décadas do século XX, estes tentaram estabelecer contatos com aqueles que eram considerados comumente “índios bravos”: os misteriosos e temidos habitantes das florestas inexploradas dos tributários de direita do rio Branco.

Conforme Saffirio (1985), os Yanomami começaram a frequentar e se estabelecer na região do rio Catrimani, entre o fim do século XIX e o começo do XX. Nesse movimento, que se configurava como uma expansão a partir da região da Serra Parima, encontraram na região outros grupos indígenas, remanescentes de populações mais numerosas. Sobre a presença dos Yanomami, a sociedade nacional e regional possuía informações esparsas e contraditórias. A expedição conduzida por George Salathé, em 1929-1930, da qual tomou parte o beneditino, Dom Alcuino Meyer, relata o encontro com dois grupos indígenas num afluente de direita do rio Catrimani, que eram claramente Yanomami, apesar de não terem sido identificados por este etnônimo. Na primeira metade do século XX, os missionários que trabalhavam em

Roraima, se bem que atuassem junto aos povos indígenas do vale do rio Branco, partilhavam os mesmos escassos conhecimentos e muitos dos preconceitos em relação aos grupos indígenas, não tendo condições de desvendar o mistério da humanidade conservado pelas matas.

A pergunta posta pelos Yanomami e explicitada na introdução “Quem vocês padres são mesmo?”, possui raízes profundas. Para compreender sua relevância, é preciso retroceder no tempo e enquadrar a história dos Yanomami, inserida numa ampla rede de relações que envolve comunidades diversas, povos indígenas distintos e não indígenas. Não pretendemos aqui exaurir a história dos Yanomami. Sabemos que ao falar da relação entre um povo como este e a sociedade que o envolve seria necessário considerar que houve muitos lugares onde tais relações se construíram de forma diversa, por exemplo, Venezuela e Brasil, do alto rio Negro até os afluentes à direita do rio Branco; das serras de Awaris às florestas que cercam o pico da Neblina; além do fato que muitas agências atuaram de variados modos e até várias frentes missionárias intervieram em épocas diversas.

Aqui apenas tentamos apresentar traços da história do povoamento yanomami e de seu encontro com a sociedade envolvente, a fim de esboçar o pano de fundo sobre o qual emergem a história do relacionamento entre as comunidades Yanomami estabelecidas na bacia do rio Catrimani e os missionários aí instalados desde 1965 e a interpretação dos Yanomami acerca esta presença.

1.1 Povoamento e expansão yanomami

A história dos Yanomami pode ser reconstruída com certa margem de segurança apenas pelos últimos 150 ou 200 anos, recorrendo à etno-história carregada pela memória dos anciãos e à historiografia regional, que proporcionam fontes desde a primeira metade do século XVIII. As tentativas de retroceder mais no passado dos Yanomami apontam apenas hipóteses, afetadas por carência de dados concretos e preconceitos científicos. Considerando que as reconstruções sobre a origem antiga dos Yanomami não passam de hipóteses que carecem de dados suficientes, Albert (1985) reconhece que acerca do passado deste povo seja

possível apenas afirmar sua descendência de um grupo que permaneceu relativamente isolado na região da Serra Parima desde aproximadamente um milênio.¹⁴

1.1.1 História antiga dos Yanomami: hipóteses

Conforme a teoria já ultrapassada defendida por Wilbert (1966 apud LIZOT, 1984), conhecida como “teoria arcaísta”, os Yanomami – com base em estudos linguísticos, genéticos e pela constatação de uma cultura material considerada rudimentar e uma agricultura julgada incipiente, sobrepostas à prática da caça e da coleta – seriam descendentes de um “povo arcaico”, resultado de uma antiga migração, que permaneceu isolado cultural e biologicamente de outras sociedades “mais complexas”. Outra hipótese, defendida por Lizot (1984) e por Harris (1977 apud ALBERT, 1985, p. 33), considera os Yanomami como o resto de um povo de agricultores, habitantes do baixo curso do rio Branco, que teria sido rechaçado para regiões mais íngremes, adaptando-se, ou “regredindo”, no novo ambiente, sempre identificado como a Serra Parima.

Estas hipóteses fazem eco a duas célebres teorias da evolução cultural das sociedades sul-americanas: a teoria do arcaísmo e a da regressão de populações tidas por marginais. As pesquisas arqueológicas mais recentes – posteriores aos anos 70 – contribuíram no debate em relação ao passado das civilizações amazônicas, discutindo o impacto do ambiente sobre o desenvolvimento das sociedades humanas. Tais pesquisas evidenciaram que a inovação cultural e o crescimento demográfico não foram inibidos pelo contexto da floresta úmida tropical, antes considerada equivocadamente um obstáculo para os deslocamentos, pobre em recursos animais e vegetais comestíveis, inadequada para a agricultura, por causa da pobreza dos solos e da uniformidade climática (MEGGERS, 1987).

Conforme Roosevelt (1992) e Magalhães (1994), a arqueologia contribuiu para desmascarar falsos preconceitos e apresentar a Amazônia como um “grande mosaico de ecossistemas” – campos, cerrados e florestas, plenamente constituídos a partir de quatro ou

¹⁴ A hipótese seria comprovada por estudos que negam qualquer afinidade genética, antropométrica e linguística dos Yanomami com seus vizinhos atuais. Para bibliografia a este respeito, remete-se a Albert (1985, p. 29s).

cinco mil anos atrás – nos quais floresceram sociedades heterogêneas como a biodiversidade amazônica, influenciadas, mas não necessariamente limitadas, por fatores ambientais.¹⁵

Apesar da reviravolta aportada pelas pesquisas arqueológicas para o estudo das civilizações amazônicas, um aspecto permaneceu pouco evidenciado. Roosevelt (1992, p. 57) considera o modo de vida atual dos povos indígenas da Amazônia (que assinala como caracterizado pela organização em pequenos assentamentos independentes, com sociedades não hierárquicas e tecnologia simples), como resultado de um “retorno” a padrões de organização e economia que antecederam o surgimento dos cacicados, efetuado por “remanescentes geograficamente marginais dos povos que sobreviveram à dizimação ocorrida nas várzeas durante a conquista europeia”. Este retrocesso – embora não configurando uma regressão pré-histórica, das “altas culturas” andinas, determinada por fatores ecológicos, como defendiam as teorias anteriores – seria impelido unicamente por fatores externos, reconduzíveis à conquista colonial.

Para Roosevelt, que foca sua atenção nas terras baixas amazônicas, um ou dois séculos de conquista foram suficientes para destruir as sociedades complexas, sofisticadas e hierarquizadas, e suas populações das várzeas, por causa da queda de densidade populacional, da perda das áreas de melhores recursos e da desarticulação dos complexos políticos e militar dos nativos. A adaptação etnográfica, portanto, seria um ajustamento aos efeitos da conquista, não apenas às características ambientais. Tal perspectiva, embora supere o preconceito do arcaísmo – que projeta as sociedades indígenas atuais em uma hipotética pré-história, desde a qual teriam permanecido isoladas e imutáveis – não enfatiza, contudo, as complexas relações existentes e construídas entre os povos indígenas, e acaba por atribuir ao sistema colonial toda a agência pela situação, na qual se encontram as sociedades diversas que vivem na Amazônia.

As pesquisas arqueológicas das últimas décadas do século XX contribuíram – contra a teoria da carência e a afirmação da rudimentariedade tecnológica – em mostrar a riqueza ecológica do interflúvio amazônico e a capacidade técnico-econômica das sociedades adaptadas à área de floresta. O que não foi suficientemente enfatizado por estes estudos, encontrou espaço nas etnografias que destacaram as relações articuladas entre os povos indígenas e os múltiplos agentes não indígenas.

¹⁵ As novas pesquisas revelaram que, ao contrário de quanto afirmado pelos modelos baseados na ecologia cultural, não apenas as terras férteis das várzeas e das terras baixas da Grande Amazônia, mas também as regiões cobertas de florestas podiam propiciar a formação de “sociedades complexas”, com uma organização social própria e uma elaborada cosmologia (MAGALHÃES, 1994, p. 67).

Gallois (2005a), introduzindo o resultado das pesquisas conduzidas junto aos povos que habitam a região do maciço das Guianas, afirma que muitos estudos – classificados como perspectivas “externalistas” e “internalistas” –, preocupados em avaliar os impactos do contato, acabaram por obscurecer o entendimento das relações de intercâmbio que estes grupos estabelecem em redes multilocalizadas, concluindo por atribuir a “fluidez sócio-identitária a causas externas, aos impactos do contato ou ao processo de integração à ‘sociedade envolvente’” (2005a, p. 12).

O intuito das pesquisas reunidas no texto organizado por Gallois (2005b) consiste em desmascarar as armadilhas que teorizam a oposição entre os registros histórico-etnológicos, referentes às grandes confederações do passado, e o chamado atomismo do presente. A análise conduzida questiona a existência pretérita de proto-estados estratificados na região das Guianas e mostra, conforme Gallois, que a caracterização das sociedades indígenas guianesas, como resultado de uma involução de formas de organização mais complexa, deve ser relativizada com base nos dados etnográficos que “apontam a convivência entre a política das ‘grandes alianças’ e a política da ênfase na autonomia dos grupos locais” (2005a, p. 20). As sociedades estudadas seriam “complexas”, menos no sentido de serem sociedades estratificadas e hierárquicas, do que por terem como ideal uma autonomia local, conciliada com o estabelecimento de uma ampla e articulada rede de relações pacíficas ou conflitivas.

Conforme Grupioni (2005), a superação da fama de “minimalismo guianense” torna-se possível pela adoção – inspirada por Overing – da noção de grupo local. O grupo local não pode ser definido apenas territorialmente, pois se constitui ocupando locais diferentes no decorrer do tempo e porque existe como tal pelo estabelecimento de relações com outros grupos: “não pode ser recortado sob a forma de uma unidade circunscrita a um período de vida restrito e nem a um espaço delimitado como é o espaço da aldeia enquanto assentamento físico” (2005, p. 42). Grupioni segue afirmando que das pesquisas emerge “uma imagem em que abertura e fechamento, dispersão e isolamento, exogamia e endogamia, descendência e aliança não se excluem, mas se opõem de forma complementar” (p. 50). Esta perspectiva retira do feito da colonização a responsabilidade exclusiva por um presumido processo de desestruturação das sociedades indígenas, reconhecendo-as capazes de reestabelecer relações e intercâmbios com agentes diversos, numa nova conjuntura histórica.¹⁶

¹⁶ Na mesma perspectiva, que visa restituir agência às sociedades indígenas, Coutinho (2005) pretende mostrar que, na região das Guianas, tudo indica a existência de “diversas redes multicentradas, mais ou menos sobrepostas e articuladas, com fronteiras fluidas e tênues. Anteriores à chegada dos europeus no continente, essas redes incorporaram progressivamente segmentos da população não indígena e, antes deles, seus artigos manufaturados, rapidamente introduzidos nos circuitos regionais de intercâmbios” (2005, p. 59).

Embora os estudos citados tenham como foco o amplo conjunto de povos que habitam o maciço das Guianas, é possível recolher suas considerações para pensar a história yanomami. O intuito reside em desfazer as imagens de minimalismo e de regressão, sob as quais frequentemente retrata-se este povo, considerando que sua organização econômica e social não foi condicionada deterministicamente por limites ecológicos. De fato, conforme Lizot (1984), a população yanomami manteve uma densidade demográfica sempre inferior às potencialidades oferecidas pelo ambiente, aporte proteico abundante e bom aproveitamento dos recursos naturais, favorecidos pelo mecanismo da expansão e pelos conflitos endêmicos que, como formas de organizações políticas, favoreceram sua dispersão.

Voltando às teorias sobre o passado longínquo dos Yanomami, a hipótese proposta por Migliazza (1972, p. 10-12) – em parte retomada por Lizot (1984) –, com base no estudo das toponímias, aponta possível migração dos Yanomami durante a época pré-colombiana. Para Migliazza, a partir do maciço das Guianas, os Yanomami teriam se deslocado para sul-oeste, até ocupar uma ampla área da bacia do rio Branco, encontrando e absorvendo parte dos grupos da família Aruák que habitavam a região e direcionando-se, posteriormente, para o norte, em direção à Serra Parima. Smole (1976, apud PELLEGRINI, 2008) afirma que a notável diversidade linguística existente entre grupos atualmente pouco distantes seria a prova da ocupação anterior de um território mais extenso daquele em que os Yanomami viviam no século XVIII. Conforme Albert (1985), contudo, o território que Migliazza atribui à ocupação antiga dos Yanomami é superestimado a sudeste, pois as fontes disponíveis mostram que a região do Catrimani estava ocupada em grande parte pelos indígenas Barauana (ou Parauana), de família Aruák, e Paushiana (ou Pauxiana), de família Karíb.

1.1.2 Os Yanomami na ocupação da bacia do rio Branco: expansão

Embora possa se considerar que por seu isolamento o povo Yanomami tenha sido atingido tardiamente ou de forma indireta – pela mediação de outros povos indígenas – pelos efeitos da colonização, para compreender sua história não podemos ignorar o resultado dos estudos relacionados à ocupação colonial da região do rio Branco. A floresta que ocupa o lado

direito da bacia hidrográfica deste rio constituiu uma proteção que foi explorada pelas frentes extrativistas somente no começo do século XX; mas os povos indígenas que habitavam a região de campos e serras do alto e médio rio Branco tiveram uma história diferente, que, não podemos ignorar, condicionou a vida dos Yanomami.

Defendendo a hipótese de uma regressão, Lizot (1984) afirma que o desaparecimento dos Yanomami da bacia do baixo rio Branco e sua presença mais a norte, no maciço da Serra Parima, ocorreu – na época da ocupação portuguesa da Amazônia e da região do rio Negro – por causa das incursões de guerreiros Aruák, que percorriam a região para capturar escravos, e das epidemias que se difundiam concomitantemente com a expansão da presença colonial. Assim, o desaparecimento dos Yanomami poderia ser interpretado de duas formas: pela extinção das regiões do baixo rio Branco; ou pelo deslocamento progressivo rumo às regiões menos acessíveis. Nas duas hipóteses, Lizot aponta como implicação o aumento dos conflitos intercomunitários na região onde os Yanomami teriam se refugiado.

Conforme a pesquisa de Farage e Santilli (1991; 1992), os povos indígenas da região de campos e serras do médio e alto rio Branco vivenciaram um duplo processo colonizatório. Uma primeira fase de ocupação portuguesa, em meados do século XVIII, caracterizada por expedições de aprisionamento de escravos indígenas e por objetivos estratégico-militares de garantia das fronteiras, chegando, no final daquele século, a estabelecer os primeiros aldeamentos.¹⁷ Em 1777, Ribeiro de Sampaio, Ouvidor da Capitania de São José do Rio Negro, descreve, nesses termos, as finalidades da conquista colonial: “Redução de Índios à sujeição portuguesa, commercio de Índios escravos, colheita de drogas e pescarias, fez necessaria e conveniente a seguida descoberta do rio Branco” (RIBEIRO, 1949, p. 187).

No vale do rio Branco, o contato se intensificou apenas na segunda fase, com a ocupação fundiária e a chegada de colonos civis que expandiram a pecuária na área do baixo rio Uraricoera e do médio rio Branco, na segunda metade do século XIX, e consolidaram uma economia extrativista voltada à extração de balata e caucho, nas matas do baixo curso deste rio, em fins do século XIX (FARAGE; SANTILLI, 1992; SANTILLI, 1994).¹⁸

¹⁷ A presença de tropas portuguesas, que justificavam suas entradas pelos resgates de indígenas escravizados por outros indígenas ou como resposta aos boatos de conquistas espanholas e comércios holandeses na região, resultava, não apenas na captura de indígenas para o trabalho forçado nos povoados do baixo e médio Amazonas, mas também na eclosão de epidemias. O despovoamento ocorria em concomitância com o estabelecimento – repetidamente fracassado por levantes e fugas dos indígenas – de aldeamentos no vale do rio Branco, que respondia à necessidade de garantir a ocupação portuguesa da fronteira da colônia. Em sua estratégia, a Coroa Portuguesa demonstrava a consciência de que o domínio sobre o rio Branco passava pela “aliança” com os grupos indígenas da região (VIEIRA, 2014; CENTRO DE INFORMAÇÃO..., 1989).

¹⁸ Durante o século XIX, embora a população indígena fosse formalmente livre, intensificou-se o recrutamento forçado de mão de obra, deslocada antes para as povoações do rio Negro e sucessivamente – com o crescimento

Apesar da dificuldade de interpretação dos etnônimos utilizados nos relatos do século XVIII e XIX, para a reconstrução dos mapas etnográficos, surpreende o alto número de povos indígenas que residiam na região do rio Branco (LOBO D'ALMADA, [1787] 1949). Os documentos e relatórios dos funcionários da Coroa permitem entrever os processos desencadeados pela ocupação colonial, que, no decorrer do século XIX, resultaram na fusão de grupos, no refluxo territorial e no desaparecimento de grande parte das etnias que habitavam o oeste do rio Branco alterando a composição étnica da região.¹⁹

Interessa ressaltar aqui a existência de intensas relações entre os povos indígenas do território do rio Branco. Esta rede não se estabelecia apenas entre povos que falassem a mesma língua, mas também entre povos que viviam muito afastados, configurando uma ampla rede de escambos que se estendia desde o Amazonas até o Orinoco. Confirmando isso, os relatos do fim do século XVIII noticiavam que a maioria das sociedades indígenas encontradas por expedicionários (militares ou religiosos, espanhóis ou portugueses), já possuía armas de fogo obtidas pelo comércio com os holandeses (FARAGE, 1991).

A presença de agentes coloniais, além de influenciar no desaparecimento de povos, forçou este sistema a uma reestruturação: alguns povos foram absorvidos por outros, novas mercadorias foram introduzidas no sistema de trocas e os não indígenas foram progressivamente incluídos como elemento na rede de relações – embora não como únicos mediadores das trocas. O sistema de relações belicosas ou transações de objetos chegava a integrar os Sanumá (subgrupo Yanomami, habitante a região setentrional da Terra Yanomami) a outros povos (Aruák e Karíb), pela mediação dos Ye'kuana (Maiongong/Makiritare), povo da família linguística Karíb habitante no estado de Roraima e na Venezuela (CENTRO DE INFORMAÇÃO..., 1989).

da exploração do caucho e da balata, a partir de meados do século XIX – para o baixo rio Branco. Conforme Farage e Santilli (1992; 1994), diferentemente de outras partes do Brasil, onde a expansão da pecuária implicou a expulsão e o extermínio da população indígena, no vale do rio Branco, os criadores tentaram ocupar os territórios buscando a anuência dos indígenas, investindo no clientelismo, estabelecendo relações de compadrio e aliança, que resultaram na arregimentação da população indígena para as camadas mais baixas da sociedade regional. Para os autores, diferentemente do alistamento voltado para o extrativismo, que forçava a população do alto rio Branco a deslocar-se até o vale do rio Negro, a atividade pecuária, empreendida por colonos civis a partir da segunda metade do século XIX, fixou a mão de obra e inaugurou uma acirrada disputa pela terra. Cronistas, viajantes e etnógrafos que frequentaram a região no fim do século XIX e no começo do século XX, descrevem uma economia que dependia inteiramente da mão de obra indígena, submetida a condições de escravidão (KOCH-GRÜNBERG, [1917] 1979, vol. 1).

¹⁹ Embora muitos registros atestem a ocorrência de um movimento migratório, desde meados do século XIX, provocado pelo processo colonizador, Santilli (1994) sugere de tomar com cautela estas informações, pois o movimento dos Macuxi – povo da família linguística Karíb, habitante em Roraima, na Guiana e na Venezuela – seria dificilmente mensurável e se caracterizaria melhor como deslocamentos dentro de um território tradicional, sem afetar a densidade populacional do grupo. A hipótese formulada por Santilli é que o impacto primeiro do contato foi de natureza política, atingindo o grupo local enquanto espaço da vida social e política dos Macuxi.

Contudo, destacamos que a inserção dos Yanomami na história regional, não se limita à participação – considerada marginal – na rede que interliga os povos indígenas ao maciço das Guianas. Apesar do relativo isolamento, a expansão yanomami dos últimos dois séculos, foi influenciada pelos processos, frequentemente trágicos, ocorridos na bacia do rio Branco e brevemente delineados acima.²⁰

Deixando de lado as hipóteses pouco comprovadas sobre o passado remoto dos Yanomami, os estudos linguísticos de Migliazza (1972) apontam para um relativo isolamento deste povo, que remontaria a cerca de um milhar de anos, coincidindo esta data com as primeiras distinções entre as línguas da família Yanomami. Lizot (1984) concorda em considerar a região da Serra Parima como lugar onde os Yanomami permaneceram parcialmente afastados, sendo alcançados pelas expedições que, no século XVIII, dos dois lados da fronteira Brasil/Venezuela, subiam rumo às nascentes dos rios Parima e Orinoco.

Os estudos realizados acerca da história dos Yanomami no Brasil e na Venezuela, afirmam que este povo vivenciou um movimento de expansão geográfica, que, a partir da Serra Parima, no final do século XVIII e durante o século XIX, os levou até às fronteiras do território que atualmente ocupam (SAFFIRIO, 1985; ALBERT; MILLIKEN, 2009). Esta expansão, acompanhada pelo crescimento demográfico, representa um caso atípico entre as sociedades ameríndias e pode encontrar – segundo Albert (1985), Lizot (1984) e outros autores – dois tipos de explicação, não excludentes. Uma relacionada à introdução de utensílios metálicos; outra, ao desaparecimento das sociedades indígenas vizinhas, devido às epidemias sofridas no contato com as frentes de expansão colonial. As expedições de Koch-Grünberg, iniciadas em 1911, adentrando alguns afluentes de direita do rio Branco e de esquerda do rio Negro, atestam a presença – ainda limitada – de Yanomami, denominados de Waika e Schirianá (KOCH-GRÜNBERG, [1917-1924] 1979-1982, vol. 1; 3).

A expansão geográfica dos Yanomami – sustentada pelo crescimento demográfico que encontrou freios apenas nos primeiros contatos tidos com coletores de látex e de outros

²⁰ Os elementos etno-históricos, escreve Albert (1985), indicam que, até o fim do século XIX, os Yanomami ocupavam o território situado nas terras altas entre as nascentes dos rios Parima e Mucajaí, tendo como vizinhos a sul e oeste grupos Aruák como os Mandawaka, Yabahana, Kuriobana, Manao, Baré, a norte e a leste grupos Karíb como os Purukoto, Sapara, Paushiana, Ye'kuana, ou grupos sem afiliação linguística como os Maku, Awaké e Marakana. Este autor afirma, ainda, que diversas fontes do século XIX atestam que os Yanomami guerreavam, contra estes grupos vizinhos, em franca decadência demográfica.

produtos do extrativismo, expedicionários e exploradores, entre os anos 1910 e 1940 – seria interrompida, nos anos 1950, pela instalação de pontos de contato permanente na periferia de seu território: postos de órgãos do Governo e missões religiosas. Para Lizot (1984), os contatos permanentes afetaram o crescimento demográfico e provocaram um choque epidemiológico que em 30 anos provocou entre os Yanomami a perda de 26% de sua população. É possível, contudo, constatar desde os anos 1970, pelo menos no Brasil, um crescimento demográfico importante entre os grupos que recebem assistência sanitária por parte de algumas missões, enquanto outros, mais isolados, sofriam, ainda nos anos 1980, um declínio populacional devido às epidemias (ALBERT, 1985).

1.2 História recente: experiências de contato no Brasil

Em sua tese, Albert (1985) define três grandes períodos na história yanomami e de seu contato com a sociedade envolvente: 1) 1720-1920: o contato indireto mediado por etnias tampão, que provoca mudanças técnico-econômicas (utensílios de metal e novos cultivos) que tornam possível o começo da expansão demográfica e territorial desde a segunda metade do século XVIII, ocupando as áreas despovoadas pelo declínio dos povos vizinhos;²¹ 2) 1920-1950: o contato direto mas intermitente com a população nacional, com a aquisição direta de utensílios metálicos – maior quantidade – e choque mórbido que enfraquece o crescimento demográfico; 3) a partir de 1950: o contato permanente, caracterizado pela sedentarização ao redor dos postos missionários e indigenistas – período definido pela pressão crescente das frentes pioneiras e o declínio demográfico em algumas áreas.²²

Estes períodos não constituem efetivas etapas cronologicamente sucessivas, que todas as comunidades Yanomami vivenciam simultaneamente; mas situações nas quais os diferentes grupos podem se encontrar em épocas diversas: existem atualmente, na Terra

²¹ As relações conflitivas (saques) ou pacíficas (troca) entre os Yanomami localizados nas regiões periféricas de seu território e os povos vizinhos, garantem-lhe, já nesta época, o acesso a alguns objetos manufaturados dos não indígenas, dos quais as “etnias tampão”, em contato direto com a população regional, dispõem abundantemente. Esta afirmação diverge, em parte, da consideração feita por Lizot, que atribui o aumento demográfico rápido dos Yanomami, ao isolamento, à disponibilidade territorial e à “introdução gradual de utensílios metálicos a partir de 1920” (LIZOT, 1984, p. 11), que favoreceu o desenvolvimento de uma agricultura já praticada.

²² Antecipando elementos de análise sobre os impactos do contato permanente, anotamos que para Lizot (1999), este último período, que denomina fase de “aculturação”, é acompanhado pela ruptura do modelo tradicional de relações intercomunitárias: fragilização dos laços de solidariedade, da coesão social e das obrigações de reciprocidade, que provoca a atomização das comunidades e deixa pressagiar a perda de “identidade cultural”.

Indígena Yanomami, grupos em isolamento voluntário que recusam o contato seja com outras comunidades Yanomami, seja com não-indígenas (HUTUKARA, 2015).

Apesar de as fontes históricas documentarem a presença dos Yanomami desde a segunda metade do século XIX, no Brasil, os primeiros contatos com a sociedade nacional ou com exploradores estrangeiros, geralmente na periferia de seu território, se deram nos primeiros decênios do século XX. Apesar dos diferentes etnônimos utilizados nas fontes – conforme Migliazza (1972, p. 26-33): “Guaharibos”, “Chiiriana”, “Waiká”, “Surará”, “Karimé” etc. – dificultarem a identificação, Migliazza (1972) e Albert (1985) oferecem cronologia e detalhada descrição da natureza e da localização dos contatos ao longo dos diversos rios, desde o oeste até o leste do território yanomami.²³ Tais encontros resultam frequentemente no alastramento de epidemias, que, segundo Lizot (1984), os indígenas da região do interflúvio Ocamo-Orinoco, nos anos 1940, atribuíram à presença da população regional de coletores de látex e a suas grandes panelas nas quais borbulhava a seiva.

A fase de contato permanente nas fronteiras do território yanomami, conforme Albert (1985), se inaugura nos anos 40, momento em que uma Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (CBDL) sobe o rio Demini e é atacada por um grupo de Yanomami. A mesma Comissão sobe os rios Mapulaú e Toototobi (afluentes de esquerda do Demini) e, entre 1941 e 1943, estabelece contatos pacíficos com outros grupos, que, após o contato, estabelecem relações regulares com exploradores de látex e castanha-do-pará situados na boca dos rios Toototobi e Mapulaú, sendo acometidos por uma epidemia, cuja origem atribuem aos *napëpë*.

No que diz respeito a estes primeiros encontros, o líder e xamã yanomami, Davi Kopenawa diz que seus antepassados, moradores das nascentes do rio Toototobi, ao visitarem as comunidades estabelecidas ao longo do rio Aracá (tributário do rio Demini) se depararam com não indígenas. Eram coletores de palmeira piaçaba, que os indígenas aproximavam não sem motivo, pois “havia visto suas ferramentas metálicas e as cobiçavam, pois possuíam apenas pedaços de metal que Omama [demiurgo/criador] deixara” (1999, p. 16).

O primeiro encontro de Kopenawa com os não indígenas aconteceu quando ele era criança. Lembra a chegada dos membros de uma CBDL que subiram o rio Toototobi (1958/59) e alcançaram a casa coletiva de Marakana em janeiro de 1959, solicitando a ajuda dos Yanomami para acompanhá-los à floresta e transportar suas pesadas cargas. Kopenawa

²³ Estes primeiros contatos, dependendo da região, são estabelecidos por expedições de “inspeção de fronteiras”, exploradores, colonos, frentes extrativistas (coletores de látex de “seringa” (*Hevea brasiliensis*), “balata” (*Eclinusa balata*), “sorva” (*Couma guianensis*); de castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*); de fibras de palmeira “piaçaba” (*Leopoldina piassaba*)).

(2010) escreve que os anciões não compreendiam absolutamente a língua “de fantasmas” destes estrangeiros: apenas um yanomami que havia trabalhado com eles no rio Aracá podia traduzir um pouco sua linguagem.²⁴ Quando criança, ele estava aterrorizado por essas presenças inquietantes e lembra que as mães alertavam os filhos para se esconderem dos *napëpë*, que poderiam levá-los consigo, como ocorrera anteriormente.²⁵

Perguntando-se sobre a razão pela qual os não indígenas teriam levado crianças yanomami, Kopenawa (2010, p. 242) imagina que os estrangeiros planejavam enviá-los posteriormente como mediadores junto aos anciões, a fim de conseguir autorização para trabalhar nas terras dos Yanomami. Na opinião de Kopenawa, os *napëpë*, povo das mercadorias, cujo “pensamento está cheio de esquecimento [e fixado] sem descanso em suas mercadorias, como se fossem suas namoradas” (1999, p. 21) – deviam, já na ocorrência dos primeiros contatos, ter interesse nas riquezas da floresta. Lembrando o terror incutido pelos estrangeiros, Kopenawa escreve que:

Eram seres verdadeiramente outros. Os espreitava de longe e me dizia que deviam ser espíritos maléficos *në wari*! A simples visão deles me apavorava. Tinham uma aparência terrificante. Eram feios e hirsutos. Alguns eram de uma palidez assustadora. Perguntava-me o que podiam ser seus sapatos, seus relógios, e seus óculos. Esforçava-me de tender o ouvido para entender suas palavras, mas era em vão. Diríamos que eram sons inarticulados! Ainda, manipulavam febrilmente todo tipo de objeto que me parecia tão estranho e assustador quanto eles. [...] Era preocupado pela luz que emanava de suas lanternas. Temia ainda mais o ruído de seus motores, a voz de seus rádios, assim que o estrondo de suas espingardas. O cheiro da gasolina me repugnava. A fumaça de seus cigarros me fazia reacear de adoecer. De fato, eu pensava mesmo que devia se tratar de seres maléficos famintos de carne humana! (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 243).

Alertado pelos conflitos ocorridos com os Yanomami, ao longo dos afluentes da margem esquerda do rio Negro (rios Cauaburis, Marauia, Padauari, Araca e Demini), em 1942, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) iniciou algumas tentativas de “pacificação” que resultaram na implantação de Postos Indígenas. Em 1954, foi criado um posto indígena no rio Demini. As agências missionárias tomaram a iniciativa na década seguinte. A partir de 1952,

²⁴ O termo “língua de fantasma” é a tradução do termo Yanomae *aka porepë*, para indicar a língua incompreensível e desarticulada dos *napëpë*, aproximados a entidades que retornam do mundo dos mortos.

²⁵ A CDBL que, em 1941/43, alcançara os Yanomami do rio Mapulau, havia solicitado insistentemente crianças, conseguindo fazer com que o chefe daquele grupo – temendo as retaliações dos estrangeiros – lhes cedesse duas crianças capturadas durante um reide contra os Yawari (sub-grupo Yanomami) do alto Catrimani. Embora não tenhamos certeza de que se trate do mesmo episódio, depoimentos de Yanomami das comunidades do rio Catrimani confirmam que os “Arapenatheri” (cf. Nota 105 deste trabalho) – provavelmente membros da CDBL – , em viagem durante a qual alcançaram as cabeceiras do rio Lobo d’Almada (Uxi u), levaram consigo duas crianças que os Yanomami tinham capturado de outro grupo (informação pessoal de André Yanomami, janeiro 2015).

os missionários Salesianos²⁶ estabeleceram relações regulares com os Yanomami do alto Cauaburis, afluente do rio Negro e o padre Gois fundou uma missão permanente no canal de Maturaca, em 1956. Em 1961, a mesma congregação constituiu outra missão no alto Marauia.

Hans Becher (1958) afirma que os contatos com colonos e coletores sazonais de recursos da floresta eram frequentes ao longo dos afluentes de esquerda do rio Negro e informa que o estado de saúde desses indígenas era deplorável. Os missionários americanos da New Tribes Mission (Missão Novas Tribos) efetuaram visitas aos Yanomami do Toototobi e, em 1963, estabeleceram uma missão no local. Em 1966, subindo rio Padauari, estabeleceram outra missão no rio Marari.

1.2.1 Os Yanomami do rio Catrimani: encontros e deslocamentos

Voltando a atenção à região do rio Catrimani – em fontes antigas: Caratirimani ou Caratarimani –, que é o contexto principal desta pesquisa, constatamos que os relatos da viagem de reconhecimento, feita por Alexandre Rodrigues Ferreira em 1786, e o da exploração da Comissão Portuguesa de Fronteiras, conduzida por Manoel da Gama Lobo d'Almada, governador da Capitania do Rio Negro, em 1787, não indicavam a presença de Yanomami na região. Naquela época, o alto Catrimani era ocupado por indígenas Barauana, que fugiam aos descimentos impostos pelos Portugueses para a constituição de aldeamentos (FERREIRA, [1786] 1994; LOBO D'ALMADA, [1787] 1949; FARAGE, 1991).

No final do século XIX, a partir da Serra Parima – região montanhosa na fronteira entre Brasil e Venezuela, que os Yanomami do Catrimani denominam de Poripotha, as Montanhas da Lua (SAFFIRIO, 1985) –, onde se encontram as nascentes dos rios Catrimani, Mucajaí (Hero u) e Uraricoera, depois de se ter afastado dos grupos locais de Xitei, Hoomoxi e Paapiu, os ascendentes de alguns grupos Yanomami, que hoje habitam ali, alcançaram a bacia do rio Catrimani.²⁷ Outros grupos, falantes da língua recentemente denominada *ÿaroamë* (PERRI FERREIRA (Org.), 2011), provavelmente os precederam seguindo outra trajetória na

²⁶ Os Salesianos, conhecidos também como Salesianos de Dom Bosco, são os membros da Congregação Salesiana (Sociedade de São Francisco de Sales): congregação religiosa da Igreja Católica Apostólica Romana, fundada em 1859. Trabalhando entre povos indígenas no Brasil, desde o fim do século XIX, começaram a atuar junto aos Yanomami na década de 1950.

²⁷ Os estudos linguísticos (RAMIREZ, 1994a) mostram a estreita semelhança entre a língua Yanomama falada na região de sua origem e a língua Yanomae falada por algumas comunidades no médio Catrimani.

região dos rios Apiaú e Ajaraní. A grande migração para sul-leste foi forçada pelos frequentes ataques dos grupos Yanomami – denominados, pelas comunidades da bacia do Catrimani, de Xamathari – do rio Orinoco (DAMIOLI; SAFFIRIO, 1996).

Entre os anos 1910 e 1940, frentes pioneiras e expedições de exploração atingiram a periferia do território yanomami no Brasil, inclusive a bacia do rio Catrimani; eram coletores de produtos da floresta, militares das expedições de demarcação das fronteiras, sertanistas, funcionários do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), exploradores brasileiros ou estrangeiros. Com base nas fontes disponíveis, podem ser reconstruídos parcialmente os movimentos de alguns grupos Yanomami da região.

Conforme Lizot (1984) e Albert (1985), o estabelecimento das comunidades Yanomami nas proximidades dos grandes rios favoreceu o encontro com as frentes da sociedade nacional. Encontros, que, seja no caso de contatos violentos com as fronteiras extrativistas que competiam pelo território na região sul (desde o Cauaburis até o Catrimani), como no caso de contatos pacíficos de troca à distância, por iniciativa dos Yanomami, com os colonos ainda afastados, na região nordeste –, nunca foram sofridos passivamente por parte dos Yanomami sob pressão devido à invasão de seu território. Tratou-se de um:

[...] encontro (competitivo ou não) entre a expansão yanomami e a expansão “branca” sobre o território semi-desabitado das etnias Aruák (sul), Karíb e isolados (sudeste e nordeste) em processo de declínio acelerado desde a segunda metade do século XIX (ou talvez antes) a causa do choque mórbido (ALBERT, 1985, p. 64).

O etnólogo alemão Koch-Grünberg ([1917] 1979), por ocasião de sua expedição pelo rio Branco em 1911, nos informa sobre a presença de indígenas Pauxiana na região do baixo Catrimani e do rio Mucajaí (MEYER, 1956, p. 11-13), aparentemente desde muito tempo. No século XIX e começo do século XX não há indícios de hostilidades entre os Yanomami e os grupos Barauana, localizados no médio rio Deminí, e Pauxiana. Parece, pelo contrário, que os grupos Yanomami mantinham boas relações com um grupo residual destes últimos no baixo Catrimani (SALATHÉ, 1932, p. 305).²⁸

²⁸ O explorador Holdridge é acompanhado em sua expedição pelo rio Catrimani (1932), por alguns indígenas Pauxiana, que demonstram grande conhecimento da região e informam sobre o costume de deixar as canoas, caminhar até o rio Apiaú e descer até o rio Mucajaí (HOLDRIDGE, 1933, p. 378). Décadas depois, alguns descendentes dos Pauxiana ocupavam uma aldeia perto da boca do rio Catrimani, mantendo relações com a sociedade regional, e outros remanescentes tinham sido absorvidos pelos Yanomami (MIGLIAZZA, 1972, p. 25). Em particular, três moradores de uma aldeia na beira do rio Pacú (afluente da margem esquerda do rio Catrimani), nos anos 60, se identificavam como Pauxiana, frente ao etnólogo, por não querer ser apelidados como “Javari” – denominação externa dos Yanomami do rio Catrimani (MIGLIAZZA, 1967) –, apesar de integrar-se progressivamente nas comunidades do médio Catrimani (DINIZ, 1969). Os relatórios dos missionários, nos anos 60 (Cf. MELDOLESI, 1966; SABATINI, 1968), citam repetidamente o nome de

A expedição do explorador George Salathé, brasileiro de origem suíça, com a participação do Beneditino Alcuino Meyer, missionário da então Prelazia do Rio Branco, e do naturalista Karl Lako, subiu o rio Catrimani entre setembro de 1929 e fevereiro de 1930. A expedição informa ter estabelecido contato com duas comunidades Yanomami situadas a meia jornada de marcha da beira do igarapé Jundiá (Kaxipi u), afluente de direita do médio curso do rio Catrimani. Esse grupo, provavelmente havia abandonado as terras altas do Parima, por causa de ataques inimigos e alcançado a região onde foram encontrados, no final do século XIX. Salathé (1932) e Meyer (1956) os indicam com o nome de Karimé (ou Carimi, Carina, Calína), e informam que o nome do chefe, Canina (Kaniña ou Kaim) também era conhecido como Tuxaua Simão. A expedição atesta ainda a presença de coletores de látex na região.

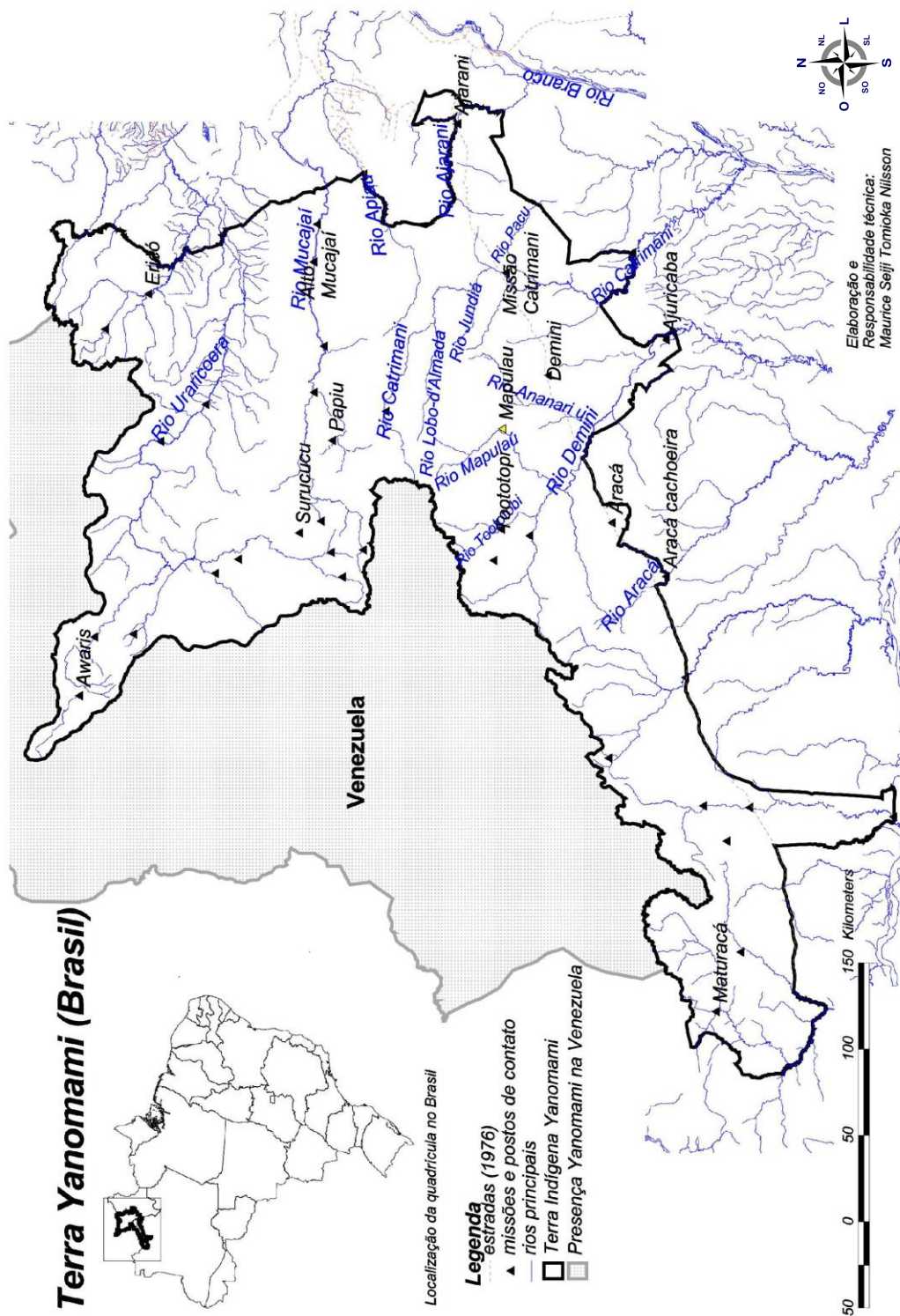
Depois do retorno da expedição, a comunidade do Tuxaua Simão é acometida por uma epidemia e abandona o lugar, deslocando-se para o norte, na região conhecida como Waretha, devido a abundância de *warepë*, queixadas. Em decorrência das perdas sofridas e dos conflitos com grupos localizados a leste, esta comunidade se mudou para o alto Jundiá e estabeleceu uma aldeia no Kerekerepi; sucessivamente migrando para nordeste, na localidade denominada Korihana, onde reconstruíram suas casas por vários anos (entre 1933 e 1938) (SAFFIRIO, 1981).

Salathé (1932) e Holdridge (1933), percorrendo o Catrimani entre 1929 e 1932, confirmam a presença de coletores de balata que exploravam o curso superior do rio, durante a estação das chuvas, desde os anos 20. O explorador americano indica as relações hostis que estes mantinham com os indígenas, citando o ataque de um grupo Yanomami, ocorrido em 1926 – identificado como “Pairitiri”, nome que se assemelha ao de “Parataribe”, apontado por Meyer (1956) como um dos grupos que moravam ao longo de um afluente do Catrimani –, e as frequentes retaliações por parte dos não indígenas, que preferiam não se aventurar pelo Catrimani acima da boca do rio Pacú (afluente da margem esquerda do Catrimani). O explorador descreve com detalhes o estado de ânimo dos balateiros, que tinham montado um acampamento ao longo do rio Pacú, cujo “O efeito psicológico de serem observados por selvagens, dos quais nada mais do que rastros eram encontrados, era evidente no moral baixo do grupo” (1933, p. 376).

“Pauxiana” para identificar alguns indígenas, talvez devido à autoidentificação, às informações recebidas da população regional ou à localização da aldeia indígena na beira do igarapé conhecido como Pauxiana.

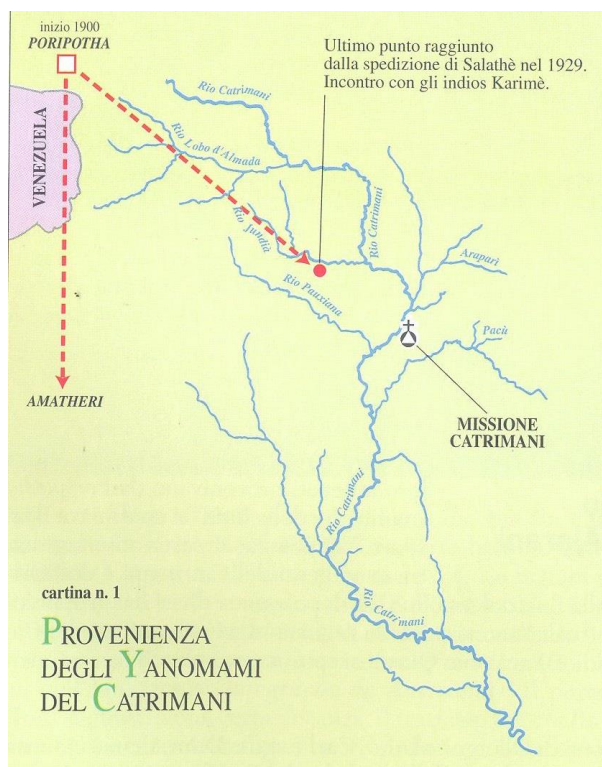
Mapa 1: Terra Indígena Yanomami (Brasil)

Aparecem apenas alguns topônimos de rios e localidades citados neste trabalho. Para outras informações (nomes de rios, Postos Indígenas, estações missionárias etc.), ver Anexo 2.

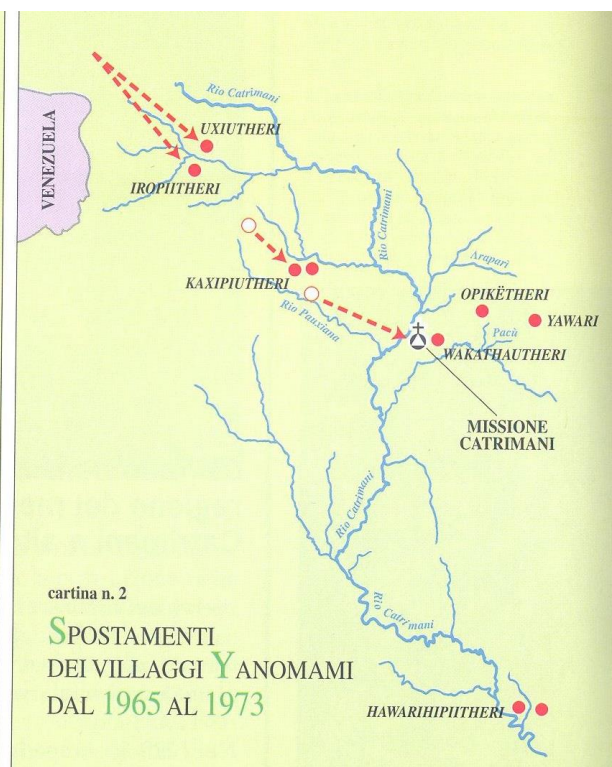


O professor Jerônimo Yanomami, recolhendo depoimentos de anciões moradores do baixo rio Catrimani, anota que informam sobre frequentes conflitos entre diversos grupos Yanomami – que ele denomina Waiká – e com *napëpë*. Ele cita como lugar de primeiro contato a aldeia de Kuyuhuxi (cuja localização não foi possível identificar), onde teria ocorrido a distribuição de objetos: terçados, machados, panelas, sal, tabaco etc. Outras localidades lembradas, onde ocorreram trocas e conflitos, são: Weerei kiki e Hurahura u; até que os Waiká chegaram para se instalar no baixo rio Catrimani (o nome da localidade indicada é Paraparahi). Nesta localidade teriam sido acometidos por epidemias que mataram muitos anciãos; e instalados no baixo rio Catrimani, os Waiká teriam estabelecido relações com caçadores, trocando espingardas por peles de animais (JERONIMO, 2014).

Mapas 2, 3: Origem e deslocamentos das comunidades Yanomami do rio Catrimani
(DAMIOLI; SAFFIRIO, 1996, p. 118)



2 Origem dos Yanomami do Catrimani
(início séc. XX)



3 Deslocamentos (1965-1973)

Dispondo de um intérprete yanomami, solicitaram a ajuda dos Korihanatheri para a coleta da balata, oferecendo-lhes utensílios em troca. Um desacordo – durante o diálogo ritual *wayamu* – entre o intérprete dos balateiros, Makahu (Kahiki Werema), e o Tuxaua Simão (Komaxi, provavelmente a mesma pessoa conhecida por Salathé e Meyer), degenera em conflito, no qual tomam parte alguns balateiros armados de espingarda, que resulta na morte de três indígenas, entre eles dois irmãos de K.Y.,²⁹ liderança e xamã influente entre as comunidades do Catrimani, cuja memória recolhemos neste texto. Os balateiros fugiram pelo rio, com apenas parte do resultado da coleta, pois blocos de balata foram abandonados na floresta encontrando-se ainda no local (SAFFIRIO, 1981). Depois deste conflito, os extrativistas se afastaram da região, voltando apenas no fim dos anos 40 (DINIZ, 1969, p. 6).

K.Y. lembra-se de ter escutado sua mãe contar sobre o conflito com os balateiros para os quais os Yanomami estavam trabalhando. Conforme K.Y. (2013), os indígenas mataram um jovem balateiro enquanto ele carregava um bloco de balata, mas seus colegas não reagiram imediatamente. Os exploradores fingiram não provar ressentimentos, mas no momento em que ofereceram bebida aos Yanomami, mataram a sangue frio três parentes do narrador. Em seguida, fugiram, deixando para trás a carga de balata, seus pertences e cachorros, contudo, o pai de K.Y. – grande *xapuri*/xamã – vingou a morte do filho fazendo afundar a canoa, na qual desciam os fugitivos.

As palavras de Pedro Yanomami (2013b), xamã com quase 80 anos de idade – na época criança, tendo nascido em Korihanapi, no começo da década de 1930 –, que mora na comunidade de Maamapi, acrescentam alguns particulares à narração de K.Y.:

Hwaeaha niyãpariheni, yamaki tokua
korayoma. Napë pëni yamaki
tokumarema. Hokarasi pii he torehamë.
Remo-remo äha thë kua. Ihi tēhë, napë
yamapë taai maoma. Ipa hwae a
niapariwihi yamaki tokuraema.

*Depois que mataram meu pai, nós
fugimos. Os napëpë nos fizeram fugir.
[Isso ocorreu] para cima da localidade
de Hokarasipi, onde tem serra, quando
ainda não conhecíamos os napëpë.
Fugimos depois que mataram meu pai.*

²⁹ Neste caso, como em toda a dissertação, em respeito aos Yanomami, evitamos expor o nome de uma pessoa falecida, cuja memória é ainda muito recente, indicando apenas as iniciais. A letra “Y.” está por Yanomami.

Napë yamapë taimi yaro. Yutuha *sarampo* a kuoma. *Garimpeiro* pëni yamaki kae he yaremahe. Ipa hwae a niarawihi, xawara a thakehurumahe.

Napëpë, garimpeiros pëni a thakehurumahe. Yamaki noma heayoma. Xaxanapiiha, yamaki nomarayoma. Pata thëpe nomaokema. Ipa xoe pë nomaokema, nomaokema, nomaokema. Ipa yau hupë kae nomaokema, inaha thëpë kurarioma. *Garimpeiro* pëni, thë thakemahe: thëpë xi iye mahioma. Amuko neni mahi. Xoe pata pë nomaokema.

Xaxanapiiha, *garimpeiros*, kama pë kopema, pë yamou hatoowi. Hweha *garimpeiros* pëni yamaki taaremahe. Balata pë thamahe. [...] Tuxaua Chico napë ai a xeprema, napë hiya hiya, balata ihipou, ihipou tëhë, *ah!*... hei tëhë a xeprema. *Tah, tah, tah!* Ihi thë noaha xawara a pata thakemahe. Tuxawa Chico heparapë, heparapë pata a yainë a xeprema. [...] Yamaki taimi mahi. Ihi tëhë paetere pë maoma. *Garimpeiros* pëni hapa sarampo a thakemahe. Waroho nomaraema, xawara yama a wai taimi mahi yaro. Xexanapiiha yamaki maa mahi prarioma. Kami ya xiro noma maoma. Yokota a kua.

Antigamente houve sarampo [ou outra patologia] Os garimpeiros [leia-se balateiros] nos fizeram adoecer com isso.

Eles espalharam tal epidemia depois de matar meu pai. Foram os garimpeiros [balateiros]. Acabamos morrendo. Isso ocorreu no Xaxanapi. Morreram muitos anciãos: meus tios [e sogros], minhas tias, todos eles. Os garimpeiros [balateiros] provocaram uma doença que provocou sangramento nas fezes, dores ao fígado e que matou o velho tio.

No Xaxanapi, os garimpeiros [balateiros], chegaram, subindo o rio. Eles nos encontraram lá. Tiravam balata. [...] O tuxaua Chico matou um napë, um moço, enquanto estava carregando balata: tah, tah, tah! Por causa disso espalharam a doença. Foi o irmão maior do Tuxaua Chico que matou. [...] não conhecíamos os napëpë, naquele tempo não havia os padres. Os garimpeiros [balateiros] foram os que espalharam a epidemia de sarampo. Morreram muitos, quando ainda não conhecíamos este tipo de epidemia letal. Acabaram muitos no Xaxanapi. Apenas eu sobrevivi. Há um lago lá.

Interessante notar que na narrativa de Pedro a epidemia que assolou o grupo dos Korihanatheri e os levou a mudar-se recebe mais destaque do que as mortes provocadas pelo conflito com os balateiros: além do número de mortes em razão de doença, podemos pensar que uma inquietação particular resultava ao associar os não indígenas aos agentes patogênicos. Após esta chacina, os Korihanatheri migraram para oeste, para a região Irokomasinapi, na beira do Yoasanapi u. Aqui nasceu K.Y. e morreu Kaim. Depois da morte deste, a comunidade deslocou-se para a região Maimasiki (rica em palmeira paxiúba, *Socratea exorrhiza*). Entre 1945-1950, uniram-se diversos outros núcleos familiares ao grupo originário (SAFFIRIO, 1981).

Contatos pacíficos com uma Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (CBDL), que subiu os rios Mapulau e Toototobi entre 1941 e 1943, são confirmados pelos grupos que moravam nos anos 60 no médio e alto curso do rio Catrimani (rios Jundiá e Lobo d'Almada) (ALBERT, 1985, p. 69). O curso do rio Catrimani é explorado por outra CBDL, em 1942, que menciona a ocupação de seu alto curso pelos indígenas "Uaica", apesar de não informar sobre contatos diretos com eles (DIAS DE AGUIAR, 1944 apud ALBERT, 1985, p. 71).

Em 1948 um grupo de balateiros se estabeleceu no médio curso do rio Água Boa do Univini (tributário de esquerda do rio Branco) e manteve contatos com grupos Yanomami recentemente chegados ao baixo Catrimani. No fim dos anos 1950, uma das três comunidades localizada nesta região – que Jerônimo Yanomami (2014) identifica como Paraparahi – foi quase totalmente dizimada por uma epidemia de gripe (ALBERT, 1985, p. 71).

No início da década de 1950, Sotelo, um aventureiro de Manaus, subiu o Catrimani, chefiando um grupo de pessoas, e encontrou os Yanomami que haviam se estabelecido na localidade Maimasiki. Na memória dos Yanomami, ficou gravada esta pessoa, que distribuiu utensílios metálicos e material de pesca em troca de cipó e castanha-do-pará e bateu muitas fotos. As narrativas yanomami sobre este encontro são muito interessantes, pois imprimem à personagem de Sotelo ênfase particular, carregando seu perfil de traços extraordinários.

Os anciãos narram que depois de uma briga por causa de objetos numerosos Yanomami bateram em Sotelo tentando matá-lo. Apesar da insistência dos indígenas, inexplicavelmente Sotelo conseguiu esquivar-se aos golpes e sair ileso. Isso se repetiu várias vezes. Em seguida, realizou uma magia que espalhou suspeita entre os Yanomami: inseriu debaixo de sua pele uma semente, que fez emergir em outro ponto! Advertindo para não agredir mais Sotelo, as lideranças alegaram tratar-se de um *Teosetheri* (gente de Deus), grande conhecedor de um Deus que os Yanomami ignoravam, portanto, devia-se evitar tentar bater novamente nele, para não correr perigos maiores. Depois desta visita, novamente os

Yanomami são acometidos por uma epidemia que leva à morte muitas pessoas, motivando-os a novos deslocamentos (KASUA, 2011).

Transcrevemos a seguir um trecho da narrativa de K.Y. (2013) sobre Sotelo.

... Ah! Napë a hwe hamë. “Kihi poripa tha?” Ma! Ihi, Hawarihi upraopëha, napë katuo pëha thëã kua xoakema. Ma u ukaha e katipario kuruwi. Yami a, mahu pë ihopë mare kiriwi. Mahu ku ihonapëha kirini, mau ukaha e katiowi, “Napë katio pi” e thëã kua. Mori a wei, pëai. Pëai kukëyuwi.

Yanomae a tuxaua a hirakehuruwihi, Xiri hïie a pata tuxauapramariwihi. Patamu a mahimarihëni, a kae hirakiwihi. Ihi pë ya napë huu xoaomahe. Matihi pë e pata hihipu: Oh! Ah! Wamotima thëki. Uh! Farinha pë. Uho! Inaha hu hika pë kuoma. Waroho, moto kiki waroho mahi.

Ihi, Xiri hïë e tuxauamuha, e patamuha e hikimarema yaro, a ohi hirai xoahe. Poo pë, poo koxi pë, kapixa ki.

[Começa com tom de canto]... Ah! Onde chegou o napë? Lá, não muito longe. No lugar da comunidade de Hawarihiupraopëha [onde se eleva a castanheira], o napë aprodou e acampou [sem fogo]. O nome daquele lugar é este: “Onde o napë pousou”. Dormiu sozinho, na beira do rio [não na casa], porque tinha medo de pulgas. Ele reapareceu sozinho [após longa ausência].

Quando voltaram, eles trouxe consigo o yanomami que era chefe, levou como chefe o pai de Xiri. Como grande chefe ele foi junto. Eles foram visitar as comunidades. Trouxeram muitos objetos: Oh! Ah! [Enfatiza a quantidade] Alimentos, Uh! Farinha, Uho! Havia tantas canoas, muitos motores.

O pai de Xiri era tuxaua, já tinha sido feito chefe, por isso eles trouxeram comida. Terçados, machados, roupas.

Uhhh... Ah! Wamotima thëki, saopë yāhiki, boi yāhiki. Inaha thakihëni, a hīrakihëni. Kihi, Kohetaha, Kohetaha thëpë pīrio tēhë – kihi Mapula u oraha, Koheta wāāha kuowi – inaha thëpë pīriowi. [...] “Kihi, Haya xiharimopë hamë. Mapula u hamë ai ya hutupë kukema. Hwei ya thë hoyaprai”, inaha e kuma. “Awei, hwea hamë mau u kua?” “Thi u kua, Mapula u ahete mahi! Ehi!”.

E kurayuwi. “Awei, iha wa kua marë kure, kihame ya yamou!”: inaha Sotelo e kurayoma. Sotelo a riā pīrio yaro. Sotelo a riā pīrimu yaro. “Hweha hutu kua, yanomae hutu e kua”. Hweha Sotelo pihi yamoimaiwi, a pihi pīrikema, hwea. [Sotelo] Korohamë, yami a pīriparioma. Yanomae e pīrio ahete yaro. Kihi, ahete hikia. Hoyami, Sotelo e hupraama, hwei peri iyo pataha thaprahëni, peri iyo pata mahi yaro. Pree thëpë [kae] kiama. Yanomae thëpë waroho: roxi totihi, huu hi mata manirari, napë pata e huu yaro, mahasi riā tihikia maimi yaro.

Kuë yaro yami pë yamomaiwi, matihi pë hihipomahe, napë pëni. Xamaxi, paxahahi opë. Hhi epë kopiwi. Sotelo e ha hwarayu: “Aho yanomami wa pë ximiri. Wamotima thëpë koapë, farinhapë. Aho pë kua”. E kurayuwi. Komi thëpë pata, thuë pë pata pree xë, matihi pë pata ihimahe. Ahete mahi yaro. Inaha thepë pata kuaiwi.

Uhhh!... Ah! Comida, carne salgada, carne de gado. Eles trouxeram tais coisas, para a comunidade de Koheta, pois antigamente os anciãos moravam acima do rio Mapula u, em um lugar chamado Koheta. [...] [O pai de Xiri] falou: “Eu abri uma roça na localidade Haya xiharimopë, perto do rio Mapula u. Esta aqui a abandonarei”. [Sotelo respondeu:] “Está bem, lá tem rio?” “Certo! O rio Mapula u é bem perto!”.

Sotelo disse: “Sim, se você estiver lá, eu subirei [o rio]”. Sotelo queria morar lá. [Por isso pensou:] “Os Yanomami tem roça aqui]. Sotelo pensou subir o rio [Catrimani], e morar sozinho a jusante, mas já bem próximo dos Yanomami. Sotelo veio aqui andando, depois de ter aberto um grande caminho. Muita gente trabalhou: também muitos Yanomami. O caminho ficou muito limpo, cortando as raízes das árvores, pois vinham outros napë que não queriam se machucar.

Os napëpë subiram sozinhos, trazendo materiais. Chegaram, carregados de muitas coisas. Sotelo disse: “Envia aqui os teus Yanomami. Eles tomarão alimentos e farinha. Aqui tem as tuas coisas”. Depois que ele falou isso, todos os antepassados, homens e mulheres, carregaram muito material. Era muito perto, por isso fizeram assim.

K.Y. reconhece que, na relação com Sotelo, o pai de Xirixana – liderança indígena que vive atualmente na comunidade de Uxixiu – mantinha uma posição privilegiada, podendo se comunicar e mediando a distribuição dos objetos trazidos pelos não indígenas. Conforme o narrador, esta liderança, conhecida como Tuxaua Xorge, tinha aberto uma roça nas proximidades do rio Mapula u, evidência de que mantinha relações com os Yanomami daquela região, possibilitando trocas indiretas com os não indígenas que frequentavam o rio Demini desde a década de 1940: Comissões Brasileiras Demarcadoras de Limites, funcionários do Serviço de Proteção ao Índio ou extratores de produtos da floresta.³⁰

Também Pedro Yanomami (2013b) lembra a presença de Sotelo, narrando que este alcançou os Yanomami em uma localidade chamada Maimasiki, levando muitos objetos. Em seguida, levou consigo para Manaus o pai de Xirixana (Tuxaua Xorge), que pertencia ao grupo dos Xiopiitheri, que voltou carregado de materiais para os parentes. Depois de permanecer na localidade Maputa Wahasi, contudo, Sotelo teria desaparecido.

Aproximadamente em 1955, na localidade Thomutha, o grupo local sofreu um reide dos Amatheri do Toototobi, resultando na morte de dois homens e no rapto de três mulheres e uma criança. Dois anos mais tarde, os Haranariutheri foram convidados a um *reahu* (festa/celebração intercomunitária), pelos mesmos Amatheri, que lhes prometeram utensílios de metal.³¹ Os que aceitaram o convite se puseram em marcha, mas sofreram o ataque a surpresa dos Amatheri, que resultou na morte de quatro pessoas e no posterior deslocamento do grupo em direção ao norte, para a região denominada Xarakasiki (SAFFIRIO, 1981).

Em 1960, na região Rahaka Wakaki, os Yanomami, do grupo posteriormente conhecido como Hewenahipitheri, receberam a visita de um homem de nome Pacheco, acompanhado por alguns balateiros provenientes de Manaus que prometeram voltar para levar utensílios. No ano seguinte, Pacheco, acompanhado pelo padre Bindo Meldolesi, religioso do Instituto dos Missionários da Consolata, trabalhando na então Prelazia de Roraima, voltou à aldeia – localizada a três dias de caminho da margem do rio – onde esperava encontrar os

³⁰ O interesse dos Yanomami em conseguir canais de troca, pode ser confirmado considerando a descrição que Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 623) faz dos deslocamentos do grupo de Lourival, entre o alto rio Mucajaí, o alto Catrimani, o Lobo d'Almada e o Mapulaú, conexos à instalação de postos da Funai e missões.

³¹ Conforme Albert (1985), os Yanomami do rio Toototobi e Mapulaú mantinham contatos regulares com coletores de látex e castanha-do-pará, desde 1940. Em 1954, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) criou um Posto Indígena na margem do rio Demini, enquanto o Posto Ajuricaba era visitado periodicamente pelos habitantes do Toototobi, do Demini e do Aracá, com finalidade de troca. O autor informa ainda sobre uma expedição dos funcionários deste Posto, em 1958, para visitar as comunidades do alto Toototobi. Evidentemente, os Yanomami desta região controlavam – já no fim dos anos 50 e antes das primeiras visitas de missionários da New Tribes Mission, em 1960 – canais de provisão de utensílios, representando uma atrativa para outros grupos.

indígenas, mas a encontrou vazia. Deixou, contudo, as ferramentas prometidas no ano anterior (DINIZ, 1969; SAFFIRIO, 1981; 1985).

André Yanomami, em narrativa recolhida pelo professor Remo (2015), afirma que Pacheco, depois de ter tido um conflito com os Xiriana (denominação que os Yanomami orientais usam para se referir aos Yanomami de língua ninam/yanam dos rios Mucajaí e Uraricaá), subiu o rio Catrimani para distribuir utensílios:

Hawarihi yanoha, napëpënë matihipë prahëkemahe, yano prokeha. Ihi tëhë matihipë toto wayomahe yanomae thëpëhamë. Ihi tëhë yanomae thëpënë tao tëhë, Pacheco a kopema.

Tradução: *Na aldeia de Hawarihi, os napëpë depositaram os utensílios, na casa vazia. Assim, ofereceram os objetos aos Yanomami de várias comunidades. Depois, quando os Yanomami estavam aguardando, Pacheco voltou novamente.*

Os Yanomami contam que uma disputa referente a uma mulher e a produtos da roça, originou, enquanto moravam na comunidade de Xarakasiki, a divisão da comunidade em dois grupos. Um conduzido pelo Tuxaua Luis; outro, pelo Tuxaua José. Parece-nos razoável afirmar que o contato com Pacheco e o trabalho de extração da balata motivaram, senão a divisão da comunidade, pelo menos os deslocamentos do grupo do Tuxaua Luis, depois de 1960, na região de Rahaka Wakaki e, posteriormente, ao longo do curso do igarapé Pauxiana (Himarahamohipi u, afluente de direita do médio curso do Catrimani). O segundo grupo, conduzido pelo Tuxaua José, deslocou-se sucessivas vezes seguindo o curso do rio Jundiá, até se estabelecer na confluência com o Catrimani, em 1978 (SAFFIRIO, 1981).³²

Em 1962, Pacheco voltou novamente e convidou vários Yanomami a colaborar na coleta e no transporte da balata. Entre eles, estavam Pedro, K.Y., o irmão dele, Tx. Luis, Barbadim e seu irmão Ba.Y. Uma narrativa de Pedro Yanomami (2013b) descreve o relacionamento do grupo de Rahaka Wakaki com Pacheco:

Pacheco aha kopohuruni. Pacheconi
paetere pë ximiri koru noa thare! Pacheco
aha koruni, aha korihuru, kiha Pauxiana
unapii a kopohuruma.

*Depois de ir embora, Pacheco levou a
notícia e enviou os padres! Foi embora
descendo a vale do igarapé Pauxiana.*

³² É a partir da divisão nestes dois grupos que se constituem dois conjuntos multicomunitários que habitam, hoje, a região do Catrimani: o conjunto que gravita próximo à Missão, e o conjunto constituído pelas comunidades localizadas acima da cachoeira Porapata. As outras comunidades da região do Catrimani são descendentes dos grupos que estavam localizados no baixo Catrimani; dos Yawari/Yaroamë que ocupavam a margem esquerda do Catrimani, a oeste do rio Ajarani; e de outros grupos que se aproximaram, descendo o rio Lobo d'Almada, nas décadas de 1960/1970.

Kihi, Pauxiana u hukathakeha, a kopohuru. Hapa yamaki kae kareraema, kiha Pauxiana uha. Naposiha yama a kae wereraema. Ihi tëhë, Pacheco xë Waika yama pë rimiri kurë. Pacheco xë, yama thëpë taapëari kurë. Waika yama pë tai mao tëhë. Taimi mahi, yano yama a taa pëarema.

Kiha Pacheco yama a kae kopii. Kihamë seringaha yama a hira thakiiwi. Ihi yama a hira thakii. A wërërawi, a wërërawi... yama thëpë noa thayu... kurë huru: “kama a yamu kôõ pario... kiha, Pauxiana u poo pë a hiramai. Poo pë”. “Padre, Padre ya noa thai” a kuu kupërë. Ihi tëhë, a pariki wereikikiha [ma werimakihä], pata thëpë balata pë ropë thaki, thaki, thaki... Ihi tëhë balata pë kae yai kopohuru. “Ya yamo taimi” a kuma.

Antes, tínhamos descido o igarapé com ele. Descemos em uma canoa feita de casca de árvore. Em seguida, com Pacheco, fomos estabelecer amizade com os Waika [no baixo Catrimani]. Fomos conhecê-los, quando não os conhecíamos e encontramos sua casa.

Fomos para lá em companhia de Pacheco. Lá nós extraímos seringa, a carregamos. Ele desceu o rio... Nós espalhamos a notícia: “Ele vai voltar, vai subir de novo o rio, ele vai levar terçados para o igarapé Pauxiana. Terçados”. Ele falou: “Eu irei informar os padres”. Assim, [com Pacheco], na região da Serra Pintada [às Cabeceiras do igarapé Pauxiana] os antepassados tiraram rapidamente balata, com a qual ele foi embora definitivamente, dizendo: “Eu não irei voltar”.

No mesmo ano, o padre Bindo Meldolesi estabeleceu relações com os Yanomami localizados no baixo Catrimani, os Oaohitheri: nos documentos da época, denominados pelo etnônimo interno, mas depreciativo, de Waika. Para enquadrar estes primeiros encontros dos religiosos com os Yanomami do Catrimani, faz-se necessário retrocedermos alguns anos.

1.2.2 Yanomami e Missionários da Consolata: primeiros encontros (1953-1965)

Os missionários da Consolata, membros de um instituto religioso fundado em 1901, em Turim, na Itália, tendo, dentre suas atividades, “o anúncio da Boa Nova aos povos ainda não evangelizados” e a “colaboração temporária com as Igrejas parcialmente evangelizadas”

(INSTITUTO MISSIONÁRIO DA CONSOLATA, 2006, p. 31), chegaram ao Brasil em 1937, com o intuito de conseguir recursos humanos e financeiros para a realização das finalidades do Instituto (TREVISIOL, 1991).

No segundo pós-guerra, tendo aumentado o número de religiosos do Instituto no Brasil, e impulsionados pela necessidade de assumir uma “autêntica terra de missão” (FIORINA, 1951), o primeiro grupo de sete missionários da Consolata, conduzido pelo Administrador Apostólico designado para assumir a Prelazia do Rio Branco, Mons. Giuseppe Nepote Fus, chegou, em 1948, ao então Território do Rio Branco para assumir os cuidados desta circunscrição eclesiástica, até então confiada aos Beneditinos do mosteiro de Nossa Senhora de Montserrat no Rio de Janeiro. No ano seguinte, as missionárias da Consolata chegaram para dar continuidade e desenvolver as atividades que as madres Beneditinas tinham realizado até então.

Nos primeiros anos, a maior parte das energias e atenções dos missionários dirigiu-se à estruturação das comunidades eclesiais dispersas num território muito vasto. Os missionários, além dos cuidados pastorais do município de Boa Vista, que possuía cerca de três mil habitantes em 1949, realizavam as “desobrigas” – o atendimento itinerante e esporádico para o anúncio da mensagem cristã, a educação catequética e a celebração dos sacramentos – nos povoados, nas fazendas e aldeias indígenas espalhadas no interior, e se empenhavam nas obras conexas com a educação e o atendimento sanitário: construção e manutenção de escolas, internatos, centros sociais, o hospital em Boa Vista e no Surumú (ZINTU, 1973).

Em relação ao atendimento sacramental da população, lê-se, na revista publicada pelo mesmo Instituto, na Itália, que a população, calculada entre 20 mil e 30 mil pessoas, era assim dividida: os três quartos eram “civilizados”, que expressavam um cristianismo tradicional considerado “supersticioso”; e um quarto era composto por indígenas, pertencentes a povos diversos (MISSIONI CONSOLATA, 1949b). Em relação a estes últimos, o padre Domenico Fiorina, expondo a mentalidade e a linguagem da época, considerava que os indígenas batizados – prevalentemente habitantes nas vilas, nas regiões das serras setentrionais e nas savanas que ocupavam o território da margem esquerda do rio Branco – fossem “civilizados”, embora, conforme sua expressão, a “ignorância religiosa é impressionante e seus costumes de vida bem pouco se distinguem daqueles dos pagãos” (1951, p. 282).

Os missionários da Consolata desenvolveram suas atividades junto a estes povos indígenas, que já haviam sido alcançados, nos séculos anteriores, pela atividade de missionação realizada por outras ordens religiosas da Igreja Católica, particularmente os Beneditinos desde o começo do século XX. Entre elas, em 1951, iniciaram a construção e

ampliação de uma missão na margem do rio Surumú (atual Terra Indígena Raposa Serra do Sol): região na qual os Beneditinos se tinham refugiado da perseguição movida contra eles pelo grupo de pessoas influentes lideradas por Bento Brasil (VIEIRA, 2014). A Missão Surumú incluía internato, escola, capela e hospital, para o atendimento dos moradores das fazendas e das aldeias indígenas espalhadas naquela região.

Não obstante o empenho requerido pelas ações dirigidas às populações indígenas já atingidas pelas atividades missionárias anteriores, padre Fiorina, então superior geral do Instituto, escreve, apontando uma nova direção aos missionários:

Em direção ao oeste, existem várias áreas inexploradas, difíceis de ser penetradas, onde vivem os Índios Bravos – Bravos significa selvagens – que até então rejeitam todo contato com a civilização. É para a conversão destes índios que os nossos missionários dedicarão suas melhores energias (1951, p. 282).

Apesar desta demonstração de intenções, foram apenas poucos os missionários que começaram a se interessar pelas populações indígenas que habitavam as florestas da margem direita do rio Branco e seus afluentes. Os religiosos tinham recebido poucas informações a respeito dos povos indígenas “isolados” nas florestas do Território do Rio Branco, que despertavam sentimentos de curiosidade, misturada ao medo, na sociedade regional.

Enquanto os outros missionários da Consolata concentravam seus esforços nas diversas iniciativas – religiosas e sociais – voltadas à população da cidade e das vilas, o padre Riccardo Silvestri, encarregado da pastoral junto aos indígenas, foi pioneiro nas expedições de exploração para encontrar aqueles que eram considerados “Índios Bravos”. Em abril de 1953, Silvestri organizou a primeira expedição para contatar estas populações no Sul-Oeste do Território, cujo objetivo, em suas palavras, eram os “‘ferozes’ índios que vivem ao longo do rio Apiaú, afluente de direita do Mucajá” (SILVESTRI, 1953). Na expedição, o padre era auxiliado por dois práticos do rio e confiava encontrar alguns madeireiros que já tiveram contato com os indígenas trabalhando na região do rio Apiaú.

Em seu primeiro encontro com os indígenas do Apiaú – hoje identificados como subgrupo falante da língua *ÿaroamë* (PERRI FERREIRA (Org.), 2011) – o padre Silvestri foi acompanhado por dois madeireiros. O relato que o missionário faz desta primeira experiência é particularmente vivo, evocando curiosidade, temor, suspeita e estranhamento recíprocos:

Os indígenas, entre os quais cinco anciãos corpulentos, vieram ao nosso encontro quase correndo. Eu fiquei segurando o respiro. Deram-nos um forte punho no estômago e nos abraçaram, apertando-nos fortemente e balançando desajeitadamente, enquanto cantavam uma nênia: aoá, aoá, aoá...Pensei fosse sua forma de cumprimentar (SILVESTRI, 1953, p. 229).

Além do estranhamento, a narração mostra uma dose de disponibilidade para o encontro, compreensão recíproca dos costumes e certa sintonia que se estabelece rapidamente:

[Durante uma chuva] Depois de meia noite, o frio se fez mais intenso. Então, um índio se jogou na minha rede entorpecido. O cobri com meu cobertor e adormeceu logo. O cansaço também me venceu e eu mesmo adormeci (SILVESTRI, 1953, p. 232).

Nesta primeira viagem, Silvestri teve de ceder à insistência de quatro homens que manifestaram a firme intenção de acompanhar os não indígenas até suas casas. Tendo avaliado riscos e vantagens, o padre decidiu atender à insistência e conduzir os indígenas até Boa Vista: uma viagem de descoberta que Silvestri (1953) descreve como marcada pelo “medo misto à maravilha”: em parte – feitas várias ressalvas – os mesmos sentimentos que experimentou o padre italiano ao penetrar na floresta e encontrar seus habitantes.

A volta de Silvestri e sobretudo a presença dos indígenas, despertaram o interesse da população de Boa Vista. Na intenção do padre, a visita devia obter um resultado: fazer com que “estes selvagens não [fossem] mais, daqui para frente, os tão temidos Índios do Apiaú”, pois teriam experimentado que “o branco lhes quer bem” (1951, p. 234).³³

Os relatos da viagem tiveram divulgação nacional e suscitaram reações por parte de órgãos do Governo Brasileiro e críticas de setores acadêmicos. O prelado do Rio Branco e o superior local reagiram com prudência para não criar tensões com o governo, enquanto o superior geral, padre Fiorina, animou os missionários a se empenhar para conseguir contatos “prolongados e contínuos” com tais populações indígenas (TREVISIOL, 1991).

A esta primeira, seguiram outras expedições, com o objetivo de coletar informações etnográficas sobre estes povos, determinar sua população e o número de aldeias existentes ao longo do rio Apiaú, seguindo as indicações da Direção Geral do Instituto. No relato da expedição realizada em outubro de 1953, localizamos um episódio que demonstra como os relacionamentos foram marcados por equívocos, mas também por esforço recíproco de aproximação e certa cumplicidade:

³³ Em citações diretas, apesar de ser discutível, mantemos o uso do termo “branco”. Nos textos em português ou em outra língua europeia, corresponde a “não indígena”. Quando ocorre nas falas yanomami, é a tradução da palavra “*napë*”, se referindo aos não indígenas (de qualquer cor de pele). Maiores informações no Cap. 3.

[...] estava lendo, sentado sobre um pau, enquanto escutei [os indígenas] rir e gracejar. Olhei ao meu redor e, atrás de minhas costas, a uns três metros de distância, me apercebi de um índio com a flecha predisposta no arco tenso, apontada em minha direção. Entendi que tinha vontade de brincar e fiz sinal apontando a espingarda aí perto. Ele também entendeu a brincadeira e, pousado o arco, veio me abraçar cantando a nénia: “aoá, aoá, aoá”. Depois, continuando a brincar, segurou minhas mãos, aproximou os dentes como para devorá-las e abraçou-me novamente. (SILVESTRI, 1954, p. 62).

Apesar da ressonância destas expedições, é preciso ressaltar, que – por razões diversas –, não era convicção comum a todos os religiosos do Instituto, em Roraima, a ideia da fundação de uma missão permanente entre as populações indígenas da floresta, não obstante as iniciativas das missões evangélicas, apoiadas pelos Estados Unidos e pelo governo brasileiro, despertassem certa preocupação e espírito de emulação entre os missionários católicos e no prelado monsenhor Nepote.³⁴ Isso é evidente em alguns artigos publicados na revista italiana do Instituto da Consolata, como se constata no escrito de Soldati (1962).

O Padre Silvestri faleceu em 1957, nas águas do rio Branco. Alguns anos mais tarde, o padre Bindo Meldolesi deu continuidade à aproximação com as populações indígenas do Apiaú (primeira viagem em maio de 1960), do Ajaraní e do Baixo Catrimani (primeiras viagens em 1961), permanecendo alguns meses nestas regiões (MARCON, 1996).

Como seu predecessor, em suas viagens também Meldolesi procurou o auxílio de pessoas que conhecessem os rios, a floresta e que já tivessem tido um primeiro contato com as comunidades indígenas. Subiu o rio Apiaú junto com alguns balateiros, que trabalhavam na região e condicionaram o tempo de sua permanência nas aldeias (MELDOLESI, 1960). Para a expedição no rio Ajaraní, realizada entre outubro e novembro de 1963, da qual tomaram parte também os padres Sabatini e Martinelli, contratou como guia um “índio civilizado” de nome Antônio que anos antes, durante suas viagens de caça e pesca, já havia encontrado os indígenas “Jaranís” (MARTINELLI, 1964a). Em 1961, Meldolesi acompanhou um balateiro de nome Pacheco, que no ano anterior tinha subido o rio Catrimani estabelecendo contatos com os Yanomami do alto rio Catrimani, não conseguindo, contudo, encontrar os indígenas nesta segunda viagem. Em 1962, enquanto Pacheco e outros balateiros recomeçavam a coleta

³⁴ Albert (1985, p. 72-73), informa a data de fundação e a denominação das organizações missionárias que estabeleceram os primeiros postos junto aos Yanomami. Considerando apenas o território do atual Estado de Roraima, trata-se de: Missão da Unevangelized Field Mission a partir de 1958, na beira do médio Mucajá; Missão da Baptist Mid-Mission (1958), no rio Coimin; Missões da Unevangelized Field Mission, no alto Uraricoera (1958), no Alto Parima, planalto da serra de Surucucú (1962-1963) e no Alto Auaris (1963-1964).

de látex no Catrimani, o padre estabelecia contato com os Yanomami do baixo Catrimani, que denominou Oaohitheri.

Dos relatos destas viagens – além das previsíveis considerações ditadas pelo estranhamento dos missionários frente aos indígenas: pobres, eternas crianças, curiosos, imprevisíveis, inconstantes, lutando entre a difidência e a confiança, os religiosos constataram a curiosidade que eles mesmos despertavam em seus anfitriões: “Ao final das contas, também nós éramos para eles seres exóticos, esquisitos, misteriosos e, portanto, objeto de irresistível curiosidade” (MARTINELLI, 1964c).

As visitas esporádicas dos missionários às comunidades dos rios Apiaú, Ajaraní e Catrimani visavam estreitar laços de amizade e construir a confiança para preparar um encontro, considerado inevitável, entre a “civilização branca e a civilização índia”. Mesmo nestas etapas incipientes da alteração do ideário missionário, as descrições dos passos a serem dados no trabalho junto aos indígenas enfatizavam a necessidade de “não romper o equilíbrio que desde milênios foi a garantia de sua sobrevivência” e de respeitar uma “civilização que, embora primitiva, é riquíssima de valores humanos” (CONTI, 1966).

Os grupos visitados pelos missionários, longe de serem absolutamente “isolados”, demonstravam se inserir numa rede de relações pacíficas ou conflitivas com outros grupos. Os caminhos desenhados na floresta eram a marca perceptível – a um olhar treinado – de uma malha de relações ocorrendo na qual os diferentes grupos efetuavam trocas de objetos e adquiriam conhecimentos. Inseridos nesta malha, os indígenas encontrados pelos padres exibiam objetos e costumes apreendidos entre os Xirixanas (Ninam) do médio rio Mucajaí, junto aos quais havia sido estabelecida uma missão evangélica, no local conhecido como “Cachoeira dos Índios”.

As primeiras visitas dos padres também foram acompanhadas pela doação de objetos – machados, terçados, anzóis, facas e peças de pano para confeccionar uma tanga masculina, esta introduzida pelos missionários evangélicos – aos indígenas, que, nas descrições dos religiosos, possuíam pouquíssimas ferramentas, adquiridas por troca direta ou indireta com balateiros, caçadores, madeireiros ou missionários.

Por meio dos relatos dos missionários, é possível destacar alguns aspectos da iniciativa dos indígenas frente a estes visitantes. Os religiosos, no momento da chegada, são sempre saudados e acolhidos com gestos que aparentam alegria e, quando solicitados, os anfitriões se tornam guias para levar seus hóspedes ao encontro de outras comunidades podendo tomar a iniciativa de mudar o destino de uma longa caminhada na floresta e direcionar os

“estrangeiros” a realizar visitas conforme os próprios interesses. Desta forma, os anfitriões demonstram a intenção de orientar as relações.

Os habitantes do Apiaú, segundo narrado por Sabatini (1967), requerem objetos aos missionários; quando afetados por gripe ou malária, depois da desconfiança inicial, solicitam remédios cujos efeitos admiram; alguns procuram estabelecer uma relação mais próxima, enquanto outros se mantêm mais afastados, permanecendo sempre livres para arrumar seus pertences e desaparecer na floresta, sem maiores explicações, abandonando o acampamento dos missionários e deixando para trás alguns dos objetos recebidos – os que perderam o fascínio inicialmente despertado – para voltar as suas aldeias ou atividades.

A partir de 1960, o padre Meldolesi começou a recolher uma breve lista de palavras da língua indígena, construiu simples reparos cobertos de palha e abriu, com a ajuda de seus acompanhantes, pequenas roças à beira dos rios Apiaú e Ajaraní, pensando em bases de apoio para as visitas que pretendia realizar periodicamente aos indígenas: embora não planejasse uma presença estável de missionários, chegou a expressar a possibilidade de instalar uma família de “civilizados” que pudesse pacientemente ensinar algumas práticas de cultivo e influir no estilo de vida dos indígenas (DAMIOLI, 1979). Uma experiência muito diferente foi inaugurada apenas com a implantação estável da Missão no rio Catrimani, tema que será abordado no próximo capítulo.

2 WAKATHA U OU RIO CATRIMANI: NOVAS RELAÇÕES

Em contraposição à prática missionária conhecida como “desobriga” e caracterizada por visitas periódicas à administração dos sacramentos, já no começo da década de 1960, entre alguns missionários da Consolata, que atuavam em Roraima junto aos povos indígenas, vinha amadurecendo a convicção de que um trabalho mais eficaz podia ser realizado apenas por meio do estabelecimento de postos de missão que tivessem a presença estável de religiosos nas comunidades indígenas.

A nova forma de evangelização, fundamentada na presença estável, era defendida também pelo padre Giovanni Calleri³⁵ – recém-chegado para integrar o grupo dos missionários da Prelazia de Roraima –, que justificava sua opção citando o exemplo dos avanços obtidos pelas missões evangélicas que fundaram postos de missão na floresta. Com certo empreendedorismo, um pequeno grupo de missionários chegou a projetar o surgimento – entre os que eram considerados “índios primitivos” – de Centros de Missão no alto rio Catrimani e no Apiaú, com sub-sedes nos rios Ajarani e Parima (TREVISIOL, 1991).

As páginas que seguem tentam esboçar os últimos 50 anos de história partilhada entre as comunidades Yanomami da região do Catrimani e a Missão aí instalada, evidenciando também os impactos locais de eventos de relevância nacional e internacional. Partindo da descrição dos princípios e das práticas que caracterizaram a instalação da Missão, o capítulo percorre algumas etapas que marcaram – mesmo dramaticamente – a vida dos Yanomami e retratam os interesses diversos exercitados sobre seu território. A descrição deste contexto compõe o quadro em que se podem salientar os relacionamentos estabelecidos entre os indígenas e diversos setores da sociedade não indígena, entre os quais os missionários.

³⁵ Giovanni Calleri, nascido em 1934, foi ordenado sacerdote da diocese de Mondoví (Itália). Após alguns anos, entrou no Instituto dos Missionários da Consolata e foi destinado para o Brasil, no começo de 1965. Seu caráter volitivo e autônomo, e algumas iniciativas originais, foram questionadas por este Instituto (SABATINI, 1998). Calleri faleceu em 1968, chefiando uma expedição entre os Waimiri Atroari, durante a abertura da BR 174.

2.1 Estabelecimento da missão permanente: contexto e princípios

Para entender os objetivos e os princípios que orientaram a fundação e os primeiros anos de trabalho dos missionários da Consolata entre os Yanomami do rio Catrimani, torna-se necessário analisar o contexto complexo no qual esta fundação aconteceu. Tal contexto foi marcado pelas pressões da política nacional, pelos conflitos nos quais estavam envolvidos os povos indígenas e pelas posturas contraditórias das diversas agências em jogo: a política indigenista do Estado Brasileiro nos primeiros anos da ditadura militar, a reformulação da teologia e da práxis eclesial no espírito do Concílio Vaticano II (1962-1965), mas também o processo de revisão crítica do método e dos fins do trabalho missionário realizado por alguns religiosos, que se deixaram questionar pela experiência vivida junto aos indígenas.

Em relação à atuação e à reflexão da Igreja Católica no Brasil, é preciso indicar que no fim da década de 1960, inicialmente pela força de um número limitado de bispos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), rompeu com o regime militar e rejeitou as prioridades do projeto de desenvolvimento econômico que previa a ocupação da Amazônia e a extinção dos povos indígenas. Neste contexto, em 1972, foi criado o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), como órgão vinculado à CNBB, para tratar assuntos referentes aos povos indígenas – a Igreja Católica de Roraima se envolveu nos conflitos inerentes à questão indígena, marcada por grave violência e pela cobiça sobre os recursos do território (VIEIRA, 2014).

A respeito da conversão anticolonialista vivenciada por alguns missionários, vejamos um exemplo. Sabatini (2011) escreve que ao chegar a Roraima, no começo de 1965, o padre Calleri possuía um projeto ambicioso marcado pela mentalidade da época: no trabalho junto aos indígenas referidos na época como “primitivos” – ou seja: aqueles com nenhum ou pouco contato com a sociedade nacional –, iniciar atividades agrícolas e extrativas envolvendo progressivamente os indígenas; entretanto, as primeiras experiências missionárias e um breve curso de antropologia “provocaram nele uma mudança de perspectivas que o levaram gradualmente a abandonar sua visão colonialista e empreendedora” (SABATINI, 2011, p. 43).

Um documento divulgado em 1968 expressava as experiências e reflexões amadurecidas pelos religiosos no trabalho junto aos indígenas que mantinham contatos seculares com a sociedade branca, e os primeiros passos dados com a implantação de uma missão estável próximo às comunidades do rio Catrimani. É interessante notar que, embora tenha surgido no contexto das mesmas inquietações, este simples documento, produzido por

um pequeno grupo de missionários atuantes em Roraima, antecedeu a publicação das reflexões e dos impactos trazidos em âmbito eclesial pela Conferência do Episcopado Latino-Americano de Medellín (1968) – cujo documento final, ainda por cima, não enfatizava suficientemente a situação de marginalização social, política, cultural e pastoral dos povos indígenas – e parecia dialogar com a Declaração de Barbados I (1971) que trouxe críticas sérias e impactantes à ação das missões religiosas, acusadas de etnocídio, indiretamente de genocídio e de serem coniventes com a situação neocolonial.

O documento produzido pelos missionários reunidos na Comissão Pró-Índio (Coprind) da Prelazia de Roraima, cujas palavras deviam agradar aos expoentes do Governo e cujo conteúdo era controlado e devia receber a aprovação da Fundação Nacional do Índio (Funai), recém criada em 1967 para assumir as funções do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) – apontava como objetivos de suas atividades junto aos indígenas “seja primitivos que semi-integrados”:

- 1 – APERFEIÇOAR o índio: para que possa viver melhor. Não existe sociedade humana perfeita: tôdas, porém, têm valores essenciais que devem ser respeitados e enfatizados [...] o critério do aperfeiçoamento não pode ser o da substituição, mas da complementação. [...]
- 2 – INTEGRAR o índio no seio da sociedade: para que possa ser útil. O isolamento e o “tabuismo” do índio é contrário à inclinação natural comunitária do homem. Por outro lado, certo é também que este trabalho de integração não deve necessariamente ser realizado com formas materiais e totalitárias para alcançar sua finalidade; mas sim pode, e deve, encontrar sistemas adequados à dignidade do homem índio (COMISSÃO..., 1968).

Destacando a noção de “aperfeiçoamento”, o padre Sabatini, em artigo divulgado numa revista do Instituto, depois de ter visitado a Missão Catrimani, demonstra sua admiração pelo trabalho do padre Calleri que, nas palavras do autor, “sem pretender impor uma civilização”, consegue “aperfeiçoar o homem”, “estimulando o que há de melhor nele” enquanto ser social, para que se torne “em seguida, quando será vontade de Deus, capaz de acolher também a mensagem cristã” (1968, p. 28). Apesar de marcado pela ideologia da integração, o documento da Comissão Pró-Índio apresenta alguns pressupostos que os missionários se propõem a respeitar:

- 1 – O índio é um homem LIVRE, como todos: têm direito de aceitar ou não entrosamentos, atividades e relativos sistemas do branco.
- 2 – O índio tem PERSONALIDADE: o fato que esta seja diferente da nossa não autoriza o branco a tratar o indígena como criança.
- 3 – O índio já tem uma CULTURA: êle não precisa, e nem pede, tudo de nós [...]
- 5 – O índio, como todo homem tem DIREITOS: [...] os atos de invasão e ocupação de suas terras, no passado e hoje, são logicamente recrimináveis.

6 – O índio tem PÁTRIA: apesar da nossa finalidade última, que é torná-lo um “Brasileiro” consciente e produtivo, atualmente [...] sua Pátria é a selva, onde de fato está vivendo e “sabe” viver (COMISSÃO..., 1968).

Reconhecendo as experiências negativas nas práticas de missionação, os religiosos condenam o fenômeno da “alienação” sofrido pelos indígenas quando a submissão à sociedade envolvente resulta na desfiguração de sua organização e sua vida e destacam a necessidade de reconhecimento dos valores e das qualidades encontrados nos indígenas. Os missionários consideram, portanto, necessário “com o próprio comportamento prático, de manifestar ao índio o nosso interesse pelo que é dele, despertando na sua alma um sentimento de orgulho e satisfação, que o incentiva, mesmo após o contato com o branco a estimar e conservar seu passado” (COMISSÃO..., 1968).

Dentre as práticas que os missionários tentaram implementar, desde sua presença estável junto aos Yanomami do Catrimani, destaca-se particularmente o trabalho, com uma função menos econômica do que disciplinar e pedagógica. Conforme os missionários, o trabalho material, teria a maior importância, pois permitiria ao indígena: (a) enxergar o não indígena, no caso o religioso, como um “colega na mesma base de vida dura”, estabelecendo uma relação entre iguais; (b) liberar-se do paternalismo, pela garantia do “‘direito’ de receber o que ele mesmo quer” e que “deve ganhar com o trabalho”; (c) descobrir novas fórmulas de vida econômica, em que seu produto e sua mão de obra fossem livres das explorações comerciais que podiam ser praticadas por outros não indígenas.

Em relação às atividades formativas que a ação missionária se propunha, destaca-se a aprendizagem da língua nacional por parte dos indígenas, “para criar um sistema bilíngue que favoreça ao máximo o intercâmbio de culturas” e o investimento na formação de líderes convencidos do próprio valor e confiantes “em si mesmos e nas suas tradições” (COMISSÃO..., 1968).

Os princípios que orientaram os missionários nos primeiros anos de sua presença junto aos Yanomami, embora expressassem a intenção de valorizar a diferença dos indígenas e sua autonomia, não conseguiram se afastar de uma ideologia integracionista exigida pelo SPI e pela Funai e, segundo Lizot (1971), foram os pressupostos que suportaram as ações assimilacionistas de origem confessional ou laica. O antropólogo francês afirma que tais ações junto aos Yanomami possuíam uma força muito grande pela disponibilidade de objetos industrializados para serem trocados, dos quais as missões estavam entre os maiores provedores. A ação das agências integracionistas, conforme o autor, conseguiu impor-se em detrimento da civilização indígena modificando o estilo das habitações, introduzindo trapos,

proibindo o uso de tabaco e de drogas, condenando a poligamia, suscitando a emergência de lideranças, impondo nomes cristãos e “fazendo trabalhar os nativos a fim de que [pudessem] ganhar os bens que agora exigem” (1971, p. 50).

Nos parágrafos anteriores trouxemos brevemente alguns princípios que os missionários apontaram e tentaram colocar em prática, não sem ambiguidade, em sua atuação junto aos indígenas, visando uma “promoção humana” que implicava trabalho, assistência sanitária e formação, sustentada em critérios próprios do ideário dos religiosos, mas aberta a descobrir e respeitar os valores da outra sociedade. A seguir, descrevemos os primeiros passos da presença estável dos Missionários da Consolata junto aos Yanomami.

2.1.1 Nossos napëpë: fundação da Missão Catrimani (1965-1968)

Em novembro de 1965, a fim de concretizar os planos de uma “nova forma de evangelização” – este era o termo usado – caracterizada pela convivência estável, os padres Bindo Meldolesi e Giovanni Calleri – sobretudo por meio do forte posicionamento deste último em relação à atuação da Prelazia junto aos indígenas – subiram o rio Catrimani para iniciar os trabalhos de fundação de um Centro de Missão. No dia 26 de novembro, cansados pelos dias de difícil navegação, chegaram a um lugar que o padre Meldolesi já havia visitado em 1961 e que fora considerado apropriado para a abertura de uma pista de pouso e por mostrar sinais de trânsito de indígenas. Ali na margem esquerda do rio Catrimani, na altura da cachoeira do Cujubim (Maraxipora), fundaram a Missão Catrimani.

Depois do primeiro contato com as comunidades indígenas, a fundação da Missão Catrimani comportou o esforço imediato para a construção de uma pista de pouso para pequenas aeronaves e simples estruturas para a permanência dos missionários e de alguns funcionários. Esta presença estável favoreceu o contato com diversos grupos locais: os de língua yaröamë, que posteriormente se localizaram ao redor da serra dos Opikitheri; os moradores da região do igarapé Pauxiana; as famílias estabelecidas ao longo do rio Pacú e outros grupos que se localizavam ao longo dos afluentes do alto curso do rio Catrimani. Seguindo opções distintas os diferentes grupos locais— visitavam periodicamente a sede da Missão incipiente para trabalhar na abertura da pista de pouso ou em outros serviços em troca de objetos ou transferiam definitivamente suas moradias nas proximidades deste posto.

As anotações dos missionários, os relatos de exploradores e etnólogos, e os testemunhos recolhidos entre os anciãos indígenas evidenciam que estes últimos não sofreram passivamente a presença de expedições e de agentes extrativistas que desde o começo do século XX subiam o rio Catrimani. Seja que se tratasse de membros da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, exploradores, coletores de recursos da floresta ou caçadores, os Yanomami tomaram a iniciativa estabelecendo relações com os *napëpë*, colaborando no trabalho de coleta quando solicitados, trocando produtos ou, por outro lado, mantendo relações tensas, ameaçando, respondendo às agressões e retirando-se quando acometidos por doenças (SALATHÉ, 1932; HOLDRIDGE, 1933; DINIZ, 1969).

Os relatos de anciãos Yanomami descrevem suas experiências dos primeiros contatos, quando jovens, destacando o próprio protagonismo e a iniciativa de seguir os “rastros dos *napëpë*”, com a motivação principal de conseguir utensílios de metal e conhecer o acampamento dos estrangeiros, apesar das experiências negativas já acumuladas. Nisso distinguem-se as narrativas mais antigas – em que o encontro com os primeiros *napëpë* é descrito como uma aparição inesperada e fortuita –, das descrições feitas por pessoas que, hoje anciãs, tiveram contatos diretos com os não indígenas em sua juventude, enfatizando a busca dos estrangeiros, embora dissuadida pelos mais velhos. Este configura o teor das narrativas de K.Y. (2013), quando descreve os encontros com os estrangeiros que sobem o rio Catrimani incluindo entre eles os primeiros missionários que se estabeleceram por lá.

Quando os dois missionários atracaram na altura da Cachoeira do Cujubim havia apenas um acampamento provisório de Yanomami nas imediações, contudo, o lugar era um ponto de trânsito e de atravessamento do rio. Os padres se colocaram logo a caminho, seguindo as picadas dos indígenas, para alcançar suas aldeias mais próximas. Após alguns dias, voltaram ao acampamento acompanhados por um grupo de indígenas que denominam equivocadamente de Pauxiana. No dia 1 de dezembro, os religiosos, seus empregados e um primeiro grupo de indígenas iniciaram os trabalhos para a abertura da pista de pouso.

A colaboração dos Yanomami foi facilitada pela mediação do Peruano, indígena Tikuna conhecedor da região que tinha acompanhado os padres. Esta pessoa, contudo, ocasionou logo um desentendimento no relacionamento com os Yanomami ao tomar como esposa, Tereza, moça do grupo que cultivava uma roça na margem direita do Catrimani, em frente ao lugar escolhido para a missão. Com base nas normas tradicionais, os sogros exigiam que o genro trabalhasse para eles. Tal exigência era habilmente driblada pelo Peruano, que distribuía aos parentes da esposa os alimentos que deviam garantir o sustento da expedição. Com as reservas quase esgotadas surgiu uma forte desavença entre o Peruano e seu sogro.

Temendo um conflito, o grupo dos empregados abandonou a expedição e desceu o rio. Os padres, o Peruano com sua família e os Yanomami que se disponibilizassem continuaram na abertura da pista (SABATINI, 1998; 2011).

No dia 15 de dezembro de 1965, o grupo local que os missionários identificavam como Jauarís, quetinha uma roça do outro lado do rio, chegou até aos padres aceitando ajudar na derrubada das árvores em troca de machados, terçados e um pouco de alimentação (MELDOLESI, 1966). Nos dias seguintes, outro grupo (os Pararorís) se aproximou, levando abundante quantidade de bananas que foram aceitas e correspondidas com ferramentas.³⁶

O aumento das tensões entre o Peruano e os Yanomami levou os missionários a decidir seu afastamento. Depois da partida dele e do padre Calleri, o padre Bindo permaneceu só e continuou o trabalho da pista ajudado apenas pelos indígenas (Jauarís) que desejavam ver aterrissar o objeto misterioso tão atendido: o avião. Os trabalhos prosseguiram até 7 de março, data em que o primeiro avião conseguiu descer na pista (MELDOLESI, 1966).

Logo após a fundação da Missão o grupo conduzido pelo Tuxaua Luis,³⁷ que morava ao longo do igarapé Pauxiana, estabeleceu sua morada nas proximidades da instalação missionária sendo designado, nos textos missionários, como Korihanatheri e, depois, como Wakathautheri. Desde então, este grupo reconstruiu dezenas de vezes a casa comunitária, sem nunca se afastar mais do que poucos minutos de marcha da sede da Missão.³⁸ De 1966 até 2014, as únicas modificações que ocorreram foram cisões que originaram outros grupos locais, compondo o mesmo conjunto multicomunitário, que se instalaram ao longo do rio Catrimani garantindo contatos rápidos e frequentes entre eles e com a sede da Missão.

³⁶ Durante sua permanência na região do Catrimani, Diniz (1969), entre novembro de 1967 e janeiro de 1968, informou a presença de dois grupos da família linguística karíb identificados como Pauxiana, os Oaotoitêri e os Uakaraitêri, nas proximidades do rio Pacú, e outros grupos da família linguística yanomamô: um grupo junto à Missão, os Uakatautêri, que também chama de “Jauari”; dois grupos considerados “Waiká”, no baixo curso do Catrimani, os Oaohitêri e Braukütêri; três grupos a montante: os Kaxibitêri, Uânâbîtêri, e Uxiütêri.

³⁷ *Tuxaua* é um termo da língua geral, utilizado regionalmente para designar a chefia indígena. Apesar de, na língua Yanomae, a palavra “*pata*” indicar o ancião e a liderança, neste texto, pelo associação frequente, consideramos que o termo “Tuxaua” componha o nome próprio de uma pessoa (Tuxaua Luis, Tuxaua José etc.).

³⁸ O Wakathautheri e os Kaxibipitheri que Diniz (1969) encontra em sua estadia entre 1967 e 1968, cujas aldeias estavam localizadas respectivamente, junto à Missão e na metade do curso do rio Jundiá, perto de um lago chamado Xaxanapi, eram descendentes dos Karimé, encontrados pela expedição de Salathé (1932) entre 1929 e 1930. Isso seria comprovado pelo fato de o avô de Pedro Yanomami ser considerado chefe da comunidade e chamado Kaim. Este seria o chefe que Salathé chama Canima (Caniña) e por cujo nome acaba identificando o grupo. O nome português citado por Salathé, Meyer (1956) e Diniz para indicar o chefe é o mesmo: Simão ou Tuxaua Simão. As informações dos Yanomami confirmam que os Karimé encontrados por Salathé moraram por mais de 50 anos juntos e acabaram por se dividir, no começo dos anos 60, gerando os dois grupos que faziam referência ao Tuxaua José e ao Tuxaua Luis: o primeiro grupo, à chegada dos padres, morava na comunidade Xaxanapii (margem direita do rio Jundiá); o segundo, na beira do igarapé Pauxiana (SAFFIRIO, 1981)

Por meio dos relatos da época percebemos que a organização da Missão foi profundamente marcada pelo estilo do padre Calleri, que colocava em prática os princípios expressos acima. Desde já podemos evidenciar três aspectos da atuação dos primeiros missionários que marcaram sua relação com os indígenas e que serão objeto de análise no quarto capítulo, pois receberam destaque nos relatos dos Yanomami.

O primeiro aspecto consiste na permanência estável dos missionários que representou uma aproximação de não indígenas até então não experimentada pelos Yanomami. Os missionários demonstraram seu empenho na predisposição das estruturas físicas que possibilitavam sua permanência (pista, casas, roças), começaram a comunicar-se com os Yanomami por meio de sua língua, estabeleceram um sistema de trocas, participaram dos diversos momentos da vida das comunidades (trabalhos da roça, caça, pesca e rituais). Tudo isso foi percebido pelos Yanomami que não tardaram em definir os que residiam na missão como “*ipa napëpë*”, “os nossos *napëpë*/estrangeiros”.

O segundo aspecto residiu na prática do trabalho: o serviço para a abertura e manutenção da pista de pouso e para a o cultivo de roças plantadas com milho, mandioca, banana, feijão e cana-de-açúcar, que alimentavam também os que prestavam algum serviço ocasional para a Missão. Em seus depoimentos, os Yanomami, reconhecem nos primeiros missionários uma grande dedicação ao trabalho e descrevem também seu envolvimento nestes serviços, nunca obrigatórios, mas dependentes da livre disponibilidade de tempo. O trabalho era retribuído segundo um sistema de pagamento desenvolvido pelo padre Calleri, que tentou introduzir a monetarização pelo trabalho e o conceito de dinheiro.

Pedro Yanomami (2015) lembra o sistema iniciado por Calleri:

Dinheiro kiki ôni hipima ihisipëha matihi
pë wëyëma. Thaamai kuperahe padre
Calleri apatanë, ihi padre Calleri papeo
sipë yai kama waroho thai kupere.
Ihi thëpëha matihi yamapë toama. Ihi
esipëha oaha mahimarinë matihi yama epë
pata toai xoao kupere papeo siki ôniha.

*Ele entregava [pelo trabalho] fichas de
papel, em troca deste papel ele distribuía
utensílios. Assim fazia padre Calleri:
desenhava muitos papéis.
Com estas [fichas] conseguíamos objetos.
Quando as fichas eram muitas,
trocávamos muitos objetos.*

Conforme as horas de trabalho, cada pessoa recebia fichas coloridas – logo denominadas *mamo*, pelo fato de apresentarem círculos que lembravam a forma dos olhos

(*pei mamuki*) – que depositava numa pasta pendurada na parede externa da casa da Missão. Segundo o religioso, estas pequenas pastas, que apresentavam sinais para a identificação da pessoa e de sua comunidade de residência, deviam servir como uma espécie de “banco”, no qual os indígenas pudessem “guardar seu pagamento” e ao qual tivessem acesso quando desejassem adquirir algum objeto “vendido” na missão (SABATINI, 1968).

Este esquema, na opinião do padre Calleri, visava tornar os Yanomami “conscientes do valor de seu trabalho”, disciplinados e propensos a poupar para adquirir um objeto, mas livres do paternalismo dos não indígenas. Em dezembro de 1966, quando o *mamo* estava sendo implantado, Sabatini julgou que a experiência significava “uma transação monetária, mas não chega a ser a introdução de princípios capitalistas, porque está excluído o lucro e porque não há inflação” (SABATINI, 2011, p. 73).³⁹

O terceiro aspecto, ao qual apenas acenamos, baseia-se na influência dos primeiros missionários sobre as relações de liderança sócio-política entre os Yanomami. Analisando a experiência dos primeiros missionários no Catrimani – uma situação muito incipiente se comparada à atualidade – sublinha-se que alguns entre estes, embora conseguissem se comunicar na língua indígena, quando queriam tratar de assuntos relevantes ou organizar o trabalho e sua retribuição, preferiam interagir com a pessoa na qual reconheciam o papel de liderança, indentificando-a como “*tuxaua*”: termo que Salathé (1932) já usara em sua descrição. É preciso reconhecer o quanto as agências não indígenas repercutem sobre as relações entre os indígenas e quanto influem na definição de papéis de liderança, especialmente quando as interações são concentradas sobre algumas figuras de mediadores.⁴⁰

³⁹ Observa-se que, depois de alguns anos, no começo dos anos 1970, a lógica do *mamo* e do banco não tinha sido abraçada pelos Yanomami. Os sinais que identificavam as pastas pessoais não eram memorizados e era apenas a posição da pasta que permitia ao dono individualizar suas fichas (informação pessoal de Carlo Zacquini, 2014). Além disso, e mais relevante, a lógica da retribuição por trabalho – que implicava deveres e direitos conexos – não tinha permeado a mentalidade indígena. Nos diálogos que tive com anciãos Yanomami, eles destacam a incrível generosidade (*xi ihete*) do padre Calleri, em distribuir objetos e a comparam com a sovinice dos missionários atuais, inaptos na provisão de bens, sem minimamente acenar ao fato que os objetos que conseguiam eram o devido – e merecido – “pagamento pelo trabalho” (cf. K.Y. 2013). Esta constatação coloca algumas dúvidas a respeito das considerações expressas por Lizot (1971) sobre o poder exercido pela imposição de uma lógica de trabalho nas ações integracionistas junto aos Yanomami. Para confirmar esta hipótese, poderia também ser avaliada a lógica que rege, nos dias atuais, a gestão do dinheiro pelos Yanomami que recebem salário: longe de ser uma lógica baseada na acumulação de recursos, no aprimoramento do rendimento econômico e na maximização planejada dos resultados, responde a bem outros critérios. O sistema do *mamo* durou cerca de 10 anos, sendo abandonado quando os trabalhadores engajados na construção da Estrada BR 210 invadiram o território yanomami em 1974 e introduziram os cruzeiros e convenceram os indígenas de que a “moeda da Missão” não valia nada.

⁴⁰ Esta situação, agora que os Yanomami se relacionam com um número muito maior de instituições da sociedade envolvente, se concretiza com pessoas que tem maior domínio do português e estão vinculadas a agências governamentais ou entidades indigenistas – professores, agentes indígenas de saúde ou pesquisadores em programas voltados aos povos indígenas –, particularmente quando tais funções implicam remuneração que cria diferenças evidentes dentro da comunidade.

Utilizar-se da mediação de uma pessoa que por carisma e relações de parentesco já ocupava uma posição de destaque entre os seus fazia que a mesma fosse revestida de maior autoridade e, caso pertencesse ao grupo que se tinha estabelecido nas imediações da Missão, ganhasse prestígio também perante os outros grupos podendo intermediar e direcionar as relações com os não indígenas. O mesmo Sabatini (1968) percebe que os Yanomami de aldeias afastadas da Missão procuravam entrar em acordo com o *tuxaua* local, para alcançar seu objetivo no trato com os missionários, oferecendo um exemplo do afirmado por Oliveira Filho (1988) em relação à influência de uma agência da sociedade envolvente, como uma missão religiosa, na definição de figuras que se destacam na mediação cultural.

As relações privilegiadas dos religiosos com algumas lideranças ou grupos particulares, por causa da facilidade de comunicação e pela proximidade – embora não sempre intencionais ou até desaprovadas e evitadas explicitamente pelos missionários que se propunham a tratar equanimemente todos os indígenas –, ao longo dos anos foram influenciando nas relações sócio-políticas entre os grupos locais, distinguindo-se as comunidades que se localizavam mais próximas da Missão, daquelas mais periféricas.

Uma breve fala de K.Y. (2013) exemplifica sua percepção sobre esta questão:

“K. a yai patamuwi a kuono”: inaha [a kuma], kama José hwi e hore patamoma maki pihi hētēmoma.

“Pssiu!” pihi hetemu tēhē: “Kaho wa tuxaua kuapēki! Ipa tuxaua K. a yai! Awei. K. waã xirõ hwaï waoto totihi, hereamu totihi, wa moyamē. Huu hiki noa waxu”.

“Kihamē, thuē wamaki kiaï, maxita totihaï”: inaha kami ya kuma. “Awei, xaari aho thēã yai kua”. Xaari thēã kuono. “Padre ya pou pihio, K. yama a pou pihio: Tuxawa ya pou pihio”: inaha [Calleri] a kuma.

[O padre falou] assim: “Seja K. a exercer a liderança”. O pai de José exercia a liderança, mas era inseguro.

Quando ele ficava em dúvidas [o padre me chamava]: “Pssiu! Você se coloque como tuxaua! K. é mesmo o meu líder! Sim, apenas você, K., fala claramente, faz discursos bonitos. Você é responsável. [Dirige os trabalhos de abertura da pista] indicando as árvores [para cortar]”.

Eu dizia: “Vocês mulheres trabalhem lá, aplanem a terra”. Ele falou claramente: “Está bem, você tem palavras certas”. Por isso [Calleri] disse: “Nós padres queremos ter conosco K., queremos ter ele como tuxaua”.

Nesta narrativa, K.Y. afirma ter sido elegido pelo padre Calleri para organizar alguns trabalhos e exercer a liderança. Embora possamos duvidar que a narração reproduza as exatas palavras pronunciadas por Calleri – cuja capacidade de se expressar na língua indígena, no começo, devia ser muito limitada e provavelmente devia se apoiar nas lideranças que se apresentavam como tais –, destacamos a importância da declaração de K.Y. que expressa, já distantes 50 anos, sua percepção de um aspecto da influência do religioso.

A trágica morte do padre Calleri junto com os membros da expedição chefiada por ele na tentativa de “pacificação” das comunidades Waimiri-Atroari – povo da família linguística Karíb, habitante da Terra Indígena situada entre os estados de Roraima e Amazonas –, ameaçadas por um extermínio que se concretizou nos anos seguintes, durante os trabalhos de construção da estrada BR 174 – que pretendia ligar Manaus (AM) à Venezuela, passando por Boa Vista (RR) –, interrompeu bruscamente esta primeira fase de fundação e planejamento da Missão Catrimani.⁴¹

2.1.2 Pensando no futuro: consolidação da Missão (1968-1973)

Em 1968, o irmão Carlo Zacquini, no mês de fevereiro, e o padre Giovanni Saffirio, no mês de outubro, substituíram os dois pioneiros da Missão Catrimani. Os anos seguintes foram dedicados à consolidação do projeto, cujos princípios e cujas bases tinham sido lançados anteriormente, mas que implicou a definição e a execução de novos planos, ditados pelas situações que foram se criando. Os mesmos missionários (informação pessoal de Carlo Zacquini, ago. 2013) reconhecem que desde logo suas ações foram tentativas de resposta às circunstâncias que escapavam a seu controle – emergências sanitárias, atuação de frentes extrativistas, invasões do território indígena etc. – e que direcionavam a atuação dos religiosos para algumas áreas, conforme podemos delinear: defesa territorial, atendimento de saúde, alfabetização, pesquisa e trabalho material para a autosustentação.

⁴¹ Não podemos tratar aqui desta página de história trágica, complexa e, no que diz respeito à atuação da expedição do padre Calleri, controversa, que implicaria descrever atentamente os interesses em jogo durante a implantação dos projetos de integração da Amazônia no clima da Doutrina de Segurança Nacional; as premissas, o planejamento, a realização e o trágico êxito desta expedição e, mais importantes, todas as sequelas que ainda afetam a vida do povo Waimiri-Atroari. Para uma análise mais aprofundada ver Sabatini (1998) e a publicação do Comitê Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas (2014).

A constatação da presença crescente de agentes da sociedade regional que subiam o rio Catrimani para exploração de recursos diversos (caçadores em busca de peles de animais, balateiros e marreteiros que trocavam produtos por castanhas-do-pará) e estabeleciam junto aos Yanomami relações que os missionários consideravam deletérias, por gerar dependência, desestruturação social e outros impactos culturais, além de difundir doenças e armas (MISSÃO CATRIMANI, v. 1, abr. 1973), impulsionou os missionários a encaminhar, junto às autoridades competentes, as primeiras propostas de restrição ao acesso à área habitada pelos indígenas.

Em junho de 1968, respondendo à solicitação dos missionários, o chefe da Iª Inspeção Regional da Funai, reconhece como área indígena o território compreendido entre a cachoeira da Piranteira, no baixo Catrimani, e as cabeceiras do Catrimani e seus afluentes, interditando a área a pessoas não autorizadas. Em dezembro de 1968, os antropólogos Kenneth Taylor e Alcida Ramos encaminham à presidência da Funai a proposta de criação de um Parque Indígena Yanomami. Em julho de 1969, esta proposta foi complementada pelas informações fornecidas pelos missionários do Catrimani. Em 1969, o então bispo de Roraima, dom Servílio Conti, tendo a assessoria do antropólogo René Fuerst, encaminha para a Funai a solicitação para a criação de um Parque Indígena Yanomami (COMISSÃO..., 1979, p. 14). Estas foram as primeiras iniciativas de esforços e pressões que empenharam os missionários e a Comissão Pela Criação do Parque Yanomami, ao longo de muitos anos.

Devido aos casos de doenças respiratórias, malária e outras patologias que acometiam os Yanomami, os missionários se viram na necessidade de prestar assistência sanitária; fazendo pessoalmente o tratamento quando tinham condições de realizá-lo, mas recebendo a colaboração de equipes médicas da Funai, da Cruz Vermelha, de médicos e enfermeiras do hospital da Prelazia, para o tratamento dos casos mais críticos e de equipes especializadas para tratamentos odontológicos. Em um período de grave acometimento das comunidades por malária e gripe, Zacquini, citando um diálogo tido com as lideranças indígenas, revela a conclusão à qual elas chegaram, afirmando, em outubro de 1971, que “os Korihanatheri dizem estar morrendo muitos Yanomami em outras áreas e afirmam que entendem não haver possibilidade de sobrevivência longe da Missão onde, apesar de não receber calções e panelas, recebem anzóis e remédios” (ZACQUINI, 1971).

Para melhor atendimento do trabalho nas diversas missões criadas no território de Roraima, a Prelazia adquiriu um pequeno avião monomotor que realizou seu primeiro voo em outubro de 1967. Em 1971, a instalação na Missão Catrimani de uma casa pré-fabricada, projetada e construída na escola de marcenaria dos missionários em Boa Vista, e que era

utilizada como consultório médico, propiciou condições melhores de trabalho à equipe missionária (MISSÃO CATRIMANI, v.1).

Parte do empenho dos missionários – considerando a situação concreta e o sentido que atribuíam ao trabalho manual – foi direcionado à promoção de novos cultivos e às experiências de criação de aves, com o intuito de melhorar a alimentação da população. Contudo, os religiosos dedicaram-se intensamente àquela que consideravam ser a valorização da cultura dos Yanomami. Em particular se aplicaram em: elaborar um pequeno dicionário e uma gramática básica da língua indígena; estudar a mitologia, a cosmologia e as expressões artísticas e rituais dos Yanomami, que resultou na gravação de cantos e diálogos rituais e posteriormente numa publicação sobre a mitologia (ANDUJAR, 1978); pesquisar a cultura material e organizar coleções e fichas explicativas de artefatos indígenas que eram recolhidos e trocados com alguns objetos industrializados solicitados pelos Yanomami.

Saffirio (1980a; 1980b) afirma que entre 1970 e 1974, os missionários introduziram alguns objetos – ralos de aço, painéis de alumínio, cartuchos, sabão em barra e sabonetes, escovas e pasta de dentes – que se acrescentaram a outros 15 itens, já difundidos entre 1965 e 1968, entre os quais ferramentas para o trabalho, linhas de pesca, anzóis, pentes, espelhos, miçangas, fósforos, tabaco e sal. Alguns critérios que os missionários afirmam ter seguido na introdução seletiva de objetos industrializados foram: que favorecessem melhorias na produção de alimentos, que não tornassem os Yanomami dependentes de objetos não indígenas que poderiam ser produzidos por eles através dos recursos da floresta e que não causassem grandes impactos na cultura indígena local.

Nesta fase de consolidação da Missão foram feitas as primeiras experiências de alfabetização na língua indígena, elaboradas as primeiras cartilhas e alguns jovens Yanomami, que pela primeira vez manuseavam um lápis, produziram coleções de desenhos. A professora e assistente social, Maria Abrilina Penha, que participou nas atividades da Missão entre 1971 e 1976, e a fotografa Cláudia Andujar, que chegou ao Catrimani pela primeira vez em dezembro de 1971, se envolveram também nestas atividades (MISSÃO CATRIMANI, v.1). Em 1972, dois jovens Yanomami foram enviados para o internato da Missão de Surumú (atualmente na Terra Indígena Raposa Serra do Sol), a fim de que lhes fossem proporcionadas melhores condições para a alfabetização e a aprendizagem de rudimentos da língua portuguesa: a experiência, prevista para durar dois meses, não gerou os resultados esperados e não foi repetida (MISSÃO CATRIMANI, v. 1; DAMIOLI; SAFFIRIO, 1996, p. 172).

Entre os objetivos explícitos dos missionários estava o estabelecimento de relações de amizade com os Yanomami criadas por meio da convivência e da dedicação para o seu bem-

estar. De acordo com os religiosos, este resultado deveria estar conexo ao fortalecimento e a ampliação da rede de alianças entre as diversas comunidades que pertenciam a diferentes conjuntos multicomunitários.⁴² A ocorrência de conflitos entre grupos diversos, fato que não representava uma novidade, embora as relações com agentes da sociedade envolvente pudessem ocasionar a modificação de equilíbrios frágeis, e que raramente resultava em mortes, causava frustração nos religiosos que tentavam conter tais acontecimentos. A rede de relações, pacíficas ou hostis, que os diversos grupos de Yanomami da bacia do rio Catrimani teciam era diferente para cada conjunto e chegava a envolver em suas malhas grupos que habitavam muito longe, fora do raio de ação direta dos religiosos.⁴³

A rede de relações e intercâmbios na qual os Yanomami estavam envolvidos, permitia que estabelecessem trocas de informações e objetos com grupos junto aos quais atuavam outros agentes da sociedade não indígena, entre os quais os missionários evangélicos com bases nos rios Mucajaí e no Toototobi. As relações diretas dos Yanomami com outros *napëpë* se faziam sempre mais frequentes por causa da presença de caçadores, marreteiros e mariscadores que subiam o rio Catrimani: alguns Yanomami entregavam peles de animais, tartarugas e peixes em troca de armas, redes e roupas, que não estavam entre os itens disponibilizados pela Missão. O mesmo Peruano, que tinha acompanhado os missionários em 1965, se envolveu como intermediário entre os Yanomami do Baixo Catrimani e os aventureiros e extrativistas que os exploravam para a extração de sorva, seringa e castanha-do-pará e os remuneravam com cachaça, roupas velhas e espingardas (EMIRI, 1989).

Em relação às missões, Albert (1988) destaca que seu estabelecimento dissuadia a entrada de não Yanomami nas regiões de sua influência, criando uma forma de proteção contra um contato intrusivo descontrolado. O relacionamento dos indígenas com os aventureiros não agradava aos missionários, que entreviam nele uma ameaça aos esforços da

⁴² Os missionários distinguem, nos primeiros relatórios, os diversos grupos como Pauxianas, Javarís, cuja liderança era o Tuxaua Luis e Waicás, mas com o tempo tais denominações mudavam conforme se aprofundava seu conhecimento. Trata-se, segundo a reconstrução que é possível fazer, com base nos censos e nos diários dos missionários, respectivamente dos grupos cujos descendentes são hoje conhecidos como: 1) os Yaroamê da serra dos Opikitheri; 2) os Yanomae que se deslocaram para o médio Catrimani separando-se, em 1961, do grupo que se estabeleceu no rio Jundiá; e 3) os Yaroamê-Waika que habitam no rio Pacú e no baixo Catrimani.

⁴³ Um caso de tensão entre comunidades da bacia do Catrimani, relatado nos diários (MISSÃO CATRIMANI, v. 1) consiste no conflito entre os Korihanatheri e os Opikitheri, que iniciou em julho de 1970, por causa da recusa de um casamento que envolvia o Tuxaua Luis. Os grupos mais afastados com os quais os Yanomami do Catrimani mantinham relações estavam localizados na região do rio Mucajaí, nos afluentes de direita do rio Catrimani (Jundiá, Lobo d'Almada), na região de Paapiú, do rio Ajaraní, de Toototobi, e até a distância de vários dias de caminho da margem esquerda do rio Catrimani, em direção às nascentes do rio Apiaú – grupos que hoje são conhecidos como Moxi Hatëtêa e vivem em isolamento voluntário. Com estes três últimos grupos ocorreram conflitos ligados a agressões guerreiras ou acusações de feitiçaria agressiva (Cf. MISSÃO CATRIMANI, v. 1, fev. 1974; v. 2, ago. 1975; v. 5, fev. 1985; maio 1986; set. 1986).

Missão cujo objetivo consistia em proporcionar “integração” gradual e direcionada dos Yanomami com a sociedade nacional que fosse acompanhado por um progressivo conhecimento desta última. No caso de envolvimento de alguns Korihanatheri e Opikitheri com caçadores, o responsável da missão denunciou sua presença ao delegado da polícia e tomou providências excluindo temporariamente os Yanomami envolvidos do sistema de trocas organizado na Missão (MISSÃO CATRIMANI, v. 1).

No que diz respeito à interação dos Yanomami com a sociedade nacional, em 1973 a intenção dos missionários foi descrita pelo padre Saffirio (In: ZINTU, 1973), que aponta os objetivos do trabalho missionário nos seguintes termos:

- 1) ajudar o índio no aperfeiçoamento de sua cultura, para que possa viver melhor;
- 2) promovê-lo humanamente, para que conheça a nossa cultura, sem rejeitar e perder os lados positivos da sua cultura;
- 3) integrar o índio à comunidade brasileira, para que possa ser útil e colaborar ao futuro do Brasil.

Como notamos precedentemente, a ideologia que transparece na linguagem deste texto reflete o contexto no qual os missionários trabalhavam: tendo que agradar às autoridades governamentais e sendo controlados pela Funai, à qual deviam enviar relatórios periódicos.

Contudo, os não indígenas com os quais os Yanomami do Catrimani se relacionavam não eram apenas exploradores de recursos da floresta ou missionários. É preciso indicar que já nos primeiros anos de existência da Missão Catrimani diversos estudiosos conduziram suas pesquisas, junto aos indígenas desta região, em áreas de conhecimento variadas: antropólogos, dentre os quais, Judith R. Shapiro, Edson Diniz e René Fuerst; linguistas, como Ernest Migliazza e Giacomo Poli, fizeram pesquisas e publicaram textos e estudos sobre os Yanomami do rio Catrimani.

De 1971 até 1974, equipes odontológicas e médicas (Cleber B. Pereira, James V. Neel e outros) realizaram estudos sobre desgaste dental, características do sangue e do metabolismo dos Yanomami da região. Nos anos seguintes, outros estudiosos tomaram a Missão como uma base de apoio para a realização de pesquisas, citamos aqui Ramos, Albert, Beksta, Ramirez.

Em agosto 1972 chegaram à Missão Catrimani os membros de uma equipe interdisciplinar internacional encarregada pela Sociedade de Proteção aos Aborígenes, que estava visitando 30 povos indígenas, com o objetivo de descrever sua situação, apontar perspectivas, produzindo um relatório para o Governo Brasileiro. Os missionários sugeriram a esta equipe assinalar junto ao Governo a necessidade de criação de um Parque Yanomami (MISSÃO CATRIMANI, v. 1, 1972). A importância e a urgência de tal empreendimento

ficou patente quando o território yanomami e a região do Catrimani sofreram devido aos impactos dos projetos que o Governo cultivava em relação à Amazônia e seus recursos.

2.2 Da agressão à luta: interesses nacionais e oposição indígena

Durante os anos em que o Brasil foi governado pelos militares, após o golpe de 1964 até a promulgação da Constituição de 1988, foram marcados, especialmente na Amazônia, pela implantação de projetos de desenvolvimento, cujos princípios estão enfaticamente expressos na ideologia subjacente ao Plano de Integração Nacional (PIN), lançado pelo governo do presidente Médici em 1970. A região Amazônica era percebida como um território a ser integrado ao restante do país, por meio da exploração agrícola e dos recursos naturais, da ocupação rural e da ligação por rodovias.

Estes projetos afetaram dramaticamente também aos povos indígenas que, vivendo nas florestas da região amazônica, haviam sobrevivido a 500 anos de colonização (estrangeira e nacional) e tinham permanecido até então relativamente à margem dos efeitos da implantação do sistema econômico capitalista ancorado na exploração selvagem dos recursos naturais e na movimentação de contingentes populacionais empobrecidos.

Anteriormente, em 1966, o presidente Castello Branco já havia lançado a Operação Amazonas, pensada como um programa de investimentos do governo nas áreas de geração de energia, transporte, comunicações e exploração dos recursos naturais. Nesta perspectiva, o estudo de uma equipe da Escola Superior de Guerra, divulgado em 1968, sustentava a proposta como a definição de uma política de segurança nacional para a Amazônia, indicando como tarefa urgente a ocupação e a integração deste extenso e “vazio” território (FOLHA DE SÃO PAULO, 1968). Na estratégia do governo, a criação, em 1967, da Funai, para substituir o extinto SPI, desacreditado internacionalmente e envolvido em episódios genocidas, não representava nenhuma ameaça.

O Plano de Integração Nacional (PIN), instituído por Decreto lei, em 1970, durante o governo Médici, previa a integração da Amazônia ao resto do país, por meio de uma ampla rede de rodovias. Conforme delineado nas metas para a ação do governo (BRASIL, 1970), esta malha de estradas deveria permitir a ocupação do território amazônico, que apresentava uma reduzida densidade demográfica, favorecer o deslocamento da fronteira econômica e agrícola do país em direção ao norte, e facilitar o controle dos fluxos migratórios de

populações do Nordeste, direcionando-os à colonização das áreas amazônicas. Este plano visava o aumento da produção agrícola voltada à exportação e a integração na economia de mercado “de amplas faixas de população antes dissolvidas na economia de subsistência, condenada[s] à estagnação tecnológica e à perpetuação de um drama social intolerável” (BRASIL, 1970, p. 31).

A Amazônia era considerada uma reserva de recursos econômicos ainda pouco explorados. O II Plano Nacional de Desenvolvimento, projetado pelo governo para os anos 1975/79 objetivava o crescimento das atividades de exportação de manufaturados e de produtos como carne, minérios, madeiras e celulose. O aumento das exportações exigia, conforme o Plano, a ocupação de novas áreas e a integração do “universo brasileiro”, com o aproveitamento dos recursos agrícolas, pecuários, florestais e minerais, implementando o programa de polos agropecuários e agrominerais na Amazônia (Polamazônia) que utilizariam como corredores de escoamento as estradas que deviam interligar o país (BRASIL, 1974).

Em 1970, no quadro dos projetos de extensão da rede rodoviária do país, o ministro dos Transportes, Andreazza, prometeu a construção de 15 mil quilômetros de rodovias na região amazônica, dos quais 3.300km correspondiam ao traçado da BR-230 (rodovia Transamazônica), que atravessava os estados do Piauí, Maranhão, Goiás, Pará e Amazonas, alcançando o Acre. O principal eixo norte-sul era representado pela rodovia Cuiabá-Santarém. Contudo, outras rodovias eram projetadas para interligar a Amazônia ao resto do país.

No auge do desenvolvimentismo econômico do regime militar, foi anunciada a construção da Perimetral Norte (posteriormente denominada BR 210) que, partindo de Macapá (AP), teria atravessado Pará, Roraima e Amazonas, com o objetivo de ligar a costa leste do Brasil à fronteira da Colômbia. Mais uma vez, as motivações explícitas eram a exploração de minérios, o desenvolvimento de projetos agropecuários, a ampliação do comércio internacional e a ocupação do vazio demográfico amazônico (BRASIL, 1975). Foram contratadas cinco construtoras para as obras, que tiveram início sob o governo Médici.⁴⁴

No Amapá, a construção desta rodovia foi iniciada em 1973, prosseguindo um trecho edificado pela Indústria e Comércio de Minérios S.A. (ICOMI) – primeira experiência de mineração industrial na Amazônia –, que já explorava manganês em Serra do Navio. Em

⁴⁴ À demonstração do fato de que os interesses principais eram de exploração mineral, constatamos que dois anos antes do início da obra de abertura da Perimetral Norte, em 1971, a Paranapanema Construções, empreiteira contratada pela abertura do trecho Mapuera (PA) Caracaraí (RR), mudou sua razão social por “Paranapanema Mineração, Indústria e Construção”, mudando o foco de sua atividade para a mineração (SABATINI, 1998).

1977, o projeto foi suspenso, após a construção de 170km, que terminavam na Terra Indígena Wajãpi. A abertura do trecho mais ocidental da Perimetral Norte (entre 1973 e 1976) – com a presença de centenas de trabalhadores a serviço das subempreiteiras contratadas pela firma Camargo Corrêa – e a implementação dos programas de colonização pública que logo seguiram, provocaram grave impacto no sudeste do território yanomami: epidemias que reduziram dramaticamente sua população, desestruturação de várias comunidades, desnutrição, dependência, difusão da bebida alcoólica, da mendicância e prostituição.

No mesmo período, o projeto Radar na Amazônia (RADAM) – plano de sensoriamento remoto por satélite, para o levantamento dos recursos amazônicos, denominado RADAMBRASIL, a partir de 1975 – detectou a existência de importantes jazidas minerais na região. Em 1975, a publicação dos resultados das pesquisas divulgou a presença, em território yanomami, de minerais estratégicos e preciosos, como urânio, cassiterita e ouro.

Embora a Companhia Vale do Rio Doce, após ter realizado pesquisas geológicas, considerasse economicamente inviável a exploração mineral da área, a divulgação dos dados do RADAMBRASIL desencadeou no Território de Roraima e no Estado do Amazonas uma progressiva invasão garimpeira que acabou se agravando no final dos anos 1980, e tomou forma, a partir de 1987, de uma verdadeira corrida do ouro: “A terra Yanomami começou a ser invadida por garimpeiros, vindos de todas as partes do Brasil, incentivados pela imprensa e setores interessados na exploração mineral” (CONFERÊNCIA et al., 1988, p. 7).

Até mesmo a classe política de Roraima – cujo governador havia demonstrado suas atitudes anti-indígenas quando exercia o cargo de Presidente da Funai – incentivou a entrada de garimpeiros, inclusive no território yanomami, visando interesses econômicos e políticos. Pelos efeitos dessa corrida ao ouro, na Serra de Surucucus (RR) – área de grande concentração de aldeias – iniciou-se a exploração da cassiterita e se repetiu a mesma situação dramática verificada ao longo do traçado da Perimetral Norte. Já em 1976, prevendo as consequências dos grandes empreendimentos para a população yanomami, o relatório de Kenneth Taylor, então coordenador do Plano Yanoama – resultado de um convênio entre a Universidade de Brasília (UnB) e a Funai –, havia alertado para o perigo da entrada maciça na área, de operários e mineradores sem o “mínimo controle de seu estado de saúde, levando gripe, doenças venéreas etc., à população indígena” ainda não imunizada (COMISSÃO... et al., 1979). Depois de reiteradas denúncias, a garimpagem foi paralisada na serra de Surucucús, embora o Governo defendesse a continuidade e o estudo de projetos de pesquisa e lavra de grandes companhias.

Todas essas ocasiões de confronto dramático com a sociedade nacional culminaram no projeto governamental para o “desenvolvimento e a segurança” das regiões situadas ao longo da fronteira do país, a norte das calhas dos rios Solimões e Amazonas. Este projeto, denominado Calha Norte, foi planejado em 1985 e expressava as preocupações geopolíticas e nacionalistas do Conselho de Segurança Nacional e a visão dos militares sobre a Amazônia – embebidos pelas ideias dos vazios populacionais e das ameaças à soberania nacional – e inaugurado pelo presidente Sarney. O projeto suscitou forte oposição na sociedade civil, por ser anticonstitucional, de tipo econômico-militar, “preparado pelos militares da ‘Nova República’ [...] e sustentado com fortes pressões sobre o Estado Brasileiro, sobretudo pelas grandes empresas mineradoras, pelas sociedades multinacionais e pelos políticos locais de Roraima” (FRANCIA, 1990. p. 57).⁴⁵

Esse projeto declarou zona militar de segurança toda a faixa de confinamento com a Venezuela, a Colômbia e as Guianas, por um comprimento de 6.400km e uma profundidade de 150km. A finalidade explícita do projeto era a segurança nacional por meio da ocupação militar e econômica das regiões de fronteira, com a implantação de uma vasta infraestrutura – bases militares, aeródromos, rodovias, bancos, escolas etc. – e a reformulação da política indigenista. Entretanto, a finalidade não declarada representava a abertura das portas aos interesses do capital sobre as atividades mineradoras. Em alguns anos a garimpagem se tornou atividade econômica dominante na Amazônia, ocupando cerca de meio milhão de garimpeiros e produzindo, em 1987, algo em torno de 120 toneladas de ouro, colocando o Brasil no terceiro lugar da produção mundial desse metal, após a África do Sul e a então URSS (ALBERT, 1993).

2.2.1 Rastro de veículos: impacto da Perimetral Norte (1973-1977)

Os projetos de exploração de jazidas de minérios na Amazônia evidenciavam a prioridade da construção de uma rede de rodovias que permitisse o escoamento do material retirado. Os trabalhos para a construção da BR 210 (Perimetral Norte), no trecho que atravessava o território yanomami, foram confiados à firma Camargo Corrêa, que se serviu de subempreiteiras para as obras que começaram em setembro de 1973 e foram suspensas em

⁴⁵ Para informações sobre a preparação e os impactos devastadores do Projeto Calha Norte na Terra Yanomami, conferir Ramos, 1993.

1976, após ter aberto 225km de estrada na mata e construído seis pontes. O traçado da rodovia atingiu as comunidades Yanomami da bacia do rio Catrimani em janeiro de 1974, passando a poucos quilômetros da Missão. Logo após a abertura da estrada o governo, para promover atividades produtivas ligadas à agricultura, pecuária e mineração – conforme definido nas prioridades do Segundo Plano Nacional de Desenvolvimento, para o Território Federal de Roraima (BRASIL, 1975) –, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), implementou projetos de colonização no território indígena.

Desde que os trabalhos atingiram a área yanomami, até sua interrupção – a causa da ausência de recursos ou, conforme outras declarações, por não possuir motivação econômica ou razões geopolíticas suficientes – a população indígena da região sofreu drástica redução. A maciça invasão de trabalhadores empenhados no desmatamento e na mobilização dos enormes maquinários, que investiram contra a área indígena sem nenhum controle de saúde, provocou duas epidemias de sarampo (1974 e 1976/1977), contínuos surtos de gripe, malária e outras patologias, que dizimaram algumas comunidades. Despreparados para enfrentar tal situação, os missionários, a equipe da Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY)⁴⁶ e da Funai, tentaram, com atraso, organizar campanhas de vacinação dos Yanomami e atender desesperadamente à situação que se apresentou. Tal atendimento permitiu limitar o número de mortes entre os indígenas que habitavam as aldeias mais próximas da Missão.⁴⁷

Uma pesquisa conduzida em 1975 pelos antropólogos Kenneth Taylor e Alcida Ramos, empenhados no Plano Yanoama – cuja finalidade era orientar e controlar os contatos entre Yanomami e não indígenas na área de construção da Perimetral Norte, a fim de evitar conflitos e abusos, por meio de uma supervisão constante por parte de especialistas –, concluiu que: (a) no primeiro ano de construção da Perimetral Norte, 22% da população de quatro aldeias, localizadas na região do rio Ajaraní, foram mortos por causa de doenças infecciosas; (b) dos cerca de 250 Yanomami que moravam nesta região, antes do começo dos trabalhos de abertura da estrada, sobreviveram somente 81, divididos em cinco comunidades no momento da interrupção dos trabalhos; (c) 75% da população da região do rio Apiaú, cerca de 100 pessoas, desapareceram nos primeiros dez meses de construção da Perimetral Norte (SAFFIRIO, 1980b; RAMOS, 1993).

⁴⁶ Entidade brasileira não governamental, fundada em 1978, que entre seus objetivos principais alegava a criação de um Parque Indígena Yanomami e a defesa dessas comunidades frente às ameaças contínuas à sua cultura e sobrevivência.

⁴⁷ Como comprovação da gravidade do impacto da construção da estrada sobre a saúde dos Yanomami, a relação dos atendimentos mais significativos de doentes na região do Catrimani mostra que nos três anos anteriores à construção da estrada (fev. 1971/mar. 1974) foram realizados 2.485 atendimentos, enquanto nos três anos seguintes à abertura da mesma (abr. 1974/maio 1977) aumentaram para 12.529 (SAFFIRIO, 1980b, p. 45).

Antes do contato permanente com as frentes colonizadoras, os Yanomami tinham apreendido a conviver com certas doenças, há tempos surgidas pela ocorrência das presenças periódicas de não indígenas: gripe, malária, doenças de pele e diarreia. Contudo, as epidemias transmitidas pelos trabalhadores da estrada estavam além de seu controle; os tratamentos tradicionais para aliviar os sintomas não eram eficazes e os xamãs, apesar de formular novas teorias patogênicas, não conseguiam afastá-las. Em 1977, entre fevereiro e abril, 68 pessoas faleceram em consequência da segunda epidemia de sarampo que se alastrou na região. De três aldeias localizadas ao longo do rio Lobo d'Almada – cujos habitantes que ainda não haviam recebido cobertura de vacinas ocasionalmente visitavam os trabalhadores da estrada localizados a dois dias de caminho –, a primeira perdeu 51% de sua população, a segunda 46% e a terceira 30 % (SAFFIRIO; HAMES, 1983, p. 11).

Saffirio (1985) nota que os Yanomami, perante as doenças e as epidemias que contraíam durante o contato com os trabalhadores da estrada e sucessivamente com os garimpeiros, não buscavam mais refúgio na floresta, preferindo permanecer próximos dos *napëpë*. Isso contrastava com o ocorrido durante os primeiros contatos intermitentes, quando uma epidemia seguida do contato com frentes exploradoras e pioneiras, levou os indígenas acometidos pela doença a procurar refúgio afastando-se do lugar do encontro com os não indígenas. Para Saffirio, a sedução de seus objetos fazia que os Yanomami se aproximassem da origem do contágio. Em sua análise, os Yanomami seriam levados a se aproximar da estrada e estabelecer relações com os colonos, os fazendeiros e os diversos agentes que, desde 1974, se tinham fixado ao longo dos primeiros quilômetros da BR 210.

O impacto devastador sofrido pelos indígenas não se limitava ao aspecto sanitário. Ressoava na desestruturação das aldeias e na degradação gerada pelo estímulo à prostituição, à mendicância por alimentos e objetos, ao consumo da bebida alcoólica. Os relatórios dos missionários enfatizam este degrado, lamentando a decadência física e cultural dos Yanomami: envolvimento em trabalhos com colonos que ocuparam os primeiros quilômetros da estrada; abandono das aldeias para acampar em barracas ao longo da BR 210; solicitação contínua de comida e roupas às equipes de desmatamento, em lugar de abrir roças e caçar; envolvimento sexual de algumas mulheres com os trabalhadores da estrada, em troca de alimentos e bugigangas, contraindo doenças venéreas.⁴⁸

Os Yanomami, durante a construção da estrada, prestaram frequentes serviços às equipes de desmatamento, carregando suas mercadorias e trocando produtos da roça. Os

⁴⁸ Para um estudo sobre o impacto do contato, comparando os efeitos da construção da Perimetral Norte e da introdução de objetos, entre as “comunidades da floresta” e aquelas “da estrada”, ver Saffirio e Hames (1983).

missionários viam no sistema de presentes solicitados pelos Yanomami e na distribuição desregrada que os operários faziam de produtos de qualquer espécie, a criação de necessidades por itens supérfluos e a invalidação dos princípios que tinham regido o sistema de trocas e a introdução criteriosa de objetos, organizados pela Missão desde a fundação.

Diante deste panorama, a atuação dos missionários ficou marcada pela tentativa de reduzir o impacto devastador da construção da estrada seja no plano físico, pelo atendimento sanitário conjunto com equipes médicas diversas, como no plano social, apoiados também por alguns antropólogos do Projeto Yanoama (Bruce Albert, Alcida Rita Ramos e Kenneth Taylor), tentando reduzir o choque entre os trabalhadores e os Yanomami.

Continuaram as pressões para a demarcação de um território yanomami e solicitou-se, sem êxito, o deslocamento do traçado da estrada para fora da área habitada pelos Yanomami. Os missionários tentaram, em diversas ocasiões, elucidar os responsáveis das equipes de trabalho para que não trouxessem operários acometidos por doenças transmissíveis e proibissem a distribuição de bebida alcoólica. Procuraram também orientar o comportamento dos não indígenas junto aos Yanomami, para que os primeiros não induzissem estes a atitudes que, conforme o missionário, a Missão teria tentado evitar, em seus nove anos de existência, como a “preguiça”, “mendicância” e a “dependência” (MISSÃO CATRIMANI, v. 2, p. 9-10). Dialogando com os Yanomami, os religiosos os alertavam sobre os perigos do contágio e da estrada, pedindo para evitar os encontros com os trabalhadores. Em caso de doença, tratavam deles ou facilitam sua remoção para a cidade, mediando a comunicação com diversos interlocutores e mantendo os parentes informados sobre o estado dos pacientes removidos.

Em tal conjuntura fortemente marcada pelos impactos da construção da Perimetral Norte, as páginas dos diários da Missão descrevem também o contexto mais cotidiano da relação entre os Yanomami e os religiosos. Estes últimos visitavam as aldeias percorrendo longos trajetos de canoa e a pé pela floresta, trocavam objetos, acompanhavam os Yanomami em seus deslocamentos e cerimônias rituais; seguiam o desenvolvimento de conflitos entre comunidades e pessoas, intervindo para resolver tensões ou tomando providências para com os que consideravam responsáveis de uma agressão: interrupção de trocas, solicitação da devolução de objetos etc.⁴⁹

Os Yanomami, por sua vez, embora o impacto da estrada tivesse cortado algumas malhas de sua rede interna de relacionamentos, experimentaram outras oportunidades de interação. No dia 17 de março de 1973, aproveitando um dos voos cotidianos do Projeto

⁴⁹ Em uma página do Diário, o missionário tenta entender as relações e os vínculos de parentesco e explicar a tensão entre pessoas de grupos familiares diversos (MISSÃO CATRIMANI, v. 3, 1975/1976, p. 76-77).

RADAM, Tuxaua Roberto e Jorge, Amatheri do Toototobi, chegaram à Missão Catrimani. Durante a noite realizaram *wayāmu* (diálogo cerimonial entre hóspedes e anfitriões) na casa dos Korihanatheri. No dia seguinte, voltaram para Toototobi, carregados de presentes que receberam dos Korihanatheri e do padre, que escreve: “prometeram voltar ao Catrimani daqui a umas luas” (MISSÃO CATRIMANI, v. 1, p. 55). Contudo, antigas desavenças mantinham tensas as relações entre os Opikitheri e os Yawari do Alto Ajaraní. Este último grupo, depois de ter perdido três homens em um reide ocorrido em fevereiro de 1974, se dividiu entre as comunidades dos Opikitheri e aquelas instaladas no médio Ajaraní.

A abertura da estrada que cortava o território yanomami trouxe modificações na rede de relação entre os Yanomami do Catrimani e os *napëpë*. Esta rede se estendeu para além da equipe da Missão e de poucos aventureiros que até os anos 60 frequentavam o rio Catrimani, envolvendo outras agências da sociedade nacional, com as quais os indígenas se relacionaram de forma diversa. Os Yanomami foram aproximados de centenas de trabalhadores da estrada, médicos e pessoal sanitário, que em diversas ocasiões prestavam atendimento; militares, técnicos envolvidos nas prospecções minerárias, pesquisadores do Plano Yanoama ou com outros interesses. Os encontros com estas pessoas ocorriam na floresta, mas surgiam ocasiões de interação em outros espaços: ao longo da Perimetral Norte, nas fazendas e vilas, e na cidade de Boa Vista, à qual os pacientes eram removidos para tratamentos de saúde, que se tornava mais conhecida pelos Yanomami.

Em sua atuação junto aos Yanomami os missionários tiveram divergências de visões e práticas com servidores da Funai e com a política indigenista oficial. Estas divergências também influíram na relação dos indígenas com os missionários. Algumas visitas de altos graduados do exército à Missão Catrimani colocavam em discussão a “lentidão” do “processo de civilização e integração” dos indígenas e a necessidade da demarcação de seu território (MISSÃO CATRIMANI, v. 4, p. 93). Em 1975, o então presidente da Funai, general Ismarth de Araújo Oliveira, em uma visita ao Catrimani que resultou em notícia na imprensa de Manaus (JORNAL A CRÍTICA, 1975), ficou surpreso por não encontrar nenhum indígena que falasse sua língua, estranhou sua nudez, condenou com veemência o trabalho dos missionários e prometeu sanções contra eles que, após dez anos, “permitiam ainda aos indígenas de ‘viver em chiqueiros’ – referindo-se às malocas” (SABATINI, 2011, p. 70).

A divergência de propósitos entre o órgão indigenista oficial e os missionários, em relação aos Yanomami, levaram os religiosos a denunciar a falta de providências dos servidores da Funai durante os trabalhos de construção da Perimetral Norte. O controle da movimentação por esta estrada ficou ineficaz apesar da abertura de um Posto Indígena de

fiscalização no Ajaraní, à altura do km 50, às margens das terras interessadas pelo projeto agropecuário que o Incra estava demarcando na região dos rios Ajaraní, Apiaú e Mucajáí.

Em outra ocasião, os religiosos declararam sua contrariedade à prática dos servidores do órgão que tentavam convencer alguns grupos de Yanomami da região do Catrimani a se deslocar até o Posto Indígena construído no km 211 da Perimetral Norte, para realizar trabalhos e lá se instalarem.⁵⁰ As razões alegadas pelos missionários diziam respeito à ilegalidade – conforme o Estatuto do Índio (BRASIL, 1973) – de empregar os indígenas em trabalhos que os afastassem de suas casas e de sua vida comunitária. Consta ainda nos diários da Missão a discussão com um servidor da Funai a respeito da suspeita – divulgada na imprensa – que o Posto do km 211 estivesse funcionando como uma “prisão indígena clandestina” ou “presídio agrícola”, no qual indígenas Macuxi eram privados de liberdade, e a preocupação que o chefe de Posto estivesse explorando a mão de obra indígena e gerenciando atividades lucrativas como o cultivo de roças, caça ilegal e contrabando de peles (MISSÃO CATRIMANI, v. 4, p. 67-70).⁵¹

Ao contrário, os religiosos defendiam práticas estabelecidas ao longo de vários anos pela Missão, para evitar os resultados destruturantes do envolvimento dos indígenas em determinadas atividades com não indígenas. Os missionários prezavam por: nunca afastar pessoas de sua comunidade por razões de trabalho; denunciar as subempreiteiras envolvidas na abertura da estrada que empregassem Yanomami que abandonassem suas casas; empenhar-se em trazer de volta jovens solteiros que fossem encontrados em situações de risco na cidade; orientar os indígenas a trabalhar em suas roças e manter suas famílias, evitando os perigos já experimentados de caçar para os não indígenas (MISSÃO CATRIMANI, v. 4, p. 35-38).

Por sua parte, o chefe do Posto do km 211 desaprovava abertamente a atuação dos missionários do Catrimani, declarando, em um relatório de 1978, que os Yanomami das comunidades do Catrimani estavam submetidos ao um “jugo opressor” que os levava a um primitivismo cada vez maior (Costa, 1978 apud KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 764). Kopenawa lembra, dirigindo-se a Albert, que o servidor da Funai junto ao qual trabalhava

⁵⁰ O Posto Indígena do Km 211 (Demini) tinha sido construído em 1976, após a desativação do Posto localizado no rio Mapulaú. Para a abertura do Posto Mapulaú, em 1974, alguns servidores da Funai – acompanhados por Davi Yanomami que, originário de Toototobi, tinha a função de intérprete – subiram o rio Catrimani, chegando à Missão, com o intuito de alcançar, por terra, o rio Mapulaú e escolher um lugar para a instalação de um Posto Indígena. Este posto foi desativado após ter sido incendiado pelos indígenas, revoltados pelas mortes causadas por uma epidemia. Após o abandono definitivo do Posto no Mapulaú, a Funai criou, em 1976, o Posto Indígena do Demini, mas, não existindo comunidades próximas àquela localidade, estava tentando atrair grupos de Yanomami. Após diversas tentativas – inclusive com os Opikitheri, que se tinham instalado ao longo do traçado da Perimetral Norte – o chefe de posto conseguiu que um grupo originário do rio Lobo d’Almada, a partir de 1978, iniciasse sua aproximação gradual a este Posto (Comissão... et al., 1979; KOPENAWA; ALBERT, 2010).

⁵¹ Sobre estas afirmações a respeito do Posto Indígena do km 211, ver também Pateo (2014, p. 28-30).

como intérprete em 1978 o havia advertido, antes de uma visita aos parentes do Catrimani para participar de um *reahu* organizado pelos Wakathautheri, a não aproximar os missionários e os indigenistas que estavam presentes na Missão. O servidor da Funai teria dito: “aqueles estrangeiros, são muito perigosos! Eles vão querer te usar e roubar as riquezas de vossa terra!” (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 575-576).

Outro episódio significativo de divergência com o pessoal da Funai ocorreu alguns anos mais tarde quando, em resposta à agressão da comunidade do Flechal por parte de um grupo de homens da região do Catrimani, o chefe do Posto Indígena Ajaraní, “deportou” um grupo de Yanomami do Ajaraní para as proximidades do Posto Indígena Paredão, no rio Mucajaí. Além de denunciar a omissão da Funai e seu descuido do Posto Ajaraní, o missionário reconhecia que a “deportação” dos Yanomami abria a porta para a colonização em suas legítimas terras (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 130b-131b).

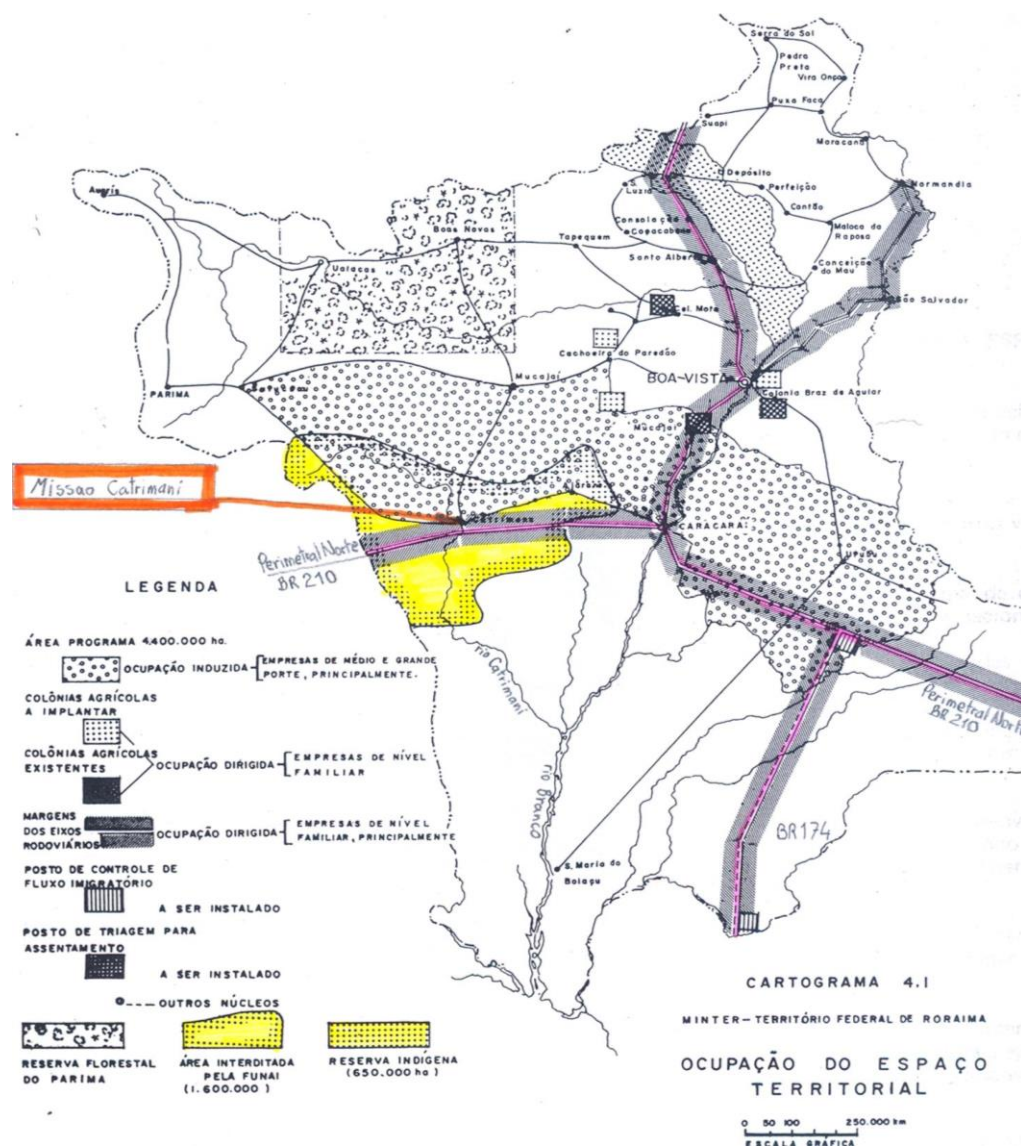
Depois da interrupção dos trabalhos de construção da BR 210, em 1976, e a retirada das equipes de trabalhadores do território indígena, as comunidades tentaram voltar a seu equilíbrio. Um dos resultados desse esforço e do recuperado controle sobre a presença de não indígenas na área, foi o significativo aumento demográfico (Apêndice A). O contexto circundante e alguns elementos da vida das comunidades indígenas, contudo, tinham mudado consideravelmente e, nas áreas periféricas de seu território, uma nova pressão era representada pela colonização nos lotes do Distrito Agro-Pecuário de Roraima, planejados pelo Governo, cuja demarcação iniciou em 1978, incidindo sobre áreas ocupadas pelos Yanomami nas regiões do rio Mucajaí, do rio Apiaú e em direção à cidade de Caracarái (COMISSÃO... et al., 1979). O que tinha sido a parte meridional do território Yanomami, em Roraima, no final da década de 1980, foi transformado pelos projetos de colonização numa gigantesca área de queimadas de mais de 30 mil hectares, ocupada por fazendas e sítios frequentados por alguns Yanomami que não sucumbiram ou não se dispersaram para outras regiões (RAMOS, 1993).

2.2.2 Comedores de terra: eldorado devastado (1977-1987)

O trato de estrada que tinha sido construído funcionava como via preferencial para os deslocamentos temporários dos Yanomami para a vila São José (surgida à margem da BR 210, no km 27) e as cidades de Caracarái e Mucajaí, mas também para o acesso de não

indígenas. As idas de alguns grupos de Yanomami para a cidade se tornaram frequentes, em parte para o abastecimento dos muitos produtos dos quais se tinham tornado dependentes ou que despertavam particular interesse – entre eles alimentos não indígenas processados, bebida alcoólica, roupas (SAFFIRIO, 1980) –, mas também devido a uma desestruturação social das comunidades mais afetadas pelas obras de abertura da estrada. Esta desestruturação era acompanhada de uma nova compreensão do próprio espaço sociopolítico, que incluía a os *napëpë*, a partir de modelos apreendido durante a investida de contingentes de trabalhadores na terra indígena; este último aspecto não pode aumentar durante a sucessiva fase de invasão do território yanomami, por parte de garimpeiros.

Mapa 6: Ocupação do Território Federal de Roraima, conforme o II Plano Nacional de Desenvolvimento (1975-79) (BRASIL, 1975, p. 75, modificado pelo autor).



Apesar do fracasso do empreendimento de construção da estrada BR 210, os planos dos governos e os interesses econômicos estavam preparando outra investida para a área indígena. Embora, desde o fim dos anos 1960, se considerasse a possibilidade de explorar os recursos minerais na Amazônia, na bacia do rio Catrimani, foi a partir de 1973 que se intensificaram as prospecções no terreno, em força dos dados colhidos pelo Projeto RADAM.

A divulgação dos resultados de suas pesquisas geológicas (1975), desencadeou uma corrida à mineração no Território de Roraima e na terra Yanomami, onde foram abertos também garimpos de cassiterita. As pesquisas implicaram a presença de equipes da Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais (CPRM), em convênio com o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), e do mesmo Projeto RADAM e sua grande movimentação pelo território Yanomami, tomando a pista de pouso da Missão Catrimani como uma das bases para efetuar voos com aviões e helicópteros, com o objetivo de recolher amostras de solo, subsolo, vegetação e água de rios e igarapés das regiões dos rios Ajaraní, Catrimani e alto Demini (MISSÃO CATRIMANI, v. 1; v. 2; SAFFIRIO, 1989).

Apesar da presença de garimpeiros no território yanomami ter sido sinalizada e denunciada também pelos missionários desde o fim dos anos 1970 (MISSÃO CATRIMANI, v. 4), o resultado da política e da propaganda na década seguinte foram a invasão selvagem da área e o início de uma desenfreada corrida do ouro, tolerada quando não abertamente encorajada pelos poderes públicos nacionais.

Entre 1987 e 1990, o território Yanomami foi invadido por um número de garimpeiros calculado entre 30 e 40 mil (COMISSÃO..., 2003), trabalhando em cerca de 400 garimpos e utilizando-se de uma centena de pistas de pouso clandestinas ao longo dos principais afluentes da margem direita do rio Branco (Uraricoera-Parima, Mucajaí, Couto de Magalhães, Catrimani). As consequências desta invasão: alastramento de epidemias, estouro de conflitos, difusão de desnutrição e patologias que resultaram num verdadeiro genocídio, que, considerando apenas o auge da corrida do ouro, entre meados de 1987 e janeiro de 1990, em Roraima provocou a morte de cerca de mil Yanomami, correspondente a 22% de sua população no Estado (RAMOS, 1993).

Também na região do rio Catrimani a presença de garimpeiros se fez maciça a partir de 1987. Acessando o território pela Perimetral Norte ou por via aérea, procuravam o apoio dos indígenas prometendo benefícios e distribuindo objetos e alimentos. Os garimpeiros estabeleceram uma base a poucos quilômetros da Missão, ao longo da estrada e na beira do rio Catrimani, a partir da qual abasteciam as balsas de garimpagem distribuídas no rio Catrimani e afluentes. Esta base se tornou polo de atração para aqueles Yanomami que procuravam

realizar trocas ou solicitar presentes aos garimpeiros. Para os missionários, esta presença constituía um “câncer que está despontando bem perto dos órgãos da Missão Catrimani” (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 181b).

Na década de 1980, as lutas pela demarcação do território yanomami e pela expulsão dos garimpeiros receberam impulso significativo, em âmbito nacional e ressonância internacional, pela atuação da CCPY e o engajamento de algumas lideranças Yanomami, primeira entre elas Davi Kopenawa.⁵² Apesar deste empenho, a expulsão dos garimpeiros se configurou como operação difícil em decorrência da conjuntura política e dos interesses econômicos.

Até mesmo entre os Yanomami existiam posturas diferentes em relação à exploração da mineração. Em outras regiões da Terra Yanomami, onde foram abertos garimpos próximos às comunidades indígenas – no Paapiú, Mucajaí, Xitei, Homoxi, Parafuri, em Surucucú, Waikás etc. –, estes empreendimentos provocaram graves transtornos sociais. Também na região do Catrimani, a exploração mineral gerou tensões entre as comunidades, pois a presença dos garimpeiros era defendida por alguns indígenas que colaboraram na instalação de um garimpo atrás da serra dos Opikitheri, nas proximidades das nascentes do rio Pacú, ou procuraram algumas vantagens dessa presença aparentemente inevitável.

A oposição da Missão a esta atividade ilegal na área causou retaliações dos indígenas que habitavam ao longo da Perimetral Norte contra os missionários: pedras eram colocadas na estrada que chegava até à Missão, árvores eram derrubadas e pneumáticos dos veículos estacionados cortados. A preocupação dos missionários era de conscientizar os indígenas sobre o perigo representado pelos garimpeiros, extremamente difícil pelas divisões que estes últimos provocavam entre os grupos Yanomami. Os religiosos entendiam estar realizando suas atividades em prol dos Yanomami e demonstravam frustração pelas retaliações sofridas esperando uma postura forte das lideranças (MISSÃO CATRIMANI, v. 5).

Evidentemente, a compreensão dos missionários sobre as relações intercomunitárias não correspondiam aos nexos que se estabeleciam entre os Yanomami; permaneciam

⁵² Em 1977 e 1978 a Funai, por meio das Portarias n. 5477/N, 515/N e 513/N, estabeleceu 21 áreas descontínuas para a “ocupação dos indígenas”. Tal divisão teria causado a desorganização dos Yanomami e a penetração dos garimpeiros pelos corredores de 530 quilômetros de largura. Em 1979, para fazer frente a esse perigo a CCPY apresentou à Funai nova proposta para a criação de um Parque, totalizando 6.446.200ha em território contínuo, tendo em vista não somente as necessidades socioeconômicas e culturais dos Yanomami, como a preservação do ecossistema. Iniciou-se, assim, uma campanha que teve amplo respaldo internacional, também pelo apoio das entidades missionárias. Em 1982, o ministro do interior Mário Andreazza interditou uma área de 7 milhões de hectares. Dois anos depois, a Funai delimitou administrativamente o território yanomami e encaminhou o processo ao Grupo de Trabalho Interministerial, interditando uma área de aproximadamente 9.411.108 ha (Portaria nº 1817 de 8 de janeiro de 1985), localizada no estado do Amazonas e no então território federal de Roraima.

incompreensões e as expectativas de uns não eram atendidas pela atuação dos outros. Isso não ocorria apenas no contexto local de conflitos e tensões, nos quais interferiam mecanismos de aliança, autonomia, subversão e necessidade de convivência entre grupos e pessoas, que os padres poderiam, porventura, subestimar, mas também no contexto mais amplo do território. Um exemplo: quando o padre Damioli comentou a notícia sobre a morte de quatro indígenas no conflito com garimpeiros, ocorrido nas proximidades do Posto Indígena do Paapiú (rio Couto de Magalhaes, afluente do Mucajaí), ficou admirado com o fato que entre os Yanomami “não houve reação, simplesmente escutaram” (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 186b).

Os impactos das agressões ao território e à vida dos Yanomami trouxeram mudanças que repercutiam diretamente sobre suas formas de organização e relacionamento, seja internamente, seja com os agentes da sociedade envolvente, incluindo os missionários do Catrimani. Este será o tema tratado no próximo item.

2.2.3 *“Virar brasileiros”: interesses e relações na invasão*

Desde a época de construção da BR 210, as relações entre os missionários que trabalhavam na Missão Catrimani e os Yanomami que se instalavam ao longo da estrada, foram marcadas por certas tensões e incompreensões. As relações que os Yanomami estabeleceram com os trabalhadores da estrada, e posteriormente com colonos e fazendeiros que ocuparam lotes de terra ao longo da estrada, assim como com garimpeiros que invadiram a área na década seguinte, foram marcadas pela exploração que estes visavam sobre os recursos do território solicitando a aprovação dos indígenas por meio de pequenos benefícios e de distribuição de objetos. Os Yanomami, assim como conseguiam retirar frutos durante a coleta na floresta, experimentaram a possibilidade de obter, pela insistência, bens e alimentos desses estrangeiros, donos de uma reserva de produtos aparentemente inesgotável, dos quais se tornaram mais dependentes. A relação adquiriu características mais complexas e tensas quando alcançaram a consciência de que os não indígenas estavam tirando vantagens, explorando o território Yanomami e deixando para eles apenas migalhas.

A introdução de dezenas de novos objetos e a intensificação do relacionamento com a sociedade envolvente, como é previsível, não trouxeram apenas mudanças no plano econômico, como novas técnicas de caça, pesca e plantio. Saffirio (1980), comparando em sua

análise as aldeias mais afastadas, localizadas nos afluentes do rio Catrimani, e os grupos que foram investidos mais diretamente pela estrada, destaca profundas mudanças nos critérios de definição do *status* social; enquanto este era definido tradicionalmente por gênero, idade, parentesco ou pelo fato de exercer uma função de destaque como xamã ou liderança local, a intensificação da interação com a sociedade nacional introduziu novas bases de definição do status social: esperteza em conseguir manufaturados dos *napëpe*; habilidade no uso dos novos objetos adquiridos; capacidade de se comunicar em português; engajamento no relacionamento e trabalho junto aos não indígenas. Esses novos critérios garantiam aos jovens maiores condições em comparação aos anciãos.

As mudanças sociais observadas entre os Yanomami que habitavam ao longo da estrada foram descritas por um missionário como um processo de aproximação ao “estilo dos não indígenas” que trazia consequências nos relacionamentos internos e externo.⁵³ Saffirio afirma que os Opikitheri (falantes Yãroamë), então localizados nos quilômetros 132 e 135 da BR 210, se consideravam não indígenas (“*Brasilian-like people*”) e pensavam ter virado brasileiros, “porque vestem roupa, usam cintos e redes propriamente brasileiras [fabricadas na cidade], fumam cigarros, pronunciam algumas palavras em português, trabalham nos postos da Funai, bem como para colonos e fazendeiros” (SAFFIRIO, 1980a, p. 58).

O fato de considerar a si mesmos como “brasileiros”, devido à aquisição de novos costumes dos não indígenas, encontra paralelo no reconhecimento de outros indígenas como “caboclos”. Em 1989, por ocasião da primeira visita de algumas lideranças Macuxi à área da Missão Catrimani e à base que os garimpeiros mantinham a poucos quilômetros da Missão, um grupo de Opikitheri se manifestou contra a presença das lideranças indígenas que queriam manifestar seu apoio à luta contra a invasão da floresta yanomami. Embora o padre Guillermo tentasse explicar que os Macuxi eram indígenas e amigos, os Yanomami que defendiam a presença dos garimpeiros rebatiam dizendo que o verdadeiro amigo era Zeca Diabo (chefe dos garimpeiros) enquanto “os Macuxi não são índios, [mas] são caboclos, usam roupas e falam como brancos” (DAMIOLI et al, 1989). Esta mesma afirmação a respeito dos Macuxi, informam os missionários, foi repetida também por outro Yanomami que acolheu as lideranças do movimento indígena na Missão.

Dentre as mudanças ocorridas junto aos Yanomami mais impactados pela construção da BR 210, Saffirio (1980a) salienta as seguintes: redução do número das festas e das comunidades nelas envolvidas; presença crescente de jovens solteiros que vivem

⁵³ Este processo, conhecido em língua Yanomae como *napëprou*, “virar branco”, e a consciência de si que envolve, receberá maior atenção no próximo capítulo desta dissertação.

independentemente da aldeia; uso de nomes próprios brasileiros no lugar da terminologia de parentesco; construção de pequenas casas familiares no estilo regional em lugar das grandes casas comunitárias; veiculação de objetos industrializados nas trocas e como substituto da realização de serviços maritais. A respeito destes hábitos, na década de 1980 notava-se acentuada diferença entre os moradores das aldeias localizadas ao longo da estrada e daquelas mais afastadas, onde os anciãos ainda exerciam forte controle sobre os jovens. Esta situação foi notavelmente acentuada com a invasão de garimpeiros no território yanomami: mais espertos em lidar com os *napëpë* e apreender sua língua, os jovens Yanomami assumiam liderança no grupo, o que gerava tensões internas, com os garimpeiros e outros grupos locais.

Os Yanomami, para quem o “mundo *napë*” suscitava interesse crescente, solicitaram aos missionários a aprendizagem do português. Este pedido – embora inquietasse os missionários que tinham entre seus objetivos incentivar os indígenas a valorizar sua identidade e conservar suas expressões culturais (EQUIPE..., 1991) – vinha ao encontro das finalidades da Missão, que se propunha a capacitar os indígenas a lidar com o mundo dos não indígenas e conscientizá-los sobre a luta em defesa de sua terra.

O pedido dos Yanomami colocava novamente em foco uma iniciativa que os missionários tinham cultivado uma década antes. Em 1978, com a presença de Loretta Emiri, que integrou a equipe missionária do Catrimani entre 1977 e 1982, e o apoio do antropólogo Casimiro Beksta, que visitou a Missão em 1978 e 1979, tinha sido promovida a alfabetização de alguns indígenas e haviam sido elaborados uma cartilha de alfabetização, um vocabulário yanomae/português, uma gramática pedagógica e um texto de leitura em yanomae. O processo de Educação Global, conforme Emiri (1989, p. 51), visava “oferecer aos indígenas um conhecimento a mais a ser usado como instrumento de defesa contra o impacto do mundo dos brancos, propiciando-lhes condições para avaliar criticamente este mundo”.

Naquela época, reconhece Emiri, não foram os indígenas que sentiram necessidade da escola, mas os missionários que haviam decidido usar a alfabetização dentro de um plano maior de conscientização das lideranças Yanomami sobre as experiências que estavam vivendo em contato com a sociedade não-indígena.⁵⁴ Quando Emiri deixou a Missão, em

⁵⁴ A educadora escreve que o processo de alfabetização visava primeiramente a preservação e a valorização da língua e cultura, a proteção contra os mecanismos de absorção por parte da sociedade nacional, a defesa dos territórios e direitos, a formação de uma consciência crítica que permitisse, às sociedades indígenas, incorporar livremente ou rejeitar modos de ser e fazer técnicas e tecnologias da sociedade nacional. Rememorando a experiência concreta tida no Catrimani, Emiri (1989) cita a alfabetização de dois informantes principais e destaca o processo que se estabelece no limiar entre sociedades que não escrevem e sociedades que escrevem.

1982, o plano de alfabetização foi suspenso pela falta de pessoal, apesar de estar afinado aos esforços considerados necessários para a formação de lideranças indígenas.

A organização do movimento indígena em Roraima possibilitou o envolvimento de algumas lideranças Yanomami nos encontros que eram apoiados pela Diocese de Roraima.⁵⁵ Em 1984, quatro lideranças – K.Y. Wakathautheri, M.Y. Wapokohipitheri, R.Y. Opikitheri e Nego Yanomami – acompanhadas pelo padre Guillerme, participaram pela primeira vez da Assembleia dos Tuxauas. Os missionários visavam possibilitar aos Yanomami um primeiro contato com as problemáticas que afetavam os diversos povos indígenas em Roraima e o conhecimento da vida das comunidades do lavrado, cujas terras eram ocupadas por fazendas de criação de gado (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 37).

Em 1985, durante a reunião dos tuxauas realizada em Surumú, Davi Kopenawa, K.Y. Wakathautheri e Rubem se comprometeram em organizar uma expedição para expulsar os garimpeiros que trabalhavam no rio Apiaú. A expedição foi planejada em Boa Vista, com a participação de servidores da Funai, e se propunha ser uma “operação pacífica” para obrigar os garimpeiros a abandonar o trabalho, pois “a terra em que estão e o ouro que estão tirando são dos Yanomami” (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 61b).

No dia 28 de janeiro, Davi Kopenawa chegou à Missão Catrimani com sete homens de seu grupo local. Na véspera da partida, perante hesitação de K.Y. – que alegava dificuldades ligadas à construção da nova casa e à organização de uma festa – o padre lembrou-lhe os compromissos assumidos, e a liderança aceitou envolver-se na expedição com vários homens. Participaram da operação cerca de 50 Yanomami de diversas comunidades, entre os quais alguns que mantinham relações de “amizade” com os garimpeiros.

Subindo o rio Catrimani e dirigindo-se rumo à área dos garimpos, os expedicionários destruíram um primeiro acampamento de garimpeiros e uma roça, a um dia de caminhada da maloca do Tuxaua Vital, acima da cachoeira da Escada. Alcançado um segundo garimpo, ameaçaram os trabalhadores. Um mês após esta expedição, a Funai e a Polícia Federal, acompanhadas por alguns Yanomami, realizaram uma operação para a retirada dos garimpeiros do Apiaú.

⁵⁵ A articulação indígena, em Roraima, tem como etapa marcante a realização da Assembleia dos Tuxauas em Surumú (atual Terra Indígena Raposa Serra do Sol), em 1977, que inaugurou um novo estilo das reuniões, apoiadas pela então Prelazia e realizadas desde 1968. Estas reuniões – que contavam com a participação de representantes indígenas de algumas regiões da região leste de Roraima – consistiam inicialmente em cursos de instrução religiosa, apesar de proporcionar sempre um espaço no qual as lideranças podiam encontrar-se e discutir os problemas das comunidades (CENTRO DE INFORMAÇÃO, 1990).

Para os missionários, esta expedição marcou uma etapa significativa na história dos Yanomami do Catrimani, que “pela primeira vez, sem brancos no meio, fazem uma expedição quase de guerra para defender sua terra” (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 65b). Contudo, a articulação da expedição e a participação dos Yanomami das diversas comunidades demonstraram não existir um posicionamento uniforme: os Opikitheri do Tuxaua Chico eram “amigos” dos garimpeiros do Mucajá, os dois filhos da esposa do Tuxawa Vital eram os mais próximos aos garimpeiros, outros jovens trabalhavam durante alguns meses com seringueiros e regatões (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 145).

Se a expedição para afastar os garimpeiros não havia exigido dos Yanomami atirar uma única flecha, os conflitos entre grupos diversos mantinham a tensão em alta. Quando a expedição chefiada por Davi Kopenawa chegou à casa do Tuxaua Vital, ele tinha perdido a esposa e estava planejando uma expedição contra os Moxi Hatëtëa (grupo isolado localizado no alto Catrimani). Apesar de apoiar a expedição contra o garimpo, não tinham abandonado o propósito de uma reide contra este grupo isolado, frequentemente acusado de agressões e de causar a morte de parentes através de feitiçaria.

Concluída a expedição contra os garimpeiros, chegou à Missão a notícia de que um grupo de guerreiros de algumas comunidades do Catrimani (Apiahuuprautheri, Hewenahipitheri e Rothipetheri) tinha matado, a tiros de espingarda, quatro ou cinco Moxi Hatëtëa que habitavam uma grande casa comunitária a 15 dias de caminhada no alto Catrimani. Confirmada a notícia, os missionários, tomaram providências para com os agressores, interrompendo as trocas com eles (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 68).

No ano seguinte, repetiram-se conflitos entre as comunidades. No primeiro caso, em maio de 1986, um duelo coletivo anunciado com dias de antecedência por parte dos Xamamahasitheri (moradores do km 211 da BR 210), na casa dos Wakathautheri, resultou em alguns feridos, depois que os missionários conseguiram retirar todas as armas (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 113-115). O segundo episódio, em setembro do mesmo ano, envolveu um grupo localizado no alto rio Ajaraní.⁵⁶

⁵⁶ O episódio é amplamente relatado no Diário da Missão (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 126-131b), que apresenta uma reconstrução dos antecedentes, a descrição dos fatos, as considerações por parte dos missionários e as providências que estes tomam. A expedição é planejada durante uma *reahu* e justificada como vingança pelo xamanismo agressivo realizado pelo velho Tuxaua Mohim, da aldeia Yawari do Flechal, que tinha provocado a morte do filho do Tuxaua João dos Hewenahipitheri. Poxe, que desde 1977 vivia “como um civilizado”, teria conduzido a expedição que movimentou 22 homens de quatro comunidades (Wakathautheri, Hewenahipitheri, Opikitheri e Rotipëtheri), provocando a morte do Tuxaua Mohim e o ferimento de outras duas pessoas. O mesmo episódio foi-me relatado, em janeiro de 2015, por André Yanomami e por sua esposa Maria, que lembravam quanto o padre da Missão brigou com os indígenas e com o irmão dela (Ad.Y.), por causa deste conflito.

Os missionários chegaram a solicitar providências por parte da Funai. Para evitar novos episódios e vinganças propuseram uma visita pacificadora de Davi Kopenawa entre as comunidades em conflito; tomaram medidas em relação aos agressores; manifestaram a própria desaprovação; e tentaram entender as causas destas expedições. Para os religiosos, “este comportamento tem que ser mudado, por ser contrário aos interesses do povo Yanomami e constitui[r] até uma ameaça para sua sobrevivência”. O missionário que escrevia o diário defendia a necessidade de uma “política de prevenção contra possíveis ataques de surpresa e punição dos atacantes”, justificando esta postura pelo reduzido número dos Yanomami e a forte pressão da sociedade envolvente sobre seu território. Nesse sentido, o religioso julgava urgente discutir entre as diversas entidades que atuavam junto aos Yanomami a busca de uma política comum e que criasse condições de entrosamento e aceitação entre os diversos grupos (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 126-131b).

É evidente, nos escritos dos missionários, que os episódios de conflitos entre os Yanomami criavam forte desilusão e frustração nos religiosos, que sentiam necessidade de construir uma rede de aliança que superasse as divisões entre os grupos e permitisse aos Yanomami, identificados como um povo, enfrentar conjuntamente as ameaças comuns.

Em relação à saúde, depois dos graves choques epidemiológicos ocorridos durante os trabalhos de abertura da estrada, os missionários tentaram organizar um atendimento mais sistemático nas aldeias e na Missão, com ações preventivas e curativas; construção de um novo consultório médico, em 1977, e a presença estável de uma enfermeira a partir de 1978 (Beatrice Pingeot até 1980 e Florença Aguida Lindey, entre 1980 e 1990), que esporadicamente recebia a ajuda de equipes médicas e odontológicas.

Uma iniciativa que marcou o significado da presença da Missão consistiu na prática, introduzida desde a década de 1970, de recolher crianças que por diferentes razões não eram aceitas por suas mães. Acompanhando as mulheres grávidas e tendo conhecimento das intenções da mãe de não aceitar a criança, os missionários – informados por uma criança ou pela mulher que acompanhava a parturiente – iam logo recolher o recém-nascido, sob o olhar da mãe que aguardava um pouco afastada. A criança era criada na Missão sob os cuidados da enfermeira, de uma irmã ou de uma ama e posteriormente devolvida à mãe biológica ou outra mulher que pedisse para criá-la. De fato, após alguns meses, constatando que a criança estava fora de perigo, que existiam as condições de recebê-la e resolvidos os problemas que tinham motivado sua não-aceitação, era difícil que uma mãe não pedisse a criança de volta. Isso

aconteceu com dezenas de crianças que hoje, já adultos, construíram suas próprias famílias e moram nas comunidades da região.⁵⁷

Excetuando-se raros casos, os missionários escolheram esta prática pois permitia criar crianças sem afastá-las muito de suas comunidades e consentia aos parentes que visitavam a Missão, acompanhar seu crescimento e solicitar sua restituição. Contudo, houve casos em que, quando um nascituro não podia ser criado pelos pais, estes solicitassem aos missionários para levá-lo à cidade, não criá-lo na Missão e não entregá-lo a uma mulher Yanomami. Atualmente, a prática adotada pela equipe missionária, apoiada por mulheres Yanomami é de – acompanhando a gravidez e a situação familiar – procurar, antes do nascimento da criança que não poderia ser criada pela mãe biológica, uma mulher que assuma os cuidados e criação daquele recém-nascido.

As relações estabelecidas pelos Yanomami com outros agentes da sociedade nacional e as reflexões suscitadas pelas experiências de encontro, são evidentes pelas perguntas postas aos missionários. Desde a fundação da Missão Catrimani, os religiosos tinham optado por um “novo método de evangelização” que apontava como seus princípios o respeito pela cultura e a religião dos indígenas e como prioridade a defesa da vida deste povo. Isso implicava, para eles, a valorização das expressões espirituais, dos rituais xamânicos e de toda a cosmovisão expressa pela mitologia. Para não repetir os erros cometidos durante séculos pelos missionários que implantaram – frequentemente com violência e vinculados a um modelo de civilização – uma doutrina, uma moral e expressões rituais que consideravam universalmente válidas para qualquer sociedade, os religiosos – já inspirados pela abertura teológica amadurecida e sancionada pelo Concílio Vaticano II – afirmavam percorrer os caminhos do respeito e diálogo inter-religioso.

As experiências que os Yanomami vivenciavam nas cidades, nas quais podiam encontrar e visitar igrejas – ou “casa de Deus”, como informou Jurubeba, dos Opikitheri – e a intensificação das relações com outros não indígenas, alimentavam neles questionamentos que eram expressos nos diálogos informais com os missionários, com perguntas como aquelas postas por Apião, na beira do rio Pacu, em maio de 1982, e registrada nos diários da Missão:

⁵⁷ Uma página dos Diários da Missão particularmente significativa para retratar a relação entre missionários e Yanomami, nos acontecimentos cotidianos, é a que relata o desaparecimento, a busca e o reencontro de uma criança que tinha sido criada na Missão e posteriormente devolvida aos pais (MISSÃO CATRIMANI, v. 5).

O “Deus dos brancos”, “Papai do céu”, não quer mesmo que os Yanomami usem tabaco, façam xamanismo, inalem yakoana (pó alucinógeno), comam carne de porco e tenham relações sexuais com as mulheres? (MISSÃO CATRIMANI, v. 4, p. 182). Os missionários interpretavam estes questionamentos como expressão da confusão gerada pelas influências fortes e incisivas exercidas por servidores da Funai, posseiros, fazendeiros, missionários de outras igrejas e outros *napëpë* que trabalhavam junto aos Yanomami; e optavam por responder as suas perguntas colocando como critério o respeito por sua expressão religiosa.

2.3 Defender a terra/floresta: da invasão da terra à ocupação do espaço interétnico

A situação já muito grave provocada pela presença de garimpeiros na área indígena e pelas tensões sociais que esta gerava se tornou mais dramática quando, em agosto de 1987, a Funai suspendeu os convênios para a assistência à saúde dos Yanomami, forçando a retirada das equipes médicas e de todos os membros de organizações indigenistas. A justificativa colocada pelo órgão indigenista, para a remoção de todos os não indígenas da área foi a situação de violência manifesta após um conflito entre Yanomami e garimpeiros, na região do rio Couto de Magalhães. Neste conflito ocorrido perto do Posto Indígena de Paapiú, na metade de agosto de 1987, quatro Yanomami tinham sido mortos por garimpeiros que haviam invadido a área indígena, embora interdita pelo Governo Federal desde janeiro de 1985. Durante o confronto, também um garimpeiro perdeu a vida.

As notícias veiculadas na cidade acusavam os missionários de serem responsáveis pelos conflitos entre Yanomami e garimpeiros e de insuflar os indígenas à violência; enquanto em todo o Brasil deflagrava uma campanha difamatória contra a Igreja de Roraima, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), sustentada pelo Governo Estadual, pelos políticos locais e pelas empresas que nutriam interesses econômico na invasão do território yanomami.⁵⁸

⁵⁸ Os veículos de informação de Roraima – distorcendo os fatos e confirmando uma postura difamatória e agressiva contra o posicionamento dos missionários em defesa dos povos indígenas – atribuíram aos “índios selvagens” a morte de 8 garimpeiros e responsabilizaram a Diocese de Roraima (no específico o bispo dom Aldo Mongiano e os padres), de terem instigado os indígenas a uma chacina. O advogado e representante do Sindicato dos Garimpeiros declarou – sem provas – que a mesma Diocese possuía uma estrutura de mineração na área e afirmou, no noticiário da TV Roraima: “se o clero estava procurando um cadáver, agora o encontrou” (EQUIPE..., 1988, p. 70).

A partir deste ano, pela omissão do Governo Federal e pelo incentivo do Governo de Roraima à garimpagem, a invasão ao território indígena assumiu as proporções de um genocídio. O final da década de 1980 e os primeiros dois anos da década de 1990 foram marcados pela devastadora presença de garimpeiros na área. Calcula-se que de meados de 1987 até janeiro de 1990, cerca de mil Yanomami – aproximadamente 20% de sua população em Roraima – tenham morrido principalmente por causa de doenças como a malária. As comunidades mais próximas dos centros de exploração tiveram sua vida socioeconômica abalada pela agressão ao seu território (RAMOS, 1993). A essa tragédia, soma-se o impacto social da presença de milhares de garimpeiros, empresários, comerciantes e todo tipo de pessoas que gravitavam ao redor dos garimpos, condicionando a vida das comunidades Yanomami e suas relações com outros agentes envolvidos: missionários, membros de Ongs, servidores da Funai etc.

A 13 de junho de 1988, foi publicado no Diário Oficial da União a Portaria Interministerial nº 160, declarando os limites da terra ocupada pelos Yanomami e determinando sua demarcação em ilhas.⁵⁹ Tal decisão não respeitava o artigo 231 da Constituição, que garantia aos indígenas a posse exclusiva das terras que tradicionalmente ocupavam e o usufruto exclusivo das riquezas nelas existentes (BRASIL, 1988).⁶⁰

No meio dessas discussões, de 9 a 12 de junho de 1989, a Ação pela Cidadania realizou uma viagem ao estado de Roraima.⁶¹ A comitiva, formada de 20 pessoas – entre elas os subprocuradores da República Carlos Eduardo Vasconcelos e Wagner Gonçalves, o subprocurador geral Cláudio Fontelles, o senador Severo Gomes, o deputado federal Plínio de

⁵⁹ Este ato determinou a demarcação de 19 áreas indígenas (ilhas) descontínuas, no interior de duas florestas naturais e de um Parque Nacional, caracterizadas como sendo Terra Indígena Yanomami. Apenas dois meses depois, a Portaria Interministerial nº 250 revogou a anterior, explicando que florestas e parque não podiam ser consideradas terras indígenas, e limitando-se a estabelecer para os indígenas apenas preferências no uso das riquezas nelas existentes. Com isso, o território yanomami foi reduzido em 70 % de sua área.

⁶⁰ Os direitos constitucionais dos indígenas estão expressos num capítulo específico da Constituição Federal de 1988 (título VIII, Da Ordem Social, capítulo VIII, Dos Índios), além de outros dispositivos dispersos ao longo de seu texto e de um artigo do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (BRASIL, 1988). Esta legislação traz inovações conceituais importantes em relação às Constituições anteriores e ao Estatuto do Índio (BRASIL, 1973): 1) o abandono de uma perspectiva assimilacionista; 2) a definição dos direitos dos indígenas sobre suas terras como direitos originários; 3) a elevação à categoria constitucional do conceito de Terras Indígenas. Determinados elementos definem uma terra como indígena. Presentes esses elementos, o direito à terra por parte da sociedade que a ocupa, se legitima independentemente de qualquer ato constitutivo. Nesse sentido, a demarcação de uma Terra Indígena, fruto do reconhecimento pelo Estado, é ato meramente declaratório, cujo objetivo é somente precisar a real extensão da posse, para assegurar a plena eficácia do dispositivo constitucional e a proteção das Terras Indígenas.

⁶¹ A Ação pela Cidadania foi um movimento que surgiu no início de 1989, tendo como objetivo principal a defesa dos direitos inerentes à cidadania, mediante a movimentação da sociedade civil. Entre as organizações que a compunham estavam a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Associação Brasileira de Imprensa (ABI), universidades, centrais sindicais, além de membros do Congresso Nacional (COMISSÃO..., 1990).

Arruda Sampaio e representantes da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, da Associação Brasileira de Antropologia, da Comissão pela Criação do Parque Yanomami, do Conselho Indigenista Missionário, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação, da Ordem dos Advogados do Brasil – constatou a urgência de se tomarem medidas para evitar o genocídio yanomami (COMISSÃO..., 1989a).

O relatório que seguiu à visita desta Comissão levantou os múltiplos casos de violência que ocorriam em toda a região e a situação dramática, efeito também da demarcação em ilhas: a invasão de garimpeiros produzia a dizimação da população yanomami; a poluição da água pelo mercúrio usado no processo de extração do ouro e o afugentamento da caça reduziam drasticamente a possibilidade de procurar fontes de alimentação, obrigando os Yanomami a esmolar comida ao longo das pistas de pouso e dos campos dos garimpeiros; o aumento e as consequências dos casos de doenças era dramático, agravado pela inexistência de atendimento médico; a agressão à cultura era contínua, pois os Yanomami estavam expostos, sem qualquer presença de autoridade, ao contato descontrolado e promíscuo com os garimpeiros (COMISSÃO... et al., 1989).

O relatório da Ação pela Cidadania e o mesmo senador Gomes (1989), em artigo publicado no jornal Folha de São Paulo, evocava os conflitos acesos encontrados no Paapiú e no Surucucus, descrevendo o cenário de “guerra do Vietnam” e definindo o Paapiú como um “campo de extermínio”. Depois da análise da situação, a Comissão recomendou uma série de ações que deveriam resolver a inconstitucionalidade dos garimpos na área indígena, solicitar a correta demarcação do território dos Yanomami e de outros povos indígenas em Roraima, pressionar a Funai, o Ibama e o Ministério da Saúde a cumprirem seus papéis.

Apesar das recomendações feitas pela Comissão da Ação pela Cidadania, a dramaticidade da situação e os conflitos políticos subjacentes exacerbaram-se quando, em julho de 1989, o então governador de Roraima – e ex-presidente da Funai – Romero Jucá Filho, anunciou o Projeto Meridiano 62, que propunha a criação de reservas de garimpagem na floresta Nacional de Roraima, localizada em território yanomami. Contra a posição do governador, o Ministério Público Federal interditou as pistas de pouso clandestinas abertas pelos garimpeiros na área.

Em 15 de novembro de 1991, as diversas pressões nacionais e internacionais levaram à criação da Terra Indígena Yanomami e à sucessiva demarcação, com a expulsão dos garimpeiros. Mesmo assim os conflitos não terminaram. Em julho de 1993, consta que 17 Yanomami da maloca de Haximu em território Venezuelano foram mortos por garimpeiros

brasileiros, e os sobreviventes fugiram caminhando por várias semanas na floresta, para encontrar refúgio junto a uma comunidade em território brasileiro.⁶²

Durante o processo de demarcação da Terra Yanomami, entre março e maio de 1992, a Missão Catrimani foi utilizada como base para a delimitação das fronteiras da terra indígena e os Yanomami participaram ativamente na colocação das placas demarcadoras de limites, mostrando envolvimento nas questões referentes à defesa da terra. Depois da homologação, a Missão Catrimani planejou seus objetivos e suas atividades visando ir ao encontro das novas situações que se prospectavam para o povo Yanomami.

2.3.1 Outros nossos napêpê?: do garimpo à homologação (1987-1992)

Na segunda metade dos anos 80, a invasão do território yanomami por dezenas de milhares de garimpeiros atingiu também a região do Catrimani que – mesmo não estando entre as áreas de maior interesse para a exploração mineral – foi invadida por cerca de 300 mineradores que utilizavam 15 balsas e se espalhavam em diversos garimpos ao longo do rio Catrimani e afluentes. Os garimpeiros mantinham uma base de abastecimento a poucos quilômetros da Missão e bem próximo às diversas comunidades Yanomami da área, que sofriam os impactos da busca do ouro, da poluição ambiental e da presença de numerosos grupos de garimpeiros que entravam na região sem nenhum controle (SAFFIRIO, 1989).

Enquanto a invasão estava se exacerbando, no dia 24 de agosto de 1987 chegou à Missão Catrimani um ofício do Administrador Regional da Funai de Boa Vista (Ofício n. 421/87, da ADR/Funai/BVB/RR), solicitando o afastamento dos missionários, indicando que a Administração Regional do órgão teria ocupado de imediato a Missão e substituído os religiosos no atendimento aos indígenas. Após objeções, os missionários tiveram de obedecer à determinação de expulsão mascarada de preocupação pelos acontecimentos que ocorriam no território yanomami.

Obrigados ao afastamento da Missão por determinação da Funai, o padre Guillerme e a irmã Florença visitavam os Yanomami doentes removidos para a Casa de Apoio à Saúde do Índio (CASAI) em Boa Vista, relatando as condições físicas e a atitude, às vezes hostil, dos indígenas que encontravam. Em uma visita rápida à Missão, realizada em abril de 1988, para

⁶² Para a relação do massacre de Haximu ver Albert (1994).

retirar alguns pertences pessoais, a irmã descreve uma sensação que nunca tinha experimentado, em oito anos de trabalho junto aos Yanomami do Catrimani: se perceber como “estranhos na própria casa [sendo] os índios todos desconfiados” (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 198). Os missionários consideraram a frieza e a reação dos Yanomami como resultado da “confusão” que estavam vivendo e das pressões dos servidores que tinham tomado conta da Missão.⁶³

Em novembro de 1988, por causa da pressão da CNBB, o juiz da 1ª vara de Brasília concedeu liminar autorizando o imediato retorno da equipe da Diocese de Roraima à Missão Catrimani. No dia 27 de Novembro, voltando para a Missão, os missionários encontraram, conforme as palavras da irmã Florência: “uma grande invasão de garimpeiros que junto à Funai estavam destruindo a cultura dos índios. Os índios estavam desorientados, não sabiam de que lado ficar, se com a Funai, ou com os missionários ou com os garimpeiros” (MISSÃO CATRIMANI, v. 5, p. 200).

A leitura que os missionários fazem da atitude de alguns indígenas demonstra que as incompreensões e divergências de perspectivas entre os Yanomami e os religiosos permaneceram depois da volta destes e marcaram o reestabelecimento das relações. Na opinião dos missionários, a incompetência dos servidores da Funai – durante 15 meses no Posto Indígena Catrimani se revezaram como responsáveis mais de 18 servidores, dos quais apenas dois falavam a língua Yanomae –, coniventes com os garimpeiros, provocou o que definiam uma “desestruturação sócio-econômico-cultural do Povo Yanomami do rio Catrimani”, e um “aviltamento moral das comunidades indígenas que ficaram mais tempo em contato com eles” (SAFFIRIO, 1989, p. 5).

A atuação dos servidores da Funai, conforme os missionários, foi marcada pela omissão e o descuido na assistência médica aos indígenas, por instrumentalização e aliciamento de lideranças, incentivo à dependência alimentar, abusos de mulheres, introdução arbitrária de garimpeiros na área indígena. A respeito deste último ponto, em diversos casos, os servidores da Funai, favoreceram a entrada e a instalação de garimpeiros nas áreas indígenas recém-delimitadas (Portaria 250/88) pelo mesmo órgão federal (SAFFIRIO; DAMIOLI et al. 1989; SAFFIRIO, 1989).

Os indígenas, dependendo de cada indivíduo e do grupo local, mantiveram relacionamentos diversos e aparentemente contraditórios com os garimpeiros. As

⁶³ Neste período de forçado afastamento, os missionários planejaram subir o rio Catrimani para dar atendimento aos Yanomami do baixo Catrimani e estudar a possibilidade de iniciar uma presença na altura da cachoeira da Piranteira, voltando a um projeto que tinha sido planejado anteriormente.

comunidades que tinham se estabelecido nas proximidades da estrada, desde sua construção, encontravam nestas pessoas, cuja permanência parecia inevitável, a fonte de alguns benefícios que podiam ser explorados e apoiavam sua presença, chegando a abrir uma roça para eles e a colaborar na construção de um barracão e de uma pista de pouso ao longo do traçado da estrada. Alguns jovens de diversas comunidades encontravam nestes não indígenas as oportunidades de receber benefícios trabalhando como guias, carregadores ou mateiros, trocando com eles produtos da roça, da caça ou da pesca, podendo visitar os estrangeiros em seus acampamentos e aprendendo até a dirigir barcos com motor de popa.

Como ocorrera durante a abertura da Perimetral Norte, repetia-se e amplificava, para alguns grupos, o processo de abandono das roças, o costume de se deslocar de um acampamento a outro para solicitar alimentos e objetos aos garimpeiros, consumo de bebida alcoólica. A atitude de alguns grupos para com os garimpeiros chegou a gerar conflitos e desacordos entre as comunidades (MISSÃO CATRIMANI, v. 6, p. 95-98).

Conforme depoimentos recolhidos pelos missionários, as lideranças Yanomami avaliavam como efeitos negativos da presença maciça dos garimpeiros a poluição da água por mercúrio, combustíveis e excrementos; a diminuição radical da caça e da pesca; a construção de barracas, pista de pouso e roças perto das casas dos Yanomami; o abatimento de castanheiras e a abertura de roças usando mão de obra Yanomami de outras localidades; o alastramento de doenças trazidas pelos napëpë (malária, diarreia e febres); a falta de assistência sanitária; a violência sobre as mulheres. Parece que sobre estas questões concretas, visíveis e imediatas, se reconheciam posicionamentos diferentes dos Yanomami. A derrubada de uma castanheira, o afastamento da caça por causa do barulho dos motores do garimpo, o eclodir de uma epidemia: estas eram as situações que geravam divergências; estes eram os impactos mais tangíveis de uma presença, que, apresentando alguns benefícios aparentes e imediatos, poderia não se mostrar como ameaça, se não afetasse a vida cotidiana e não se traduzisse em termos compreensíveis à visão de mundo de quem organiza sua vida na floresta.

Em relação aos missionários não faltaram oposições. Enquanto tentavam “recuperar grupos e lideranças desorientados pelas invasões” (EQUIPE..., 1990, p. 2) e reconstruir relações de confiança com os indígenas – após 15 meses em que a Funai tinha tomado conta da Missão –, os religiosos se deparavam com a atitude de Yanomami que defendiam a presença dos garimpeiros e procuravam reproduzir com os religiosos as mesmas relações estabelecidas com aqueles. Os grupos que tinham acampado nas margens da Perimetral Norte e nas proximidades das pontes, com um “ritual” de ameaça (*kirimai*, suscitar medo), obrigava os garimpeiros a pagar o pedágio para o trânsito na estrada e o atravessamento das pontes,

com alimentos, roupa usada, aparelhos rádio, mas também espingardas, cartuchos e bebidas alcóolicas, (DAMIOLI; SAFFIRIO, 1996).

O retorno dos missionários, depois da expulsão compulsória, foi um estímulo para refletir e planejar detidamente a atuação da equipe. Depois de 25 anos de presença no Catrimani e as situações trágicas sofridas pelos Yanomami, os missionários demonstraram – com maior clareza se comparado aos documentos dos anos 1970 – ter consciência do fato de que este povo precisava dos instrumentos para manter a autonomia e controlar os impactos da sociedade envolvente. A equipe missionária apontava, entre as diretrizes de orientação de seu trabalho: “o respeito para com o equilíbrio sociocultural do povo Yanomami”, introduzindo “gradativamente e harmoniosamente alguns valores da nossa sociedade”; o acompanhamento dos Yanomami para que conseguissem, “sem graves traumas, adaptar seu estilo de vida às violentas mudanças meio ambientais e sociais causadas pelas frentes invasoras”.

Os missionários escreviam ainda que os Yanomami precisavam de suas terras demarcadas e protegidas, de seus direitos constitucionais garantidos e defendidos, de pessoas preparadas e dedicadas, e de muito tempo para se adaptarem às mudanças que estavam ocorrendo (SAFFIRIO; DAMIOLI et al., 1989). Saffiro, mostrando a preocupação dos missionários perante os impactos das frentes colonizadoras e destacando a importância de firmar os alicerces que teriam permitido aos indígenas viver no novo contexto, afirmava a necessidade de que os Yanomami:

[...] continuem firmes nos valores do seu mundo indígena, alertas, porém, para conhecer, experimentar e criticar o estilo de vida dos civilizados. É preciso que continuem raciocinando como o velho Kurem Usi (Tux. Labarina, morto em 1983): “Nós Yanomami fazemos assim; vocês estrangeiros fazem de outra forma”. [... Pois] Na sabedoria de sua cultura, os Yanomami encontram as razões de sua existência, os alicerces de sua esperança no futuro e as garantias da própria identidade (1989, p. 3).

Para cumprir estes propósitos, a equipe missionária foi fortalecida e passou a ser integrada por uma pedagoga, que assumiu a responsabilidade de acompanhar a educação escolar e, a partir de 1990, contou com a presença de uma comunidade estável de Missionárias da Consolata. Esta equipe, engajada na denúncia da presença de garimpeiros na área e inserida em campanhas de pressão no Brasil e no exterior, colocava entre os objetivos de sua presença junto aos Yanomami a conscientização sobre os perigos representados pelos

invasores de suas terras, o apoio às lutas na defesa dos seus direitos à terra, à cultura, à língua e à autodeterminação e a promoção do “sentido de ser *um povo só*, superando as rivalidades intertribais” (EQUIPE..., 1990, p. 2, grifo do autor).

Para este fim, três líderes Yanomami da região do Catrimani visitaram as áreas mais atingidas pelo garimpo, no Paapiú, no Mucajaí e em Surucucú, para constatar e divulgar os efeitos desastrosos causados pelo garimpo. Outra prática, adotada desde o final dos anos 1980, foi gravar e difundir em fitas discursos de lideranças que afirmavam a importância de parar os conflitos entre grupos e defender o território comum (MISSÃO, v. 6, p. 108). Com estes meios, os missionários visavam aglutinar os indígenas e esperavam poder alimentar uma consciência crítica contra os perigos da invasão de suas terras.

Gradativamente, os grupos mais próximos da Missão assumiram uma postura mais firme contra os garimpeiros. Neste processo, a organização da escola teve papel significativo, porque, na programação da Missão, era entendida como um “processo global e libertador de compreensão e valorização da cultura yanomami, a partir de seus valores educacionais”, que, a partir da centralidade da comunidade educativa, com sua pedagogia própria, deveria proporcionar aos indígenas os instrumentos para o relacionamento e a autodefesa frente à sociedade envolvente e permitir que fossem “sujeitos da sua história” (EQUIPE..., 1990, p. 2). A implantação da escola foi planejada e apoiada pelas lideranças Yanomami que reconheciam seu valor no contexto de interação com a sociedade não indígena (MISSÃO CATRIMANI, v. 6, p. 2-8).

Depois de discussões, uma das iniciativas tomadas pelos alunos da escola junto às lideranças, foi colocar às margens da estrada placas para lembrar aos invasores que estavam em território yanomami, onde era proibido caçar, pescar, abrir roça. O gesto provocou a ira dos garimpeiros que, na “corruptela” – assim era chamado pelos missionários o local onde os garimpeiros tinham um depósito e um acampamento que usavam para desembarcar dos veículos suas mercadorias e abastecer as balsas de garimpo ao longo do rio – mantinham sua base e tentavam estabelecer relações de troca com os indígenas.

Pensando em fortalecer a autodeterminação dos indígenas frente à sociedade envolvente, os missionários procuravam apoiar a participação de liderança Yanomami nas ações planejadas por diversas organizações indígenas que estavam surgindo ou se fortalecendo, visando a defesa de seus direitos, e facilitar a realização de encontros entre lideranças da região, com a presença, entre outros, de Davi Kopenawa. Os Yanomami

passaram progressivamente a participar destes espaços de formação e reivindicação.⁶⁴ As atividades ligadas à saúde e à educação também eram pensadas para favorecer a autonomia do povo Yanomami; investindo na medicina preventiva, na valorização da medicina natural e da cura xamânica, na formação de agentes indígenas de saúde e de monitores que pudessem, em suas comunidades, se tornar multiplicadores dos conhecimentos adquiridos.

Depois da homologação da demarcação administrativa da Terra Indígena Yanomami (Decreto s/n, de 25 de maio de 1992), da retirada da maioria dos garimpeiros e da destruição das pistas de pouso usadas por eles, as comunidades voltaram-se para a recuperação de certo equilíbrio que, segundo os missionários, era demonstrado pelo aumento da realização das cerimônias intercomunitárias *reahu*. Após os sucessivos impactos tidos com a sociedade não indígena, novos elementos eram agregados e novos espaços de socialização, ocupados pelos Yanomami. A Missão, coerente com sua prática indigenista, programava sua atuação tentando responder às situações atuais e organizando com os Yanomami instrumentos que permitissem lidar com os novos desafios representados pela interação com a sociedade envolvente.

2.3.2 Verdadeiros Yanomami: identidade e espaço intercultural (1992-2000)

A homologação da Terra Indígena Yanomami foi a conquista de um direito pelo qual os Yanomami e seus aliados tinham lutado junto aos governos por mais de duas décadas. Durante este tempo, as relações com a sociedade nacional tinham sido marcadas por processos trágicos como o alastramento de epidemias; o avanço em seu território de centenas de trabalhadores e maquinários voltados à derrubada da floresta para abrir uma rodovia; a invasão de milhares de garimpeiros que, de seus acampamentos próximos às pistas de pouso, se espalhavam, destruindo barrancos de rios e revirando o solo para retirar minério de ouro.

A experiência sofrida com a invasão da Terra Yanomami fez nascer em algumas lideranças a percepção de que “os Yanomami eram poucos” quando confrontados com o número dos *napëpë* e que “suas armas eram limitadas” frente à potência dos maquinários dos estrangeiros (K.Y., 1992), o que evidenciava a necessidade de construir uma unidade mais ampla, do que aquela pautada nos conjuntos multicomunitários de alianças, para se relacionar

⁶⁴ Em 1987, na décima Assembleia Geral dos Tuxauas, realizada na Missão Surumú, foi criado o Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER), cujo nome mudou posteriormente pelo de Conselho Indígena de Roraima (CIR).

e defender os direitos perante a sociedade nacional. Paralelamente à organização e ao fortalecimento do movimento indígena, que ganhou visibilidade desde os anos 70, a necessidade de uma representatividade política, que contemplasse todos os grupos que se consideravam “Yanomami”, surgia como exigência impreterível no palco interétnico.

A fim de apoiar a consolidação desta consciência e superar algumas divergências entre grupos de regiões distintas da Terra Yanomami – desacordos que em parte ressentiam a influência dos diversos agentes não indígenas que atuavam junto aos Yanomami, como missionários, militares, garimpeiros, pessoal de organizações governamentais e não etc. –, em janeiro de 1994, na comunidade dos Wakathautheri, próxima à Missão Catrimani, foi organizada a primeira assembleia do povo Yanomami, reunindo 310 participantes, representando 24 grupos, além de diferentes organizações que atuavam junto aos Yanomami (DAMIOLI; SAFFIRIO, 1996). Eventos como este foram repetidos nos anos seguintes, até a fundação, em 2004, da Hutukara Associação Yanomami, que deu continuidade às reuniões de lideranças Yanomami.

Convencida de que o contato mais próximo com um número maior de agentes da sociedade nacional exigiria proporcionar aos Yanomami outros instrumentos para compreender as dinâmicas desta sociedade e lidar com as políticas públicas que lhes diziam respeito, a equipe missionária, quando ainda a área estava invadida por milhares de garimpeiros, declarava:

Estamos lutando contra o tempo e os eventos [...]. Vemo-nos forçados a acelerar a preparação do povo Yanomami para o impacto com a sociedade envolvente, organizando serviços urgentes de saúde, construindo poços e galinheiros, incentivando roças comunitárias, instalando escolinhas para que possam entender mais rapidamente a complexidade da cultura ocidental [...Visamos], a criação de uma consciência que permita a organização da autodefesa deste povo, que favoreça os contatos interétnicos, em nível de povos indígenas, e faça nascer, aos poucos, a capacidade de dialogar com a sociedade envolvente de igual para igual (EQUIPE..., 1991, p. 5).

A partir da década de 1990, dentre as atividades implementadas, para responder à inquietação e aos propósitos expressos pela equipe missionária, estavam as primeiras experiências de formação de Agentes Indígenas de Saúde (AIS), antes chamados de monitores, e de multiplicadores, que logo pediram para ser chamados de professores.

Na compreensão dos missionários, a formação destas pessoas – associadas às lideranças tradicionais e aos xamãs – devia permitir que, no contato com a sociedade nacional, os Yanomami pudessem ser informados sobre a situação política e prontos a defender seus direitos à terra, à cultura, à língua e sua autonomia. Era isso que os missionários

esperavam quando, em janeiro de 1991, foi inaugurada a pequena barraca da Escola Yano Thëã (Casa da palavra), que constituía um ponto de apoio no qual algumas atividades educativas, alternando-se a outros contextos, como as caçadas na floresta e as festas, eram realizadas.⁶⁵ Em 1991, tal experiência envolvia cerca de 60 alunos, entre crianças, jovens e adultos. Para os missionários, este espaço físico era como uma metáfora de uma ponte construída entre Yanomami e *napëpë*:

entre a língua yanomae e a língua portuguesa (educação bilíngue), entre a cultura yanomami e a brasileira (educação bicultural), entre o ambiente tradicional yanomami e o novo ambiente originado após o contato e a convivência com os não-Yanomami (educação global) (DAMIOLI; SAFFIRIO, 1996, p. 179).

Apesar do ideal vislumbrado pelos missionários de buscar um diálogo intercultural, os processos estabelecidos pelas relações entre sociedades e agentes diversos eram mais complexos de que aparentavam. Por um lado, na discussão de questões políticas, quando estavam em pauta as diferenças entre os costumes dos Yanomami e os dos *napëpë*, os primeiros enfatizavam a identidade própria e o direito a comportar-se de forma diferente. As expressões que se escutavam reiteradamente eram: “*Kami yanomae ya kutahenî*”, “Eu sou um verdadeiro Yanomami”; “*Yanomae yamaki kutaenë, napëpë ai thëpë, xomi, yamakini napëprou pihioimi*”, “Nós somos Yanomami autênticos, os brasileiros são diferentes, não queremos nos tornar como os brancos” (DAMIOLI; SAFFIRIO, 1996, p. 171).

Essas explicitações estavam em plena consonância com aquilo que os missionários esperavam, quando apontavam entre os princípios norteadores de sua presença: o respeito dos valores culturais dos Yanomami; a promoção de sua autonomia; o respeito de seu “jeito de ser”, contra qualquer tipo de imposição externa e de etnocentrismo, proselitismo religioso, paternalismo e dependência; uma presença cultural “branca” que fosse “discreta”, sem pretender esconder a própria diferença, mas se opondo ao integracionismo da política indigenista do Estado, favorecendo uma sociedade pluriétnica, onde os “Yanomami continuam vivendo plenamente a sua cultura” (EQUIPE..., 1993).

De outro lado, para os Yanomami, estas ocasiões permitiam dominar melhor as “coisas de *napë*” que atraíam seus interesses: não apenas os objetos, mas também os alimentos, a língua portuguesa, os espaços e as formas de se relacionar, se comportar e pensar.

⁶⁵ Para uma apresentação das motivações, do contexto e do processo de implantação da escola entre os Yanomami do Catrimani, ver Brito (1996).

A habilidade em transitar no mundo *napë*, superado o temor, conferia um prestígio significativo entre alguns indígenas.

Com vista a favorecer a organização do movimento indígena e manter os Yanomami informados sobre a situação política que os afetava, se favoreceram as ocasiões de sua participação em encontros locais, regionais, nacionais e internacionais. Tais espaços, quando caracterizados como momentos de formação, foram frequentemente aproveitados pelos jovens que estavam assumindo posições particulares nas comunidades, como os professores. Em 1991, dois professores participaram no encontro da Coordenação dos Professores Indígenas de Amazonas e Roraima (COPIAR), que discutiu as Leis e Diretrizes Base da Educação.

O estudo da língua indígena se mantinha como uma prioridade para os missionários que, em 1993 convidaram o linguista Henry Ramirez para ministrar um curso, ao término do qual foi produzido um manual para o estudo da língua (RAMIREZ, 1994a). Os estudos, incentivados pela equipe missionária junto aos professores e monitores Yanomami de saúde, resultaram na produção de materiais didáticos e coletâneas de textos que desenvolvessem consciência crítica frente ao contexto político e valorizassem os conhecimentos, referentes às plantas medicinais e as curas tradicionais.

Conscientes da tendência centrípeta exercida por todas as instalações de não-indígenas na área yanomami – postos da Funai, missões, postos de saúde, pistas de pouso etc. – os missionários tentaram desestimular a concentração dos grupos ao redor da Missão,⁶⁶ por meio de serviços descentralizados de saúde e educação e o incentivo à auto sustentação e diversificação da produção das roças (DIOCESE DE RORAIMA, 1993). As pessoas encarregadas do atendimento sanitário visitavam as comunidades e alguns indígenas recebiam informações referentes a medicina alopática e o uso de fármacos. Para evitar a centralização, depois de ter sido formados, alguns professores começaram a atuar em suas comunidades, nas quais um quadro, uma mesa e um banco delimitavam o espaço da escola dentro da grande casa comunitária, enquanto a estrutura da Escola Yano Thëã, nas proximidades da Missão, se tornou um Centro para a realização de cursos e assembleias.

⁶⁶ Desde a fundação da Missão Catrimani (1965), observa-se uma tendência de aproximação das comunidades, entre elas a sedentarização, a reconstrução das aldeias no mesmo local e a concentração ao redor da Missão, alegando como justificativa a possibilidade de um rápido atendimento de saúde e outros benefícios. Tal processo foi descrito por Saffirio (DAMIOLI; SAFFIRIO, 1996). Para visualização, ver os Mapas 3; 4; 5; 8.

Para explicar e justificar a presença missionária junto aos Yanomami, a fim de que pudesse ser compreendida no âmbito da instituição eclesial, os religiosos fizeram grandes esforços e elaboraram reflexões para defender os princípios e as posturas de atuação que eram consideradas pouco ortodoxos ou excessivamente relativistas dentro de determinados quadros teológicos.

Em documento elaborado por ocasião de um encontro de missionários que atuavam junto aos Yanomami, no Brasil e na Venezuela, a equipe do Catrimani escrevia que sua intenção era de “estar presente” entre os Yanomami como irmãos e irmãs, vivendo a solidariedade na defesa de todos seus direitos, como forma da evangelização; conservando uma lealdade missionária, para com este povo, que exigia “uma ‘proclamação silenciosa’ do Evangelho” e que “obriga[va] a uma ‘missão calada’, num profundo respeito à longa caminhada deste povo”. Os missionários reconheciam que sua tarefa de evangelizadores não era de “propor aos Yanomami a conversão a uma nova religião”, mas a escuta deles “no seu lugar, nos seus caminhos, nas suas celebrações”, pois é da “riqueza de sua cultura” e “através dela e somente dela que este povo alcançará sua plena maturidade humana e cristã” (EQUIPE..., 1991, p. 3).

No mesmo documento de 1991, os missionários descrevem as premissas da atuação missionária e seu entendimento do exercício da evangelização como:

[...] levar a Boa Nova por meio dos sinais e das mediações culturais do povo Yanomami. Para nós a enculturação é uma exigência da Boa Nova. Não queremos ser “tradutores” da Boa Nova; queremos nos envolver profundamente com o povo Yanomami. Através de nossa experiência histórica, queremos fazer uma síntese, apesar de limitada e incompleta, de sua cultura e da nossa (EQUIPE..., 1991, p. 4).

A esperança de poder fazer uma síntese, que, conforme os missionários, teria permitido “encontrar o Verbo”, a sabedoria de Deus, sua marca, que atuava no meio dos Yanomami, levava os religiosos a percorrer o caminho do diálogo inter-religioso, construindo mediações culturais a partir de alguns valores e noções que eram tidos como elementos chave da vida dos Yanomami e possuíam um significado muito forte no imaginário cristão. Alguns destes elementos, que teriam permitido transitar do mundo yanomami para o mundo dos missionários, eram: a noção de “*temi*”, traduzida com “vida, bem-estar, saúde”; a “*urihi*”, “floresta, terra, criação”; a “*yano*”, “casa, comunidade”; o “*reahu*”, “festa, cerimônia, celebração dos falecidos”; os “*hekurapë*”, “espíritos auxiliares, presença do bem”; o “*xapuri*”, “xamã, mediador”; a qualidade de “*xi ihete*”, “generosidade” (EQUIPE..., 1992). Estas eram

as formas pelas quais os missionários concebiam seu trabalho de evangelização, frente às instâncias eclesiais.

2.3.3 *Caça e contratação: filhos de quem? (2000-2014)*

Nos primeiros anos da década de 2000, o número de organizações não governamentais ou governativas que trabalhavam direta ou indiretamente junto aos Yanomami, já era muito significativo.⁶⁷ Cada entidade atuava com metodologias e motivações próprias, implementando ações inspiradas por princípios, às vezes diversos, enquanto os órgãos de governo assumiam atividades que, pelos menos no Catrimani, tinham sido iniciadas e desenvolvidas pelos missionários, fosse no campo da assistência de saúde ou na educação escolar.

Na área do Catrimani, o atendimento sanitário foi realizado com o estabelecimento de um convênio assinado pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) com a Ong Urihi (1999-2001), e posteriormente com a Diocese de Roraima (2001-2009), que assumiu o atendimento nas regiões Missão Catrimani, Baixo Catrimani, Ajarani e Xitei.⁶⁸ Atualmente, o Posto de Saúde da Missão Catrimani e as comunidades da região (como os outros Polos Base da Terra Yanomami), são atendidos por cinco ou seis técnicos e um enfermeiro responsável do Posto – raramente recebem a visita de médicos e dentistas – contratados pelo Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami (DSEI-Y), por meio de uma organização conveniada. Os funcionários destinados à assistência sanitária passam normalmente 30 dias na área e 15 dias em Boa Vista e, salvo poucos casos, mudam com frequência de Polo Base.

A Secretaria de Educação do Estado, a partir da criação das primeiras Escolas Estaduais na Terra Yanomami, teve influência mais significativa, embora frequentemente limitando-se à uma relação burocrática – cobrança de cumprimento da carga horária,

⁶⁷ Entre outras organizações não governamentais que no ano de 2000 trabalhavam na área de educação ou educação em saúde apenas citamos: Comissão Pró Yanomami, já Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), cujas atividades foram assumidas, em 2009, pelo Instituto Socioambiental (ISA); URIHI – Saúde Yanomami; Médicos do Mundo (MDM); Associação Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami (SECOYA); Missão Evangélica da Amazônia (MEVA); Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), Inspeção Salesiana da Amazônia (ISMA); Diocese de Roraima. A estas se acrescentavam três Secretarias de Educação: de Amazonas, Roraima e do município de São Gabriel da Cachoeira (AM) (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2000, p. 346).

⁶⁸ Para um histórico da organização do atendimento à saúde das comunidades Yanomami, ver Pellegrini (2008).

preenchimento de relatórios, apresentação de documentos na sede da Secretária, em Boa Vista – com os professores contratados, sempre ameaçados de afastamento do cargo.

Na região do Catrimani, embora a escola fosse objeto de discussão e construção desde 1989 – quando foi implementada no processo de educação global –, seu perfil foi traçado de forma mais sistemática, para defender sua especificidade perante as instituições públicas, a partir de 2002, quando iniciaram os encontros com professores e lideranças indígenas para a elaboração do seu Projeto Político Pedagógico. Nestes encontros, que ocorreram durante mais de uma década, foram discutidos a finalidade, o conteúdo, a metodologia de ensino, e o espaço que a escola ocupava (e ocupa) dentro da comunidade evidenciando a ocorrência de mudanças nas perspectivas dos Yanomami em relação à educação escolar.

No ano 2001, no Centro de Formação Yano Thëã (nome que recebeu o espaço ocupado antes pela escola Yano Thëã, na Missão Catrimani), foi realizado, em conjunto com outras organizações, um curso para professores de várias regiões da Terra Yanomami. Este curso representava uma etapa na formação ao magistério Yanomami que se caracterizava como intercultural e multilíngue (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011). Nos anos seguintes, alternaram-se oficinas de formação, oficinas pedagógicas e encontros de professores realizados na região do Catrimani e cursos organizados em conjunto com outras entidades. Esta possibilidade de intercâmbio com professores Yanomami de outras regiões, que estavam percorrendo caminhos diferentes em relação à educação, fez surgir novas reivindicações por parte dos professores.

Em 2005, a Secretaria Estadual de Educação havia “criado” 15 escolas Yanomami em outras regiões da Terra Indígena Yanomami e os professores que leccionavam em tais escolas estavam recebendo um auxílio econômico, precedentemente disponibilizado pelas organizações que apoiavam os programas de educação escolar. Constatando que não estavam recebendo um benefício equivalente, os professores que atuavam voluntariamente em suas comunidades na região do Catrimani solicitaram à equipe missionária uma compensação pelo serviço que realizavam; em 2004, a solução que os missionários encontraram, foi a de lhes proporcionar ajuda de custo (bolsa), como incentivo ao serviço à comunidade.

No ano 2005, inexistindo suficiente clareza e consenso entre os membros da equipe missionária sobre a validade e as contra indicações do reconhecimento por parte da Secretaria de Estado da escola do Catrimani, foi decidido interromper temporariamente tal prática, até que os Yanomami adquirissem maior controle sobre os processo burocráticos referentes à escola. O processo foi retomado em 2007, depois da decisão adotada pelos Yanomami,

durante um encontro regional da Hutukara Associação Yanomami (HAY), realizado em uma comunidade do Catrimani.

Em 2009, a Secretaria de Educação lançou o decreto de criação da Escola Estadual Indígena Yanomami Yano Thëã, que abrange as diversas comunidades da Região;⁶⁹ em 2010, foram contratados os primeiros sete professores Yanomami da região do Catrimani, que começaram a ser remunerados como funcionários do Estado. A partir deste momento puderam dizer: “*Estado ani yamaki pou. Estado yamaki ihurupë*” que significa, “O estado nos pegou. Somos filhos do Estado”.

As bolsas de incentivo, a sucessiva contratação dos professores como funcionários da Secretaria Estadual de Educação, e a contratação dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e microscopistas, resultaram no afluxo significativo de dinheiro para os Yanomami. Atualmente, a remuneração das pessoas contratadas é depositada em contas bancárias e os Yanomami retiram seu dinheiro no caixa eletrônico, por meio de cartão, através do qual se acostumaram também a fazer empréstimos. A circulação de dinheiro e as compras autônomas na cidade tornaram desnecessária a cantina que funcionava na Missão Catrimani.⁷⁰ Esta cantina tinha sido, durante décadas, um espaço de troca, cujo valor ia muito além do valor econômico dos produtos em circulação, de valorização do artesanato, de construção de relações, e também lugar de discussão, de insistências prementes, de exercício de esperteza e de “arrombamentos” noturnos.⁷¹

O fortalecimento do uso da língua portuguesa, sobretudo por parte dos jovens Yanomami que tinham participado dos processos formativos nas áreas de saúde e educação, foi favorecido pelas experiências de permanência que tiveram nas cidades e pelos intercâmbios em outras áreas indígenas.⁷²

⁶⁹ No mesmo ano, iniciaram os encontros para a criação e a implantação do Território Etnoeducacional Yanomami e Ye'kuana (TEEYY), para que a educação escolar yanomami ficasse vinculada ao governo Federal, não unicamente aos estados e municípios. O último encontro ocorreu em dezembro de 2013, demonstrando poucos avanços e poucas perspectivas de uma significativa autonomia administrativa e pedagógica dos Territórios Etno Educacionais.

⁷⁰ A cantina já havia perdido função, quando a proibição da comercialização de artesanato produzido utilizando partes de animais silvestres coibiu a troca de artefatos dos Yanomami com objetos industrializados.

⁷¹ Em comunicação pessoal, um adulto me dissera que a Missão era para ele – feitas as devidas proporções – como a cidade: era possível ser atendido no posto de saúde, receber o material escolar, comer alimentos diferentes, ver os aviões aterrissar com pessoas diversas, falar em português, conseguir bens que a floresta não proporcionava, consertar e – com um paciente esforço de persuasão – abastecer o tanque do pequeno motor que movimentava a canoa. Enfim, estabelecer relações e performar comportamentos que – em escala reduzida – caracterizam a cidade como espaço dos *napëpë*.

⁷² Experiências de intercâmbio na área habitada por outros povos indígenas no estado de Roraima foram realizadas no plano de formação de professores Yanomami. Em 2003, cinco professores do Catrimani permaneceram um mês na comunidade de Maturuca, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

As viagens à cidade para participar de encontros e cursos ou efetuar compras, e também os períodos passados a serviço em alguma fazenda ou com pescadores e coletores de produtos da floresta, são tidos como experiências que favorecem a aprendizagem da língua dos *napëpë* e de seus costumes. Minha hipótese respalda-se em que estas temporadas junto aos não indígenas servem também aos jovens para demonstrar sua autonomia e capacidade de enfrentar os desafios, substituindo os prolongados períodos que anteriormente eram dedicados a expedições na floresta ou visitas a comunidades longínquas. Voltando de tais permanências mais ou menos demoradas, os Yanomami preferem esconder os eventuais momentos de sofrimento passados e enfatizar as conquistas obtidas: compras de objetos, amizades ou apadrinhamentos estabelecidos com algum não indígena, conhecimentos adquiridos.

O foco das atividades formativas, centrado sobre uma geração relativamente jovem de Yanomami, exigia atenção para evitar colocar excessivamente em destaque este grupo dentro da comunidade. Reivindicando ocasiões para se encontrar e fortalecer, os xamãs, que já costumavam se encontrar em determinadas épocas do ano, para exercer suas práticas, solicitaram à equipe missionária o apoio para a organização de eventos inter-regionais, nos quais pudessem estender a participação a xamãs Yanomami de outras regiões. Tais encontros foram realizados a partir de 2001 e, na perspectiva dos missionários, eram momentos fortes de expressão e valorização do universo religioso dos Yanomami.

Durante as diversas ocasiões de formação e capacitação para lidar na interação com a sociedade envolvente, também as mulheres construíram seus espaços específicos de encontro. Em 2004, quatro mulheres Yanomami da região do Catrimani participaram da IV Assembleia da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR). Nos anos seguintes, foram organizados, nas comunidades da região do Catrimani, encontros de mulheres que, com o particular apoio das irmãs missionárias, se reuniam para tratar de questões de grande interesse para a vida de suas comunidade.

Em 2004, para acenar ulterior etapa na relação do Estado com os Yanomami, a expedição de uma equipe da Justiça Móvel, acompanhada por servidores da Funai e pela Polícia Técnica, fez-se presente na Missão Catrimani com o objetivo de emitir certificados administrativos, certificados de nascimento e carteiras de identidade. Em março de 2014, três Yanomami das comunidades do Catrimani que participavam da assembleia dos Povos Indígenas, organizada pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR) no Centro Regional do Lago Caracaraná, conseguiram o título de eleitor: mais uma nova forma de relação com o Estado nacional.

O calendário dos Yanomami da região do Catrimani, e dos missionários junto a eles, está atualmente marcado por: nascimentos e mortes; abertura de uma roça nova e espera por uma contratação como funcionário público; construção de uma nova casa comunitária e de uma viagem ao Rio de Janeiro com o objetivo de participar na Cúpula dos Povos em concomitância com a conferência Rio+20; esperança de uma proveitosa caçada coletiva na altura da Cachoeira do Poraquê e espera por um avião que deveria levar até Boa Vista para pagar a segunda parcela de uma canoa e com ela voltar subindo as corredeiras do rio Catrimani; cerimônia *reahu*, realizada para “por no esquecimento” as cinzas do pai falecido e da angústia de passar dois meses na Casa de Apoio à Saúde do Índio (CASAI), aguardando uma visita médica ou um tratamento que nunca se realiza. Estas duplas descrevem dois mundos, separados e antagônicos, ou um mundo que se apresenta complexo, no qual relações diferentes se estabelecem?

Há cinco décadas, Yanomami e missionários celebraram vitórias e conquistas, mas continuam a olhar com preocupação aos desafios hodiernos, que constituem os apelos que são escutados e motivam o trabalho missionário: presença de garimpeiros e outros invasores dentro dos confins da Terra Yanomami, carências no atendimento sanitário, concretização do direito a uma educação diferenciada, impactos negativos da aplicação de políticas públicas pouco estudadas, conquista de espaços de participação e autonomia. Tudo isso convive num contexto não favorável aos povos indígenas, caracterizado pelo desrespeito a seus direitos e pela criminalização de lideranças e movimentos que se opõem a projetos nefastos: projetos de lei para reverter a regulamentação da demarcação das Terras Indígenas, projetos de exploração de minérios, políticas favoráveis aos “grandes projetos de desenvolvimento” com desastrosos impactos ambientais e sociais.

Apesar de alguns serviços, como os de saúde e educação, terem sido, pelo menos em parte, assumidos pelo governo, a contribuição da equipe missionária continua a ter o significado de apoiar as comunidades na reivindicação de seus direitos, no exercício do controle social sobre a aplicação das políticas públicas e para encaminhar, junto aos indígenas, sua correta aplicação, bem como constituir uma possibilidade de constante diálogo e formação intercultural.

3 DE NAPĚPĚ A PAĚTEREPĚ: VISÕES SOBRE OS ESTRANGEIROS

Na análise dos depoimentos dos Yanomami sobre a história do encontro e da convivência com os missionários que se estabeleceram na Missão Catrimani, deparamo-nos com o fato que tudo parecia afirmar que os padres podiam ser socializados e integrados, por vários caminhos: a proximidade, a permanência duradoura, a partilha de alimentos, o tratamento por termos de parentesco, as trocas de bens e conhecimentos, os cuidados recíprocos. Tudo parecia estar encaminhado na direção da possível familiarização – ou, como escrevem alguns antropólogos, da consubstancialização – seguindo procedimentos que mostravam a coincidência de interesses entre os padres e os Yanomami.

Então evidenciou-se um questionamento: se tudo parece tão harmônico, por que para os Yanomami – como foi evidenciado repetidamente – a origem dos padres constitui um problema cognitivo? Ouvimos repetidas perguntas como: “Quem são vocês mesmos?”, “De onde vocês vêm?”, “Como se faz um padre?”. Todos estes questionamentos pareciam contradizer um caminho de socialização que se apresentava viável, embora não escondesse equívocos e ambiguidades. Alguns equívocos da relação dos missionários com os Yanomami – que se referem a fatos descritos no segundo capítulo – estão relacionados ao caráter ameaçador e irritável associado aos padres, manifestado de forma enfática pelo episódio de uma epidemia. Outras ambiguidades decorrem de visões diferentes sobre os acontecimentos, como as frustrações dos padres por certos posicionamentos indígenas (em relação ao garimpo ou à luta pela terra). Parecia contraditória também a vontade de socializar o outro (o missionário) e torná-lo “como si”, mas, ao mesmo tempo, mantê-lo diferente e útil à transformação de si mesmo em outro.

Por estes aspectos aparentemente contraditórios, consideramos necessário encontrar elementos que ajudem a entender o que está em jogo na noção yanomami de alteridade. Parecia existir algo que mantinha o afastamento, apesar de tudo o que era construído pelo relacionamento duradouro. A existência de fatores que contribuía para manter o caráter de alteridade evidenciou-se pela análise de alguns exemplos que trazemos aqui.

A conhecida história de Helena Valero (1984) – moça de uma comunidade ribeirinha do alto rio Negro, raptada em 1932 por um grupo yanomami, quando tinha 12 anos – é emblemática, pois, apesar de ter convivido por 24 anos em diversas comunidades yanomami, no Brasil e na Venezuela, onde casou duas vezes e criou quatro filhos, sempre foi considerada “Napëyoma”, Mulher estrangeira. Por outro lado, tínhamos presente dois casos atuais. O

primeiro se refere a um jovem yanomami que, embora vivendo na cidade, onde mantinha um emprego público, comportando-se de forma julgada desonesta com os parentes e declarando não se adaptar mais à vida na comunidade, sempre foi considerado Yanomami. O segundo caso faz referência a duas crianças, nascidas de pai e mãe Yanomami, que foram criadas entre os *napëpë*. Referindo-se a estas pessoas, meus interlocutores tinham alguma dificuldade em afirmar que fossem claramente Yanomami: eram – embora com dúvidas – considerados *napë*.

Estes exemplos colocavam em questão nossas compreensões das noções de nós e outros, para os Yanomami e suscitavam algumas perguntas. É possível que os missionários sejam considerados *napëpë* em certos contextos, mas não em outros? Apesar das energias gastas pelos Yanomami no esforço de familiarização dos padres, o que condiciona sua alteridade? É possível permanecer outro, mesmo sendo domesticado conforme os padrões adequados de comportamento? Existe uma alteridade insuperável? Se sim, onde se radica? Sobre o que se fundamenta?

Estas perguntas permaneceram, em grande parte, não resolvidas. Contudo, procuramos algumas indicações indagando o que alguns etnólogos escreveram sobre as noções yanomami de humanidade e as representações da alteridade dos não indígenas, tentando entender porque em determinados contextos os missionários são associados aos *napëpë* e em outros não. O que pareceu revelar-se é que uma questão central seja a intenção subjetiva e a disposição pessoal de “querer” se fazer próximo e se tornar familiar, demonstrada por alguns missionários.

3.1 A representação da alteridade dos não indígenas: algumas noções para o estudo

O processo colonial e ainda recentemente o encontro de povos indígenas com a sociedade nacional, é caracterizado por grande violência, relações de poder, exercício de dominação e negação dos direitos dos povos investidos por um processo que não procuraram. Nestes contextos, além de reconhecer as diversas formas de resistência e oposição postas em ato pelas sociedades indígenas, é necessário afirmar com Sahlins (1997, p. 52), sua habilidade de “elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido”. Capacidade que revelam em construções ideológicas e práticas interétnicas.

Nesta perspectiva, a coletânea organizada por Albert e Ramos (2002) mostra como as sociedades indígenas expressam sua consciência histórica e sua resposta ao contato, mobilizando grande criatividade simbólica e política, que se traduz em estratégias voltadas à

interação e negociação e se concretiza em formas de resistência, reprodução social e afirmação cultural.

Conforme o objetivo delineado pelos organizadores, os estudos reunidos nesta coletânea se propõem a investigar o pensamento indígena a respeito da alteridade dos não indígenas, não apenas constatando a presença destes estrangeiros nos mitos e nas classificações interétnicas, mas, fazendo jus a sua agentividade, considerando suas próprias construções da alteridade. Com este propósito, os pesquisadores concentram sua atenção sobre as trocas de objetos e palavras, sobre as etiologias das doenças e as teorias referentes aos conflitos, sobre discursos políticos e interpretações xamânicas, sobre cosmologias e consciências históricas do contato, sobre autorrepresentações e representação do outro.

Ilustrando a diversidade dos registros, aos quais também nossa pesquisa, com todos seus limites, teve que prestar atenção, os artigos reunidos no livro “Pacificando o Branco” mostram, nas palavras de Albert (2002a, p. 10), a necessidade de se tratar de forma integrada a cosmologia (teoria simbólica da alteridade), a história (processo colonial) e a política (estratégias de reprodução social), para centrar a questão antropológica do contato interétnico. Dos diversos registros emerge a complexidade dos modos indígenas (simbólico, cognitivo e político) de construção da história do contato e interpretação da alteridade dos não indígenas.

Dando atenção à variedade de formas expressivas (verbais e sociais), reconhecemos que a representação da alteridade e a auto representação obedecem, por um lado, a uma lógica própria, atrelada a estratégias culturais específicas; mas, por outro, são influenciadas pela ampliação do universo das relações e pelo papel das agências externas nas transformações da consciência social indígena (PEREIRA, 1999; TURNER, 1993).

No estudo da construção da alteridade em situações de encontro entre indígenas e agentes da sociedade envolvente, se revela fecunda a noção de fronteira, como um conceito operacional que inclui espaços de conjunção, interseção e transição. Conforme Gallois (2005), faz-se necessário ampliar o entendimento das relações “intertribais e interétnicas”, adaptando uma concepção de fronteira focada na comunicação intercultural, que incorpora processos nos quais a negociação, a troca e a fusão predominam em relação à confrontação. Os trabalhos organizados por Gallois apresentam a articulação dos sistemas multilocais e multicomunitários das sociedades indígenas da região das Guianas, apoiando-se na noção de redes, o que permite “apreender espaços de mediação e de tradução entre esferas normalmente tomadas como separadas” (2005, p. 15).

Com base nesta noção de fronteira, Gallois (2007) procura compreender como os Wajãpi – povo da família linguística Tupi-Guarani que vive no Amapá – constroem as

diferenças a partir dos modelos nativos sobre a humanidade. As reflexões indígenas e o manejo dos marcadores de distância social são abordados enquanto etnogêneses, no plural, como processos que não se limitam à construção de identidades no confronto colonial, mas se transformam dinamicamente no contexto de redes de relações.

Analisando, nos estudos de Anne Cristine Taylor, as noções Jivaro⁷³ ativadas para definir os humanos, Grupioni (2011) afirma não existir uma categoria ampla de humanidade dentro da qual possam ser inseridos os não indígenas e outros indígenas que não sejam socializados no modelo de vida *shuar*. Isso ocorre pela ausência de uma noção abstrata de natureza humana, substituída pela concepção de uma humanidade social singular, à qual pertence quem é classificado como *shuar*. Esta última classificação, contudo, constitui uma categoria elástica que pode ser estendida ao amplo conjunto da população denominada Jivaro. Importa-nos ressaltar, como destaca Grupioni (2011, p. 122), que o sistema taxonômico “encontra sua coerência num modo de classificação flexível e contextual”, que pode ser compreendido apenas considerando que os outros internos não são “nem exóticos, nem os mesmos, mas as duas coisas ao mesmo tempo”.

Vilaça (2002) e Grupioni (2011), analisando os termos usados como etnônimos e a autodesignação de grupos ameríndios diversos, destacam que estas noções têm o sentido de seres humanos ou pessoas, num mundo povoado por uma variedade de seres que se consideram humanos. Conforme Viveiros de Castro (2011, p. 371), é preciso reconhecer que as palavras indígenas traduzidas por “ser humano”, denotam a humanidade como condição social e correspondem mais a pronomes que a substantivos: “indicam a posição de sujeito [As] categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade de escopo característica dos pronomes, marcando contrastiva e contextualmente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou todos os seres dotados de consciência”.

É possível, portanto, evidenciar que as categorias de autodesignação sejam categorias elásticas, que devem ser compreendidas desde seu sentido restrito de identificação do grupo de corresidentes, até um sentido mais amplo que inclui entidades que a cosmologia ocidental considera não humanas. Os sistemas de nominação na Amazônia indígena podem ser compreendidos apenas se forem contextualizados relacionalmente, pois as categorias de identidade constituem para os nativos um Nós inclusivo: conforme exemplificado por Grupioni (2011), nomes que correspondem a gente, nós, humanos, pessoas, não são

⁷³ Utilizamos aqui o etnônimo indicado pela autora, por coerência com a referência citada, apesar de reconhecer que este termo é considerado depreciativo e de defender o uso das autoidentificações.

etnocêntricos – como as categorias de identidade étnica exclusiva que chegam a levantar fronteiras arbitrárias –, mas extremamente inclusivos.

Muitas etnografias ameríndias definem a posição de alteridade a partir de um centro, o grupo local, seguindo um movimento centrífugo que, progressivamente, afasta do núcleo dos verdadeiros humanos os afins consanguinizados, os afins reais, os outros com os quais se mantêm relações de troca e guerra; aqueles com os quais não se mantêm relações ou são desconhecidos e, por fim, os não indígenas. O epicentro dessa lógica de diferenciação, o grupo local, é composto por pessoas que estabelecem relações fazendo coisas em conjunto. Este cerne, contudo, se apresenta como instável e relacional. Em sua pesquisa, Macedo (2011) afirma ter reconhecido que os “outros” dos Wajãpi – brasileiros, franceses e professores das escolas – já não estavam mais circunscritos à categoria de alteridade máxima dos não indígenas, mas eram pensados como indivíduos com os quais se tinham estabelecido relações, portanto eram outros que haviam se tornado mesmos, quando parceiros apreciados.

Embora a lógica dos círculos concêntricos conserve uma validade explicativa, a “abertura para o outro” das filosofias e sociologias ameríndias – que Lévi-Strauss (1993) evidenciou a partir do estudo das mitologias – indica que o lugar dos não indígenas não se resolve à exterioridade extrema. Esta atitude do pensamento indígena subjaz à incorporação da alteridade (onde identidade e alteridade são noções relacionais e contextuais) e à sociabilidade inclusiva (em que o social é potencialmente ilimitado, incompleto e aberto). Citando Grupioni (2011, p. 134), podemos dizer que no horizonte nativo existe a possibilidade de que “todo e qualquer ‘outro’, índio ou não índio, possa vir a se tornar ‘alguém como nós’”.

Conforme Viveiros de Castro (2011, cap. 6), nos estudos contemporâneos das sociedades amazônicas podem ser encontrados três estilos analíticos principais, que apresentam ênfases teóricas particulares dentro de um campo temático largamente compartilhado. Tais orientações, segundo o autor, podem ser indicadas como: economia política do controle, economia moral da intimidade e economia simbólica da alteridade. Os estudos reconduzíveis a esta última vertente possibilitam uma análise da perspectiva nativa sobre o contato e a alteridade, debruçando-se, como explicitou Albert (1988) em referência aos Yanomami, sobre os esforços cognitivos das lógicas simbólicas indígenas e sobre o dinamismo de seus sistemas culturais, sujeitos a uma reestruturação contínua.

Dentro desta perspectiva teórica, os estudos de Vilaça e Fausto abordam a classificação indígena da alteridade, sua percepção do contato com a sociedade nacional e os mecanismos simbólicos postos em ato para a reprodução social em um palco onde se fazem

presentes novos atores. O estudo de Vilaça (2006) explora a questão das relações entre os Wari’ – povo da família linguística Txapakura, presente no Estado de Rondônia – e os não indígenas, focando o processo de contato e as razões que levaram diferentes grupos a aceitar ou rejeitar a “pacificação” durante a expansão da fronteira econômica. Esta etnografia elucida os esforços de classificação simbólica direcionados a incorporar os não indígenas e explicar os efeitos desencadeados por sua chegada, combinando o estudo das narrativas míticas com a análise das categorias de identidade e alteridade mobilizadas criativamente, mostrando que as categorias de corresidentes, parentes, afins, inimigos, estrangeiros ou não indígenas, são posições relacionais e são reversíveis, vinculadas às experiências históricas.

Indagando o lugar ocupado pelos não indígenas na economia simbólica parakanã da alteridade, Fausto (2001) reconhece o esforço dos indígenas para acomodar os não indígenas em sua mitologia e em sua história. O autor afirma que para os Parakanã – povo da família linguística Tupi-Guarani, habitante do interflúvio Pacajá-Tocantins (PA) –, a humanidade não é pensada nos limites estreitos do grupo local, tribal ou étnico, e que sua antropologia dos não indígenas resulta na formação de uma classe própria, separada do universo dos inimigos, nisso distinguindo-se dos Wari’, que classificaram estes estrangeiros como mais uma etnia inimiga (VILAÇA, 2006). A categoria Parakanã de *awaeté*, mobilizada como autoidentificação para marcar a distância dos não indígenas, comporta, contudo, a progressiva transformação de um não *awaeté* em um *awaeté*. Um processo de aproximação análogo, pelo qual sujeitos que são inicialmente conotados pela alteridade máxima são progressivamente familiarizados, é visível entre diversos povos indígenas. Nossa atenção se volta agora para o lugar ocupado – ou, melhor, a posição modificável assumida – pelos *napëpë*, na relação com os Yanomami.

3.2 Nossos outros: os *napëpë* pelos Yanomami

As interações historicamente estabelecidas com a sociedade envolvente condicionam as malhas interpretativas que um povo indígena aciona para refletir este contexto. Diversos estudos sobre a interpretação yanomami do contato, publicados nos últimos 40 anos, refletem tal processo histórico e a mudança dos códigos nele articulada, evidenciando que a presença de *napëpë* impulsionou os indígenas à classificação desta alteridade e exigiu que adaptassem sua cosmologia para inserir os estrangeiros, implicando esforço simbólico e prático para reduzir sua ameaça.

Esta construção comportou transformações ao longo das denominadas fases do contato (distintas entre primeiros contatos, contatos intermitentes e contatos permanentes), devido a vários fatores, entre os quais, a presença de atores diferentes – comunidades indígenas distintas, frentes e agências de contato diversas –, e o contexto marcado por relações de dominação e violência mais ou menos explícitas. Kopenawa, no livro escrito a quatro mãos com Albert (2010), recorrendo a diversos registros discursivos, apresenta as reflexões yanomami sobre os não indígenas e traz narrativas sobre sua origem e memórias dos primeiros contatos, mostrando que as experiências e os conhecimentos acumulados levam a modificações da compreensão dos yanomami sobre os estrangeiros.

Ramos (1990) reconhece como marco fundamental da mudança de percepção da alteridade para os Sanumá – subgrupo Yanomami junto sobre o qual a antropóloga desenvolveu parte de sua pesquisa, desde 1968 –, o advento das categorias antagônicas de “índio” e “branco” em seu universo. Recolhendo esta constatação e considerando que os códigos articulados se modificam com a transformação da interação e com a mudança de significados a ela atribuídos, podemos tentar – sem pretender apontar fases rigorosamente cronológicas ou modelos aplicáveis prontamente a regiões com histórias distintas – organizar a interpretação yanomami sobre o contato em dois momentos, indicados nos itens a seguir.

3.2.1 Os *napëpë* e suas epidemias: leitura a partir da teoria etiológica

Um primeiro momento corresponde à fase em que as informações e os primeiros encontros e as convivências com aqueles que seriam posteriormente tratados como *napëpë* e implicam utilização de um conjunto de conceitos tradicionais de *Nós* e *Outros*, para explicar sua alteridade. A associação recorrente nas narrativas indígenas entre o temor suscitado pelos *napëpë*, a atração por seus objetos e o espanto pelas doenças, estimula a elaboração de um quadro etnográfico voltado à natureza das epidemias, ao poder patogênico dos não indígenas e o estatuto de seus objetos manufaturados, no qual são distintas quatro fases – desde os contatos indiretos, da metade do século XIX, até o contato permanente, na metade do século XX – em que os Yanomami remanuseiam com criatividade sua teoria etiológica como dispositivo para interpretar feitos e efeitos do contato e seus agentes (ALBERT, 1985; 1988).

Dentro do quadro da filosofia sócio/ontológica yanomami da agressão/predação, mobilizada para retratar a alteridade, os anciãos yanomami consideraram os não indígenas

como: 1) fantasmas, inumanos de aparência repugnante, origem indeterminável e linguagem desarticulada; 2) espíritos maléficos provenientes dos confins do território yanomami; 3) humanos, descendentes de uma mesma ancestralidade, mas inimigos potenciais e portadores de epidemias destrutivas; 4) voltando, por fim, ao estatuto de inumanos e predadores associados ao caos e à contaminação (KOPENAWA; ALBERT, 2010; ALBERT, 1988).

Como aponta Albert, a revisão do estatuto ontológico e a inclusão dos estrangeiros ao âmbito da humanidade ocorrem apenas por meio da categoria de *napë* como inimigo: “os não Yanomami são sempre inimigos, antes de ser estrangeiros, e são estrangeiros (e não espíritos) somente pelo fato de ser inimigos” (1988, p. 102). No contexto do agravamento das epidemias decorrentes do contato, a projeção da classificação sociopolítica yanomami leva a identificar os *napëpë* como inimigos visitantes esporádicos que praticam feitiçaria guerreira, ou como estrangeiros que possuem poderes xamânicos e realizam xamanismo agressivo.

Nestas interpretações sobre os não indígenas, os Yanomami mobilizam teorias etiológicas que permitem definir, por meio de categorias nativas, o estatuto ontológico dos estrangeiros. A ruptura desta prática ocorre pela imposição de noções exógenas de classificação. Para Ramos (1990), entre os Sanuma, isso aconteceu pela imposição da dicotomia “índio/branco”, que articula noções carregadas de um sentido político e de relações de poder, enquanto as categorias sanuma seriam apenas marcas de diferenciação para sinalizar uma distância ou proximidade social e cultural.

A autora considera que “índio” e “branco” constituem um contraste irreduzível, que não é traduzível naquilo que ocorre no campo intra-étnico, onde se manifesta a plasticidade dos conceitos sanuma de classificação: “flexíveis o bastante para permitir que o falante mude de níveis de contraste e pontos de referência conforme a necessidade ou conveniência” (1990, p. 291). Os estudos realizados por Ramos (1990) e Jabur (2014), sobre os conceitos sanuma de identidade, *sanuma*, e de alteridade por excelência, *tiko dibi*, indicam tratar-se de categorias que podem ser manipuladas – possibilitando a inclusão ou a exclusão de sujeitos sociais – e usadas para identificar ou distinguir o grupo das comunidades próximas de todos os outros, englobando nestes outros todos os que em outros contextos seriam classificados como Sanuma, não-Sanuma ou até “brancos”,

A possibilidade de nas classificações sanuma logicamente englobar no mesmo grupo Sanuma, outros Yanomami, Ye’kuana e “brancos”, revela que estas categorias não são irreversivelmente antagônicas, mas constituem posições estabelecidas relacionalmente e que por trás desta noção estão um “sofisticado relativismo cultural e tolerância social com o que é

‘diferente’ que não encontra equivalente no interior das sociedades nacionais que circundam os Sanumá” (RAMOS, 1990, p. 291).

3.2.2 “Índios e brancos”: incorporação de um discurso

Um segundo momento da interpretação yanomami sobre o contato caracteriza-se historicamente pelo estabelecimento de contatos permanentes e pela diversificação da interação provocada pela invasão do território yanomami por parte de frentes distintas. Neste contexto, para a compreensão da alternativa *Nós e Outros*, ocorre a aquisição de categorias exógenas, como a de “índio” e “branco”, a incorporação da terminologia étnica do Estado e a apropriação da linguagem usada pelo indigenismo.

Conforme Albert (1988), o estabelecimento de postos missionários, caracterizados, aos olhos dos indígenas, pela permanência e por proporcionar alguns benefícios, correspondeu a uma nova adaptação da teoria sobre os não indígenas e a sua absorção dentro do espaço político e social yanomami: a incorporação e a adoção de alguns deles como corresidentes, providos de poderes patogênicos. Num extremo oposto, a intensificação dos impactos decorrentes da implantação de grandes projetos em seu território – construção da estrada Perimetral Norte, ocupação agrícola, exploração de minérios – impôs aos Yanomami repensar sua teoria etiológica: as epidemias foram atribuídas à atitude predatória dos não indígenas projetados novamente, como transparece em alguns registros, para uma “inumanidade radical” e “associados a espíritos maléficos” (ALBERT, 1988, p. 106).

Para Albert (2002b, p. 242), o contexto de violência e de lutas políticas em que os Yanomami se encontraram envolvidos a partir dos anos 70, condicionou uma reviravolta de perspectivas sobre o contato, que o pesquisador descreve como a passagem da “resistência especulativa” – discurso sobre o outro, para si – para a “adaptação resistente” – discurso sobre si, para o outro. Albert, que analisa o discurso político de Davi Kopenawa, reconhece seu fundamento em um duplo enraizamento simbólico: (1) a auto objetivação por meio das categorias brancas de etnificação: tradução dos conceitos etnográficos e das categorias do discurso do ambientalismo; e (2) a reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato: atualização da mitologia e do discurso xamânico que, para o autor, é o exercício do que há de mais “‘tradicional’ nas tradições das sociedades indígenas da Amazônia” (2002b, p. 250). Os

dois registros são inseparáveis, pois constituem faces equivalentes de um processo de construção simbólica da história.

Os *napëpë* são, assim, reconhecidos como descendentes dos ancestrais Yanomami, mas resultado de uma degeneração da primeira humanidade que, recentemente, seguiu os conselhos de Yoasi, o *trickster*, irmão gêmeo do demiurgo Omama, para voltar à terra de seus ancestrais; enganando os Yanomami, com aparente benignidade, os estrangeiros começaram a apossar-se de suas terras e exterminá-los, dominados pela cobiça dos recursos da terra e por um pensamento ignorante, concentrado sobre as mercadorias (KOPENAWA, 2010).

A passagem da caracterização tradicional para as teorias de classificação apoiadas na dicotomia “índio/branco”, para Ramos, resulta da imposição do contato, mas também da luta pela autodeterminação que passa pela assunção da etnificação branca e pela adoção do conceito de índio como plataforma política contra a subordinação. Esta última categoria, que não perde o aspecto de extraneidade, representa uma imposição para um povo que considera a si mesmo como gente e como seres humanos. A adoção seria “um infortúnio histórico que se sofre por se *estar no mundo* interétnico forjado pelos brancos” (RAMOS, 1990, p. 288).

Apesar da incorporação de categorias exógenas e da assunção de um discurso político e ambientalista compreensível no palco interétnico, a dificuldade no uso de categorias antagônicas como as de “índio” e “branco”, transparece no esforço do professor Jerônimo Yanomami que, em 2013, ao escrever seu diário sobre os encontros entre os habitantes do baixo rio Catrimani e os primeiros exploradores, utiliza-se de termos compostos: “*napë índio*”, para se referir a um coletor de recursos da floresta, indígena não yanomami; “*napëpë yanomaeowi thëpë*”, literalmente “os *napëpë* que eram como Yanomami”, para indicar os não Yanomami que viviam quando ainda não tinham sido construídas as cidades; “*napë urihi thëri*”, literalmente “os *napëpë* da floresta”, para aludir aos não indígenas que viviam na floresta e levavam consigo arco e flecha “como fazem os Yanomami”.

3.2.3 Transformar e domesticar: uso de categorias relacionais

A dificuldade em utilizar as categorias exógenas (“índio/branco”) incorporadas no diálogo interétnico indica que os conceitos yanomami que presumivelmente as traduzem (Yanomami/*napë*) não lhes são equivalentes. Assim como foi destacado para os conceitos sanuma, as noções yanomami de *Nós* e *Outros* exprimem posições dentro de uma relação, não

identidades reificadas e previamente definidas. Torna-se, pois, necessário complexificar o esquema do espaço sociopolítico representado como círculos concêntricos que podem visualizar identidades essenciais, não enfatizando suficientemente noções e figuras nativas.

Kelly (2011) mostra a natureza relacional, contextual e dinâmica das categorias yanomami de *Nós* e *Eles*, e analisa os processos de contato interétnico à luz da teoria da relacionalidade generalizada, que reflete a forma da sociabilidade amazônica, pela qual, como escreve Viveiros de Castro (2011, cap. 8), a consanguinidade, construída a partir do dado genérico da afinidade e o *Outro*, é imanente e incorporável ao *Eu*.

O termo *napë*, no campo convencional yanomami, indica alteridade, carregando um sentido de inimizade, e pode ser aplicado a um estrangeiro, um não Yanomami ou um inimigo potencial. Com este termo, conforme Lizot (2004), constroem-se expressões que podem ser traduzidas por: demonstrar hostilidade (*napëmou*), partir para um conflito (*napë huu*) ou agredir alguém (*napë keo*). No contexto que envolve o não Yanomami, o termo pode ser usado para se referir aos não indígenas e para compor expressões que – conservando certo sentido de aversão – indicam o conhecimento sobre os estrangeiros ou a imitação de seu comportamento (*napëai*, *napëmou*) e o processo de “virar *napë*” (*napëprou*).

É importante salientar que, segundo indicado por Kelly (2011), nas categorias de classificação yanomami o conceito *napë* é estritamente relacional e perspectivacional – se refere à posição que uma pessoa ou um grupo assume em relação a outro –, e que o padrão de relação yanomami/*napë*, longe de ser equivalente ao binômio “indígena/branco”, não se restringe apenas à interação entre um Yanomami e um não Yanomami, mas se reproduz entre os próprios indígenas, nas situações em que alguns performam-se *napë*, enquanto outros performam-se Yanomami.

Com o conceito de *napë*, ocorre o mesmo que se observa em relação aos termos indígenas de classificação, cujo uso é análogo aquele dos pronomes. Como observado por Elias ([1970] 2005), os pronomes permitem a formulação de conceitos relacionais, superando noções naturalizadas. Ao analisar o uso dos pronomes yanomami, nota-se que o mesmo termo é utilizado para indicar sujeitos distintos, em diferentes redes de relações: o pronome *kami yamaki* pode significar: 1) Nós, corresidentes, 2) Nós, membros do conjunto multicomunitário de aliados, ou 3) Nós, Yanomami, dependendo se a figuração desenhada contrapõe o Nós ao *kaho wamaki* indicante: 1) Vós, aliados, 2) Vós, inimigos, 3) Vós, não Yanomami/*napëpë*.

O estudo da perspectiva nativa sobre a alteridade – este *Outro* diferente de *Nós* – e sobre a relação com o não indígena, deve considerar que este contato desencadeia mudanças em vários níveis de vida das comunidades nativas, contudo, tais transformações não devem ser tomadas em contraposição à existência prévia de uma sociedade indígena supostamente estática. Conforme aponta Perez (2011), a respeito da disposição Yaminawa – povo da família linguística Pano, habitante nos estados de Amazonas e Acre, na Bolívia e no Peru – de se tornar outro, o processo de alteração implicado pelo contato com a sociedade envolvente não é apenas inevitável, porém, em certo sentido, é até desejado e conduzido nos marcos indígenas.

Como destaca Vilaça, o “outro/branco” – mantido como inimigo, apesar de próximo – pode ser o modelo de um processo de transformação dos Wari’, que lhes permite ““ser Brancos’ sem abrir mão de ser Wari”” (2000, p. 58). A autora afirma que para os Wari’ esta dupla identidade se inscreve no corpo que, sujeito de transubstanciações e metamorfoses, possibilita ter simultaneamente um corpo wari’ e um corpo “branco”. Nestas metamorfoses, os vestidos são o modo wari’ de se tornar “branco” e os enfeites são o modo “branco” de se transformar em Wari’: adereços e roupas são recursos de diferenciação do corpo para transformações metafísicas.

Se por corpo entende-se, com Viveiros de Castro (2011, p. 380), o feixe de afetos e afeções, capacidades e modos de ser, que “é a origem das perspectivas”, a transformação em outro, vivida pelos Wari’, implica, juntamente com a nova identidade, a assunção de sua própria perspectiva – podendo ser inclusive a adoção do cristianismo e do ponto de vista dos missionários – sem com isso implicar contradição da cultura nativa (VILAÇA, 2008).

Kelly (2005), fundamentado nas descrições do espaço sociopolítico yanomami de Albert e na teoria da alteridade e do parentesco ameríndio de Viveiros de Castro, analisa dois processos mutuamente implicados e realmente indígenas: a “domesticação do branco” e a “transformação em branco” (o virar *napë*). Conforme o autor, ambos falam de diferenciação, mas enquanto o primeiro acontece no contexto do espaço convencional Yanomami, o outro – inovação e extensão da convenção – acontece num novo espaço, surgido ao lado do primeiro, para conceitualizar as relações com os não indígenas. Este novo espaço se estrutura por níveis diferentes ao longo de um eixo de transformação *napë*.

A dupla identidade que Vilaça reconhece entre os Wari’ encontra seu correspondente na hibridação ou dualidade yanomami/*napë* que permite aos Yanomami assumir uma posição *napë* em relação a outros Yanomami, ou uma posição yanomami, quando isso for proveitoso, frente aos não indígenas. A hibridação yanomami, conforme defendido por Kelly

(informação verbal) não corresponde a uma fusão consumptiva das diferenças, mas implica conservação da alteridade – os polos extremos do eixo de transformação: *napë yai*, *napë* verdadeiro e *Yanomae yai*, Yanomami verdadeiro – necessária à produção de pessoas que exibem uma dupla identidade, podendo, as pessoas, ocupar sem contradições as posições de *napë* ou yanomami em cenários distintos: virar *napë* sem deixar de ser Yanomami.⁷⁴

O artifício da “domesticação dos brancos” remete, para Kelly (2001), à teoria da relacionalidade generalizada convencional. Sendo as pessoas, na concepção ameríndia, transformáveis, a domesticação consiste em remover artificialmente a alteridade inata – o ser *napë*: dado como a afinidade potencial ameaçadora e perigosa – e “virar Yanomami” – fruto da agência humana – comportando-se de forma mais humana e moral (KELLY, 2005).

Em nenhum dos casos – quando o yanomami assume a posição de *napë* ou quando o não indígena é domesticado – é desejável, nem possível, levar a termo o processo de virar outro. Como os Wari’ escolhem não levar a termo o processo de transformação evitando o casamento com os “brancos” (VILAÇA, 2000), os Yanomami, embora domesticando os *napëpë*, os mantêm à distância necessária a fim de preservarem a utilidade da posição que ocupam.

Se para os Wari’ a inimização é reversível (VILAÇA, 2000, p. 65), para os Yanomami, os *napëpë* são “domesticáveis” quando se aproximam voluntariamente das convenções indígenas que regem o comportamento moralmente adequado, sendo – por extensão criativa da convenção yanomami que admite a incorporação do desconhecido – progressivamente incluídos ao reino da humanidade (KELLY, 2005).

3.2.4 A participação dos *napëpë* na humanidade: um olhar sobre os mitos

Albert (In: ALBERT; KOPENAWA, 2003) reconhece dois grandes agrupamentos de mitos próprios dos Yanomami orientais – o subgrupo de língua Yanomae que habita uma vasta região no centro/leste da Terra Indígena Yanomami, no Brasil –, que têm por objeto a origem dos atuais seres vivos. Um primeiro conjunto de mitos – tendo como evento cosmogônico central a queda do céu – relata a constituição dos planos nos quais o cosmos é organizado e a metamorfose dos ancestrais Yanomami (humanos/animais, *yaroripë*) em

⁷⁴ Discussão realizada durante o curso de Etnologia Indígena, ministrado pelo prof. Kelly, no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 30 abr. 2015.

animais (*yaropë*). Um texto construído a partir das narrações de uma mesma pessoa, descreve este processo:

[...] estes ancestrais se transformaram, pouco a pouco, em caça; esta gente que foi criada em princípio. As antas, as araras, os veados, os tucanos... que agora observamos, são Yanomami que se metamorfosearam nos primeiros tempos [...] São pessoas transformadas nos animais que comemos hoje (ALBERT, 1985, p. 746).

A primeira humanidade desta antiga criação – Yanomami em cujo nome aparece a denominação de diversos animais – vivenciou a metamorfose animal pelo desrespeito às normas de vida social. Todavia, as imagens-essências (*utupë*) desses ancestrais (*yaroripë*), pais dos atuais animais, são ainda presentes nas montanhas e constituem a essência dos espíritos auxiliares (espíritos xamânicos *xapuripë*), com os quais os xamãs se relacionam.

Parafraseando as palavras de Kopenawa (In: ALBERT; KOPENAWA, 2003, p. 73-76), podemos destacar que os Yanomami afirmam que nos primeiros tempos, antes da metamorfose dos ancestrais, todos os seres partilhavam de uma humanidade comum. Em seguida, esses ancestrais assumiram os semblantes dos animais que povoam a floresta, mas – embora aos olhos dos Yanomami apareçam como animais – são Yanomami: simplesmente são habitantes da floresta. A seus olhos, os Yanomami parecem sempre os mesmos: são também animais, mas habitantes da *yano* (casa comunitária), enquanto eles são os habitantes da floresta. Diferentemente deles, os Yanomami que não se tornaram animais agem ainda como humanos e comem seus irmãos: as antas e todos os outros.

A mesma ênfase sobre um estatuto comum de animais e Yanomami é formulada pelo professor Jerônimo (2014) em uma página de seu diário de pesquisa, em fevereiro de 2013, quando escreve que “*Yaropë ka kii, kami yamakinë patapë yaropë yaro xomi pë imi, yanomae yaropë preë*”: “Estes animais são nossos ancestrais animais, portanto, não são diferentes. Os animais também são Yanomami”.

O segundo conjunto de mitos descreve as façanhas do demiurgo Omama e de seu irmão, o *trickster* Yoasi. Conforme este segundo conjunto de mitos, os Yanomami (a humanidade atual) que surgem após a morte dos primeiros ancestrais, foram criados por Omama (ALBERT, 1985, p. 746). Este herói ancestral criou a floresta com tudo o que ela contém e os espíritos *xapuripë*; desenhou o sol e a imagem da lua, espalhou as águas. Mais tarde, em sua fuga, formou as montanhas e deu origem também aos não indígenas (ALBERT in: WILBERT; SIMONEAU (Ed.), 1990, p. 415-418).

Neste segundo conjunto mítico, a origem da humanidade, embora possa ser descrita de várias formas, é atribuída a Omama. Os Yanomami – fantasmas da primeira humanidade destruída – são extratos, como ovos de formiga, do caule de uma palma e transformados pelo demiurgo (ALBERT, 1985, p. 746), ou gerados por ele com a filha do monstro aquático Tëpërësiiki, senhor das plantas cultivadas (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 57).

Interessa ressaltar, que, nas narrativas míticas e em seus comentários, esta criação por parte do demiurgo é enfatizada como sendo a de uma humanidade diferente, originada quando Omama deu um termo às transformações e metamorfoses, interrompeu os eventos desastrosos primordiais e colocou ordem na floresta. Estes Yanomami diferentes – longe de se devorar como faziam os ancestrais – aprenderam a cantar e estabelecer diálogos cerimoniais, realizar festas *reahu* e rituais funerários, se tornar xamãs e respeitar os resguardos, falar a língua que hoje falam e fazer arengas matinais. Enfim, Omama fez que as pessoas se tornassem Yanomami (ALBERT in: WILBERT; SIMONEAU (Ed.), 1990, p. 39-44).

O repertório mítico define o espaço dos não indígenas no cosmos yanomami. A origem dos *napëpë*, conforme narrado por Ikahi, habitante de uma comunidade do médio rio Catrimani, em 1979, a Albert (In: WILBERT; SIMONEAU (Ed.), 1990, p. 79-83), ocorreu nos tempos ancestrais, pela transformação dos primeiros habitantes da região de Hayowari, localizada nas nascentes do Hwara u, o rio Orinoco. Segue a síntese desta narrativa.

A narrativa situa esta transformação no contexto de um *reahu* – a festa ritual – no final da qual, depois de ter inalado o pó alucinógeno *yakoana* e ter realizado os diálogos rituais *yāimu*, os habitantes da comunidade anfitriã e os hóspedes se engajam em um duelo. Um homem que estava recluso junto com a jovem esposa que acabava de ter a primeira menstruação, solicitado por uma mulher, quebra o tabu do resguardo e, dominado pela cólera, corre para revidar os golpes recebidos por seu cunhado. De repente, a floresta é envolvida nas trevas, uma torrente de água brota do solo e provoca uma enchente. Alguns dos residentes procuram refúgio na floresta e sobre as árvores, sendo transformados em diferentes espécies animais. Apenas um ancião xamã e sua esposa conseguem se salvar das águas.

Todas as outras pessoas são carregadas pela enchente que, expandindo-se, forma um rio largo e caudaloso. Os Yanomami são devorados por lontras gigantes e jacarés azuis, e o sangue das vítimas gera uma espuma que é carregada pela água. A jusante, onde o solo terrestre se encontra com a curvatura do nível celeste, mora Remori, um ser sobrenatural, que intervém barrando o curso da água e desviando seu fluxo para o mundo inferior. Remori recolhe no côncavo de suas mãos a espuma do sangue dos habitantes de Hayowari a aproxima da boca, pronuncia suas palavras e lhe restitui vida, constituindo pessoas novamente.

Ikahi enfatiza o fato que Remori transmite a esta nova gente sua linguagem, fornecendo a explicação para a linguagem desarticulada dos *napëpë*: parecida à dos fantasmas e ao zumbido da vespa *remoremoreaxi* (*Centris* sp. e *Euglossa* sp.).

Em sua narração, Ikahi ressalta a existência de diferentes humanidades. Afirma que os ancestrais dos Yanomami não foram arrastados pela correnteza e os descendentes dos habitantes de Hayowari ainda habitam as nascentes do Hwara u. Perto da localidade onde se originou a enchente, em localidades como a do Kokoi u, o rio Demini, foram transformadas outras pessoas – outros indígenas não yanomami – que ainda habitam próximos dos Yanomami. Em uma região muito distante, Remori – inicialmente o único estrangeiro – criou os *napëpë*, os estrangeiros *kraiwa*, a sua imagem: os não indígenas. Com seu criador e aprendendo com ele, os *napëpë* repetem suas façanhas: fabricam as coisas para serem nomeadas, aprendem a fabricar rádios e objetos manufaturados, pensam e falam diferentemente.⁷⁵

Esta breve visão dos mitos de origem dos Yanomami e dos *napëpë* – embora não considere outras formas de registro, como o discurso, ao qual faz referência Smiljanic (1999), manipulado pelos xamãs que mesclam citações bíblicas e outras interpretações para explicar a origem dos *napëpë*, seus atributos e seu avançar no território yanomami – permite recuperar uma análise importante. Enquanto é comum resolver a aparente contradição que transparece nas narrativas míticas, fazendo referência a diferentes humanidades que se sucedem temporalmente, Leite (2010; 2013) sugere que os dois ciclos mitológicos informam sobre diferentes imagens de humanidade que “coexistiriam em tensão nas formulações cosmológicas e cotidianas dos Yanomami, e que seriam expressão da própria dialética constituinte de sua sociabilidade” (2013, p. 75).

Com base na teoria do simbolismo e na dialética de invenção/convenção (ou diferenciação/coletivização) de Wagner (2014)⁷⁶, aplicada à produção de pessoas, Leite (2013) afirma que os dois principais conjuntos de mitos yanomami definem duas imagens de humanidade. O primeiro conjunto apresentaria a humanidade como condição inata e

⁷⁵ Em outras narrativas, os Yanomami do médio rio Catrimani afirmam ter sido o monstro aquático Raharari, que mora nas pedras de uma cachoeira do rio Catrimani, a criar, a partir da espuma recolhida na superfície da água, os modernos Yanomami e os estrangeiros (não Yanomami) (DAMIOLI; SAFFIRIO, 1996, p. 22).

⁷⁶ Wagner (2014) reconhece que duas formas de simbolização (a “simbolização convencional” e a “simbolização diferenciante”) estão presentes em todas as tradições humanas, embora articuladas diversamente. As distintas sociedades favorecem uma modalidade de simbolização como apropriada à ação humana e atribuem a outra ao mundo do “dado” ou “inato”. Limitando-nos ao nosso foco, conforme Wagner, a sociedade Europeia/Norte-Americana considera o modo convencional como apropriado à ação humana, deixando o modo diferenciante como reino do dado ou inato. Enquanto para as sociedades indígenas, o convencional se abstrai como inato, designando a diferenciação como modo apropriado à ação humana (2014, p. 126).

compartilhada, fundo de sociabilidade comum a partir do qual ocorre o processo de diferenciação e de metamorfose. O segundo, a humanidade como um predicado específico, próprio à criação dos verdadeiros humanos/Yanomami por Omama, que lhes atribui marcas morais e comportamentais que os distinguem da humanidade dos ancestrais animais.

Considerando que a “yanomamidade” expressa nas mitologias coincida com a noção de humanidade, o primeiro conjunto faria referência a uma humanidade muito inclusiva, e as narrativas desenhariam, com as metamorfoses, um processo de diferenciação a partir de uma base comum. Enquanto o segundo conjunto trataria a humanidade como uma atribuição específica e restrita às esferas exclusivas de sociabilidade, descrevendo um critério de moralidade e um mecanismo de convencionalização (LEITE, 2013, p. 87).

Destacando a constante inquietação que a presença dos não indígenas representa para o pensamento dos Yanomami – que os inseriram progressivamente em diferentes classes de seres de sua sociocosmologia – Leite reconhece a influência desta alteridade na elaboração das categorias ontológicas e dos predicados morais indígenas, escrevendo que:

A dialética entre invenção e convenção que informa a pessoa Yanomami, parece se revelar com mais clareza no contexto do contato, uma vez que a presença dos Brancos é catalizadora de diversos experimentos de articulações possíveis entre os sentidos de humanidade (LEITE, 2010, p. 130-131).

Com base nas diferentes concepções de humanidade expressas pelas narrativas míticas podemos considerar que os *napëpë* participariam, junto a muitos outros seres, de uma base comum de humanidade/yanomamidade data/inata, a partir da qual as metamorfoses provocaram um processo de diferenciação. Contudo, estes estrangeiros estariam excluídos de uma yanomamidade considerada como adesão a padrões de moralidade e ideais (*ethos* e *eidos*), que resultariam de uma criação/invenção e doação feita por Omama e Yoasi aos verdadeiros Yanomami. A não participação dos “brancos” a esta humanidade, conforme Leite, ocorreria “não tanto por definição, mas certamente por interesse e relação” (2010, p. 48), pois implicaria a prática de “fazer cultura” e “tornar-se Yanomami”, seguindo um processo de coletivização e socialização, resultado da agência humana.

A partir desta compreensão da humanidade/yanomamidade como resultante da agência humana, concebe-se uma possibilidade aberta para os *napëpë* – embora marcados nas narrativas míticas por resultar de uma degeneração da verdadeira humanidade – de aproximação, por parte de sujeitos específicos, a um padrão aceitável de moralidade e yanomamidade. Sendo *napë* uma categoria relacional e uma posição referente a contextos

específicos, o processo de deslocamento em direção ao polo da yanomamidade ocorre pela intencionalidade e a prática de socialização.

Diversas etnografias destacam critérios yanomami de moralidade, como a importância da fala correta, a participação em diálogos cerimoniais e rituais, a partilha dos mesmos sentimentos (CARRERA, 2004), o estabelecimento de relações de parentesco e os cuidados que visam aliviar o sofrimento dos próximos (ALÈS, 2006), como produtores de uma vida comunitária. A correspondência a tais critérios de sociabilidade, como escreve Leite (2010, p. 46), segue uma “perspectiva propriamente yanomami, [pois] só é possível pela fabricação de um corpo específico e distinto de outros corpos”. Esta conformação seria, para os *napëpë*, a reversão de uma posição sancionada por sua prática, dado que, nas palavras de Kopenawa:

Nós vimos os Brancos propagar suas epidemias e nos matar com suas espingardas. Os vimos destruir a floresta e os rios. Sabemos que podem ser avaros e malvados, e que seu pensamento é frequentemente mergulhado na obscuridade. Eles esqueceram que Omama os criou. Perderam as palavras de seus anciãos. Esqueceram o que eram nos primeiros tempos, quando eles também tinham uma cultura (In: KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 251-252).

O caráter relacional das categorias yanomami de identidade e alteridade, e a imagem de humanidade vinculada a critérios de moralidade e sociabilidade – embora as palavras de Kopenawa mostrem quanto os *napëpë* estejam afastados destes parâmetros – indicam que a categoria de *napë* não pode ser tratada como uma identidade estática e um bloco unitário ao qual pertencem indiscriminadamente todos os não indígenas. Sobre este ponto e sobre a possibilidade de aproximação aos critérios de humanidade yanomami, tratamos a seguir.

3.3 Os padres não são *napëpë*: um grupo a parte

Em 30 de dezembro de 2013, quando estávamos acampados com os Maamapiitheri (os membros da comunidade de Maama pii), na localidade chamada Xamapii, nas proximidades do rio Pacú, para um *henimou* (caçada coletiva), Niapo Yanomami – Agente Indígena de Saúde de 34 anos – perguntou-me, com desconfiança, se nós “padres” – englobando nesse conceito todos os religiosos e as religiosas presentes na Missão – anteriormente éramos *napëpë yai* (*napëpë* de verdade). Niapo queria saber se, no momento do nascimento, da infância, da juventude ou em um dado momento anterior àquele em que nos conheceu como

padres, tínhamos sido *napëpë*, da forma como outros *napëpë* o continuam sendo (informação verbal).⁷⁷

A pergunta colocada por Niapo nos faz suspeitar que o fato de os missionários participarem da *napëidade* própria de outros não Yanomami, não seja um dado a ser assumido incondicionalmente. O que parece estar subentendido neste discurso é que os padres não podem ser considerados *napëpë* no mesmo sentido de outros não indígenas. Parece existir uma diferença que impede de se considerar simplesmente os padres – e talvez outros coletivos que aqui não estudamos – como um grupo contido em um conjunto mais amplo composto pela categoria abrangente dos *napëpë*. Este grupo de pessoas que os Yanomami aprenderam a conhecer, talvez não seja suficientemente distinto de outros – como escreve Pellegrini (1998), descrevendo as categorias de *napëpë* definidas pelos moradores da região de Surucucú – com base nas atividades que desenvolvem junto aos Yanomami (*Teositheripë*, missionários; *Funaitheripë*, servidores da Funai; *Fundaçãootheripë*, funcionários da Fundação Nacional de Saúde; *Federautheripë*, Policiais Federais; *Sodadootheripë*, membros do exército) ou na nacionalidade (*Fenesuelatheripë*, venezuelanos ou *Brasiutheripë*, brasileiros).

O que foi exemplificado relatando este diálogo com Niapo é o problema que motivou esta pesquisa e que dirige a organização das informações apresentadas neste capítulo e no seguinte. Em várias ocasiões e contextos diversos, estabelecendo conversas, ouvindo respostas a meus questionamentos, recolhendo depoimentos, observando atitudes, captando afirmações e considerando as perguntas a mim direcionadas, pude recolher alguns elementos que acredito expressem a compreensão que os Yanomami têm dos missionários com os quais convivem desde 1965.

Tentamos, portanto, trazer elementos que possam ilustrar algumas ideias sobre os padres (entendendo com este termo, muitas vezes, os missionários e as missionárias), que os distinguem, em determinados contextos relacionais, dos *napëpë*, embora a este respeito, talvez não exista uma teoria yanomami completamente formulada, e sim apenas hipóteses e perplexidades.

⁷⁷ Diálogo com Niapo Yanomami, em Xamapii, 30 dez. 2013 (In: DALMONEGO, 2012-2015).

3.3.1 Os padres: mais ou menos *napëpë*?

Tendo em conta que o termo *napëpë*, além de indicar a categoria muito abrangente da alteridade representada pelos inimigos, que precede os encontros com os membros da sociedade nacional, é comumente associado aos estrangeiros e não indígenas, os padres seriam, sem aparente dúvida, *napëpë*. Esta associação seria reforçada – pelo menos na perspectiva dos não indígenas – pelo fato de que vários missionários que trabalharam ou trabalham na Missão Catrimani apresentam características que os distinguem da população com a qual os Yanomami podem mais facilmente entrar em contato: podem ser de origem estrangeira, provir de países distantes, falar o português com sotaques marcadamente exóticos e apresentar uma cor de pele diversa daquela mais comum entre a sociedade regional.

As particularidades referentes à aparência corporal e expressão verbal dos religiosos, são percebidas pelos Yanomami – também pela crescente possibilidade de confrontação com outros não indígenas – mas, pelo que pudemos constatar até o momento, não são comumente adotadas como critérios para colocar os missionários numa posição de maior estraneidade em relação à população regional ou aos moradores da cidade de Boa Vista. Mesmo para os Yanomami que já tiveram oportunidade de viajar para fora do Brasil, o fato de um religioso falar uma língua estrangeira e provir de um país longínquo, não é critério para considerá-lo portador de maior “*napëidade*”.

Em contextos interétnicos,⁷⁸ envolvendo agências diversas da sociedade não indígena – como a realização de assembleias que congregam, além de Yanomami de diferentes regiões, representantes de diferentes repartições governamentais e organizações indigenistas – os missionários são explicitamente incluídos entre os *napëpë*: são considerados parceiros, assessores, representantes de uma entidade de apoio etc. Em outros contextos – mais circunscritos aos Yanomami – ouvi muitas vezes distinções entre os *napëpë* e os padres, em particular tratando-se de sujeitos particulares: estabelece-se, portanto, uma descontinuidade entre essas duas categorias.

Descontinuidade que, para os não indígenas, seria resolvida considerando os missionários como um grupo dentro da categoria mais ampla dos *napëpë*: um conjunto que se

⁷⁸ Consideramos por “contexto interétnico”, conforme Barth ([1969], 2011), o espaço em que para distinguir entre os “outros-*napë*” e o “nós-Yanomami” são mobilizados signos manifestos para exibir a própria identidade, como a língua, a cultura, o pertencimento a uma comunidade instalada em um território, que orienta suas relações sociais, suas ações e seus pensamentos, conforme valores fundamentais e convenções estabelecidas.

distingue apenas por desenvolver determinadas funções, diversas daquelas exercidas pela Funai ou pela Secretaria Especial de Saúde Indígena. Contudo, podemos nos atrever a dizer que para os Yanomami a questão não se formula nos mesmos termos.

Em 2009, durante a visita do então Presidente Lula à comunidade de Maturuca, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS) – por ocasião da Comemoração dos Netos de Makunaimi, pela homologação desta terra indígena –, perante a perplexidade manifestada por uma das participantes ao ver, no meio do grupo dos Yanomami, um sujeito de cabelos claros e óculos, Rogerio Yanomami (Agente Indígena de Saúde na comunidade de Poratheri) teve a prontidão de rebater ao questionamento dizendo que aquele sujeito – o mesmo que escreve estas páginas – “era yanomami”, e justificando sua asserção pelo fato evidente que aquele sujeito falava a língua indígena, tinha o corpo pintado, dançava e usava o rolo de tabaco atrás do lábio inferior.

Em outra situação, desta vez muito triste, o posicionamento indígena a meu respeito, foi diferente. Uma viúva, cujo esposo tinha morrido tragicamente, insistia para que eu interviesse junto à polícia da cidade, a fim de que o suspeito responsável fosse perseguido e que facilitasse outras práticas junto à Secretaria de Educação do Estado. Ela justificava seu pedido concluindo com a expressão: “*Napë wa yaro*”, “pelo fato de você ser *napë*”.

Outro aspecto que parece possamos refletir, em relação à medida e ao contexto em que os padres possam ser, ou o menos considerados, *napë* é sua proveniência geográfica. Algumas perguntas postas pelos Yanomami aos missionários podem ser traduzidas como: “De qual lugar vocês vêm?” A pergunta é muito importante em uma sociedade que, em sua cosmovisão, organiza o espaço considerando uma rede de comunidades locais e reconstrói sua história transmitindo a memória dos deslocamentos em uma longa sequência de assentamentos sucessivos.

As respostas que recebem são muito diferentes: alguns religiosos são brasileiros, outros, não. Quando a resposta indica a proveniência de um lugar muito longínquo, logo surge outro questionamento visando verificar a presença ou menos de Yanomami naquele lugar. O fato de perguntar se na Itália ou em um país do continente africano existem Yanomami, querendo com isso verificar a existência de pessoas que tenham alguma afinidade com eles e com sua forma de viver e sejam, portanto, consideráveis yanomami, nos permite fazer uma ulterior inferência. Da mesma forma como outros Yanomami poderiam existir em lugares muito remotos – partilhando o espaço, mas distinguindo-se de outras categorias de pessoas, como os *napëpë* – sem deixar de ser Yanomami, assim um *napë* o um padre, não são

considerados como tais com base em sua origem distante: sua diferença está relacionada a algo que vai além do lugar de proveniência e situada em outro registro.

Poderíamos trazer mais exemplos, mas a intenção destas linhas era apenas introduzir o fato de que o enquadramento na categoria de *napë* não resolve a pergunta sobre os padres.

3.3.2 “De onde vem um padre?”: Uma origem própria

Recuperando o diálogo a respeito da origem dos padres, citado alguns parágrafos acima, Niapo permanecia perplexo frente os meus esforços voltados a explicar que meu pai não era um padre, e procurava esclarecimentos, perguntando-me se eu entendia dizer que ele fosse um *napë*, trazendo os exemplos de alguém da Funai, da Secretaria de Saúde, um garimpeiro ou um morador da cidade. O que poderia passar despercebido nesta passagem é que meu interlocutor, perante minha afirmação de que meu pai não era um padre, devia voltar-se à categoria de *napëpë* e encontrar aí o espaço para encaixar minha ascendência. Considerar que meu pai pudesse ser um *napë*, embora caracterizado por uma função específica, era feito com certo desapontamento, como se minha afirmação (“meu pai não é padre”) contradissesse uma lógica coerente e a evidência de uma identidade que não diz respeito a um emprego ou a uma função. O fato de eu ser padre, implicaria que meu pai também o fosse. Traduzindo em outras palavras o questionamento de Niapo: se meu pai não é padre, mas é um *napë* como outros, como explicar que eu sou padre? De onde isso resulta? Esta inquietação expressa um problema cognitivo para os Yanomami, em relação aos padres.

Alguns exemplos permitem mostrar a importância da ascendência para a construção da identidade e também para explicar certos comportamentos. Escutei muitas vezes referências à filiação para justificar atitudes, decisões e projetos de vida: (1) um jovem yanomami, para explicar o fato de não gostar de participar de certos momentos da festa *reahu* dizia ser filho de garimpeiro; (2) outro, para mostrar a obviedade de seu conhecimento de frases em português ou do gosto pelos alimentos confeccionados, afirmava ser filho de *napë*; (3) um pai de família, querendo justificar sua decisão de se tornar pescador de quelônios, alegava não ser completamente yanomami, mas ser “caboclo” (termo que não tinha ouvido pronunciar na região); (4) outra pessoa, para enfatizar suas habilidades de caçador e seu conhecimento da floresta, sancionava com orgulho: “*Yanomae ihuru ya paxio*”, “Eu sou mesmo filho de yanomami”; (5) um quinto caso se refere a um jovem, filho de uma mulher yanomami e de

um homem não indígena, que exercia função numa repartição pública, evidentemente por se considerar yanomami, por ter sido reconhecido como tal pela comunidade que o recomendou e por quem o contratou. Quando este jovem foi criticado por não estar defendendo os Yanomami, seus delatores justificavam sua atitude fazendo referência ao fato de que ele não era mesmo yanomami, por não ser filho de Yanomami.

Esses exemplos foram colocados para destacar que, nos cinco episódios citados, não foram colocadas como razões – respectivamente – o fato de (1) simplesmente não gostar de um momento da festa; (2) ter qualidades que permitiram aprender a língua e ter-se acostumado a consumir alimentos diferentes; (3) querer empreender uma atividade lucrativa; (4) ser dotado de habilidades incomuns e ter vivido sempre na floresta; (5) de não ter dedicação e ser descomprometido eticamente para com o bem-estar dos Yanomami. Nos cinco casos, as razões colocadas eram a ascendência e a filiação. Isso mostra o quanto torna-se importante, para a construção da identidade ou a definição da posição ocupada por uma pessoa, a referência a sua origem.

Em outra ocasião, se repetiu um diálogo parecido àquele tido com Niapo. No dia 2 de fevereiro de 2015, sentados em baixo do telhado de uma barraca, na cabeceira da pista de pouso da Missão, estávamos aguardando a aeronave que teria retirado da área a equipe de saúde, num clima de instabilidade. Enquanto poucas palavras eram trocadas para aliviar a tristeza e a insegurança pelos acontecimentos tristes ocorridos naqueles dias, chegou à Missão Catrimani o Agente de Saúde Pikote Yanomami, trazendo as lâminas com as amostras de sangue recolhidas em sua comunidade, para realizar o diagnóstico dos casos de malária.

No momento em que as preocupações dos não indígenas se concentravam sobre os fatos ocorridos, a remoção do pessoal de saúde e as tensões que poderiam afetar a vida das comunidades, suscitando surpresa em mim e na irmã religiosa que conhecia o objeto desta pesquisa, Pikote me olhou e, sem a ênfase que pode caracterizar questões importantes, pôs a seguinte pergunta: “Você é padre mesmo?”. Despreparado, eu retruquei perguntando o que ele pensava a esse respeito. Ele disse que sim: achava que eu era padre de verdade.

Depois disso, formulou uma pergunta que – em minha percepção – resume e expressa sinceramente os questionamentos dos Yanomami a respeito dos missionários: “Como é que se faz, mesmo, um padre?” A pergunta poderia ser traduzida também diversamente: “De onde vem um padre?”, pois a questão de fundo, que emergiu ao longo do diálogo com Pikote e com outras pessoas, é a suposição de que um padre deva provir necessariamente de outro padre.

3.3.3 Uma genealogia de padres: questões “originais”

Existem aspectos da vida dos missionários religiosos que resultam particularmente questionadores para os Yanomami – e não apenas para eles –, pois dizem respeito a características da vida religiosa que suscitam incompreensões também entre os não indígenas. Aos olhos dos Yanomami, é intrigante o fato de que há 50 anos os religiosos se multipliquem e continuem se revezando na Missão Catrimani. Pondo constantes perguntas sobre os missionários e as missionárias que já trabalharam entre eles, entendem que alguns voltaram para seus países de origem, outros estão ainda no Brasil, mas atuando em áreas diversas, alguns envelheceram, outros morreram. Frequentemente solicitam convidar quem trabalhou na Missão há muito tempo, destacando sua generosidade, suas façanhas ou habilidades, lembrando as promessas feitas, mas não atendidas, solicitando alguma coisa, ou simplesmente expressando a vontade de um reencontro para “matar a saudade”.

Os Yanomami reconhecem que os padres não têm esposas ou filhos na Missão, mas desconfiam – ou melhor, tentam extorquir uma anuência sobre sua opinião – que mantenham relacionamentos na cidade, quando se ausentam, por períodos fora da terra indígena. Isso quando aceitam reconhecer tacitamente que os missionários, homens e mulheres que compõem a equipe presente na Missão, não constituam casais.

A desconfiança referente a este aspecto da vida dos religiosos, lhes parece ser perfeitamente legítima por diversos motivos. Primeiramente, a condição dos religiosos não reflete as relações de parentesco que estruturam sua vida social e não corresponde aos padrões de coresidência dos Yanomami: estes estrangeiros moram juntos, afirmam não ser consanguíneos, mas negam se tratar como esposos e esposas.

Um segundo motivo que torna inconcebível a vida dos religiosos é a irresponsabilidade de quem, por livre escolha, vive despreocupado com a ausência de filhos. Isso é claro, pois os filhos representam o investimento para o futuro, a garantia de sustento na velhice, são os que zelarão para a realização dos rituais funerários: condição necessária para que a entidade, que no momento da morte se separa do corpo, possa alcançar outro plano da existência e a comunidade dos vivos possa tutelar-se contra a presença inquietante de uma entidade que resiste a abandonar a vida na terra.

Nas situações mais cotidianas, dezenas de vezes, tive de responder que não tinha filhos. Caso minhas palavras não fossem julgadas como tentativa de enganar o interlocutor ou esconder a verdade – ocasião na qual a conversa era interrompida por um sonoro: “*Wa hore*

mahi!” “você mente sem vergonha!” –, mas fossem levadas um pouco mais a sério, o diálogo resultava num comentário mais reflexivo: “*Wa mohoti mahi!*”, “você é um irresponsável”.

Um terceiro motivo de perplexidade é que a falta de uma esposa representa uma condição lastimável para qualquer yanomami. A divisão dos serviços entre os gêneros implica que o homem não casado deva se apoiar em sua mãe, ou precise da solicitude de uma irmã (real ou classificatória) que realize em seu benefício as atividades cotidianas indispensáveis, reservadas ao gênero feminino: carregar água, recolher a lenha para o fogo, cozinhar os alimentos, processar os túberos de mandioca para a produção de beiju. É, portanto, difícil entender a situação lamentável dos homens – incluindo os *napëpë* – que vivam sem esposa.

Ao ver o padre na Missão Catrimani preparando os alimentos ou realizando alguma função que julgam não seja de sua competência, alguns Yanomami costumam sugerir: “*Wa në ohotai, thuë wa tei*”, “você está sofrendo, case-se”, oferecendo, por brincadeira, o improvável casamento com a própria filha.

Outro aspecto que alimenta a desconfiança quanto à vida celibatária dos religiosos é que parece inconcebível que, além de não ter esposas, os missionários, se interrogados, afirmem não procurar relações sexuais. Isso soa particularmente estranho aos ouvidos de jovens que afirmam – talvez por exibicionismo – não poderem resistir mais de dez dias longe da esposa ou namorada. Os jovens professores que acompanhei durante cursos de formação da duração de até dois meses, longe de suas comunidades, que conhecem melhor as cidades com suas “atrações”, e interagem com um número maior de pessoas diversas da sociedade não indígena, são os que põem maiores perguntas sobre a vida íntima dos religiosos, que alertam sobre complicações para a saúde que a manutenção da castidade comportaria e que estranham as respostas que recebem dos missionários (informação verbal).⁷⁹

Esta vivência dos religiosos encontra uma possibilidade de ser compreendida quando comparada à prática de abstinência – durante o processo de iniciação – ou à moderação no exercício da sexualidade mantida pelos xamãs, conforme descritas por Kopenawa (In: KOPENAWA; ALBERT, 2010). Contudo, em várias oportunidades, escutei comentários, por parte de diversos Yanomami, a respeito da situação lastimável – sobre este aspecto – na qual os padres se encontrariam: “*Paeterepë pexi në ohotai*”, “Os padres sofrem pela vontade de fazer sexo” (informação verbal).⁸⁰

⁷⁹ Diálogo com alguns professores, Missão Catrimani, 03 fev. 2015 (In: DALMONEGO, 2012-2015).

⁸⁰ Frases ouvidas no diálogo com alguns anciãos yanomami, nas comunidades de Hawarixa e Uxixiú, 15 jan. 2014 e 17 jan. 2014 (In: DALMONEGO, 2012-2015).

Não obstante os missionários declarem não casar e não ter filhos – e conforme alguns casos acompanhados por perto pelos Yanomami, quando casam ou geram filhos, acabam por não ser mais considerados padres, mas *napëpë* – continuam chegando e revezando-se na Missão. Como destacou Davi Kopenawa (2015), em depoimento, os missionários mantiveram sua presença, se revezando há 50 anos na Missão:

Olha aqui! Você está vendo: o Carlos, já está... ele é fundador da Missão Catrimani. Este aqui é novo, mas eles vieram também para trabalhar na Missão Catrimani, pela Igreja. [...] Isso é muito importante, muito importante para continuar trabalhando, continuar permanecendo até o fim do mundo: eu não sei quando vai acabar nosso mundo, isso é muito importante para nós.

O fato de continuar a chegarem missionários, apesar de estes não gerarem visivelmente filhos, é particularmente questionado para os Yanomami – que põem a pergunta recorrente: “de onde vêm os padres?” – e nos fornece um elemento interessante de reflexão. Segundo o que ouvi, parece ser condição necessária que um padre seja gerado de outro padre: a “condição” de padre seria assim transmitida hereditariamente, compondo uma espécie de genealogia de padres. A explicação de que meu pai não é um padre e que meu irmão tampouco o é, não satisfez meus interlocutores, que consideraram que eu estivesse querendo complicar coisas tão óbvias. Evidentemente, óbvias e claras para eles, não para mim.

Discutindo sobre a forma de criatividade e a produção yanomami de pessoas, Machado (informação verbal) descreve um diálogo tido com uma mulher indígena que – demonstrando interesse sobre as relações de parentesco entre os *napëpë* – a surpreendeu solicitando um filho de médico que ela pudesse criar entre os Yanomami, a fim de que quando a criança tivesse se tornada adulta pudesse curar os Yanomami doentes.⁸¹ Posso imaginar que, sem se preocupar sobre como uma criança gerada de uma mulher branca, mas criada na aldeia yanomami, pudesse chegar a possuir os conhecimentos necessários para tratar os pacientes da forma como o fazem os médicos que atendem no posto de saúde, a mulher yanomami considerava que um filho gerado de um médico *napë*, quando adulto, resultaria num eficaz profissional de saúde.

Desta informação, destacamos que – apesar do afirmado em relação à produção social de pessoas e de parentes – a garantia de que uma criança, crescida e socializada entre os Yanomami, possa atuar como um médico, resultaria do fato de ter sido gerada de um médico

⁸¹ Comunicação de Ana Maria A. Machado nas Jornadas Antropológicas (UFSC), Florianópolis, 11 out. 2013.

napë. Este caso parece análogo ao notado com relação à produção dos padres: um padre, apenas poderia resultar de outro padre.

Voltemos às perguntas de Pikote, sobre a origem e proveniência dos padres. O fato de que um padre deva ser gerado de outro, nos leva a pensar que para os Yanomami os padres – e talvez outras categorias de não indígenas – constituem um grupo a parte. No caso dos padres, estes devem ter uma origem comum entre eles, evidentemente diferente daquela dos outros *napëpë*. Esta constatação torna difícil pensar o ser padre como uma função – uma profissão, como poderia ser a de servidor da Funai ou empregado da Secretaria de Saúde Indígena, funções mais conhecidas entre os Yanomami – exercida por alguns *napëpë*. Levando a reflexão para o campo das hipóteses, se poderia pensar que “padre”, seria um marcador de identidade, a expressão de uma categoria que distancia de outros *napëpë*, pois – como foi visto – em certos contextos, é inconciliável e alternativa à classificação como *napë*.

Esta hipótese parece encontrar respaldo no exemplo seguinte. No caso de sacerdotes que trabalharam por vários anos junto aos Yanomami e deixaram a vida religiosa, escolhendo o matrimônio, para os indígenas é claro que esta pessoa, conforme uma expressão – inapropriada na linguagem teológica própria à instituição eclesial, mas de uso comum – “deixou de ser padre”. Até aqui, nada de particular: os Yanomami constatarem, como podem ter ouvido dizer, que a pessoa em causa deixou de “exercer o sacerdócio”. Contudo, esta expressão não parece ressoar da mesma forma entre os Yanomami. Digo isso, pois a conclusão à qual chegam os Yanomami é que a pessoa que conheciam como padre, depois de tomar uma esposa, viveu uma mudança que expressam nestes termos: “*a napëprarioma*”, “se tornou *napë*”. Conversando sobre uma pessoa bem conhecida, Yokoto (informação verbal) me disse que o padre que trabalhara na missão: “*Padre a kuoma makii, waiha, thuë a toai tëhë, a napëprarioma. Hwei tëhë a napë hikia*”, “Era padre, mas depois tomou uma mulher e se tornou *napë*. Agora é mesmo *napë*”.⁸²

A questão em aberto – que necessita maiores indagações – é que a pessoa em questão, enquanto era padre não era *napë* da mesma forma que se tornou *napë* posteriormente. Evidentemente, o “ser padre” constitui algo diferente do que um agregado ao ser *napë*, como poderia ser uma função ou uma profissão, que é explicitado nas expressões: *napë* saúde, *napë* Funai etc. A categoria de padres está condicionada ao fato de vincular os padres a uma genealogia hereditária: apenas de um padre pode vir outro padre.

⁸² Informação recolhida na Missão Catrimani, 22 dez. 2014 (In: DALMONEGO, 2012-2015).

3.3.4 Os padres se revezavam: um grupo homogêneo

Embora possa ser discutido o fato de se considerar a atuação de uma agência missionária de forma unitária, este estudo, não podendo se deter em traçar os perfis de todos os atores envolvidos na relação – coisa que exigiria resgatar a bibliografia de muitos missionários e de Yanomami cujos depoimentos foram a base da análise –, trata os religiosos que atuaram e atuam junto aos Yanomami como um grupo.⁸³ Esta opção coincide com a de muitos autores que, estudando as relações entre povos indígenas e missionários, consideram estes últimos como uma realidade homogênea e como uma agência,⁸⁴ e é corroborada pelo fato de que os Yanomami, junto aos quais os missionários da Consolata se instalaram desde 1965, consideram os padres como um grupo definido com características próprias.

Com cada um dos religiosos, os indígenas estabeleceram relações diferentes, dependendo da época e do contexto existente na Missão, do tempo de permanência, do tipo de atividade que este desenvolvia, da maior ou menos proximidade e do caráter pessoal. Contudo, está claro para os Yanomami que todos os missionários – ou os “padres”, como aparece em muitas narrativas – que se revezam na Missão, desde 1965 até hoje, apresentam traços comuns e – apesar das diferenças que não são ocultadas – constituem um grupo de pessoas distinto e com traços definidos. O fato de considerarmos os missionários como uma agência, não deriva apenas de uma opção prévia ou uma observação externa de comportamentos: participação às atividades de uma instituição organizada, adesão a normas comuns ou a um operado muitas vezes próximo. Para confirmar esta classificação dos religiosos como um grupo homogêneo, é possível atingir a mesma percepção que os Yanomami têm deles. Apontamos aqui apenas três observações:

- 1) a identificação por um nome. A designação de *Teositheri*, gente de Deus, com algumas variantes, é uma forma de identificação que Ramos (1990) já notava entre os Sanumá, e que Kopenawa (In: KOPENAWA; ALBERT, 2010) aplica a grupos missionários de diversas denominações cristãs que operaram e operam junto aos Yanomami, e que hoje é usada também para identificar os missionários católicos;

⁸³ Oliveira questiona o fato que considerar os missionários como “agentes interculturais” pode “pulverizar a ação de instituições na atuação individual de seus representantes, permitindo supervalorizar a liberdade e autonomia desses indivíduos em detrimento de outras determinações grupais, institucionais e corporativas” (1988, p. 48-49).

⁸⁴ Citamos as coletâneas organizadas por Wright (1999; 2004) e os textos de Montero (Org., 2006; 2012).

- 2) a inclusão em um grupo e a acolhida. Considera-se que qualquer pessoa que for integrar a equipe missionária é acolhida positivamente por parte dos Yanomami, que esperam dela a correspondência a suas expectativas. Além disso, ocorre que ao explicar para outras pessoas – pacientes de outras regiões da Terra Yanomami, encontrados na Casa de Saúde do Índio (CASAI), em Boa Vista (RR), ou representantes indígenas que participam a reuniões diversas – os habitantes da região do médio rio Catrimani, afirmam que “os padres”, e não um indivíduo particular, moram na Missão Catrimani, junto a eles. Ainda, pode-se destacar que, ao lembrar a história da Missão, os anciãos afirmam que nas décadas anteriores, “os padres” se revezavam um depois do outro, não deixando o campo para outros *napëpë*;
- 3) as expectativas sobre atitudes, comportamentos e condutas. É frequente escutar que aos padres – de forma generalizada – não agradaria uma determinada conduta. Os Yanomami explicitam isso nas arengas *hereamou/patamou*, pelas quais são dadas orientações ou advertências, por uma liderança que toma a palavra durante uma assembleia, ou – mais diretamente, embora implicitamente – nas perguntas postas a um missionário: “*Wa xuhurumo tha?*”, “Você está triste/angustiado [com isso]?”, em referência a fatos como conflitos, mortes, vinganças ou situações que, presumem, possam deixá-lo preocupado.

Alguns trechos de diálogo com Davi Kopenawa (2015) evidenciam como, para ele, os missionários podem ser considerados como um conjunto bastante unitário, movido por interesses comuns e atuando de forma conjunta:

Missão Catrimani hamë, *os padres...* pata pëni, thë thai pihio pëhenaha, kama epë ximirema. “Awei, kiamë, Yanomae thëpëhamë, kami yamaki huu. Yanomae thëpë mohoti yaro, Yanomae thëpëni, napë yamaki kuaiwi thë taimi yarohe, yamaki pairimou”: thëpë pihi kurayoma. Ihi tëhë, kami ya, hapa mahio tëhë, estrada a mao tëhë, Irmão Carlos ya tararema.

Os chefes dos padres os enviaram para a Missão Catrimani para realizar o que eles pensavam. Eles pensaram: “Ouçam, nós iremos para lá, para junto dos Yanomami. Eles não nos conhecem, eles não sabem como vivemos nós napëpë, por isso os acompanharemos”. Eu mesmo, muito tempo atrás, quando ainda não havia a estrada, conheci o Irmão Carlos.

Em outro trecho, Kopenawa (2015) destaca de forma marcada a atitude e a prática de trabalho que caracterizou os missionários que atuaram no Catrimani. Ainda uma vez, não se destaca a ação de um religioso em particular, mas se considera os padres como um conjunto:

Olha aqui! Você está vendo: o Carlos, já está... ele é fundador da Missão Catrimani, este aqui é novo, mas eles vieram também para trabalhar na Missão Catrimani, pela Igreja. Esse é o papel de vocês: papel do padre, papel importante. Os padres não são destruidores, mas respeitam nossa cultura. A Missão Catrimani respeitou o meu pessoal da [região da] Missão Catrimani: respeitaram, não mexeram na nossa cultura, não proibiram de fazer pajelança, xamanismo.

Em uma comunicação aos Missionários do Instituto da Consolata, por ocasião de uma assembleia na qual estavam reunidos os religiosos que trabalhavam junto a diversos povos indígenas em Roraima, Kopenawa (2012) destaca sua interpretação da função da Igreja e de seus membros:

Para nós é importante o papel da Igreja na defesa dos direitos; direitos que não são somente de nós índios. Este deve ser o trabalho da Igreja. Quem fez inicialmente o caminho em nossa direção, foram vocês missionários. Eu entendo que – sendo vocês religiosos e conhecendo a Deus – Ele mandou vocês para defender a vida do nosso povo e do planeta. Sei que desde muitos anos a Igreja fez este caminho ao encontro dos Povos Indígenas. A Igreja sabe que o índio não é “bicho”, que é gente, que foi criado pela autoridade do céu, assim como foram criados os não-índios. O papel da Igreja é de não deixar fazer guerras, de trazer a paz. Do outro lado, existem inimigos muito fortes, apoiados por políticos que querem ocupar as riquezas da Terra. A Igreja deve ser diferente, pensar como pensa Deus: querer a nossa vida!

As palavras de Davi antecipam quanto será exposto nos itens a seguir, ou seja, que ao longo da história de convivência com os missionários, os Yanomami destacaram uma série de aspectos que contribuem para a definição dos primeiros como um grupo: determinadas atitudes e comportamentos próprios. Ademar Yanomami (2015) afirma que o padre Bindo Meldolesi, chegado à beira do rio Catrimani, para fixar a Missão, se identificou como padre:

“Awei, hwei kami paetere yamaki”: *Padre Bindo disse mesmo: “Nós somos paetere Bindo a kuma. Yai kuma. “Hwei padres”. Ele disse: “Sou padre, por isso paetere a”: paetere Bindo a kuma. “Kuë vim morar junto com vocês Yanomami”. yaro Yanomae wamaki kae pirio”: inaha paetere a kuma, paetere Bindo a.*

Embora não tenhamos outras informações a respeito e possamos duvidar que, logo no primeiro encontro, os missionários tenham tentado explicar aos Yanomami sua pertença a um instituto religioso, é interessante notar que para Ademar o padre Bindo Meldolesi prontamente se identificou como padre. Isso confirmaria que os religiosos, desde o princípio – pelo menos na compreensão indígena – tentaram se apresentar como um grupo.

Contudo, o fato de que os missionários, sobretudo nos últimos anos, sejam identificados pelo apelativo de padres, pode ter sido reforçado pela influência de outras pessoas que os Yanomami encontraram na Missão ou na cidade. De fato, a primeira vez que fui chamado assim por um professor Yanomami, após alguns anos de presença na Missão, estranhei e perguntei-me a razão da mudança, sendo que até então respondia pelo nome próprio – aquele recebido por minha família ou aquele aplicado pelos Yanomami – ou por um termo de parentesco.

Neste uso, o termo padre não se restringe apenas aos sacerdotes, mas é aplicado também aos missionários que – não sendo presbíteros – recebem, em âmbito religioso, o título de irmãos; forma pela qual os anciãos yanomami denominam algumas pessoas que colaboraram com os padres desde os primeiros anos de instalação da Missão. A abrangência deste termo é ainda mais ampla, pois ouvi utilizar (ADEMAR, 2015) o nome de *paetere thuë*, “padre mulher”, para referir-se às irmãs religiosas. Contudo, os jovens e adultos Yanomami que melhor falam o português e mais conhecem os missionários, utilizam sem confundir os diversos apelativos.

Conforme observamos, o termo “padre” é utilizado pelos Yanomami para além do sentido que adquire no contexto estritamente religioso católico, porém é ressignificado: foram aumentadas sua extensão (inclui um número maior de pessoas) e suas atribuições (são muitas as características próprias dos padres). O uso bastante generalizado do termo padre – que alguns indígenas mais anciãos pronunciam *paetere* – justifica o título desta pesquisa e permite considerar os padres como constituindo um grupo particular para os Yanomami.

3.4 Iniciativas de missionários e Yanomami: busca recíproca e morada permanente

Nas entrevistas realizadas junto a alguns anciãos Yanomami, evidenciou-se que a iniciativa de procurar os indígenas e se instalar perto deles, foi feita pelos padres. Por sua parte, os Yanomami, logo após o primeiro encontro com os religiosos, decidiram realizar

visitas periódicas – respondendo ao convite para trabalhar na construção da pista de pouso em troca de ferramentas – ou deslocar sua comunidade nas proximidades da instalação missionária. O que notamos é o que já foi afirmado: os indígenas não sofreram passivamente a presença dos estrangeiros em seu território: foram agentes protagonistas.

3.4.1 A procura missionária e os rastros dos napëpë

Na memória dos anciãos Yanomami, os missionários construíram seu acampamento provisório perto do lugar onde os indígenas atravessavam o rio Catrimani. A partir de lá, procuraram alcançar as diversas comunidades localizadas na bacia do mesmo rio.⁸⁵ Visitando as comunidades locais mais afastadas, os primeiros missionários convidaram os indígenas a visitar o acampamento da Missão e colaborar na abertura da pista de pouso.

A busca dos “rastros dos *napëpë*” já havia movido os indígenas, desde que conheceram as ferramentas. K.Y. (2013) lembra que depois de ter recebido utensílios do grupo de Sotelo (Cf. Cap. 1) os Yanomami, ao sentirem-se abandonados por ele, foram em busca de outros *napëpë* que pudessem fornecer as ferramentas das quais necessitavam:

Sotelo yamakiha hoyarihuruni, hoyame yamaki kuai xoaimaiwi. Ihi tëhë poo maprario, yahikikiprario, mii mahi prarioma. Mii mahi yaro, hoyame napë yama a hëtëma.	<i>Depois que Sotelo nos deixou e foi embora, descemos nesta direção. Vieram faltar as ferramentas, acabaram. Por isso, vimos procurar os napëpë.</i>
---	---

A seguir, colocamos alguns depoimentos referentes aos primeiros encontros com os missionários. Alexandre Yanomami (2015), cuja comunidade estava localizada à beira do rio Lobo d’Almada (afluente de direita do alto curso do rio Catrimani) e Fatima Yanomami (2015), que morava ao longo do rio Jundiá (afluente do médio curso do rio Catrimani), lembram a chegada de padre Calleri em suas comunidades:

⁸⁵ Como apresentamos no segundo capítulo e confirmamos pela entrevista com padre Sabatini (2012), os missionários escolheram, depois de ter recebido algumas informações de exploradores que frequentavam a bacia do rio Catrimani e tê-los acompanhados em viagens anteriores, para instalar a Missão, o lugar próximo da cachoeira do Cujubim, por ser lugar de passagem e possibilitar o contato com grupos diversos.

Hapa yami padre Calleri a kuoma, waiha epë warookiwi epë kuoma. Hhi padre Calleri Hawarihiha a hapa kopii. Hharanë pata pëha a kopehayu. Hharanë ai thëpë nakarema, hweha a kuranë. [...]

Ha pairiprarinë thëpë nakaï xoaoma: “Awei, hoyamë wamaki huimai”. Kama Yanomae pata penë pista a thai xoaomahe.

Padre Calleri hapa a yai kopema kami yamakiha yutuha a yai kopema, kaxipi thëãha kuopëha.

Primeiramente, padre Calleri chegou só, depois outros o acompanharam. Alcançou a comunidade de Hawarihi e seguiu para outras comunidades dos anciãos, desta região, que chamou

Depois de tê-los ajudado, os convidou: “Venham aqui”. E os anciãos Yanomami foram abrir a pista de pouso.

Antigamente, padre Calleri mesmo chegou entre nós, na região chamada de Kaxipi.

A seguinte narrativa de Bindo Yanomami parece descrever um dos primeiros encontros com os *napëpë*. Sendo que no momento da chegada dos missionários os Yanomami já tinham tido vários encontros com não indígenas, resultaria difícil relacionar este relato ao encontro com os religiosos e com as pessoas que os acompanhavam. Talvez o relato faça referência a episódios diversos, pois apresenta de forma expressiva os sentimentos de estupor que um primeiro encontro despertava, menciona o trabalho de coleta da balata, nomeia a pessoa do Peruano – que tinha frequentado a região antes de tomar parte na expedição organizada pelos padres – e destaca o interesse pelos utensílios de metal. Entretanto, localiza a chegada dos não indígenas no lugar onde surge a Missão Catrimani e alude à construção da pista de pouso, aberta sob a direção dos religiosos.

Interessa destacar como Bindo Yanomami (2013) enfatiza o fato de que os Yanomami fossem desejosos de encontrar os não indígenas. Nesta releitura do passado – tendo vivido o impacto das epidemias e da invasão de sua terra –, o narrador considera a atitude dos antepassados imprudente e impulsiva, provocada pelo desconhecimento da ameaça que os não indígenas representavam e pela necessidade imprescindível de utensílios de metal:

Napë pë ka kii: Yanomae yamakini, napë yama pë peximai mahioma yaro yamaki nēhē mohotionimi. Napëpë taare noa yaro pë nēhē mohotimonimi: “Kami ya poo pë totihi, poo pë totihi mahi”, thëpë pihi kuma, pë nēhē mohotimai maoma.

Napë yamapë peximai mahioma, napëpë xawarapë taha mai yamaki pihiha kunë. “Ipa thëpë, ipa thëpë yai”: pata thëpë kuma.

Inaha kurë, yama thë taari tēhē. Napë yama pë tai mao tēhē. Napëpë, napëpë horokamahe: “hee, nēë horixai, nēë horixai!”. Napëpë koimai tēhē, thë thamahe. Nohi mahi, eh.

Napëpënë yamaki nakai maomahe, taapëaremahe: “Ahe, ahe haa...”: inaha thëpë kuma. “Ahaaaaa.”

Em relação aos napëpë, nós Yanomami queríamos muito encontra-los: tendo aparecido uma vez, não os esquecemos. Nossos antepassados pensaram sem hesitação: “Preciso de um bom terçado, um terçado muito bom”.

Nós desejávamos os napëpë e não pensávamos que trouxessem epidemias. Os anciãos disseram: “São dos nossos, nossa gente mesmo” [nossos parceiros].

Foi assim, quando os encontramos, sem ainda conhecê-los: os antepassados abraçaram e acariciaram os napëpë: “hee”, que chegavam, como entre amigos.

Os napëpë não nos chamaram, mas apareceram de improviso. [Nossos anciãos, surpreendidos] disseram: “Ahe, ahe haa...”. [Gesto de acariciar e bater nos ombros e peito para cumprimentar].

No trecho seguinte, Bindo (2013) destaca que a iniciativa de aproximar os Yanomami partiu dos não indígenas. Evidentemente, os grupos locais que moravam mais afastados não pensaram em ir em busca dos não indígenas e de seus instrumentos, coisa que ocorreu no caso de grupos para os quais os estrangeiros apareceram inesperadamente, solicitando auxílio no trabalho e despertando nos Yanomami a sucessiva procura. A iniciativa dos Yanomami é, contudo, enfatizada seja no sentido de permitir aos *napëpë* de se instalarem, seja de responder positivamente às solicitações de ajuda no trabalho, em vista de conseguir utensílios:

Missão ahetea, kua hikia, hweha pë waroa hikipere, kiha urihiha yamaki yao tēhē pë warokema, [...] Napëpë tai maohe tēhē thëpë pirio prahaoma, praha xoa. Ihi tēhē Yanomae thëpë huu xoaimama, pata thëpë huu xoaimama.

Napë yama pë taari tēhē, yamaki nakayu xoaoma, nakayoa xoaraema. “Napë pëni pista a thai pihio”, yamaki huu xoaoma. [...]

Napë yamapë hētēi mao mamaki, kama pënë yamaki iheteprariomahe. Peruanonē yamaki hapaha iherini, Yanomae yamaki hapa taa parikihiri, kama pëni yamaki ihetea koparioma.

Kami yamakine napë yama pë hētēnimi, yamaki pihi kuunimi. K.Y. theripënë pë hapa xirō taapëraema. Parata pēha pë kiapai, kiaayou. [...]

Urihi thomumai tha, yamaki pihi kunimi, yama pë xaari pīrimama. Ai thëpë hoximi ma kurahēnihi.

Pata thëpë nakaremahe. Xaari pīria xaari. “Ipa poo a mii mahi” thëpë pihi kuma yaro thëpë pīrimakemahe.

Os napëpë chegaram às proximidades da Missão, enquanto estávamos acampados na floresta [...] Ainda não os conhecíamos e os anciãos moravam longe. Só depois, os anciãos foram se deslocando e vindo.

Quando os encontramos, nos convidaram. “Os napëpë querem abrir a pista”: nós [de Hewenahipii] atendemos e fomos.

Nós não procuramos os napëpë, mas eles nos aproximaram. Primeiro o Peruano se acercou de nós, nos encontrou. Depois, [os outros napëpë] nos aproximaram.

Nós não procuramos os napëpë, não pensávamos [neles]. Apenas o pessoal de K.Y. [outro grupo local] os encontrou. Eles trabalharam na coleta da balata. [...]

Nós não pensamos que pudessem roubar nossa floresta, os fizemos acampar-se. Não pensamos fossem pessoas hostis.

Eles se instalaram e chamaram nossos anciãos que pensaram: “Não tenho mesmo meu facão”, por isso os fizeram residir.

Depois de ocorrerem os primeiros contatos, muitas vezes os rastros dos *napëpë* eram seguidos para alcançá-los e conseguir ferramentas, apesar do encontro com frentes exploradoras, que resultasse no acometimento dos indígenas por alguma patologia, fosse seguido de um afastamento geográfico do lugar. Pedro (2013a) descreve assim esta busca:

Napë yama hapa hētëma. Kami ya hapa kareprarema, mau uha kareraema... naposiha ya karerapiwi...[indicando trajetória com o braço] uhh... yapa kōraema.

Napëpë pisapë yaopë uno tute kuoma. Koroha napëpë pīria tha ya pihi kuma.

Yamaki poo pë mii mahi yaro, mii mahi yaro [...] yama thëpë hētëma. “Pisa yaopë uno kua hatho”, peri yo tute mahi kuoma. “Koroha thëpë pīria” yamaki kuma.

Yamaki kuu kupëre. Napë yama pe taprai maoma.

Nós anteriormente procuramos os napëpë. Eu antes naveguei, naveguei pelo rio... eu descí a corrente na [canoa feita de] casca de árvore... [indicando trajetória com o braço] uhh... e voltei.

Havia rastros recentes de pescadores de tartarugas. Eu pensava que a jusante morassem os napëpë.

Não tínhamos mesmo facções, por isso [...] os procuramos. “Talvez haja pescadores de tartarugas?” Havia uma picada muito recente. Dissemos: “Abaixo mora gente”.

Dizíamos assim, mas não encontramos napëpë.

Continuando a narração, Pedro (2013a) relata o primeiro encontro dos Yanomami com os padres. Evidentemente a escolha de instalar a Missão ao longo de um caminho se revelou acertada, pois foi por parte de pessoas que transitavam por aquele caminho, para visitar outras aldeias e participar em celebrações intercomunitárias, que a notícia da presença destes *napëpë* alcançou os diversos grupos, antes mesmo dos padres:

Yutuha paetere Calleri a kuoma, padre Bindo, Peruano, paetere Calleri. Ya nakaihe, hapa ya kuoma, oraha... Padre yama pë taai maoni, yama pë taapëarema.

Himara hamohii pi yamaki kuoma. Himara hamohii pi hutih i pa mihi wããha kua hayoa. Hei, Pauxiana u orahamë, ya pīria hayoa, kami ya iyao tehë.

Antigamente havia padre Calleri, padre Bindo, Peruano. Eles me chamaram, de onde estava anteriormente, rio acima... Quando não conhecíamos os padres, os encontramos de improviso.

Nós morávamos na comunidade Himara hamohii pi [residência do grupo de Pedro entre 1963-1965], cujo nome era devido a esta árvore. Quando jovem, eu morava no alto curso do igarapé Pauxiana.

Kiha, waikapēha, waikapēha, Tuxawa José a kukiwi, Cláudio hī e, a hama huu kuru, a kookoi maiwi, hweha a kooko kuruwi, inaha thēpē pitareha, a hama huu kuruwi, a kookomaiwi thēpē taarenoa.

Kooimaiwi, Tuxawa Joséni thēpē, thēpē taarenoa. Hwea peri yo pikateo kuwē, waikapē mayo, hama pikatio, waika mayo hama. [...]

Tuxawa xori Luis [Rói], a kae kuonoa. Luis a nokamapu hurihiha.

Hweha padre Bindo a taarenoa thare. Kihamē a kae kopema, “Napēpē pista a thai kupērahe”, inaha a kuma, inaha Luis a kuma. “Pista a thai kupērahe, padre pēni pista a thai kupērahe”, inaha a kuma.

Kama padre Calleri a huuwi [...]

A hapa peri yo tai mamai. A huuwi, a huuwi. Tuxawa Luis a noa waxuki: “Hei, ipa mayo, hama mayo ithoa”, a kuraheruhui.

Kama kipē huuwi ... huuwi... Rahaka Wakakē yanoha a kopi, Aranari u oraha.

Inaha kure kipē kopi kurē, porokae kipē: tharisipē, padre Calleri a, Peroano hei, kopii. Hwei yamaki korehuruma. Padre pēni yamaki korehuruma.

O Tuxawa José e o pai de Cláudio, estiveram lá, entre os Waika: foram para lá como visitantes. Quando voltaram, para cá, a tantos dias de distância, eles os encontraram pessoalmente.

Voltando, o Tuxawa José os encontrou. Aqui, onde há o caminho para atravessar [o rio], o caminho dos Waika, para o atravessamento dos visitantes dos Waika.

[O Tuxawa José] fez se acompanhar pelo seu cunhado, o Tuxawa Luis, na floresta [para as aldeias].

Aqui, [o Tuxawa Luis] encontrou primeiro o padre Bindo. Chegaram juntos lá [rio acima]. Luis disse: “Os napēpē estão abrindo uma pista, os padres estão abrindo uma pista”.

Padre Calleri foi andando [...]

Primeiramente ele não conhecia o caminho. Ele foi andando. O Tuxawa Luis tinha dado informações: “Lá tem meu caminho, segue o caminho dos visitantes”. Os dois foram andando. Até chegar à comunidade Rahaka Wakakē, no alto curso do rio Aranari u [Ananaliú, afluente do rio Demini].

Chegaram em dois: o padre Calleri e seu genro [o funcionário] Peruano. Estes nos trouxeram. Os padres nos trouxeram [aqui].

Kama a kuma: “Wamaki huimaï, ipa pista wama a thayu. Pista ya manirema”, a kuma: “Pista a manio praa”. Yami [Calleri] a huma, Yanomae thëpë mai. Napë Pesi Wahe, Atabiris a pairioma. [...]

Praha makii, padre Calleri a huunoa thare. Peri yo pree yaro, a manï maoma. Manï maoma thare. [...] Inaha a mio kupërë: hwei a hayuwi, a mia tharoa. A ha hënakorayuwi, a mia kôa. Hwei a warokôa.

Porokae thë titi kipë mioma.

Ele falou: “Venham, venham abrir minha pista. Eu cortei [as árvores da] pista”. Disse: “[as árvores] da pista foram abatidas e estão deitadas”. [Calleri] foi sozinho, não foi acompanhado por outros Yanomami, mas pelo napë [de nome] Pesi Wahe, Atabiris. [...]

Era longe, mas o padre Calleri foi até lá. A picada era bem ampla, assim não teve que abrir caminho. [...] Ele acampou tantas vezes assim: ele saiu [de sua base na beira do Catrimani], e dormiu. Retomou a marcha de madrugada, acampou de novo. Aí ele chegou. Os dois acamparam por duas noites.

A narrativa de Fatima – recolhida por Remo Yanomami (2015) – referente à chegada dos missionários a sua aldeia, distante do acampamento dos padres, mostra sua percepção sobre os apelos dos não indígenas:

Hapa poro kae kipë waro kema, mori paetere Calleri a kuoma. Ai napë a pairiowi, Peroano e pairioma. [...] Ihi tëhë paetere aha koaha xoapo hurunë, kami Yanomae yamaki notiaï xoaoma, Wakathau hamë, yamaki nakahuruma yaro. Ihi tëhë yamaki kiaï xoaoma, pista Wakathau ha yamaa thama.

No começo, chegaram em poucos: apenas padre Calleri. O outro que o acompanhava, era o Peruano. [...] Depois que o padre foi embora [de nossa aldeia], nós Yanomami fomos atrás, em direção ao rio Catrimani, pois eles nos tinham chamados. Assim fomos trabalhar: abrimos a pista [na beira] do rio Catrimani.

Apesar de reconhecer que a iniciativa de penetrar o território yanomami foi dos religiosos – assim como tinha sido de outros expedicionários anteriores: exploradores, balateiros, geógrafos –, os Yanomami, lembrando os deslocamentos sucessivos de suas comunidades, mostram a realidade de um processo de expansão e deslocamento em direção ao baixo curso do rio Catrimani e a intenção de estabelecer relações pacíficas (*nohimayou*, *rimimayou*) com os diversos estrangeiros que penetravam em um território já bem conhecido por alguns grupos indígenas, que dele extraíam os recursos naturais e que representa apenas lugar de passagem para outros.

O relato de Kopenawa (In: KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 233-320), a respeito da chegada dos padres, traz uma visão diferente por ser a leitura, sob certos aspectos, distanciada, de uma pessoa cuja comunidade tinha vivido uma história de contato com os não indígenas, marcada por epidemias, conflitos e instalação de outra frente missionária.

Apesar de morar numa região diferente daquela das comunidades que receberam os missionários da Consolata, as notícias referentes aos padres chegavam até lá, pois as relações mantidas entre os diversos grupos locais permitiam a circulação rápida das informações, além de objetos e agentes mórbidos. Kopenawa visitou a Missão Catrimani quando já acompanhava os servidores da Funai e conheceu melhor os missionários quando se engajou plenamente na luta para a demarcação da Terra Yanomami. Sua consciência e seu trabalho político refletem-se na compreensão a respeito da presença da Missão Catrimani e da atuação dos religiosos, que ele descreve nestes termos (KOPENAWA, 2015):

Hapa, kami yamaki, Yanomae yamakini, napë wamaki tai mao tëhë, yutuha, kami ya oxeo tëhë, 10 anos ya kuo tëhë, Missão Catrimani hamë, padre pë pihi kurahepënaha kurë pë yamoma. Pë yamou, Catrimani u hamë. Pë yamou tëhë, witinaha paetere pë pihi kuma tha? Witi pi thai pihioma, paetere pëni? Kami ya pihi kupënaha, kami ya thëã hirimai.

Quando nós Yanomami não conhecíamos vocês napëpë, muito tempo atrás, quando era criança, quando tinha 10 anos, os padres – agindo conforme seu pensamento – subiram até à Missão Catrimani. Subiram o rio Catrimani. Ao subirem, o que eles pensavam? O que os padres queriam fazer? Vou contar o que eu penso [a este respeito].

Yutuha ipa xoayëpë kuo xoao tëhë, pata thëpë kuo xoao tehë, padre pëha waroikinë, ihami thëpë rimimorayoma, thëpë rimimoma, thëpë nohimayoma. [...]

Antigamente, na época de meus tios, quando viviam nossos antepassados, eles estabeleceram boas relações com os padres que chegaram. Estes os visitaram, conheceram e fizeram amizade com eles. [...]

Missão Catrimani hamë, Missão, os padres... pata pëni, thë thai pihio pëhenaha, kama epë ximirema. “Awei, kiamë, Yanomae thëpëhamë, kami yamaki huu. Yanomae thëpë mohoti yaro, Yanomae thëpëni, napë yamaki kuaiwi thë taimi yarohe, yamaki pairimou”: thëpë pihi kurayoma.

Os chefes dos padres os enviaram para a Missão Catrimani para realizar o que eles pensavam. Eles pensaram: “Ouçam, nós iremos para lá, para junto dos Yanomami. Eles não nos conhecem, eles não sabem como vivemos nós napëpë, por isso os acompanharemos”.

A narração de Kopenawa apresenta a chegada dos padres à Missão Catrimani como resultado da decisão de seus dirigentes, que visava aproximar os Yanomami que “não conheciam os *napëpë*”. Neste breve trecho, destacam-se dois verbos usados para caracterizar a aproximação dos missionários: *rimiai* e *nohimai*, que expressam a tentativa de estabelecer boas relações e amizade. O verbo *rimimou*, usado para descrever a visita a diferentes famílias, percorrendo em círculo a casa comunitária e passando de um fogo doméstico para outro, exprime a atitude que visa construir solidariedade e confiança, como escreve Alés (2006).

O segundo verbo, como podemos compreender na explicação de Ramirez (1999), é conjugado na forma causativa e recíproca, *nohimayoma*, indicando que uma pessoa suscita na outra a atitude de amizade que se reflete de um para o outro: significa despertar amizade. Os verbos usados atribuem a missionários e Yanomami os costumes praticados entre grupos locais diversos, quando se visitam para reforçar relações pacíficas, de alianças e de troca de bens.

A ênfase dada pelas narrativas indígenas ao fato de que a iniciativa da aproximação foi dos missionários pode manifestar uma estratégia adotada pelos Yanomami para colocar os *napëpë* na posição de devedores. Posição comparável àquela de quem decide realizar uma festa *reahu* e convidar seus hóspedes, assumindo a responsabilidade de acolhê-los e alimentá-

los com o produto de sua roça, seu trabalho e os esforços da caça. Porém, é impossível não reconhecer a agência dos Yanomami, que, após tomar conhecimento dos padres, os procuram, aceitam, ensinam e, de alguma forma, tomam a iniciativa de inserir este *outro* no próprio espaço sócio cosmológico.

Nos depoimentos recolhidos, se de um lado se afirma que os padres chegaram por iniciativa própria, por outro, se enfatiza que os Yanomami fizeram instalar os missionários – “*Paetërë yama a pìrimakema*”, “Nós fizemos morar o padre” – e que a construção da pista de pouso não foi obra dos não indígenas, e sim resultado do trabalho dos Yanomami, que reivindicam a posse desta pista.

3.4.2 A permanência

O fato de os religiosos se estabelecerem permanentemente ao lado das comunidades indígenas constitui um diferencial em relação a outros grupos da sociedade nacional que entraram em contato com os Yanomami. Este aspecto é destacado pelas expressões: *xaari pìrioma*, *yai pìrioma* ou *pata pìrioma*, que poderíamos traduzir por “morar mesmo” ou “se estabelecer permanentemente”. Ademar (2015) se declarava entristecido pela morte de alguns padres que conhecera em sua juventude e preocupado caso os missionários se retirassem, não apenas pelos benefícios que estes garantiam, mas também pelo fato destes há muito tempo morarem junto aos Yanomami:

Napë yamapë taimi mahio tëhë paetere
Bindo a hapa mahi kopema, Peroanaxë
kupë kuoma. Peruano xë kupë, hapa
kopema, paetere Bindo xë.

*Quando não conhecíamos os napëpë,
padre Bindo chegou primeiro, junto com
Peruano [indígena do povo Tikuna que
acompanhava os padres].*

Peruano xë kupë yamoma, pata u kasiha
yamakì mae pìkatìopëha, kupë hapa
pìrikema, xaari pìrikema.

*Peruano e o padre Bindo subiram o rio
[Catrimani] e na margem, onde havia o
nosso caminho para atravessar, os dois
ficaram morando mesmo
permanentemente.*

O estabelecimento permanente da Missão, na margem do rio Catrimani estimulou mudanças na vida dos indígenas, que eles mesmos reconhecem. Entre elas, a mais evidente é o processo de sedentarização e fixação das aldeias em locais próximos, ocorrido nos últimos 50 anos. O critério levado em consideração para realizar os deslocamentos mais recentes é o da acessibilidade à Missão, com sua pista de pouso e o posto de saúde.

Ao propor para os Yanomami o deslocamento das aldeias para regiões ecologicamente menos desfrutadas – subindo o rio Catrimani em direção aos locais habitados antes dos anos 70, ou descendo o rio para alcançar regiões atravessadas apenas durante as viagens rumo à cidade –, a réplica dos Yanomami leva em consideração alguns prejuízos efetivos para eles: o afastamento das instalações onde se recebe atendimento sanitário, a volta para locais onde faleceram muitos parentes durante a epidemia de sarampo, a presença de Yanomami inimigos, a impossibilidade de alcançar com rapidez a pista de pouso para as viagens para a cidade.

Desde a fundação da Missão (1965), uma comunidade Yanomami se deslocou logo em seguida (1966), para a margem do rio onde estava localizada a primeira barraca da Missão. Nas décadas seguintes, os descendentes deste grupo local, denominado, nos documentos de missionários e etnólogos, como Pauxiana – nome do povo indígena que habitava a região do rio Catrimani, equivocadamente atribuído ao grupo Yanomami que morava no igarapé homônimo – ou, por referência a uma procedência antiga (de metade dos anos 1930), de Korihanatheri, constituíram uma comunidade – denominando-se Wakathautheri (DINIZ, 1969) e seguidamente Mauxiutheri – que desde a década de 1960 nunca abandonou sua localização. Este grupo, apesar de ter originado outras quatro comunidades que se mudaram para locais próximos (Maamapi, Rokoari, Rakopi e Waroma), realizou apenas micro deslocamentos e reconstruiu sua casa aproximadamente 15 vezes quase no mesmo local.

Olhando para os deslocamentos de grupos familiares que ocorreram em 2014, é possível constatar que as famílias que se separaram da comunidade de Uxixiu – embora conservando a antiga casa comunitária para a realização das festas *reahu* – construíram suas novas residências a pouca distância – no máximo, uma hora de caminhada – desta habitação, seguindo o curso do rio Catrimani e se aproximando da Missão. A observação – que exigiria mais atenção – de deslocamentos, fissões de comunidade, manutenção de residências alternativas às principais e fundação de novos grupos locais – com a possível adoção de padrões de habitação diferentes daquele da grande casa coletiva –, realizados ao longo das últimas décadas, permite perceber que o acesso à Missão e à pista de pouso são um critério sempre levado em consideração. Hoje, as comunidades localizadas ao longo do rio Catrimani, que fazem referência ao Posto de Saúde da Missão, pelo atendimento sanitário, estão distantes

no máximo cinco horas de navegação (dispondo de canoa com pequeno motor) ou cerca de nove horas de caminho (Apêndice C).

O critério da proximidade e/ou acesso às estruturas da Missão não foi considerado apenas recentemente, pois, conforme Zacquini (1971), já no começo da década de 1970 – antes que as piores epidemias acometessem a população da região do Catrimani –, os Korihanatheri, depois de tomar conhecimento da morte de parentes que habitavam regiões afastadas, concluíram ser preferível e inevitável morar perto das instalações missionárias. Na Missão, apesar de não receber certos objetos, usufruíam do atendimento sanitário que garantia possibilidade de sobrevivência e cura de algumas doenças que os acometiam.⁸⁶

Os mapas das páginas seguintes – mostrando a localização atual das comunidades na região do médio rio Catrimani e os deslocamentos e as cisões que ocorreram nos últimos 20 anos – visualizam algumas tendências observáveis: a sedentarização, a construção de casas secundárias, a cisão e a fundação de novos grupos considerando como critério a proximidade das instalações da Missão e do Posto de Saúde.

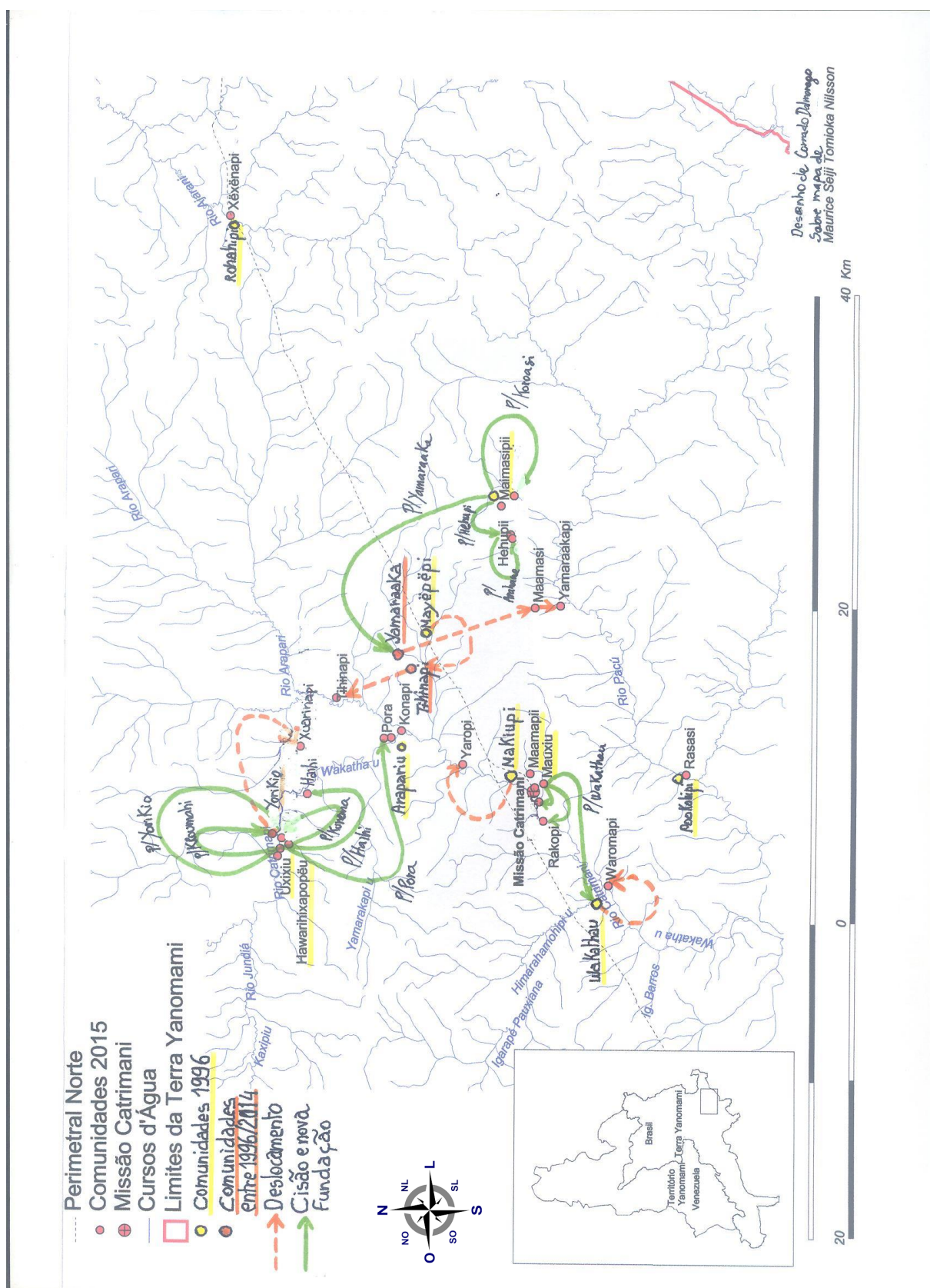
A Missão foi um ponto de referência geográfico para o reconhecimento do território por parte da sociedade nacional, sendo sinalizada nos mapas desde o fim dos anos 1960. Os diferentes organismos que desenvolvem suas atividades junto aos Yanomami foram indicando uma região administrativa com o nome de Missão Catrimani, embora, quando não se queira enfatizar a presença da agência missionária, se indiquem o território e seus habitantes apenas fazendo referência ao rio Catrimani: “Região Catrimani” ou do “médio rio Catrimani”.⁸⁷

É interessante notar que os Yanomami adotaram a referência à Missão Catrimani para se identificar perante pessoas ou instituições não indígenas, mas também quando encontram Yanomami de grupos longínquos com os quais não costumam manter relações frequentes, como é o caso dos Conselheiros Distritais nas reuniões (cerca duas por ano) do Conselho Distrital de Saúde Yanomami, ou dos professores que participam em cursos ou em reuniões do Território Etno Educacional Yanomami e Ye'kuana.

⁸⁶ Como já foi apresentado (Cap. 2, item 2.1.2), os missionários, desde a fundação da Missão, adotaram critérios seletivos para a introdução de objetos e tentaram rejeitar a prática da distribuição de presentes desvinculada de alguma contrapartida que gerasse dependências evitáveis ou que não se configurasse como troca.

⁸⁷ Para as entidades responsáveis pelo atendimento sanitário existe um conjunto de comunidades indígenas que fazem referência ao “Polo Base Missão Catrimani”. Em certos contextos, devido à presença duradoura, também servidores da Funai, funcionários da Secretaria de Educação, membros de organizações não governamentais e da Associação Yanomami se referem a um território e conjunto de comunidades como “Região Missão Catrimani”.

Mapa 8: Deslocamentos das comunidades Yanomami do rio Catrimani (1996-2015)



Podemos notar que a utilização da referência à Missão ocorre em campos que, mesmo não incluindo a presença de não indígenas, se constituem a partir da ampliação das relações decorrentes da interação com os *napëpë*, para além dos círculos de conjuntos multicomunitários, distintos entre aliados ou inimigos. Isto ocorre, por exemplo, quando os Yanomami se encontram na Casa de Apoio à Saúde do Índio (CASAI), em Boa Vista, e estabelecem diálogo com pessoas desconhecidas; ou quando professores Yanomami de diferentes grupos e falantes línguas diversas se reúnem e tentam facilitar a própria identificação utilizando a referência não apenas ao nome da comunidade local, mas também ao nome da região Missão Catrimani.

No contexto daquela que é conhecida como Região Missão Catrimani – um conjunto de cerca de 20 comunidades localizadas na bacia do médio curso do rio Catrimani –, os mesmos Yanomami mobilizam outras formas de identificação e diferenciação. Os habitantes das comunidades localizadas a montante, em relação à Missão, quando se referem aos que moram a jusante, e nas proximidades da Missão, fazem questão de se distinguir destes – que consideram *Missão Theri*, Moradores da Missão –, afirmando ser *Oratheri*, pessoas de montante, ou fazendo referência a uma anterior localização na bacia do rio Jundiá. Os moradores das comunidades mais próximas da missão se denominam pelo grupo local, entretanto, em certas ocasiões, se reconhecem como o “pessoal da Missão”, e costumam se distinguir do pessoal que habita rio acima, *Oratheri*, dos grupos falantes a língua yaröamë – que denominam com o termo de Yawari –, e dos que habitam mais a jusante, no baixo rio Catrimani, chamados de Waiká.

A referência à Missão nas formas de auto identificação dos Yanomami, é um aspecto particular dos impactos causados pelos postos não indígenas estabelecidos em território yanomami, que são tratados ao longo de toda esta dissertação. Pellegrini (1998, p. 122-124), descrevendo situações particularmente críticas com as quais se deparou, afirma que Postos de Saúde, Postos Indígenas e Missões, além de implementar processos de sedentarização, intensificaram as relações entre grupos distantes e próximos destes estabelecimentos, pela expectativa da obtenção de artigos industrializados e serviços. Entre os efeitos indesejados destes novos espaços estariam, segundo o autor, o recrudescimento de alguns conflitos e a potencialização da transmissão de patógenos biológicos, pelo aumento da população, o afluxo de doentes e as alterações ambientais nas regiões de concentração.

Em particular, Pellegrini, no fim dos anos 1990, reconhece que os grupos próximos dos Postos de Saúde, tendo acesso permanente aos medicamentos, se encontravam em melhores condições de saúde e dispunham de maiores possibilidades de conseguir

ferramentas. Contudo, o autor alega que a presença de não indígenas, além de incluir novos elementos nas relações sociais, criava uma indefinição das regras de comportamentos, não apenas com os estrangeiros, mas entre grupos locais, em contextos modificados que envolviam novas relações com a natureza circundante entre grupos Yanomami e com os não indígenas.

Neste capítulo tentamos mostrar a criatividade simbólica e prática que os Yanomami demonstram ao enfrentar o contato e se relacionar com a alteridade dos não indígenas. Em registros expressivos diferentes emergem sua interpretação e construção da história dos encontros com os outros/estrangeiros, aos quais foram articulados processos de negociação e troca que mobilizaram códigos tradicionais e categoria resultantes do contato. Em tais elaborações, os Yanomami recorreram à sua cosmologia e às teorias etiológicas, mas mobilizaram também categorias incorporadas pela permanência do contato interétnico. Essas categorias, propostas e impostas pela sociedade não indígena carecem, contudo da flexibilidade própria das categorias nativas e apresentam limites de tradução. De fato, as categorias indígenas de alteridade (flexíveis e contextuais), mais do que termos para definir contraposições rígidas, são utilizadas para apontar posições resultantes de uma relação.

O lugar dos não indígenas, *napëpë* para os Yanomami, não se resolve apenas em uma alteridade extrema, mas admite processos de incorporação e inclusão. Tais processos se revelam nas interpretações elaboradas pelos indígenas para compreender os estrangeiros e a história do contato. Este processo de construção simbólica da história e as práticas sociais estabelecidas na relação abarcam a incorporação de categorias exógenas e a reelaboração de cosmologias e mitologias, assim como a formulação de discursos políticos voltados a responder as situações geradas pela violência da interação com a sociedade nacional.

No plano das relações sócio cosmológicas, os Yanomami consideraram os *napëpë* como participantes de uma base comum de humanidade, da qual seriam, contudo, excluídos, em outros contextos, pela não correspondência aos padrões de *eidos* e *ethos*. Todavia, uma brecha aberta para a possibilidade de aproximação é oferecida pelos processos de socialização nos quais os *napëpë* podem ser envolvidos.

Dentro ou ao lado da categoria dos *napëpë* figuram diversos grupos entre os quais estão os missionários que se instalaram junto aos Yanomami. Para estes últimos, os padres se caracterizaram como um grupo a parte, com origem própria – marcando uma diferença frente

outros *napëpë*, possível por tratar-se de categorias contextuais e relacionais – que manteve presença contínua, estabelecendo-se próximo das comunidades indígenas. Pela particularidade da interação com estes estrangeiros, associada a sua permanência, os padres puderam ser sujeitos de um processo de domesticação e humanização, tema do próximo capítulo.

4 PAETEREPË: CULTIVAR ESPAÇOS DE SOCIALIZAÇÃO

O capítulo anterior mostrou a inquietação resultante do surgimento dos *napëpë* no universo dos Yanomami. Tal aparecimento foi acompanhado pela atenta observação destes outros e motivou um esforço simbólico voltado à compreensão de sua origem resultando na contínua reavaliação das concepções sobre os *napëpë*. A maioria dos estudos sobre as relações dos Yanomami com a sociedade envolvente tratam os não indígenas como um bloco bastante unitário, talvez apenas diferenciando suas ações no campo da política indigenista ou os impactos de sua presença para as sociedades indígenas. Por isso, é interessante notar o que os Yanomami destacam em relação aos missionários que se fixaram na região do Catrimani: percebidos como um grupo que queria se diferenciar de outros agentes e tomou a iniciativa de aproximá-los e se estabelecer junto deles.

Entre os povos indígenas, a presença de pessoas reconhecidas como diferentes é acompanhada de elaborações intelectuais e de práticas de socialização voltadas a amenizar o perigo que os estrangeiros, embora úteis, representam. Um artigo de Overing (2002) compara pensamentos sociopolíticos nas áreas das Guianas, do Brasil Central e do Noroeste Amazônico, destacando um aspecto que a autora acredita ser comum aos universos sociais de muitos povos indígenas: a necessidade da diferença para a vida social. Conforme Overing, nas sociedades analisadas a diferença é retratada pela narrativa mítica como pré-requisito para a vida comunitária e considerada como princípio teórico de ordenamento social. Isso sem deixar de se constituir perigo enquanto alteração entre forças que devem ser controladas.⁸⁸

Os estudos de Overing (2002) e Gow (2003) mostram que para as sociedades amazônicas a alteridade representa uma ameaça à segurança e, entretanto, possibilita a reciprocidade necessária à vida social: embora associada ao perigo, a diferença torna-se criativa, enquanto a igualdade mesmo sendo segura faz-se estéril (GOW, 2003, p. 275). A solução encontrada pelos habitantes do Baixo Urubamba, referente a questão da alteridade, constitui uma forma de absorção ao considerem a si mesmos como pessoas misturadas, com “sangue mesclado”. Para Gow, o fato de uma pessoa ser simultaneamente diferentes tipos de pessoas exprime a consciência de uma mistura de diferenças como processo que permite

⁸⁸ Conforme Overing (2002, p. 230), para os Piaroa – povo que habita a região do maciço das guianas, ao longo de tributários do rio Orinoco, na Venezuela, o risco de voltar a uma vida social conduzida de forma selvagem – descrita no passado mítico como dominada por atos de canibalismo, incesto, loucura e furto – ocorre especialmente quando a reciprocidade entre afins permanece incompleta e a diferença mantém caráter absoluto.

pensar a continuação da vida (2003, p. 252). Nesta óptica, as instituições como a escola ou a Comunidade Nativa, e os conhecimentos “civilizados”, embora considerados como algo vindo de fora, são tidos como centrais para a autoidentificação das comunidades e funcionam para sua reprodução e defesa.

Overing escreve que “Os Piaroa classificam suas relações com os outros em um contínuo que se move do perigo à segurança, da diferença à identidade” (2002, p. 133). As relações mais perigosas e distantes envolvem animais e membros de grupos com os quais os Piaroa mantêm relação de predação que nega a afinidade: trata-se de uma reciprocidade negativa acentuada. Com os afins pode-se estabelecer uma relação de reciprocidade e troca, porém, apenas no interior de um grupo local ocorrem as relações mais seguras.

Consoante Overing, a impossibilidade de existência do grupo como unidade autônoma resulta na necessidade da troca que pode ser ativada apenas com os afins desenhando uma reciprocidade que de negativa passa a potencial e finalmente à “reciprocidade completa”. O casamento endogâmico, estabelecido entre os Piaroa, é a forma adotada para reduzir a necessidade e os riscos da diferença e estabelecer certa segurança. Além disso, no ambiente doméstico, os Piaroa despendem energia social para mascarar os princípios da diferença e alcançar um estado de segurança.

Como já indicado em 1984 por Overing (1999; 2002), há centralidade da alteridade para as relações de parentesco na Amazônia – destacada também por Vilaça (2002) que enfatiza o relacionamento da vida cotidiana e doméstica com o universo supralocal e com os fatos cosmológicos, para a contínua fabricação de parentes. A produção de parentes implica a relação entre os diversos planos sociocosmológicos, não apenas pela necessidade de capturar identidades e potências do exterior, ademais porque “a humanidade é concebida como uma posição, essencialmente transitória, que é continuamente produzida a partir de um vasto universo de subjetividades que inclui animais” (VILAÇA, 2002, p. 349).

Embora uma vertente de estudo das sociedades ameríndias da Amazônia aponte a predação e o canibalismo como principais práticas simbólicas para a construção do parentesco, outras etnografias amazônicas destacam como a convivência – caracterizada por proximidade, intimidade de vida, comensalidade, cuidados mútuos e desejo explícito de se tornar parente – representa uma forma de identificação de consanguíneos e de consubstancialização, enquanto o afastamento geográfico de um consanguíneo torna-se determinante para o banimento do círculo dos parentes. Outras etnografias (VILAÇA, 1998; 2002; GOW, 2003) reconhecem ainda que as sociedades indígenas concebem sua identidade

com base na comunhão de substâncias como sangue, sêmen e alimentos, cuja circulação constitui as relações entre parentes.

Voltando a atenção às filosofias sociais, Overing (1991) destaca as semelhanças no senso de comunidade dos Cubeo e Piaroa, mas afirma que entre os Yanomami – embora organizados de forma semelhante aos Piaroa – não se aplicam as mesmas concepções sociais. De acordo com a autora, os Yanomami não partilham o mesmo senso de comunidade, que concilia autonomia individual e coletivismo, preza pela manutenção do moral alto, pelo senso do trabalho e a educação às virtudes de consideração ao outro. A afirmação de Overing mostra que para descrever a socialidade yanomami frequentemente preferiu-se acentuar aspectos que confirmassem a imagem de ferocidade difundida por certa etnografia, como as publicações de Chagnon (1974; 1977); enquanto se faz necessário considerar elementos aparentemente contraditórios, mas essenciais para a construção da sociedade.

Conforme Alès, “Os Yanomami não são um povo ávido de guerra e violência” (2006, p. 37), seu ideal é viver em paz, sem serem obrigados a mudar frequentemente o lugar de moradia por causa de conflitos. Sublinhando as atividades construtoras de redes de amizade e de aliança, e seu caráter constitutivo das relações sócio-políticas, Alès destaca a construção yanomami da socialidade por meio de uma ética do cuidado e de uma estética da convivialidade que se estabelecem entre corresidentes, estendendo-se ao plano intercomunitário. A função essencial desta convivialidade é a redução do sofrimento de um parente: um sofrimento pessoal que, sendo partilhado, alcança uma dimensão coletiva, mostrando a relevância política dos princípios éticos. No cotidiano, os Yanomami constroem relações de solidariedade e de confiança por meio de trocas e serviços, escambo de alimentos e de palavras, gestos como sentar próximos para conversar, frequentar-se e comportar-se como amigos (ALÈS, 2006, p. 169).

Os casos etnográficos aqui colocados mostram como nas teorias ameríndias a alteridade e a diferença são elementos necessários à produção da vida social, que, de outra forma, permaneceria estéril. O perigo inerente à diferença exige a inibição da dimensão ameaçadora da alteridade e o estabelecimento da segurança. As diversas sociedades indígenas amazônicas concretizam este empreendimento de forma distinta: absorvendo a diversidade como elemento interno; reduzindo a necessidade da diversidade para a construção do parentesco; mascarando os princípios da diferença; enfatizando a identidade; ou pondo em ato relações de convivialidade que envolvam os afins.

Como foi tratado no capítulo anterior, o caráter relacional da interação yanomami/*napë*, e a concepção ameríndia de pessoas transformáveis (KELLY, 2001), são

mobilizados no processo de “domesticação do branco”, efetivado pelos Yanomami com uma pessoa que ocupa uma posição “mais *napë*”, quando se remove artificialmente parte de sua alteridade inata. Partindo destas considerações, recolhemos alguns elementos que emergiram na análise de depoimentos e conversas junto às comunidades do Catrimani. Os dados colhidos na convivência com os Yanomami refletem considerações sobre os missionários que se estabeleceram próximos às comunidades evidenciando como, em certos contextos relacionais, estes sejam distintos dos *napëpë*.

Os elementos aqui apresentados podem parecer muito heterogêneos. Em fase de projeto, pensávamos em organizar as falas indígenas seguindo uma divisão que considerasse os diferentes espaços de interação nos quais a Missão sempre planejou suas atividades: atuação na área de saúde, educação e formação, de defesa do território e apoio ao movimento indígena, e de diálogo intercultural e interreligioso. Contudo, a análise dos dados mostrou a inviabilidade de tal esquema, que não possuía correspondência na construção indígena do discurso. Impôs-se, de forma mais proveitosa, a disposição das falas yanomami em torno de alguns tópicos que mais se sobressaíram e deram título aos itens a seguir.

4.1 *Napëpë* provedores: os padres provedores de bens

A associação dos não indígenas aos objetos por eles trazidos e a classificação dos estrangeiros como provedores de bens exóticos e utensílios de metal é recorrente nas narrativas de muitos povos indígenas da América do Sul, que absorvem a introdução destes objetos e as mudanças por eles suscitadas através de modelos sociais e culturais próprios.

Conforme Fausto (2001), as mercadorias foram elemento central na construção das interpretações Parakanã sobre os *toria*, os não indígenas: seu fluxo marca definitivamente a relação interétnica. As visitas aos postos do Serviço de Proteção aos Índios, por parte dos Parakanã, nas primeiras fases do processo de “pacificação”, na metade do século XX, foram realizadas para visitar os senhores dos objetos, que “surgiam como provedores generosos, que não deveriam ser mortos sob pena de perderem o acesso aos bens” (2001, p. 499).

As experiências de troca confirmam o caráter assimétrico da relação entre não indígenas e indígenas, enquanto a atitude dos funcionários do posto distingue-se daquela vigente dentro do grupo, assim como daquela que se tem normalmente com inimigos. Conforme destaca Fausto, os Parakanã não acreditavam estar trocando, e sim pagando para

manter aberto o fluxo necessariamente assimétrico de mercadorias. Tratava-se de uma relação diferente daquela entre cunhados ou afins genéricos: era a relação entre “inimigos familiarizados”. Nesta relação desigual de redistribuição, os não indígenas figuravam como provedores: ser *toria* implicava ser um não parente dotado de intencionalidade e ao mesmo tempo um “pai provedor”.

Como evidenciam as fórmulas de comunicação utilizadas com os funcionários do Posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), os não indígenas são aproximados a inimigos oníricos, provedores de bens imateriais e senhores da ciência xamânica. Para Fausto, as ferramentas e os objetos manufaturados são integrados no sistema produtivo indígena, adequando-se aos fins que lhes destinam essas sociedades, para as quais o problema central da economia política não é a produção de bens, mas a “produção de pessoas e [...] a constituição de redes de socialidade mais ampla” (2001, p. 507).

Fausto, analisando o impacto – mediado por escolhas sociopolíticas – das ferramentas sobre as sociedades indígenas, ressalta ainda que o valor atribuído aos objetos nunca foi apenas prático. Recolhendo um caso etnográfico dos primeiros séculos da presença europeia na América, o autor mostra que o impacto dos bens materiais trazidos pelos estrangeiros, entre os Tupinambá, produziu o reconhecimento de sua superioridade tecnológica, não apenas em termos materiais, como também simbólicos. Como afirmado por Viveiros de Castro (2011, p. 224), ao declarar seu desejo de conversão, os Tupinambá consideravam o valor simbólico de “ser como os brancos” e apreciavam seus objetos – tão quanto a escrita, as roupas, seus tratamentos de cortesia e sua cosmologia – como “signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular”.

O valor simbólico, do qual falam Fausto e Viveiro de Castro, associado aos europeus e seus objetos por povos diferentes de épocas tão afastadas é destacado também por Pitarch (1996), em seu estudo da antropologia das almas tzeltales, no qual evidencia a força e os reflexos que a história colonial e nacional, com seu domínio político e religioso, possuem sobre a construção cosmológica dos habitantes de Cancúc. Em particular, na descrição da representação da pessoa, destaca entre os componentes internos ao coração diversas classes de almas (*lab*) com atributos ligados ao mundo não indígena. Interessante notar o valor que a alteridade, outras pessoas, outros comportamentos, outros objetos – podemos dizer outra cultura? –, representa à construção cosmológica e identitária dos habitantes de Cancúc. No jogo de dualidades entre interno e externo – a alteridade íntima (o universo dos *lab* interiores)

e o mundo externo (*ch'ïibal*) –, a alteridade – representada pelos *Kaxlanetik*, os *Castelhanos* – constrói-se com o perfil da alteridade étnica que conserva um aspecto sempre ameaçador.⁸⁹

Muitos elementos presentes nas descrições do mundo das almas aparentam ser elaborados no diálogo com referências cristãs, enquanto a convivência com os missionários católicos, desde a época da conquista colonial do Chiapas (metade do século XVI) até sua retirada (metade do século XIX), alimentou a representação das entidades espirituais com características reconduzíveis aos religiosos (PITARCH, 1996, p. 63-65).⁹⁰

Também para os Yanomami os utensílios de metal são bens preciosos, úteis e carregados de valor simbólico, conexos às interpretações sobre os *napëpë*. Tais objetos foram conhecidos inicialmente pelas redes de troca estabelecidas com os povos localizados em regiões limítrofes e, no começo do século XX, adquiridos diretamente dos não indígenas. Algumas narrativas atribuem ao demiurgo Omama a posse primordial das ferramentas e a ocultação dos minérios no fundo da terra para inibir sua força perigosa.

O valor simbólico das ferramentas transparece em diversas narrativas. Seja aquelas que associam o retorno dos *napëpë* à doação de utensílios, seja aquelas que atribuem ao demiurgo e a seu gêmeo a doação diversificada dos objetos aos ancestrais. Estas últimas – tratando um tema conhecido na mitologia ameríndia como os mitos da má escolha –, dedicadas em descrever as capacidades diferentes concedidas aos Yanomami e aos *napëpë*. Tais narrativas, demonstrando o diálogo com a linguagem do indigenismo e do ambientalismo, afirmam que os não indígenas extrapolaram todo limite, esquecendo as palavras dos ancestrais e fixando seu pensamento sobre as mercadorias. Nas descrições de Kopenawa (In: KOPENAWA; ALBERT, 2010), os *napëpë* são considerados gente-outra e associados aos objetos: seu pensamento é dominado pela paixão pelas mercadorias; se consideram engenhosos por sua capacidade de produzir maquinários, buscando apenas acumular e dominar a terra para extrair dela todo recurso.

Alguns Yanomami da região do Catrimani lembram-se de ter procurado os *napëpë* – exploradores, balateiros e estudiosos – para conseguir os almejados objetos dos estrangeiros,

⁸⁹ O mundo *ch'ïibal*, habitado pelas almas *ch'ulel* constitui-se como uma projeção do mundo terrestre e da sociedade humana possuindo muitas características da sociedade não indígena, castelhana: sua organização política e administrativa, os objetos como telefones, rádios, automóveis etc. O mundo da sociedade não indígena, aos olhos dos indígenas, está envolto em um halo fabuloso. As “almas imitam, copiam os originais europeus” podendo reproduzi-los sem nenhuma dificuldade e cercando-se de opulência (PITARCH, 1996, p. 110).

⁹⁰ Conforme Pitarch (1996), um dos componentes da pessoa, o *lab*, existe no interior do coração, mas é também duplicado no universo exterior e disseminado pela superfície do mundo. Esta entidade externa é particularmente perigosa, pois ameaça a integridade dos componentes da pessoa, podendo roubar, por exemplo, a “ave do coração”. Os *lab* mais perigosos e agressivos são os *lab* doadores de enfermidades que podem atrair para fora do coração o *ch'ulel* de uma pessoa e apressá-lo. Entre estes *lab*, os que se destacam pelo temor que suscitam são conhecidos como o *pále*, o padre, o *kelérico*, o clérigo, *wispa*, o bispo e *jesúta*, o jesuíta.

apesar do temor inicialmente suscitado por sua aparência e seus instrumentos, suas reações muitas vezes violentas e o perigo das epidemias que os assolavam após tais visitas.⁹¹

4.1.1 Narrativas sobre o retorno dos *napëpë*

No capítulo anterior, citamos os dois grandes agrupamentos de mitos, próprios dos Yanomami orientais – o subgrupo de língua Yanomae que habita uma vasta região no centro-leste da Terra Indígena Yanomami, no Brasil – cujo objeto é a origem dos atuais seres viventes; e referenciamos a narrativa de origem dos *napëpë*, recolhida por Bruce Albert junto a Ikahi, morador de uma comunidade do médio rio Catrimani, em 1979 (In: WILBERT; SIMONEAU (Ed.), 1990, p. 79-83). No mesmo ano, Albert recolheu um comentário a esta narrativa junto a Arianamë – que tinha experienciado os primeiros contatos com a Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, em 1941-1943, na região do rio Mapulaú –, que trata do retorno dos *napëpë* para junto dos Yanomami e de seus objetos, dos quais os indígenas careciam.

Conforme relata Albert (In: WILBERT; SIMONEAU (Ed.), 1990, p. 82), Arianamë afirma que Remori – o ser sobrenatural que criou os *napëpë*, em uma região muito longínqua, a partir da espuma do sangue de uma primeira humanidade devastada pela inundação ocasionada pela infração de um resguardo – dispersou os *napëpë* em todas as direções, entretanto, constatando que não havia *napëpë* vivendo próximos dos Amatheripë (Yanomami da região do rio Toototobi), ordenou que voltassem ao lugar onde moravam seus ancestrais. Esta versão é sustentada também por Kopenawa (In: KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 712).

Junto à ordem de voltar para suas terras de origem, a narrativa destaca que Remori ordenou aos *napëpë* levarem para os Yanomami descendentes dos Hayowari (os ancestrais comuns) todos os objetos que estes não conheciam e dos quais necessitavam. Nos comentários de Arianamë, o retorno dos estrangeiros está conectado à entrega de presentes à população que permaneceu no lugar de origem da humanidade. Remori impele os *napëpë* com estas palavras: “Esta gente é vossa gente: vocês retornarão e darão para eles presentes! Essas são as gentes que ficaram atrás! Não sejais hostis com eles!” (ALBERT in: WILBERT; SIMONEAU (Ed.), 1990, p. 82).

⁹¹ Sobre a introdução de objetos manufaturados entre os Yanomami do Catrimani, ver Saffirio e Hames (1983).

Segundo esta narrativa, os não indígenas voltaram para a terra habitada pelos Yanomami, por ordem de Remori e com o objetivo de suprir a carência de objetos (utensílios de metal, roupas, painéis de alumínio, redes) dos descendentes de uma humanidade comum, sem, contudo, mostrar a intenção de se instalar definitivamente no território yanomami. Para Kopenawa, foram os missionários que decidiram e “começaram a viver junto a nós” (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 256). Arianamë enfatiza – aos ouvidos do etnógrafo – que os *napëpë* não atenderam às ordens de Remori e, apesar de terem sido lembrados para não agir egoisticamente, se obstinaram a sovinar os presentes solicitados pelos indígenas; gesto reprovado pelo *ethos* yanomami, em se tratando de parentes carentes: “Esta gente é vossa gente!”.

Se, por um lado, não desconhecemos que a narrativa mostra a intencionalidade do narrador em convencer o ouvinte sobre o motivo das solicitações contínuas dos Yanomami e do dever dos *napëpë* em atender a tais pedidos, fundamentados num relato das origens; por outro lado, o narrador demonstra seus critérios de moralidade e sua aguçada sensibilidade histórica, trazendo elementos das relações estabelecidas com os não indígenas. Os estrangeiros demonstraram uma incrível sovínice: enganaram os Yanomami fornecendo-lhes redes de baixa qualidade ou redes velhas, dobradas e embrulhadas cuidadosamente em sacos como se fossem novas, ordenando-lhes incessantemente trabalhar para eles, cortando lenha, fazendo roças, e solicitando bananas e cana de açúcar.⁹²

Kopenawa atribui aos anciãos Yanomami a convicção de que os *napëpë* queriam doar objetos para os descendentes dos ancestrais comuns (a gente de Hayowari): os não Yanomami, que Omama havia transformado e colocado em terras longínquas, “deviam sem dúvida ter voltado para a floresta, movidos pela generosidade, com o intuito de trazer para os Yanomami, os objetos de troca dos quais careciam” (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 251).

A análise da relação entre a representação dos *napëpë* e seus objetos, pode ser enriquecida pelos elementos trazidos por uma pesquisa realizada por dois professores Yanomami.⁹³ Em suas entrevistas junto a um respeitado xamã, Marcos e Oneron (2011) recolheram a informação de que foi Omama quem criou os *napëpë*; mais especificamente, a

⁹² Lembramos que os Yanomami desta região tiveram seu território invadido, entre 1974 e 1977, por centenas de trabalhadores engajados na construção da estrada Perimetral Norte. Com estes trabalhadores, estabeleceram-se relações baseadas na solicitação de alimentos e de objetos, que criaram novas necessidades e dependências para supri-las. Para um estudo sobre o impacto da construção da estrada Perimetral Norte sobre as comunidades Yanomami, ver Saffirio (1980; 1983). Um mito apresentado por Cocco (1987, p. 464) trata da sovínice do estrangeiro, Porehimi, que se nega a fornecer plantas de banana para os Yanomami que o visitam.

⁹³ Trata-se de trabalhos realizados pelos professores indígenas, no quadro de sua formação para o magistério diferenciado, cujo planejamento, realização e organização final, pude acompanhar de 2009 até 2011, durante cursos e oficinas, e nas etapas de coleta dos dados, transcrição, digitação e tradução.

ele é atribuída a formação dos padres, do pessoal da Funai e dos *napëpë-uxi*, dos negros. Ao gêmeo, Yoasi, é atribuída a responsabilidade pela criação de todos os que destroem a floresta e da polícia; e o fato dos *napëpë* custodiar as doenças, lhes deriva de Omama.

No que diz respeito a Omama, descrevem-no como alguém que não sofria a carência de objetos – característica destacada enfaticamente nas narrativas sobre os antigos Yanomami –, pois utilizava roupa, possuía machado, rede de algodão, terçado, panelas: tudo quanto é basicamente considerado necessário. Com os instrumentos podia plantar sua roça. Omama possuía até o papel, pois não queria que os *napëpë* faltassem de um meio para eles indispensável.⁹⁴ Foi ele quem espalhou as palavras que permitem a existência dos veículos e, junto com Yoasi, pôs-se a viajar com o carro que tinha fabricado e a voar de avião; Omama habitava casas iguais àsquelas dos não indígenas; Omama “não era yanomami: era *napë*”.

Lemos esta última frase na perspectiva de que “ser *napë*” diz respeito a determinadas características, como o aspecto exterior (corporeidade), os costumes, o uso da língua portuguesa e, particularmente, a posse, o controle e o privilégio da distribuição de objetos manufaturados: Omama é o provedor dos objetos que entregou aos não indígenas. Com este exercício de atualização dos conteúdos da narrativa mítica, o herói ancestral yanomami permanece associado a tudo o que é considerado valioso; embora ligado ao universo *napë*.

A incorporação, no registro do mito, da alteridade resultante do contato interétnico (objetos, habitações, costumes, pensamento e língua dos não indígenas) – alteridade que possui um valor, embora constitua sempre um perigo –, lembra o processo que Pitarch (1996) denomina de “simulação”, estabelecido pelos habitantes de Cancú na construção das identidades e na representação cosmológica: mecanismo que marca a diferença entre o mundo indígena e o mundo europeu, mas contém o impulso de comunicação com este último.

As diversas narrações yanomami, construídas em referência ao regime mitológico e à história, enfatizam a relação entre os *napëpë* e seus objetos e a necessidade de que os primeiros se tornem provedores dos bens dos quais os Yanomami não dispõem. As narrativas que interpretam o retorno dos *napëpë* associado à distribuição dos objetos, são um exemplo do recurso a quadros cognitivos autóctones para explicar o desafio da presença dos não indígenas e tentar recontextualizar os objetos cobiçados e adquiridos deles. Este exercício constitui uma das expressões de “pacificação do branco”: dispositivo de domesticação simbólico e ritual da alteridade que, conforme Carneiro da Cunha (In: ALBERT; RAMOS

⁹⁴ Diversos autores afirmam que os Yanomami enfatizam a importância da escrita para os *napëpë*. Da escrita e do papel, os estrangeiros retiram seu conhecimento e apenas as palavras escritas têm, para eles, valor (PELLEGRINI, 1998).

(Org.), 2002), cada povo indígena declara realizar para situar o não indígena e seus objetos numa visão de mundo, esvaziando o estrangeiro de sua agressividade, entrando em relação com ele e reconstruindo-se como sociedade; não contra, através dele, todavia.

4.1.2 *Os padres provedores generosos*

Com base nas concepções sobre os *napëpë* elaboradas desde os contatos indiretos e de acordo com as experiências vividas, os padres instalados no Catrimani foram logo considerados como provedores. Em diversas narrativas, podemos entender que o discurso de alguns anciãos – que enfatizam a munificência dos antigos missionários e acusam seu interlocutor atual de sovinice – serve para solicitar a perpetuação de uma prática de distribuição agora abandonada. Contudo, não podemos desconhecer o destaque que dão à generosidade dos primeiros padres na provisão de objetos e ferramentas, confirmando a expectativa alimentada pelas narrativas mais antigas transmitidas sobre os não indígenas.

Nas histórias ouvidas entre os Yanomami do Catrimani, os episódios dos primeiros encontros são descritos com alguns caracteres análogos aos de uma narrativa mítica ou epopeia, em que alguns elementos são levados ao superlativo e enfatizados, e as referências espaciais e temporais são modificadas, superando uma finalidade unicamente descritiva.

As narrações seguem um roteiro semelhante: o padre chega de um lugar longínquo; supera dificuldades na viagem, navegando ou caminhando; sua aparência tem algo de singular (particularmente alto, tem uma barba vistosa ou sua careca é reluzente, suas roupas são incomuns, sua língua incompreensível); no momento em que se apresenta, os Yanomami são colhidos de surpresa, ocupados em seus afazeres; ao chegar, o padre deposita enfaticamente seus objetos no meio dos Yanomami.

À descrição do contexto, segue a exposição de um elenco de objetos, cuja quantidade é realçada pelo tom de voz e os movimentos expressivos do narrador. Tais objetos são considerados como presentes – os verbos usados nas narrativas: *topu*, doar, *hipiai*, dar, *hipia potayu*, distribuir, evidenciam o caráter da doação – estabelecendo uma analogia entre os padres e os visitantes que, chegando de longe, provam suas intenções pacíficas presenteando os anfitriões. Desta forma, os bens adquiridos dos forasteiros são recontextualizados com base em relações convencionais de aliança.

O fato de os objetos, nos anos seguintes aos primeiros encontros, serem distribuídos como retribuição por serviços ou em troca de artigos confeccionados pelos Yanomami, não diminui, a seus olhos, a marca de generosidade atribuída aos doadores, e não reduz à atmosfera de entusiasmo próprio dos momentos de distribuição de objetos por parte dos missionários. As narrativas que se ouvem no Catrimani são análogas aos relatos registrados por Kelly (2011) na região do Ocamo, que enfatizam a generosidade do primeiro missionário salesiano na distribuição de bens, além do que ocorre em outras regiões. A ênfase na generosidade dos missionários se contrapõe à sovinice que caracteriza os *napëpë* que, na descrição de Kopenawa (In: KOPENAWA; ALBERT, 2010), acumulam objetos, mas os negam aos Yanomami, assim como um sogro egoísta posterga repetidamente a concessão de sua filha ao futuro genro que lhe presta seu serviço.⁹⁵

Ao narrar o revezamento dos diversos missionários, K.Y. (2013) põe em destaque sua generosidade na distribuição de objetos, identificando indistintamente como padres – pelas características análogas – também outras pessoas que trabalharam na Missão Catrimani:

Hapao tëhë, padre a pata yai patamu mahiowi, Lodovico wããha kua. Lodovico, padre a yai patamu, pree mahi, kaayuku pata waroho mahi.

“Awei, hei kami Lodovico ya Yanomae wamakì espelho [mirena] pë xoapuwi”, thuë thëpëha espelho pë hípia xoapëkema.

Anteriormente, o padre que realmente era grande [chefe] tinha nome de Lodovico. Lodovico era chefe mesmo, era muito grande, tinha uma barba enorme.

“Muito bem! Eu sou Lodovico, eu distribuo para vocês Yanomami os espelhos”, e ia distribuindo espelhos para as mulheres.

⁹⁵ Sobre a associação dos não indígenas a seus objetos, nos episódios de contato, ver Lizot (1971), Smiljanic (1999), Ramos (1990), Albert (1988). Sobre a associação dos objetos manufaturados às doenças dos *napëpë* ver Valero (1984) e Lizot ([1976] 1988).

“Ya xi ihete mahi, ya xi ihete mahi maki padre Calleri a patanë yamaki kiri mai: ‘Matihipë hipîi rëmunomai!’”, inaha e kuma. Patamu, espelho pë xino hipia potayoma: “Yanomae espelho [mirena] yapë poma”, inaha e kuma maki. “Awei, mori wapë hipiaki, ai wa thëpë hipîihe yatianomai. Hei, kami padre Calleri yanë yapë hipîi hiki”, inaha e kuma. “Oh! Kami ya xi pree ihete mahi, makii...”.

Aie, Renato, âha kuowi, poo ihurupë pata warohoha ihipuha xoaimaini, Renato wãã kuo paxiowi. Praahai hamë a pirio paxiowi.

“Hei, padre pë yamaki pree”, inaha e kuma. “Padre yamaki yaro yamaki napë huuyu. Yamaki hwama huu”, inaha e kuma. Renato a yarehe mahi. Yarehe mahioma. Kue yaro poo ihurupë ihipuuwi. Yanomae yamakinë kuopë naha pë hipî, hipî, hipî. [...] Hapa matihipë waroho mahioma. Hapao tëhë, ya tai mao he tëhë, ya patamumai he tëhë, matihi pë pë waroho.

A generosa distribuição de objetos, como facas e espelhos, é prerrogativa destes *napëpë* que K.Y. (2013) indica como padres, pelo fato de se encontrarem na Missão. Além disso, de sua narrativa emergem a associação entre o relacionamento com os *napëpë* e a assunção de um papel de liderança e certos desentendimentos entre o padre e outros *napëpë*, por causa da distribuição de objetos: aspecto que vimos presente desde a fundação da Missão (cap. 2, item 2.1.1) e que aparece ainda no seguinte trecho:

Robertonë wamotima thëpë kae pata koa nomuhupema. Ohhhhh! Poraxa pë. Oh! Kama poraxa hipë kae xirõ, Uhh! Ithoravoma. Uhh! Ithoravoma,

“Eu sou muito generoso, mas padre Calleri nos proíbe. Ele falou assim: ‘Não distribua objetos escondido!’”. [Por isso] este chefe distribuiu apenas espelhos: “Eu tenho espelhos para os Yanomami”, ele disse. Porém [Calleri] falou: “Está bem, entrega apenas uns poucos, não exceda na distribuição. Olha, eu, padre Calleri, já os distribui”. “Oh! Paciência, eu também sou muito generoso, mas...”.

O nome de outro era Renato. Ele, depois, trouxe um grande número de facas. Renato morava muito longe.

Ele disse: “Nós também somos padres, por isso nós andamos para junto dos napëpë, nós visitamos”. Renato era muito alto. Ele trouxe facas que entregou a nós Yanomami: deu, deu, deu. [...] Antigamente havia muitos objetos [para distribuir]. [colocando ênfase no tom de voz]. Antigamente, quando não conhecia muito os napë, consideraram-me liderança.

Roberto, chegando em seguida, trouxe muita comida. Ohhh! Muitas bolachas. Oh! Apenas aterrissava com as bolachas dele Uhh! Aterrissaram,

Uhh! Pë pata praa hewëprariowi! Robertoni yamaki iyamama. “Hweha, Yanomae wamaki huimai!” “Awei”, kami ya eha hwarayoma: “Yamaki riã iyamaïwihi. Yamaki nakai rëkupihuruheni” ya e kuuwi. E thë upë pata, mingau upë pata thaprariwi, panela pata a pata. *Ehh!* Yamaki iyama maki yamaki iyai si wai prarioma. Inaha Roberto a kuma: “Padre pënë wamaki iyamaï miihe, iyamaïmihe. Matihipë hamë pë xi xirõ ihete maki wamotima thëpë wamaki wamaïmihe, padre pëni”. Inaha a kuma.

Padre thëpë pata yai nomihuo mahio kupere, *këë!* Roberto a pata a kooã nomihupi, ai Roberto pata a pata yai [...] a kooã nomihuopema. “Awei, kami yani ya pë pou nomihuo”, inaha Roberto e kuma.

Inaha Robertoni ya e thamama: “Panela mori hipinomaï”. Panela pëha thakëruhuwi: Tëi, tëi, tëi, tëi, tëi, tëi, tëi, tëi, tëi! Yototo a parimakiwi. Poo pë: siri, siri, siri, siri! Yapa he wëkëtai. Koraipë: Tërë, tërë, tërë, tërë, tërë, tërë! Poopë ihurupë: tërë, tërë, tërë, tërë! Poo koxi pë, *espelho* pë, *pente* pë yarikiketayuwu. Tirea mahima.

Uhh! Descarregadas no chão e colocadas em fila em quantidade! Roberto nos alimentou. “Aqui! Venham aqui, Yanomami!” “Sim”, eu falei [para os outros]: “Eles vão nos dar comida. Eles estão nos chamando”. Havia um grande mingau, numa enorme panela, Ehh!

Nós comemos, mas isso acabou. Roberto falou assim: “Os padres não vão dar comida para vocês. Eles são generosos apenas com utensílios, mas não vos dão alimentos”.

Os padres vinham se revezando, këë! Roberto chegou por sua vez, ele era grande [...] chegou também. “Sim, eu os [Yanomami] tomarei comigo por minha vez”, assim Roberto falou.

Ele me fez agir desta forma: “Não entregue apenas uma panela”. Ele colocou as panelas: [onomatopeia que enfatiza o número de objetos] Tëi, tëi, tëi, tëi, tëi, tëi, tëi, tëi, tëi! Começando pouco por vez. [depois] Os facões: seri, seri, seri, seri! E voltava repartindo. Anzóis: Tere, tere, tere, tere, tere, tere! Facas: tere, tere, tere, tere! Machados, espelhos, pentes todos colocados em fila. Uma grande quantidade.

Neste relato, K.Y. (2013) atribui a Roberto – um missionário que esteve no Catrimani entre o fim dos anos 70 e o começo dos anos 80 – grande generosidade na distribuição de objetos e de alimentos. Esta característica fazia dele uma pessoa extremamente apreciada pelo narrador, que lembra o freio posto pelos outros padres ao censurar tamanha liberalidade.

4.1.3 Suprir as carências ou retribuir um trabalho?

A seguinte narrativa mostra ainda a generosidade dos padres que suprem a carência de utensílios dos Yanomami; aspecto particularmente enfatizado baseia-se em que o missionário seja movido à provisão de objetos depois de ter observado a fadiga de homens e mulheres na confecção de seus artefatos e a labuta para processar os alimentos com tais instrumentos. A narrativa de Alexandre (2015) destaca a situação de carência na qual se encontravam os indígenas antes de se relacionar com os *napëpë* e os cuidados do missionário que não quer deixá-los sofrer necessidades: característica própria de quem se comporta como parente.

Peroano indígena padre Calleri xë kupë kuoma. Yanomae anë material epëwi waisipe ihipoma, padre Calleri ethëpë anzóis, tesoura ihi ethëpë ihipoma.

Ihi tëhë Juruna aka tikërë xii enë, nae apataka kurexë ihi Yanomae kupënë material epëwi ihipoma, kama kupë ohi: Peroano, padre Calleri.

Iharanë ai thëpë nakarema, hweha a kuranë.

Ihi tëhë pata pënë oho taaï taama, e cultura: rakama thothopë, warë nakinë rahasihipë thaiwi. [...]

Ihi kama Calleri anë mamonë patapënë ohotaaï taarema: maamaha thuëpënë naxihipë ramaiwihi, operema axihipëha naxokokope riëï taarema.

O indígena Peruano estava junto com o padre Calleri, que distribuiu uns poucos objetos (anzóis, tesouras) para os Yanomami [que o acompanhavam visitar as comunidades subindo o rio Catrimani].

Dois Yanomami, o tio de Juruna – deste que está sentado aí – e o marido da mãe anciã [An.Y.], carregaram alguns utensílios e os alimentos dos dois: de padre Calleri e do Peruano.

Depois, chamou outros [anciãos moradores] desta região.

Assim viu os anciãos que passavam dificuldades e conheceu sua cultura: a rede de algodão [cultivado], a mandíbula de queixada para alisar o arco. [...]

Assim, Calleri, com seus olhos viu que os anciãos passavam dificuldades [fabricando seus objetos]: as mulheres assavam massa de mandioca sobre as chapas de barro cozido, ralavam mandioca na casca da árvore operema [Couma macrocarpa].

fhi thuëpënë ohotaai taarema: ikatomapëha naxihi aohai wihi thepë taarema. Iha thepënë ohotaai mahiha taarinë, padre Calleri anë pei thepë pairiprarefa, thepë yai pairi prarefa.

Ha pairiprarinë thepë nakai xoaoma: “Awei, hoyamë wamakî huimai”. Kama Yanomae pata penë pista a thai xoaomahe.

Viu as mulheres passando necessidades: espremiam a massa de mandioca nos cestos ikatoma. Vendo tais necessidades, padre Calleri os ajudou, os ajudou realmente.

Depois de tê-los ajudado, os chamou: “Venham aqui”. Os anciãos Yanomami foram abrir a pista de pouso.

Conforme emerge no relato de Alexandre (2015), os objetos trazidos pelos não indígenas não interferiram apenas no sistema produtivo e socioeconômico yanomami; as trocas de objetos não instituíram apenas um meio de escambo utilitarista: resultaram no estabelecimento de uma forma de comunicação e interação entre os Yanomami e com os religiosos, apropriada à ampliação das relações decorrentes da presença dos estrangeiros. Na interpretação dos narradores, a atenção demonstrada por Calleri às necessidades dos Yanomami, providenciando os objetos dos quais careciam, inaugura uma atitude que permite aos indígenas domesticar os padres, estabelecendo relações de troca pacífica. Este modelo de relação, apreciado pelos indígenas, não é, porém, isento de exceções.

Numa narrativa recolhida pelo professor Jerônimo (2014), um ancião afirmava que após a morte de Calleri, entre os Waimiri-Atroari, os missionários que o substituíram não foram tão generosos como ele, obrigando os Yanomami a redirecionar sua busca: limitada à possibilidade de conseguir, junto aos padres, redes de algodão manufaturadas que, conforme testemunha, não as providenciavam mais, tiveram que se voltar novamente à floresta e retirar dela os recursos para confeccionar a *hōkōtoma unasikî* - rede simples, obtida da fibra da entrecasca de diferentes espécies de árvores.

As narrativas sobre os primeiros missionários destacam o fato de que os Yanomami foram convidados a trabalhar na abertura da pista de pouso. O trabalho de construção e a ampliação da pista duraram alguns anos. Nos anos seguintes, os Yanomami foram envolvidos na abertura de algumas roças para produzir alimentos que eles mesmos consumiam durante a permanência nas proximidades da Missão e a realização de outros trabalhos pelos quais recebiam uma retribuição. Até metade dos anos 70 funcionou um sistema de remuneração por horas de trabalho prestadas, distribuindo fichas coloridas de papel que cada pessoa guardava até alcançar um valor suficiente para trocá-las com os objetos desejados que a Missão

disponibilizasse (Cf. Cap. 2, item 2.1.1). Além disso, a Missão recebia dos indígenas alguns produtos das roças e artefatos que trocava com objetos manufaturados.

Seguem alguns trechos de narrativas de Pedro (2015), Teresa (2015), outra de Pedro (2013a) e de K.Y. (2013) (nesta ordem) – todas pessoas com mais de 70 anos de idade e que conheceram os primeiros missionários chegados ao Catrimani – que tratam da troca com os padres, durante os trabalhos de abertura da pista de pouso ou da colaboração com algum balateiro na extração da balata:

[P] Padre Calleri a yainë yamaki nosiamoma. Inaha yama thë thatii tēhë ai padre João a koa nomuhupiwinë yamaki kiamai nomuhuoma. Padre Joãonë yamaki pou nomuhuoma. Padre Calleri aha xërihenë yamaki pou hwetio nomuhuoma. Hokosi a kae koa nomuhupema, ihi ware pou nomuhuoma ware kae rama huma. Padre Joaõ nē ware topuu nomuhuoma. Ware patamomama padre João a yainë.

[T] Kami yanë oha yaki hapa mahi yarerema, ihi ya orahi tharu miiha taari henë iha thëpë xiha toprari, rotipaha thëpë yai kiaraema. Thuë yamaki kiaraema oha a rurai heha.

[P] Yamaki nohimoma yaro, ya thëpë pihi puuxoa. [...] Ya nohimai mahioma. Padre Calleri ware nohimai mahioma. Padre Bindo ware nohimai mahioma. Ware topumahe. Matihipëha ware topumahe. Matihi ya pë wëyëma. “Wa thëpë hipi. Yanomae thëpëha wa thëpë hipi!”: A kuma.

PEDRO: Padre Calleri nos pediu de trabalhar. Enquanto isso, o padre João chegou por sua vez e fez o mesmo. Também padre João nos tomou consigo. Depois que mataram padre Calleri, nos chamou [para trabalhar]. Em seguida chegou Hokosi [Carlos Zacquini], que nos tomou e conosco ia caçar. Padre João me criou [tornou grande] e nos deu utensílios.

TERESA: Eu, por primeira, enfeitei-me com contas de vidro. Quando outras mulheres viram que eu tinha muitas miçangas, ficaram felizes e quiseram trabalharam na pista de pouso. Nós mulheres participamos e recebíamos contas de vidro.

PEDRO: Nós tínhamos feito amizade, por isso eu guardo sua lembrança. [...] Eu fiz amizade com padre Calleri. Padre Bindo se fez meu grande amigo. Eles me presentearam, me deram objetos. Eu distribuí os objetos. Ele dizia: “Entrega as coisas para os Yanomami”.

Thëpë prapu puoma: oha pë prapoma, poo pë prapoma, poo koxi pë prapoma, “Ipa thëpë hipi, Yanomae thëpë hamë!”, inaha a kuma.

Yanomae thëpë ohotamomaïwiha, ya thëpë hipima: pista yama a thaiwi, pista yanë koamama. “Pista wanë komaki”, inaha a kuma. Padre Calleri a kuma. Pata mahi thëpë pata kuoma.

[K.Y.] Padre Calleri xipata topraru mahioma, poo waroho pë hipia xoakema, *parata caru mahi!* Kohipë mahi yaro. Awei,

Colocava as coisas no chão: as miçangas, os facões, os machados, e dizia: “Entrega as minhas coisas para os Yanomami!”

Entreguei as coisas pelo serviço dos Yanomami: a abertura da pista. Eu paguei pelo trabalho na pista. Padre Calleri dizia: “Paga pelo trabalho da pista”. Havia muitos objetos dos napëpë.

K.Y. Padre Calleri ficou muito contente, ele nos entregou grande quantidade de facões:

.

Destes breves relatos emerge um valor mais profundo atribuído às trocas. O escambo não é apenas percebido como o pagamento por um trabalho (para efetivar o qual, alguns Yanomami são envolvidos na distribuição dos objetos para outros): é a relação estabelecida com base em algum serviço realizado pelos Yanomami, vinculada ao fato de que os padres os “tomaram consigo”, e condição que permite uma ligação considerada como amizade.

Escrevemos que os missionários foram percebidos pelos Yanomami como uma possibilidade para suprir necessidades surgidas após o contato. Conforme Saffirio (In: DAMIOLI; SAFFIRIO, 1996, p. 124), a Missão e os Postos Indígenas foram considerados como “nichos ecológicos permanentes” – para conseguir objetos manufaturados, trocar produtos, receber remédios e atendimento sanitário, e frequentar a escola – análogos aos ambientes da floresta, que os Yanomami exploram com determinação e constância.⁹⁶ Sem

⁹⁶ Podemos observar que as narrativas de trocas de objetos com os padres descrevem experiências tidas com os primeiros religiosos instalados no Catrimani ou de décadas passadas. De fato, precisamos reconhecer que, desde que a Missão não solicitou mais serviços aos Yanomami, terminou a troca de artefatos e muitos indígenas recebem salários e conseguem objetos industrializados diretamente nas cidades, a associação dos missionários com os objetos dos *napëpë* mudou. Os padres mantêm uma vinculação mais simbólica com os objetos porque – sendo *napëpë* – têm conhecimentos sobre tais bens, podem mediar o acesso a recursos com outra origem

negar este aspecto, o sentido atribuído pelos indígenas às trocas, leva a superar uma visão apenas utilitarista de suas intenções e entrever nos escambos uma das formas pelas quais se estabelecem processos de socialização e relações de convívio.

A respeito da busca de uma fala apropriada e da função dos objetos, para estabelecer relações, Pellegrini (2008), como médico das equipes de assistência à saúde yanomami, descreve ocasiões de encontro com supostos pacientes que após terem iniciado um diálogo solicitando remédios acabavam, muitas vezes, esquecendo o pretexto adotado para a visita. Kelly (2011, p. 63-64) mostra como o mito em que Pore – exemplificando os estrangeiros – se nega a entregar aos Yanomami as mudas de bananeira solicitadas como uma metáfora das relações com os *napëpë*. A indisposição para a troca, assim como a escassa comunicação, os julgamentos recíprocos de imoralidade e as decepções que caracterizam as relações com os médicos responsáveis pelo atendimento sanitário na região do Ocamo (Venezuela), fazem que os não yanomami se excluam da socialidade e sejam considerados menos humanos.

Sempre tendo como critério central a mediação das trocas, para Kelly, o polo oposto das relações com os *napëpë* é exemplificado pelos primeiros Salesianos que atuaram na mesma região: diversamente dos extrativistas, padre Cocco e alguns enfermeiros que permaneceram por um longo período no Ocamo foram extremamente generosos na distribuição de alimentos, oportunidades de trabalho e bens manufaturados.

O comportamento atribuído aos missionários pelos Yanomami do Ocamo e do Catrimani aparenta ser adequado aos critérios de moralidade humana, que permitem, como destaca Kelly (2011), promover o desenvolvimento de um “quase-parentesco” dos religiosos com os Yanomami estabelecendo o modelo para a possibilidade de socialização dos não indígenas, em que a troca de objetos constitui um elemento central.

4.2 “Eu sou padre e vos peguei”: assumir e tomar consigo

Diversas narrativas enfatizam o fato de os padres se apresentarem aos indígenas explicitamente como tais: definindo-se como padres, manifestando – aos ouvidos dos Yanomami – a intenção de se diferenciar de outros não indígenas que já tinham estabelecido relações com as comunidades que moravam na floresta. Este distanciamento, talvez tenha

(pessoas e instituições), realizam pequenas trocas, quando dispõem de algum objeto solicitado, acompanhadas de longas conversas que exemplificam o valor relacional do escambo de objetos.

funcionado apenas no sentido de identificar os padres como um grupo. De fato, Albert (1988, p. 103) afirma que os missionários, ao chegarem à região do Catrimani, não foram distintos de outros agentes das frentes extrativistas, pelo fato de se ocuparem de atividades análogas e serem acompanhados por pessoas já conhecidas dos Yanomami, que causaram os mesmos problemas já ocorridos nas comunidades.

A constatação de Albert é confirmada pelas palavras de K.Y. (2013), que enfatiza algumas ações dos padres que em pouco os diferenciavam dos extratores de látex, frequentadores do Catrimani desde os anos 30: eram grandes trabalhadores, solicitaram a alguns Yanomami coletar látex, distribuíam objetos. Ainda por cima, Pedro (2013b) afirma que os padres foram enviados por Pacheco, um explorador de balata que havia precedido os missionários e acompanhou o padre Bindo em sua primeira viagem ao rio Catrimani:

Pacheco aha kopohuruni. Pacheconi padre
pë ximiri koru noa thare. [...]
“Padre, Padre ya noa thai!” a kuu kupërë.

*Depois de Pacheco, ir embora, descendo o
rio, de lá de baixo, enviou os padres. [...]
Ele tinha dito: “Vou informar os padres!”*

Embora possam ter surgidos alguns equívocos sobre a presença dos padres, muitas das narrativas recolhidas realçam o fato de que os padres “tomaram consigo” os Yanomami.

4.2.1 Competindo para o monopólio da relação

Uma narrativa de K.Y. (2013) nos oferece dados sobre a lembrança que alguns anciãos têm dos primeiros encontros com os padres, incluindo a ênfase no trabalho e sua competição com outros *napëpë* (neste caso, Contrinho⁹⁷) para a influência junto aos Yanomami:

Awei, [ihĩ tēhē] Cotrinho a yamoa
paxikeyoma maki, [ihĩ a pĩrio pihio
mamaki], inaha padre [Calleri] eha a kuma:

*Bem, Cotrinho subiu mesmo o rio [queria
se estabelecer aqui], e falou assim para o
padre [Calleri]:*

⁹⁷ Provavelmente, conforme consta também em uma anotação de Jerônimo (2014), Cotrinho (ou Contrim) era um explorador de balata que frequentava as florestas à margem do Catrimani.

“Kami ya p̄rio p̄hioma”, maki, “Ma! Kami yanē – hwei padre Calleri a yaini – ipa Yanomae ya p̄ tēahikiri tēhē, kaho wa huu mii!” Inaha a kuma. “Peximanomai”, inaha e kurayoma. “Awei! Inaha thē kuo hikiono. Kua hikia, kutahēni wa p̄ tēi!”, inaha Cotrinho a kurayoma.

“Awei, huunomai. Napē wamaki huu nomai, yamouwi thē kuaimi”, inaha [Calleri] a kuma. Awei, inaha a kuu xoarayoma: “Witihamē parata a kua tha?” “A kua, barata a kua”. “A kua tha?”. “A kua! Yutuha, ipa hwae a kuo tēhē p̄ noa warē waxuni, p̄ noa waxukema: ‘Awei! Hwei paratapē kua’. Hwae e kuma”. [Perguntou:] “Wa tai tha?”.

[Respondi:] “Ya thaprari, ya tai: pooxiki kua hikia”. Inaha [Calleri] a kuma: “Awei, wa kirii mii tha?” Hapa ya wapamu pario, huutihi hamē ya tuo pario, tuo pario... [Calleri disse:] “Oh! Yanomae wa moyamē totihi. Yanomae moyamē totihiono”.

Waiha, Atabiris a tuxauamuwi, Agenor, napē Agenor, paratapē thaiwi, Antonio, Berta – napē uxi a –, napē uxi Manaus theri a, prahai hamē tiko a kuo paxioma: “Kami ya Manaus thēri ya makii, praha mahi hamē ya kuaowi, ya kiai pihio”.

“Eu quero me estabelecer”, mas Calleri mesmo disse: “Não! Uma vez que eu já tomei os meus Yanomami, não é para você vir mais!” Ele falou: “Você não fique cobiçando [os Yanomami].” Cotrinho respondeu assim: “Está bem! Deixa assim. Se for desse jeito, tome esta gente!”.

[Calleri] falou assim: “Isso mesmo, não vá [subindo o rio]. Vocês napēpē não irão, não subam o rio”. E continuou: “Onde existe balata?”. “Tem. Tem balata”. “Tem?” “Tem! Antigamente quando meu pai estava vivo me deu as informações: ‘Olha! Aqui tem balata’. Assim falou meu pai.” [Calleri perguntou] “Você sabe tirar balata?”

[Respondi] “Eu sei, eu tiro: já tem os utensílios de metal”. Assim falou [Calleri]: “Está bem, você não tem medo?” Eu experimentei primeiro, subi primeiro numa árvore, subi ... [Calleri disse:] “Oh! Este Yanomami é muito hábil. Yanomami muito esperto”.

Depois, Atabiris assumiu a chefia, o napē Agenor que extraía balata, Antonio, Berta – napē negro – era de Manaus, vinha mesmo de longe: “Eu sou de Manaus, venho de longe, mas quero trabalhar”.

Padre Calleri a pata nosiamoma. Pata thë yai, pata nosiamu yaro, yamaki yaximonimi. “Kaho wa kiai tha?” “Hum! Ya kiai, ya kiai”. Uprarai parata ya tiei pihio, ya pihi kumamaki, poo xiki yākemahe. Xi pata hute mahi!

Padre Calleri exigia. Era um chefe mesmo, por isso comandava, nós não ficávamos com preguiça. “Você vai trabalhar?” “Hum! Eu trabalho, trabalho”. Eu pensava de trabalhar tirando balata, ficando em pé, mas [Calleri] me deu aparelhos para subir a árvore. Era muito pesado!

No trecho citado, observa-se que embora os padres pudessem ser inicialmente confundidos com outros *napëpë*, entrando em competição com eles no relacionamento e na influência sobre os Yanomami, não se pode ignorar que hoje os Yanomami atribuam aos primeiros padres a intenção de se distanciar de outros *napëpë* e o fato de que, com o passar do tempo, não passaram inobservadas as diferenças entre os exploradores de recursos da floresta, que transcorriam breves períodos na mata, e os missionários que se fixaram nas proximidades: abrindo uma pista de pouso, plantando roças, construindo casas mais sólidas, esforçando-se em apreender a língua e estabelecendo formas de relação diferentes. O relato de K.Y. (2013) prossegue encenando um diálogo entre ele, o padre Calleri e outro *napë* não identificado – talvez se tratasse de um explorador da região ou do mesmo Cotrinho ao qual K.Y. se referiu anteriormente.

“Wa xi harimu nomaï. Waiha, dinheiro pë yai kupru tëhë, kaho wa, kami ya xë prahamahi hamë wa huu tha?” “Ya huu”: inaha ya e kuma.

Kihamë, ai, praha mahihamë, ai *paetere* a pata, paratapë nakaiwini, hapa ya e nakama. [Este *napë* disse:] “Ipa ya kae huu”.

“Maa! Kami yani, ya kae huu totihio. Kaho wa xiarimu paxionomai. Yama a napë pramai pihio kuru”, inaha thëpë kuma, padre pë kuma.

[O padre perguntou:] “Você não fique com pressa, espera. Quando conseguir dinheiro, você quer vir comigo para muito longe?” Eu respondi: “Eu irei”.

[Insere-se outro napë que pede para levar K.Y. consigo:] Lá, muito distante, outro padre, que solicitava balata, me tinha chamado anteriormente. [Este napë disse:] “Eu irei com ele”.

[O padre contesta o outro napë que quer levar consigo a balata e K.Y.] O padre retrucou: “Não! Eu irei junto com ele. Você não fique com pressa. Primeiro queremos torná-lo napë [ensiná-lo]”.

Padre Calleri ya e noamirema.
“Nakanomai!”.

*Padre Calleri me defendeu [segurou].
[dizendo:] “Não o chame!”*

“*Oh!* Kami yanë mokawa ya e xirō hipī”,
kuma makii. “Ma! Kami yanë yakae praha
mahi hamë, ya kae huu pihio”: inaha padre
Calleri a pata kuma. “Waiha, opisias, ya kae
huu pihio”.

*[O outro napë] disse: “Oh! Apenas eu
entregarei para ele uma espingarda”, mas
padre Calleri respondeu: “Não! Eu quero
ir para muito longe com ele”. “Depois, sem
pressa, quero ir para longe com ele”.*

“Ya pou pihiomai!”: inaha padre ai kama
patamuwi e pata kuma. “Awei, huu nomai,
ipa a hiki. Ya tēa hikirema”, inaha a kuma.
“Maa! Kami yani ya kae xiro yai
praharayul!”: Inaha e kuma makii, “Maa!
Nakai xi harinomai”.

*“Eu quero tomá-lo comigo”, falou o outro
padre. Mas [Calleri] disse: “Olha, não vai,
é já meu. Eu já tomei comigo”.*

*“Não! Apenas eu quero ir para longe com
ele!”: Assim falou [o outro], mas “Não!
Não insista pedindo”.*

“*Ohh!* Praha mahi hamë, padre yamaki
urihipë yai hamë, ya taamai pihio!” Inaha
padre a kuma makuni, padre Calleri a
hwama: “Maa, nakanomai. Waiha, ya kae
huuwi thë kua. Ipa a yai”. Inaha a kuma.

*[O outro napë insistiu ainda:] “Ohh! Para
muito longe, para a terra mesma dos
padres. Eu quero mostrar para ele [essa
terra]!” Assim falou o padre, mas padre
Calleri disse: “Não, não o peça. Depois, eu
irei com ele. É meu mesmo”.*

“Awei!”, inaha ya e kuu tēhe, padre pë xi
pata thopraru mahiamai, patamumaiwi,
napë pëni.

*Quando eu disse “Está bem!” os padres
ficaram muito contentes comigo, fizeram de
mim uma liderança.*

A competição com outros *napëpë* é frisada ainda no seguinte trecho da mesma narrativa, que mantém o mesmo estilo marcado por discursos diretos:

Kihamë yamaki kuotai tëhë, praha kuo tëhë, Cotrinhoni pisa pë toaiha a yamomaïwi, kami yamakini hwëtia totihprarioma, waroa hëtuki.

“Oh! Napë pë pata kua *eh!*”. Inaha Cotrinho a kuma: “Awei, Yanomae wamaki pou pihio.” Inaha Cotrinho a kuma. “Hwehamë kami ya pirio. Hwei ya ka wërërë, matihi ya tëkëriwi, *farinha* ya pë teiwi, yamaki hutu pë thamu”, inaha Cotrinho a kuma.

“Awei, kua hikia”.

Kuma makunii, padre pëni, padre Callerinë yamaki hukërema.

Inaha a noa thama: “Awei, Yanomae ya toai kurarë” [Cotrinho] a kuraema makii, “Ma, *huxixi!* Toanomaï!” Inaha Cotrinho eha, padre a pata kuma.

Quando estávamos lá longe, Cotrinho subiu o rio em busca de tartarugas. Nós estávamos descendo pelo caminho e nos encontramos. Ele chegou.

[*Ficamos surpreendidos:*] “Oh! Têm napëpë!” Cotrinho nos falou assim: “Tudo bem, eu quero tomar comigo vocês Yanomami. Eu vou morar aqui. Agora vou descer o rio, buscarei objetos rio abaixo, procurarei farinha. Iremos fazer roças”.

[*Nós dissemos:*] “Sim, está bem”.

Ele tinha preanunciado isso, mas os padres, padre Calleri, nos arrancou [dele].

[*Cotrinho*] explicou assim: “Está bem, tomei os Yanomami”, mas “Não, huxixi! Não os tome!” o padre falou para Cotrinho.

Nas palavras de K.Y. contidas nos dois trechos citados acima, os padres competem com outros *napëpë* para exercer influência sobre os Yanomami. Neste caso, K.Y. cita Cotrinho e depois identifica o interlocutor de Calleri a outro padre. Evidentemente, nesta parte da conversa o termo padre é usado como sinônimo de *napë*, para indicar um coletor de látex ou um explorador, pois não temos conhecimento da existência de outros religiosos na região. Interessa-nos ressaltar os termos usados por K.Y. – e recorrentes em muitas outras narrações e diálogos tidos com os indígenas – para apresentar a relação que padre Calleri e outros depois dele estabeleceram com os Yanomami. As expressões mais frequentes são:

- *Ipa Yanomae*, os “meus Yanomami”: o pronome possessivo pode indicar a posse de um objeto, mas, associado a uma categoria de parentesco ou à indicação de uma pessoa, expressa uma relação especial: *ipa ihuru a*, meu filho, *ipa nãe a*, minha mãe

- *Ipa a yai*, “meu mesmo”: o advérbio *yai*, acrescido ao pronome, intensifica a expressão que indica propriedade, posse ou relação especial com alguém ou algo
- *Pou*, “pegar”, “tomar consigo”, “guardar”: indica a ação ou o estado de guardar, carregar ou cuidar de alguém/algo de forma especial
- *Tëa hikiri*, “já tomei”: o verbo usado é *tei/toai*, tomar, neste caso se refere aos Yanomami, que o padre diz já ter tomado consigo. Pode ser traduzido por: ter, possuir, pegar e tomar. Assim como o verbo *pou*, também o verbo *toai* pode ser usado referido a objetos ou pessoas
- *Noamai*, “defender”, “proteger”, “cuidar”: pode indicar uma relação de controle e proteção
- *Hukërema*, “tomar”, “arrancar”, “extrair”, “subtrair de outro”; em algumas falas este verbo é usado pelos Yanomami para indicar que retiraram, arrancaram, os invasores da Terra Indígena
- *Nosiamou*, “solicitar”, “pedir”, “mandar”: indica a pressão exercitada por outra pessoa
- *Kiãmai*, “fazer trabalhar”; ao verbo *kiãi*, trabalhar, é acrescentada a partícula causativa “*ma*” que expressa a intencionalidade de outro agente sobre um sujeito

Outra narrativa, desta vez recolhida junto a Pedro (2015), apresenta o uso das mesmas noções no contexto da chegada e do revezamento de diversos padres que solicitam o auxílio dos Yanomami na abertura da pista de pouso.

Padre Calleri a yainë yamaki nosiamama.
Inaha yama thë thatii tëhë ai padre João a
koa nomuhupiwinë yamaki kiãmai
nomuhuoma.

Padre Joãonë yamaki pou nomuhuoma.
Padre Calleri aha xërihenë yamaki pou
hwetio nomuhuoma. Hokosi a kae koa
nomuhupema, ihi ware pou nomuhuoma
ware kae rama huma.

*Padre Calleri nos pediu de trabalhar.
Quando já tínhamos atendido ao pedido, o
padre João chegou por sua vez e deu
continuidade.*

*Padre João nos tomou consigo, por sua vez.
Depois que mataram padre Calleri, nos
chamou [para trabalhar]. Em seguida
chegou Hokosi [Ir. Carlos Zacquini], que
nos tomou e conosco ia caçar.*

Vemos o uso das mesmas expressões na fala de Bindo Yanomami (2013):

Yanomae yamakî pou pihio yarohe, pë huimama.	<i>Eles vieram para tomar nós Yanomami consigo.</i>
Yanomae yamakî pou aheteo pihio yarohe, thëpë huimama. Thëpë yamoraî kuruma. Peruanonî thëpë nakarî kuruma, padre Calleri a nakarî kuruma. Peroanonî yamakîha taarinî, pë yai ropë yamoparioma.	<i>Eles queriam tomar consigo por perto nós Yanomami, por isso vieram. Vieram subindo pelo rio. Peruano os chamou, chamou padre Calleri. Depois que Peruano nos encontrou, logo subiram o rio.</i>

Registramos outra narração de Pedro (2013a) que expressa – construindo frases atribuídas aos missionários – a intenção que supostamente os motivou a realizar uma longa viagem, fixar-se junto aos Yanomami que não tinham encontrado em suas terras longínquas e toma-los consigo estabelecendo uma relação de amizade e confiança:

[Padre pë waroki tēhë] “Hwea yamakî pîrimu. Yamakî pîrimu pihio.” İnaha thëpë kuma, eh!	<i>[Quando chegaram os padres] Eles falaram assim: “Vamos morar aqui. Queremos nos instalar. Queremos vos tomar por longo tempo”, eh!</i>
“Wa tete pou pihio”, inaha thëpë kuma. “Yanomae wamakî pou pihio”: inaha thëpë kuma. “İpa urihiha Yanomae thëpë mii yaro. Yanomae [yama] thëpë taproimi yaro. Hweha kaho wamakî taarema. Hwei tēhë wamakî taarema. Padre yamakî pîrio pihio”: inaha thëpë kuma. “Kiri, wamakî kiri nomai: nohimotima yamakî!”, inaha padre Calleri a kuma. “Nohimotima ya xaari”, a kuma. “Wamakî pou pihio, wamakî aheteorario”: inaha a kuma.	<i>Disseram: “Queremos tomar vocês, [pois] na nossa terra não há Yanomami, por isso, não encontramos Yanomami. Apenas aqui vos encontramos. Agora vos encontramos. Nós padres queremos morar [aqui]”: assim disseram. Padre Calleri disse: “Não tenham medo: somos amigos! Sou realmente amigo”, e continuou acrescentando: “Queremos tomar vocês, venham se aproximando”.</i>

As narrativas de pessoas diferentes mostram a frequência da percepção de que os missionários tenham tomado consigo os Yanomami. Embora possamos duvidar das palavras usadas pelos religiosos frente a outros exploradores da região, para dissuadi-los do propósito

de se fixar e empregar os indígenas no trabalho, é interessante ressaltar a interpretação que diversos anciãos amadureceram durante anos de convívio. Isso exige um aprofundamento.

4.2.2 Aprofundando a noção de “pou”

Na reconstrução que os anciãos Yanomami fazem do passado da Missão, a expressão “*pou*” é particularmente enfática: lembrando os missionários que se revezaram, afirmam que, um após o outro, “tomaram consigo” os indígenas. O termo usado é “*wamarekî poma*”, “nos tomaram/pegaram”, no qual o verbo “*pou*” pode indicar ter consigo, possuir, desposar (LIZOT, 2004). Numa primeira interpretação, a partir das narrativas sobre os serviços de abertura e manutenção da pista de pouso, esta expressão indicaria que os padres teriam “assumido” os Yanomami, como faziam com funcionários, solicitando sua ajuda nos trabalhos, ou em uma tradução literal do verbo Yanomae *kiamai*: “fazendo trabalhar”.⁹⁸

Certamente, os diversos testemunhos recolhidos entre os Yanomami que vivenciaram os primeiros anos de convivência com os padres, enfatizam a dimensão do trabalho como um marco da relação estabelecida com eles.⁹⁹ A este respeito, K.Y. (2013) conta que os padres se instalaram inicialmente num acampamento no baixo rio Catrimani e iniciaram a abertura de uma pista de pouso, mas desistiram por causa da “preguiça” dos indígenas, os “*Waika pë*”:

Padre ya pë pataha taarini, khamë waikapë hamë padre a pata, padre Bindo a pîrimoma makii, Calleri xë, Raimundo, Peruano, pë kuama maki pista a waisipë thakema makihi, inaha padre pë pihi kuma: “Oh! Kaho wamakî yaxi mahi, kiaî... pista wama a totihiprari”,

Quando vi os padres, padre Bindo, – se tinha estabelecido entre os Waika, eles tinham feito uma pequena pista. Porém Calleri, Raimundo e o Peruano pensaram assim: “Oh! Vocês são muito preguiçosos, trabalhem... ajeitem a pista”.

⁹⁸ Esta interpretação do verbo “*pou*” associado ao trabalho foi indicada pelo professor Remo ao ler as narrativas recolhidas junto aos anciãos.

⁹⁹ Além dos Yanomami, também Zacquini (informação verbal) afirma que nos primeiros anos de presença dos missionários, quando as estruturas eram muito incipientes, foram dedicados muito tempo e energia à abertura da pista de pouso e à consecução de alimentos (produtos da roça, da caça e da pesca) para os não indígenas e os mesmos Yanomami que visitavam o acampamento missionário prestando seu serviço.

Raimundo aha kurunî, Manaus thëri, a pree mahiowi, inaha a kuma: “kihamë yutuha yamapë taaiwi pë kua hayoa!”. Inaha a kuraiwi.

Tendo os napëpë perguntado assim, Raimundo, um manauara muito grande, disse: “Naquela direção, eles devem estar lá, onde os encontramos anteriormente!”.

Padre João xë, padre Bindo xë kupëã huayoraema: “Awei, hwei hoyari, yaxi, peximaimi”.

Os padres João e Bindo ficaram encolerizados: “Certo, vamos deixa-los, não queremos gente preguiçosa”.

Inaha aha kurunë a yamoa xoaraiwi... Hii... peri iyo waisipë taari, “Oh!” A torekea xoapohuru. Roça [hutu] a waisipë taari:

Depois de falarem assim, subiram o rio... Hii... [onomatopeia simula a distância]. Enxergaram uma pequena trilha, “Oh!” [Estupor] Foram subindo [o barranco do rio] e viram uma primeira roça.

“Ah! Yanomae thëpë pîrimu. Hwei Catrimani a toaihe”. Inaha a kuma.

Disseram: “Ah! Aqui moram Yanomami. Eles se instalaram no Catrimani”.

Pihiha kurunë, taai xoao. “Witihamë pista a kukëpë tha?” “Hei! Hwei maxita a totihi kua”. “Awei”.

Depois eles procuraram: “Onde poderíamos abrir a pista?” “Olha! Aqui o terreno é apto”. “Sim”.

Inaha padre kupë pata kuo pata yai kua yaro, kipë pihi kuma: “Awei, Yanomae pista yahaki thaprari”.

Assim os dois padres que eram mesmo responsáveis pensaram: “Vamos fazer a pista Yanomami”.

A xi hari totihi: “Yanomae thëpë xinë harihiopë, kama pë roça [hutupë] prauku thaprarenhe: thëpë ohote mahionoa”.

Eles estavam animados: “Estes Yanomami são trabalhadores dedicados, eles fizeram roças bem amplas: eles são evidentemente esforçados”.

A kuwi: Ahh... pista a manipariwi: yawaripë maki, pë nosiama maki, pë yaxi tokurayoma.

Falando assim: Ahh... [onomatopeia enfatizando a extensão da pista] roçaram a pista de pouso: os Yawaripë estavam lá e foram solicitados para o trabalho, mas fugiram pela preguiça.

Nestas palavras de K.Y. (2013), os padres, constatando a falta de interesse de um dos grupos que morava nas proximidades do rio Catrimani – que posteriormente se afastou devido a fixação da comunidade, da qual fazia parte K.Y., ao lado das instalações da missão – realizaram os trabalhos de abertura da pista de pouso sobretudo com a ajuda do seu grupo:

“Huah! Yanomae Yawaripë yaxi mahi”: “Huah! Os Yawari Yanomami são muito inaha padre Bindo xë, padre Calleri xë, pë *preguiçosos*”: assim pensaram os padres pihi kurayoma. *Bindo e Calleri.*

Yanomae kami yamaki yai taari he tëhë, *Ao encontrar nós Yanomae de verdade, nos* [padre pë] yai nosiamoma: “Awei! Kasiki *solicitaram: “Está bem! Vocês vão fazer* totihi thaprari tha? Yanomae yaxi mii!” *bem [largas] as margens [da pista]?” E* inaha a kuma. *disse: “Os Yanomae não tem preguiça!”*

“Awei, yamaki kiai. Witihamë machado *“Sim, nós vamos trabalhar. Onde estão os* [manaokoxipë] a tha?”. “Awei, poo koxipë *machados?”. Ele disse: “Certo, têm* kua”, inaha a kuma. Ihi tëhë yamaki kiai *machados”. Assim nós fomos trabalhando e* xoaowi, huu yama tihiki ropë tiëi xoaoma. *abatemos rapidamente as árvores.*

A especificação de que os padres “tomaram” os Yanomami, revezando-se em continuação, está associada à distribuição de objetos e benefícios: um padre substitui outro, tomando consigo os Yanomami e tornando-se o principal provedor e distribuidor de objetos, cuja quantidade é sempre enfatizada. O fato de um *napëpë* “tomar consigo” os Yanomami, parece incompatível com a negligência na distribuição de objetos. Isso transparece nas palavras de K.Y. (2013), que suspeita que outros *napëpë* poderiam ser mais generosos:

Padre wamakini, wamarëki pou pihio *[K.Y. se queixa da atual falta de canoas que os napëpë não doam] Vocês, padres,* makure, inaha kami ya pihi kuu yaro. Napë *quiseram nos tomar consigo, mas eu fico* pëni, kihi Manaus theri pëni kano ahipë ka *pensando assim: os napëpë que estão em* tharakirihi, huu hika pë nëma thayopihi, ya *Manaus, que fabricam canoas, será que* pihi kuu thare, ya horimu yaro. Witi tëha *viriam aqui? Pois eu necessito. Como faço* yuri yapë rëkapë tha? Urihi hamë korai pë *a capturar os peixes? Os anzóis ficam* xatio, xatiikini wawepata: tihikiha pë. Ya *presos na vegetação, nos galhos debaixo da* pihi kuu yaro. *água. Por isso fico pensando.*

A expressão, recorrente nestes relatos de K.Y.: “*wamarëki poma*”, “nos pegaram”, que os Yanomami usam em referência aos padres, permite uma segunda interpretação, mais profunda. Fazemos isso a partir de uma constatação: os Yanomami usam o verbo *pou*, tomar, para indicar relações de trabalho, mas costumam chamar os que eram contratados como funcionários da Missão pelo termo de *tharisia*, ou seja, genro dos padres. Este uso tem referência imediata ao fato de que o genro, entre os Yanomami, realiza serviços matrimoniais em favor do sogro. Da mesma forma, para expressar um vínculo profissional que estabelecem com agências governativas, como a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) ou a Secretaria Estadual de Educação e Desporto (SEED), dizem de si mesmos: “Governo *yamaki ihurupë*”, ou seja: “somos filhos do governo”. Esta observação ressalta que a relação de trabalho se associa a um vínculo pessoal que extrapola a execução de um serviço e encontra nele apenas uma mediação.

Esta segunda interpretação do significado da noção de *pou*, aponta para uma relação que implica responsabilidade para com o outro, conotada por um compromisso não apenas econômico, mas moral, de cuidado. Conforme destaca K.Y. (2013), os padres escolheram morar perto dos Yanomami e, por isso, assumiram responsabilidade para com eles:

Inaha yamaki pihi kuu kupërë. Padre pëha waroikini, witinaha pë pihi kuu pihio tha?	<i>Assim fiquei pensando: os padres que chegaram, o que eles pensavam?</i>
Inaha padre, kama a kuma, padre João, a pata kuma: “Awei, Yanomae, kami yanë wamaki pou pihio yaro wamaki hëtëprarema”, inaha padre Calleri a pata kuma. A pata Yanomae thëmu yaro, napëpë Yanomae thëmuwi ethëã waoto totihi yaro, inaha pë kuma. “Awei! Yanomae wamaki puo pihio yaro wamaki hëtëma”: inaha padre pë kuma. “Kami yanë wamaki hwirimai, wamaki noamai garimpeiros pëha, garimpeiros pë pëai kukii tēhë wamaki noamai”: inaha a kuma. Inaha pista a riã koo kuë yaro pë pihi kuu yaro, pë ã yai rëoma. [...]	<i>O padre João falou assim: “Sim, eu quero tomar comigo vocês Yanomami, por isso vos procurei”. Padre Calleri disse isso. Ele aprendeu a língua Yanomami, falava bem, por isso disse: “Está bem! Queremos tomar conosco vocês Yanomami, por este motivo vos procuramos”. Ele disse: “Eu irei vos curar, vos defender dos garimpeiros, quando eles aparecerem”: Havia a ideia de abrir a estrada, por isso eles avisaram.</i>

A assunção de responsabilidade que os relatos atribuem aos padres, possibilita destacar a reciprocidade associada à noção de *pou*. É possível reconhecer tal aspecto em vários usos do termo. A palavra *poyou* – em que ao verbo *pou*, possuir, carregar, ter consigo, segue o sufixo *yo* que indica reciprocidade – é utilizada para indicar a relação de casamento que empenha duas pessoas: uma a “carregar sobre si” a outra (LIZOT, 2004, p. 316).

A possibilidade da leitura “ao revesso” da noção de *pou*, é confirmada no uso deste termo feito por K.Y. em 2002, para se referir aos missionários querendo, com isso afirmar que os religiosos são os *napëpë* que ele carregava, que ele protegia, pelos quais se responsabilizava. Também Albert (1992) reporta o testemunho de um morador das comunidades do médio rio Catrimani, que considera os padres como “*ipa napëpë*”: os “meus *napëpë*”. Encontramos a mesma expressão – *ipa*, meu/meus – usada de novo por K.Y. (2013), iniciando um depoimento sobre a presença dos padres no Catrimani, ao afirmar ter pedido seu retorno após a expulsão operada pela Funai (1987) à época da invasão dos garimpeiros.

Inaha ya pihi kuu. Padre ipa pë yai kuono,
inaha ya pihi kurayoma, napë ai ya pë
peximanimi, Funai yapë peximanimi, padre
yapë xiro peximai mahi yaro.

*Eu penso assim. Os padres são meus, eu
não quero outros napëpë diferentes: não
quero a Funai, mas quero apenas os
padres.*

Padre pë, Funai pëni hukerehuruma makuni,
padre yapë hukërema, padre Guillerme ya
hukërema, ya hukëa yaparema. Hwae dom
Aldo wããha hwarinë: “Awei, padre wa pë
hukëai, Funai pë dinheiro pë mii mahi”.
Inaha, hwae dom Aldo a kuma.

*A Funai retirou os padres, mas eu os
busquei de novo. Eu trouxe de volta padre
Guillerme, depois que o pai dom Aldo me
respondeu: “Está bem, chama de novo os
padres, a Funai não tem recursos [para
apoiar os Yanomami]”.*

Kuma yaro, ya pë hukëa korema, padre ipa
pë yai, pë xi ihete totihi. Pë xi ihete totihi
yaro, ya pë nêhë ipaarema. Ya hiyaha tao
têhë padre ya pë taarema.

*Por isso eu trouxe de volta os padres, os
meus mesmos, eles são generosos. Eu os fiz
meus, porque são generosos. Eu conheci os
padres quando era um jovem.*

Nesta fala, K.Y. utiliza a forma “*ipaarema*”, composta pelo do adjetivo *ipa*, com o orientador verbal *re* e o sufixo de modo passado *ma*, para expressar a intenção de fazer próprios os padres. Torná-los próprios e solicitar sua volta pois são generosos e, se comparados com os servidores do órgão indigenista, podem proporcionar maiores benefícios

aos Yanomami. Uma reflexão análoga emerge das palavras de uma senhora da região – Mariazinha Yanomami – que, atravessando a Missão rumo a um *reahu* entre as comunidades da serra dos Opikitheri, em janeiro de 2014, solicitou-me tabaco, justificando seu pedido com a explicação de que para ela os padres são “*ipa napëpë*”, “meus *napëpë*”, acrescentando “*hoyamë wamaki piria yaro*”, “pois vocês moram aqui”. Os padres são apropriados pelos Yanomami e elegidos a uma forma especial de relação, em força da qual são solicitados a retribuir este privilégio.

Outra situação confirma a possível reciprocidade da relação de “*pou*”, tomar consigo, entre missionários e Yanomami. Em janeiro de 2014, durante um *reahu* realizado na comunidade dos Hawarihixapopëutheri, no começo da noite, Marokoi – liderança daquela comunidade, com aproximadamente 60 anos – se pôs de pé, a poucos metros de onde eu estava deitado em minha rede. Aí, começou a falar em voz alta, sendo ouvido distraidamente pelos presentes, aquecidos pelos fogos domésticos, ocupados nas últimas conversas ou prestes a serem tomados pelo sono, pois naquela noite não eram previstas danças. De repente, modificou o tom de voz e expôs uma dúvida: “Será que este aqui [referindo-se a mim], consegue me entender? Talvez já esteja dormindo!” Querendo responder, o filho de seu irmão lhe confirma: “Ele entende, sim! E ainda não está dormindo”.

Desta rápida interferência no discurso de Marokoi, entendo que eu podia ser o destinatário de suas palavras. Em seu discurso, Marokoi adverte os jovens a não “mexer” com os alimentos de *napë* por mim trazidos. Tendo tocado no tema dos alimentos, o orador noturno lembra-se de quando – ainda jovem – acompanhou os adultos nos trabalhos de abertura da pista de pouso, na Missão Catrimani. Naquela ocasião, ele recorda ter comido os alimentos que os *napëpë* ofereciam e haver crescido graças a estes alimentos: “*Padrepëni yamaki ohi hirakema*”, “os padres levaram alimentos para nós”. Lembrando este momento passado, enquanto se mostrava satisfeito com a participação de um *napë* na festa da qual era anfitrião, reforça sua demonstração de reciprocidade dizendo deste *napë* e dos outros que o precederam: “*Ya pou. Ya pihi wariprao*”, “Eu tomo ele comigo. Eu sinto saudade”.

A análise das múltiplas nuances do verbo *pou*, aplicado à relação entre os padres e os Yanomami, parece refletir-se naquilo que Fausto (2008, p. 330), estudando a relação de maestria e domínio como traço característico da sociocosmologia amazônica, afirma em relação à presença, em todas as línguas da região, de termos que designam “uma posição que

envolve controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse, e que se aplica a relações entre pessoas (humanas ou não humanas) e entre pessoas e coisas (tangíveis ou não tangíveis)”.

A apreciação de diversos casos etnográficos mostra que existem figuras correspondentes ao patrono, mestre, dono ou senhor, que são vinculadas às relações caracterizadas pelo controle e pela proteção, implicando cuidado e responsabilidade. As categorias de dono/mestre apresentam caráter relacional, pois são afixadas a um sujeito, mas supõem uma categoria recíproca que se apresenta como traço subjacente à ideia de adoção. Por isso, considera Fausto, a relação modelar de maestria-domínio seria a “filiação adotiva”: relação que não é dada, mas constituída pela dinâmica que designa como “predação familiarizante”.

O caráter dinâmico das relações de domínio, que não são dadas de uma vez por todas, mas construídas, opera “tanto no plano das macrorrelações entre coletivos, como na microprodução da pessoa, que se constitui e se desconstitui continuamente ao apropriar outros e ao ser apropriada por outros” (FAUSTO, 2008, p. 341). Consoante Fausto, a relação de maestria, caracterizada pela assimetria, é utilizada pelas sociedades indígenas para conceitualizar as interações construídas na história colonial e pós-colonial; vários exemplos etnográficos de equiparação dos não indígenas a donos-mestres projetam a relação ao modo da familiarização de animais e da adoção filial, expressando o esforço dos indígenas em converter uma relação predatória numa relação de cuidado e proteção.

Esta reflexão sobre a noção de maestria e domínio permite repensar a expressão “*wamareki poma*”, “nos pegaram”, formulada pelos narradores indígenas referindo-se aos missionários, superando uma interpretação apenas empregatícia, para destacar uma relação que implica – na perspectiva yanomami – esperar que os padres se comportem como provedores, protetores e cuidadores. Uma relação assimétrica aberta, porém, à reciprocidade e inversão parcial de agência.

4.3 “Nos defendem”: um reflexo da presença da missão

Nas falas de algumas lideranças Yanomami das comunidades do Catrimani, a Missão é reconhecida como uma espécie de “barreira” contra a entrada de outros agentes. Pedro Yanomami, interessado nas atividades que me tinham mantido em Boa Vista, perguntou-me se eu havia denunciado a presença de garimpeiros e – preocupado com os garimpos

localizados no Alto rio Catrimani – lembrou que a presença da Missão era uma garantia contra sua aproximação (informação verbal). Outra vez, Fátima – uma senhora de cerca de 60 anos que mora na comunidade de Kuremapi – afirmou a necessidade da permanência dos padres porque seu afastamento teria comportado a vinda de outros *napëpë*, que poderiam ameaçar a integridade das filhas dos Yanomami. André Yanomami reforçou a opinião positiva sobre a presença dos religiosos, dizendo: “*Ai napë ya pë peximai piyëkoimi*”, “Não quero que se misturem outros *napëpë*” (informação verbal).¹⁰⁰

As muitas ações locais, assembleias, manifestações e viagens realizadas pelas lideranças Yanomami, junto com os missionários que as acompanhavam, em especial durante a invasão de seu território pelos garimpeiros e no processo de demarcação, são lembradas pelos indígenas que consideram a defesa da Terra e da saúde dos Yanomami como a atividade principal na qual os religiosos se envolveram. A confirmação disso, notamos numa pergunta recorrente, por parte de anciãos e lideranças, quando o missionário volta à Missão, depois de algumas semanas de ausência, sobre se o missionário fez reuniões ou proferiu *hereamu*, arengas, direcionadas às autoridades públicas para defender os Yanomami.

4.3.1 Noamai: defesa e proteção

A relação entre os missionários e os Yanomami expressa-se frequentemente nas narrativas indígenas pelo verbo *noamai*, proteger ou defender. Este verbo aparece, em contextos referentes às agressões sofridas pelos Yanomami em seu território, como a penetração de trabalhadores durante a construção da estrada Perimetral Norte e a invasão de garimpeiros, indicando uma forma de “proteção” que a Missão exercitara frente a outros não indígenas, extrativistas e expansionistas. Davi Kopenawa (2015), com a consciência de seu envolvimento nas lutas do movimento indígena, fala nos seguintes termos da Missão:

<p>Witi naha napë thëpë thakematha? Winaha napëpë kuaamatha? Hweha pë pîrio, pë yai pîrioimi:</p>	<p><i>O que os napë [padres] fizeram? Permanecendo aqui [na Missão], eles não se estabeleceram [para tomar nossa terra].</i></p>
---	--

¹⁰⁰ Diálogo com Pedro, na Missão Catrimani, no dia 10 jan. 2014, e com Fatima e André na comunidade de Kuremapi, no dia 02 de jan. 2015, registrada no diário pessoal.

Yanomae wamareki he ruamai pihoma yarohe. Wamareki noamai pihoma yarohe thëpë yahipë thamokema: yahi a thakemahe pë miowi, pë kiaiwi.

Ihi thë thaihe tëhë o padre missão Catrimaniha a kiaai tëhë yamaki pairipoma. Pairimai tëhë totihi. Ai napë pë mohotiowi, pe kua yaro, o Governo pata maki, Yanomae thëpë urhipë hamë, Governo a patamuwi, Brasil urihi pouwi, urihi në utupë pou puo. Pei urihi yai pouimi! Ihi thëpë, kama ihurupë e pë huu tëhë e pë mohoti: hiya thëpë mohotimou.

Inaha, Missão Catrimani hamë, padre a pihi kuma yaro, Missão a thaprarema. Witi thë ria thani, Missão a thaprarema tha? Hwei yamaki pairipu. Yamaki pairipu. Yamaki tirimipu. Yamaki noamai pihio yaro. Wamareki noamai pihio yaro a pairia. Inaha kami riha, thë kua. “A piria puo, yamaki pairipoimi”: kami ya kuuimi, kami riha thë waoto.

Hapa ya oxeo tëhë, ya pihi kuma: “Oh, padre, witi pi thai tha?” Ya pihi kuma maki, urihi noamatima thëãha, ihi tëhë ya pihi moyamirayoma. Totihi, padrepë pihi mohotiimi. Wamareki wayamaimi.

Kama mori a kupëpëha, kama yahi a thakema. Yahaha thakini, kama pë kiaiwi thë thai xoaowi: Yanomae yamaki kuapëhenaha thëpë taai, mamó xatio: “Witinaha yanomae thëpë kuai tha? Winaha

Mas para cuidar de nós Yanomami. Os napë [missionários] queriam nos defender. Por isso construíram a casa deles para dormir, para trabalhar.

Fazendo isso, com seu trabalho nos ajudaram na missão Catrimani. É bom que nos ajudem. Existem napëpë irresponsáveis (maus). O Governo [afirma] que a Terra Yanomami está sob o seu controle, que ele se responsabiliza por ela, mas apenas tem este controle no papel [nos mapas]. Não tem poder efetivo sobre esta Terra. Por isso, seus funcionários agem de forma irresponsável: [como] agem os jovens.

Pensando isso, os padres constituíram a Missão Catrimani. Com que objetivo decidiram fundar a Missão Catrimani? Para nos ajudar, para cuidar de nós, pois querem nos defender. Nos acompanham para nos defender. Para mim é assim. Eu não penso: “Eles moram sem razão, não nos ajudam”, para mim está claro.

Anteriormente, quando era criança, eu pensei: “Oh, o que os padres fazem?” Eu pensava assim, mas compreendi durante a luta pela defesa de nossa terra. Foi bom, os padres não foram despreocupados, eles não agiram contra nós.

Logo que chegaram construíram sua casa e começaram com seu trabalho: observaram como vivíamos nós Yanomami, prestaram atenção [interrogando-se]: “Como fazem os Yanomami? Como vivem?”

Verificamos que o termo *noamai* é usado por Kopenawa (2015) no sentido de proteger e garantir a preservação do território contra a presença de invasores. Isso resulta claro quando – preocupado com a cobiça que o Governo e as empresas de mineração demonstram para com os recursos da terra/floresta que consideram ser “suas mercadorias” –, falando em português, deixa seu recado político acentuando que a Missão Catrimani desempenhou função importante, “protegendo este lugar, para não deixar entrar outro pessoal estranho, para ficar no lugar da missão”.

Além do verbo *noamai*, aparecem aqui outros verbos com um sentido parecido: *he ruamai* e *thirimipu*. O primeiro indica proteger alguém, bem como apoderar-se de algo (LIZOT, 2004, p. 75), podendo, portanto, aproximar esta expressão à de *pou*, com os dois significados de posse/controle e de responsabilidade/cuidado. O segundo verbo expressa a ação de cuidado e atenção dos pais para com os filhos (PERRI FERREIRA, 2011, p. 122).

Outro verbo presente neste texto e usado comumente para qualificar a relação com algumas pessoas e entidades indigenistas é o termo *pairio*. Entre os Yanomami, ouvi as pessoas usarem este verbo para pedir ajuda no trabalho, convidar a uma caçada coletiva, acompanhar uma circunstância particular, solicitar intervenção para revidar quem tivesse oferecido quantidade muito grande de mingau durante o consumo ritual no *reahu*, ou apenas procurar cumplicidade.

Conjugado em suas mais diversas formas e referido a uma entidade indigenista – como pode ser uma agência missionária –, este verbo expressa, de modo geral, a ação de ajudar, acompanhar, assessorar e tomar o partido do povo indígena. Frequentemente, as entidades indigenistas e seus membros são denominadas *pairimatima* (ou *pairiotima*) significando, no campo interétnico, aliados ou parceiros. Os discursos de Davi Kopenawa, de Alexandre Yanomami (Membro do Conselho Distrital de Saúde Yanomami) e de algumas lideranças que acompanham questões referentes à educação escolar, frisam a divisão das instituições e organizações da sociedade não indígena entre os parceiros e os que não são aliados. As comunicações ressaltam a dicotomia entre o cuidado para com os Yanomami, demonstrado pelos primeiros, e o descuido pelo serviço realizado pelos outros.¹⁰¹

¹⁰¹ Os missionários, com base em uma classificação resultante das experiências de relacionamentos mantidas há várias décadas com diversas agências da sociedade envolvente – servidores da Funai, militares, exploradores de recursos da terra e da floresta, agentes do serviço de assistência médica etc. – são considerados como aliados e parceiros. Nesta categoria de classificação muito ampla, que visa identificar alguns agentes que atuam no palco interétnico, os missionários são colocados ao lado do pessoal do órgão indigenista oficial e do pessoal de saúde, destacando suas práticas de ação em relação aos indígenas; a contribuição na defesa de algumas reivindicações como a demarcação do território e a assistência sanitária e sua atitude no relacionamento interpessoal; a

4.3.2 A reversão da retórica sobre a defesa

Albert (1993), analisando a performance de Davi Kopenawa, mostra que as reivindicações etnopolíticas podem ser veiculadas por um discurso que incorpora e reverte as retóricas ambientalistas e indigenistas. Esta prática criativa envolve também a função “protcionista” atribuída à Missão pelos Yanomami. Exemplo disso nos é dado pela fala de uma liderança yanomami, durante um curso sobre legislação e direitos indígenas, realizado em 2009. Após a apresentação do conteúdo do artigo 231 da Constituição Federal, centrada na explicação do significado do direito originário dos indígenas à posse da terra por eles ancestralmente ocupada, convidei uma liderança a expressar seus comentários a respeito do argumento tratado. H.Y., pessoa muito carismática e estimado xamã, falecido em 2013, após um momento de silêncio, pediu-me para que eu – como padre – dissesse aquilo em que acreditava em relação à origem da terra, dos animais, dos humanos e de todos seus habitantes. Estranhando a pergunta, limitei minha resposta a poucas palavras, pois temia desviar o cerne da questão em discussão. Interrompendo outro momento de silêncio, H.Y. confirmou o que eu havia exposto e começou uma longa narrativa construída a partir de temas mitológicos entrelaçados a episódios de contato com *napëpë* e referências bíblicas (informação verbal).¹⁰²

Sem descrever a narrativa, o que nos interessa destacar é o exercício realizado por H.Y., que transformou um discurso jurídico sobre o direito originário à posse da terra, num discurso mítico-histórico sobre a origem do direito de viver na *urihi*, a terra/floresta. Nesta chave de leitura, também a presença dos padres e a aquisição, por parte Yanomami dos conhecimentos e dos instrumentos jurídicos para a defesa territorial, deveriam garantir o que Omama estabeleceu na origem dos tempos ao criar os Yanomami, colocá-los numa floresta e deixar os *napë* em terras longínquas.¹⁰³

Acenamos apenas a outro sentido que pode ser atribuído ao termo *noamai*. A apresentação da relação dos missionários com os Yanomami pode, pelo uso deste verbo,

proximidade e a adesão a certos padrões de moralidade; em oposição a outros *napëpë* que, de formas diferentes, são considerados a causa de males que afligem os Yanomami: garimpeiros, políticos, militares etc.

¹⁰² Colocação de H.Y., durante o curso sobre Direitos e Legislação Indigenista, realizado na comunidade de Waromapi, no dia 23 set. 2009.

¹⁰³ Apesar de a função “defensiva” exercida pela Missão ser considerada positivamente em certos contextos – por exemplo, quando a intenção é de um discurso “agradável” aos ouvidos dos missionários –, na prática, as experiências de envolvimento de alguns Yanomami com caçadores, com os trabalhadores ocupados na construção da Perimetral Norte, com garimpeiros e, atualmente, com pescadores no Baixo rio Catrimani e outros não indígenas que exploram recursos florestais, demonstra que o fato de a Missão ser uma “barreira” não é apenas considerado positivamente, pois inibe outras possibilidades.

quase adquirir os caracteres de uma posse, indicando em alguns contextos certo controle protecionista exercido pelos religiosos. Conforme o uso feito por alguns Yanomami, o verbo *noamai*, além de expressar cuidados, pode indicar relação de controle ou tutela. Não podendo, aqui, discutir amplamente o papel das agências missionárias junto aos povos indígenas, apenas tomamos nota de uma expressão pronunciada por jovens professores Yanomami, que comparavam sua situação a dos habitantes de outras regiões onde o contato com os não indígenas tinha sido menos mediado ou onde atuavam outras organizações não governamentais. Tirando suas conclusões, estes professores afirmavam ser pouco fluentes no português, ter demorado em receber a contratação pela Secretaria Estadual de Educação e conhecer pouco a cidade, por causa dos padres. A expressão usada era: *wamareki noamama*, vocês nos protegeram, vocês nos seguraram, no sentido de inibir certas oportunidades.

4.4 Os padres “quase parentes”: tratamento pelos termos de parentesco

Escutando as narrativas yanomami, mas também convivendo e dialogando com eles, é imediatamente perceptível o esforço feito para encaixar os estranhos em uma classificação convencional como a do parentesco. A este esforço que os Yanomami empreendem, ampliando o círculo dos parentes e afins reais para parentes e afins classificatórios, não se subtraem nem os *napëpë*.¹⁰⁴

Em seu estudo do costume yanomami de constantemente “ajustar” e “manipular” a terminologia de parentesco com o objetivo de maximizar as vantagens nas relações matrimoniais e políticas, Saffirio (1985) discute a forma como os indígenas da região do Catrimani tratam os não yanomami e os missionários. O autor indica três formas usadas por eles para se referir aos não yanomami: 1) o termo *napë*, para manter a pessoa à distância; 2) o nome próprio, ao descobrir que os não yanomami não ficam ressentidos por um gesto que corresponderia à infração de uma restrição entre eles; 3) um termo de parentesco; esta forma é a preferida. Com base em outras etnografias, Saffirio afirma que:

¹⁰⁴ Os Yanomami indicam uma relação classificatória, que não corresponde a laços de parentesco ou afinidade constituídos pela descendência ou pela troca matrimonial, com o termo *puo*, que em seus usos diversos pode ser traduzido por: “simplesmente”, “sem preocupação” ou “sem razão”. Associado aos termos de parentesco, a partícula *puo* estende o uso dos termos para orientar outras relações: pode-se assim dizer “*ipa xori puo*”, “meu cunhado classificatório”, “*yahaki heparamu puo*”, “nós dois nos tratamos como irmãos classificatórios” etc.

[...] os Yanomami se sentem à vontade somente quando podem se relacionar com um Yanomami desconhecido ou com um não Yanomami, utilizando-se do sistema de parentesco: fundamentalmente são corajosos, pois podem inserir a pessoa desconhecida no próprio universo de parentesco, embora apenas metaforicamente. O universo social yanomami está envolto em uma teia de parentesco: ninguém – nem mesmo um não Yanomami – escapa de sua rede de parentesco (1985, p. 23).

No estudo de Saffirio (1985, p. 155-166), são apresentadas 6 categorias de parentesco yanomami, com as características distintivas dos diferentes relacionamentos estabelecidos, respectivamente interdependência, cooperação e reciprocidade, antagonismo, afeição, respeito e/ou generosidade. Conforme o autor, a terminologia de parentesco é manipulada entre os indígenas como forma de maximizar as vantagens: escambo de alimentos e bens, troca de mulheres, apoio político.

Destacamos que o uso de termos de parentesco para classificar os não yanomami é uma forma de ajustamento e manipulação que foi logo utilizada para inseri-los no universo social convencional, e um modo de tratamento que melhor possibilitava estabelecer e expressar as relações. Na interação com os não yanomami, as vantagens que o estabelecimento de um tratamento de parentesco classificatório acarreta são restritas a alguns tipos – pois a troca de mulheres é normalmente excluída – embora possam ser consideráveis: o apoio em bens e a relevância política de uma relação privilegiada podem ser significativos.

Os estudos da classificação yanomami dos *napëpë* – embora em cada região existam particularidades, devidas às experiências diversas de contato, e sejam usados localmente termos diferentes, como *arapëna* ou *kraiua*¹⁰⁵ – mostram que, para qualificar estes outros, uma vez que lhes foi atribuído o estatuto de humanos, se impôs o termo *napë* (ALBERT, 1988), que entre os Yanomami indica os inimigos, situados fora dos círculos dos parentes e

¹⁰⁵ Em uma descrição dos primeiros contatos com os não indígenas, narrada por André Yanomami, na comunidade de Kuremapi, em janeiro de 2015 (In: DALMONEGO, 2012-2015), ele afirma que seus antepassados, antes de conhecer os não yanomami pelo nome de *napë*, os denominavam *arapëna theripë* e *kraiua*. Na explicação recebida, o primeiro destes termos faz referência às araras (*Ara chloropterus*, ou *ara pë*, em língua Yanomae) e é atribuído aos não yanomami, por seu costume de falar alto e pela sonoridade de sua linguagem. Conforme André, os *arapëna* – que aparentemente eram grupos de exploradores – contataram os indígenas subindo os rios Catrimani, Lobo d'Almada e Koetha u (não identificado). Alcançadas as comunidades de Okarasisipi e de Hwatupapi, distribuíram muitos objetos, pediram insistentemente crianças Yanomami e acabaram levando duas crianças de Moxi Hatëtëa (Yawari, grupos habitante entre os rios Apiau e Mucajaí, com os quais os habitantes do rio Mapulaú, posteriormente deslocados para o rio Lobo d'Almada, mantinham relações conflituosas), cavaram buracos no solo (*maxita pëka thamahë*) e dele extraíram pedras brancas (*maa mapë au taaremahe*). Por estas informações – apesar de não ser claro se a lembrança de André, pelas referências geográficas, trate de episódios distintos –, os *arapëna* poderiam ser membros das expedições da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (CBDL), uma das quais subiu o rio Mapulau entre 1941 e 1943 e levou consigo duas crianças (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 242; 710) e outra subiu os rios Catrimani e Jundiá, em 1942 (ALBERT, 1985, p. 71). O segundo termo – que, conforme André, era usado antes do termo *napë* – é corruptela do termo tupi antigo “*karai'wa*”: designação para não indígenas (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 705, nota 15). A lembrança desta denominação, por parte de André, é testemunha dos contatos que os Yanomami mantiveram, direta ou indiretamente, com a população regional falante a língua geral amazônica.

dos aliados, e que, referindo-se aos não indígenas, traduzimos por estrangeiros ou não yanomami.

Tratar os não indígenas como inimigos não foi a única forma adotada pelos povos indígenas. Conforme Pereira (1999, p. 437), os Tiriyó – povo da família linguística Karíb que vive nos estados de Amapá, Pará e no Suriname – incorporaram os não indígenas à categoria de afins e não de inimigos invasores porque, desde o início, reconheceram a possibilidade de estabelecer com eles uma rede de trocas, cuja natureza era, porém, muito distinta daquela até então experimentada com os grupos indígenas da região, considerados “gente amiga”.

O fato de os Yanomami classificarem os não indígenas como inimigos e estrangeiros, e associá-los às agressões e epidemias letais, não os impediu de procurar estabelecer com eles contatos e relações de trocas, embora instáveis. O uso de termos de parentesco, especialmente os de afinidade classificatória, indica esta busca, que não deve ser considerada apenas como uma estratégia para alcançar alguns benefícios materiais.

O tratamento mais comum aplicado a um *napë* do mesmo sexo do falante é o de *xori* ou *heri*, que indica um cunhado classificatório, pois tal vínculo permite certa liberdade de relacionamento, companheirismo, favores mútuos e possibilidades privilegiadas de troca de objetos; significativas, tratando-se de não indígenas, ou escambo de irmãs para casamentos; remotas, tratando-se de não yanomami. Por esta classificação de parentesco são tratadas mais comumente as pessoas que interagem com os Yanomami, como técnicos do serviço de saúde, servidores da Funai, professores e assessores durante a realização de cursos etc.

4.4.1 Como tratar um padre

Ao chegarem ao Catrimani em 1965, os missionários, foram chamados de *napë*, estrangeiros-inimigos, ou de *xori*, cunhados. Jerônimo, em seu diário (2014), registra a forma vocativa direcionada aos padres: padre *xorima*, cunhado padre. Sabatini confirma que o padre Calleri, desde sua chegada ao Catrimani, foi logo tratado como *xori* pelos Yanomami que tinham interesse em estabelecer uma aliança com os estrangeiros, considerados “dotados de ‘forças’ e de bens distintivos de prestígio e autoridade” (2011, p. 72).

Embora aprendessem os nomes pessoais dos missionários, os Yanomami não os usavam para se referir diretamente a eles, pois isso significaria violar uma norma convencional. Com o passar dos anos, foram se acostumando ao fato de que os não

Yanomami não ficavam ressentidos ao serem chamados pelo nome pessoal. Hoje, usam estes nomes livremente para se remeterem aos não yanomami. Entre si, embora tendo um nome “brasileiro” que consta no censo e, eventualmente, nos registros oficiais – Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), Carteira de Identidade/Registro Geral (RG), Carteira de Trabalho etc. – não o usam para se dirigir diretamente a uma pessoa; apenas para se referir indiretamente a ela, evitando pronunciar este nome quando a pessoa estiver presente. O mesmo Saffirio (1985) lembra que ao chegar à Missão Catrimani foi apresentado como “padre João” e, embora os Yanomami o tivessem logo apelidado com um nome que circulava entre eles, se dirigiam a ele apenas usando o nome em português.

As pessoas que têm relacionamento mais duradouro e estabelecem vínculos com diversos grupos familiares precisam ser englobadas de forma a contradizer o menos possível as relações entre os Yanomami. Permito-me trazer um exemplo autorreferencial.

Um jovem yanomami, com quem realizamos vários trabalhos de pesquisa, depois de termos passado um tempo juntos, decidiu tratar-me como irmão e me avisou em relação a isso. Quando permaneci em sua casa, sua mãe e seu pai começaram a tratar-me como “filho”, exigindo que me direcionasse a eles usando os termos adequados aos pais e insistindo: “*Nãe!*”, *wa yai kuu*”, “fala assim mesmo: ‘Mãe!’”. Os irmãos deste primeiro meu “irmão” adquirido, consideraram oportuno tratar-me também como irmão, maior ou menor: no primeiro caso, um deles se direcionava a mim com o vocativo: “*Aĩ!*”, “Irmão maior!”.

Passando para outra geração, meus germanos solicitaram aos próprios filhos que me tratassem como pai: aqui a descrição poderia adquirir tons irônicos, pelo desapontamento e o temor estampado no rosto de crianças forçadas a enxergar num estranho uma figura familiar como aquela de pai. Para alívio das crianças, lembro que isso ocorria, sobretudo, quando – como pai classificatório – era cobrado a partilhar alguns alimentos com “meus filhos” classificatórios. Ampliando o raio das relações, os cunhados dos germanos que me tratavam como irmão, consideraram plausível se relacionar comigo usando o termo de cunhado.

A conjuntura histórica, a duração das relações e as situações particulares vividas exercem um papel fundamental na escolha da terminologia de parentesco a ser dinamizada para qualificar o outro. O caso de Alexandre Yanomami é emblemático. A comunidade local da qual fazia parte (os Iropitheri), quando localizada ao longo do rio Lobo d’Almada, a meio dia de marcha do desembocar deste rio no Catrimani (cf. Mapa 4, p. 46), sofreu dramaticamente o impacto da epidemia de sarampo de 1977, perdendo 51% de sua população: faleceram 35 de 69 pessoas (SAFFIRIO, 1980). Alexandre, que na época tinha cerca de 15 anos, lembra a tragédia que abalou os três grupos do médio rio Lobo d’Almada (Iropitheri,

Uxiutheri e Maxikopiutheri) e o socorro recebido – quando as perdas já haviam sido numerosas – pelo missionário Carlo Zacquini e a fotografa Cláudia Andujar, que subiram o rio Catrimani logo que receberam notícia da epidemia que tinha afetado a região.

Provavelmente, a situação vivenciada durante a epidemia – uma conjuntura dramática, na qual o missionário se destacou pelos cuidados e o sucessivo engajamento ao lado do movimento indígena, fez que Alexandre se direcionasse a Carlos Zacquini utilizando o termo *hwae*, pai. Em sua narrativa, frisou diversos aspectos que motivam esta forma de classificação: presença dedicada no atendimento sanitário, apesar das condições difíceis; preocupação para conseguir alimentos para os pacientes supérstites, mas fragilizados; participação na luta pela demarcação da terra indígena; o auxílio na formação dos Yanomami para o enfrentamento das dificuldades nas relações com a sociedade nacional. Vejamos a transcrição de um trecho do discurso de Alexandre (2015).

Hei a ka kii, hwae a kuoma. Hwei a ka kii, 1977, Hwaia uha, patapë nomarayu tëhë, hwei a ka kii, nae Cláudia, xë kipë rërëma, wamareki nëhë ruemaïha.

Este aqui [apontando para Carlos Zacquini] era um pai. Ele, em 1977, quando nossos anciãos morreram na comunidade do igarapé Hwaia u, aconteceu junto com mãe Cláudia [Andujar] para nos curar da epidemia [de sarampo].

Hwei kipe rërëma, kupë rërëai kuaiwi, ai yamaki hoyamë yamaki raakae rërëo kuokiwi.

Os dois correram para nos socorrer, enquanto nós e outros Yanomami doentes, daqui [rio acima], estávamos correndo [, procurando socorro na Missão Catrimani].

Yamaki maro he yohomai torekoimama, hwenaha hwei a kuama.

Eles vinham enterrando os ossos [dos mortos, ao longo do caminho]. Foi assim.

Yutu sarampo a wai ixowa mahia mahikirihaha, yutu sarampo a wai ixoama huraprariheha, hwei a waroa hekema. Nahi prokeha, hwei yamaki pairama.

Sarampo upë, medicamento kiki poma. Ihi kikiñi xë yamaki heprariowi, yamaki kohipemama.

Ihi thë noaha, nae Cláudia a ka kiixë, hwei xë, *começaram a luta pela terra indígena.*

Thë thaa akoprarema. Pei wamareki he ria rumapuwi. Hwei hwae kama a kuo tēhë, Missionários da Consolata pëni, wamareki yai pairipramahe.

Padre João, Funai eha, Watorikikiha, purupuro a nakaiheha, padre João a rereathayoma:

“Awei, Hwaia uha yanomae thëpë nomaokema. Winaha Funai wa pihi kuu, purupuru ropë wa nakari. Yaha thëpë xee taahayu. Sarampo wa upë tēi”.

Hwei hwae a kuo tēhë, puru puru a ithopema, Hwaia u mraka weheha.

Davi Kopenawa ani, ware noa thama: “Wamaki nē ohota mahirayoma”, inaha Davi Kopenawa *tradutor* yanomae a kuma.

Hwei hwae xë kipë kuoma, Funai xë kipë kuoma, Davi Kopenawa xë kipë kuoma. Inaha pë kuoma. Kuoma yaro luta terra indígena, hwei hwae a ka kii, a kiri imi.

Naquele tempo, quando o sarampo já tinha matado muitos e tinha diminuído a intensidade da epidemia, estes dois chegaram e nos socorreram, na comunidade vazia.

Trouxeram remédios contra o sarampo, com os quais, nós sobreviventes fomos curados e fortalecidos.

Por causa dessa situação [de grave sofrimento], Cláudia e este aqui [Carlos] começaram a luta pela [demarcação da] terra indígena. Iniciaram esta nova luta, pois queriam cuidar de nós. Quando este pai estava aqui, os Missionários da Consolata nos ajudaram mesmo.

Padre João [Saffirio] correu para o Posto Indígena da Funai no Watoriki [Demini], para solicitar o helicóptero de socorro, [avisando]: “Ao longo do igarapé Hwaia u, os Yanomami estão morrendo. O que vocês da Funai pensam? Solicitem rapidamente o helicóptero. Nós dois vimos os [Yanomami] sobreviventes [rio acima]. Tragam a vacina e remédios para o sarampo”.

Enquanto estava lá este pai, aterrissou o helicóptero, na praia do rio Hwaia u.

Davi Kopenawa, que era tradutor, nos disse: “Vocês sofreram muito”. Ele estava junto com este pai e o pessoal da Funai. Este pai não tem medo [de enfrentar] a luta pela terra indígena.

O fato de tratar os padres por um termo de parentesco é uma forma de incluí-los em uma convenção instituída. Exige um esforço inicial, mas permite definir as relações conforme padrões convencionais que dão segurança. Além de permitir tratar o outro de forma codificada; atribuir-lhe um termo de parentesco significa apontar-lhe o que se espera dele, podendo tomar o controle de uma relação que arriscaria permanecer sob a influência do outro.

Para Kelly (2011, p. 70-71), o parentesco diz respeito à produção de pessoas similares: a “construção do parentesco” – usando uma expressão de Viveiros de Castro – consiste no estabelecimento intencional de um comportamento moralmente apropriado a um parente. Tendo como base as afirmações dos Yanomami sobre o padre Cocco e os primeiros salesianos, Kelly reconhece que neles se realiza um “quase parentesco”, de um tipo muito particular, pois os missionários não são nativos do Ocamo, não se casam com os Yanomami e se comportam como parentes para com todos os indígenas.

4.4.2 Uma aliança generalizada

O tratamento de parentesco que os Yanomami destinam aos padres apresenta reciprocidade nas intenções expressas pelos missionários e na interpretação que os Yanomami fazem de suas atitudes. Os missionários, desde sua chegada entre as comunidades do Catrimani e em suas práticas (descritas melhor no capítulo 2), tiveram como objetivo a vivência daquilo que consideravam como valores humanos e princípios cristãos: relacionarem-se com todas as comunidades Yanomami, não fazer preferência entre as pessoas, manter equidade nas trocas, conforme as necessidades de cada um.

Por parte dos Yanomami, suas narrativas destacam que os padres se relacionaram desde o começo com os diversos grupos locais, procurando alcançar aqueles mais afastados: todas as comunidades foram chamadas para trabalhar e trocar objetos. As palavras de Alexandre (2015) mostram como os padres se fizeram aliados de todos os grupos diferentes:

Callerinē pata thēpē pairiprarena yaro pata
thēpē pihi yai topraroma. Pata thēpēnē
padre Calleri a yai nohimamahe.

*Calleri ajudou os anciãos que, por isso,
ficaram muito felizes. Os anciãos ficaram
muito amigos de padre Calleri.*

Komi Tooropi theripë, Hwaiau theri pë, Korihana theri pë, Kaxipi theri pë, Yawaripë. Ihi komi pënë a nohimamahe, nohimamakihi, a marayoma.

Todos os moradores das comunidades de Tooropi, de Hwaia u, de Kaxipi u, [o grupo dos] Yawari. Todos ficaram seus amigos, mas ele morreu.

Outro texto, desta vez segundo as palavras de Fátima anotadas no diário de pesquisa do professor Remo (2015), se refere ao fato de que os padres tentassem se envolver com os diversos grupos.

[...] Ihi tëhë paetere aha koaha xoapo hurunë, kami Yanomae yamaki notiai xoaoma, Wakatha u hamë, yamaki nakahuruma yaro. Ihi tëhë yamaki kiai xoaoma pista Wakathau ha yamaa thama.

[...] Depois que os padres foram embora, nós Yanomami fomos atrás deles para o rio Wakatha u [Catrimani], pois eles nos tinham convidado, e lá trabalhamos na abertura da pista de pouso.

Komi Yanomae thëpë xë yamaki ohotamoma. Inaha kure yamaki kiāma: yano Repui theri pëxë, Uxiu theri pëxë, Kaxipi u thëri pëxë, Wanapiiu thëri pëxë, Xiamopë thëri pëxë, Wakathau thëri pëxë, hwei yamakinë.

Nós trabalhamos com todos os outros Yanomami. Assim éramos os que trabalharam: os Repui theri, os Uxiu theri, os Kaxipi u thëri, os Wanapiiu thëri, os Xiamopë thëri, os Wakathau thëri. Todos nós trabalhamos.

Missão Catrimaniha pista yama aha thaprarinë, Yanomae thëpë piria xoa Wakathau thëri pënë pata pë, ihi tëhë Yawari pë pree warokema. Kami yamaki yai pirio pra hāoma maki yamaki kiāma yaro Missão Catrimani hamë yamaki warokema. Yamaki mii waromu puonimi: yamaki matihi pë ruruamoma yaro.

Para os trabalhos da pista na Missão Catrimani, os antepassados dos Wakathautheri se estabeleceram lá e os Yawari também chegaram. Nós morávamos muito longe, mas também fomos até à Missão Catrimani para trabalhar. Não chegamos casualmente, sem objetivo: estávamos procurando utensílios.

hhi matihi yamapë toama. Komi Yanomae thëpëxë yamakî oho tamu tēhë, inaha kure paetere Calleri anë thëpë hipima, hena tēhë yamakî kiãi tēhë mamopë preowi yama pë tēama, weyatë yamakî kiãwi thë kuo kōo tēhë, pë axi waisipëowi yama pë pree tēama, hwei mamō yama pēha omanë, yama pë ha hipinë matihi yama pë toama.

Todos nós Yanomami conseguimos esses objetos, com o trabalho. Padre Calleri nos entregava essas coisas: ao trabalharmos de manhã, recebíamos uma ficha mamō grande; pela tarde, também obtínhamos uma ficha pequena amarela. Quando tínhamos um grande número de fichas, as entregávamos para receber os objetos.

Fátima destaca a iniciativa de diversas comunidades Yanomami, localizadas em lugares até afastados, que responderam ao convite dos padres para participar da abertura da pista de pouso da Missão e conseguir utensílios. Estes objetos eram recebidos, lembra Fátima, pelo sistema de troca com fichas iniciado pelos religiosos (cf. cap. 2, item 2.1.1).

A busca de uma relação de amizade com os diversos grupos e os princípios pelos quais os missionários se faziam conduzir, resultavam no fato de que os mesmos solicitassem aos indígenas uma série de atitudes nas relações interpessoais e intergrupais: cessar os reides, rejeitar os duelos, não matar o duplo-animal de uma pessoa, abandonar a feitiçaria guerreira e o xamanismo agressivo etc.¹⁰⁶ Estes pedidos, que os missionários expunham nos diálogos, durante os encontros e quando ocorriam tensões, eram reforçados – como vimos no capítulo 2 – ameaçando interromper as trocas com as pessoas que se envolvessem em sérios conflitos.

Uma mensagem de K.Y., gravada em fita e levada aos Yanomami de Maturacá (AM), em 1992, exorta os “Xamathari”, propondo uma série de atitudes que afirma ter aprendido com os *napëpë* que vivem na Missão e que deveriam permitir aos Yanomami estabelecer alianças internas e enfrentar a ameaça comum representada pelos garimpeiros:

Vocês Xamathari não sejam mais nossos inimigos, não pensem mais em matar de flechas, em bater uns nos outros. Eu aqui aconselho o meu pessoal a não flechar mais outros Yanomami, a não brigar [...] Eu sou o tuxaua K. [...], aquele que mora no rio Catrimani, digo para vocês Xamathari: tornem-se mais responsáveis, mais cuidadosos, não queiram brigar conosco, não façam mais feitiços para nos matar. Não façam mais uso de pozinho mágico para seduzir as mulheres dos outros, fiquem satisfeitos, cada um com sua mulher. Não batam nas mulheres, nem quando ficam muito brabos, protejam suas mulheres. [...] Nós conseguimos expulsar os garimpeiros que queriam roubar e acabar com a nossa terra. Eu falei com os chefes

¹⁰⁶ Para uma apresentação da teoria das agressões intercomunitárias e dos poderes patogênicos, conforme o sistema etiológico yanomami, constituindo o quadro simbólico de expressão das relações políticas supra-locais e o pano de fundo cognitivo e pragmático dos conflitos intercomunitários, ver Albert (1988).

dos brancos, mas eles não quiseram me escutar, [...] por isso eu mesmo interditei a minha terra, a terra dos Yanomami. Vocês também não sejam ingênuos. [...] Esperem que a criança pequena creça bastante para ter mais um filho. Eu acho que vocês vão concordar com isso.

Este é o meu pensamento, esta é a minha palavra. Eu aprendi isso pela convivência com os “brancos” (os missionários) que moram na nossa terra. Sobre a minha terra, eu falei muito sem ser escutado pelos “brancos”, por isso foi levar minha palavra aos chefes dos “brancos” em Brasília, lá eu falei muito. [...] Eu pensava de encontrar outros Yanomami em Manaus e Brasília, mas encontrei somente os Xavantes e Kayapos, porém, fiquei muito satisfeito. Os Xavantes falaram que nós, todos os índios juntos temos que pegar a nossa terra, todos juntos, Yanomami, Xavantes e Kayapós. [...] Vocês Xamathari devem falar alto também, deveriam falar brabos mesmo contra os garimpeiros quando eles tentarem de novo acabar com a nossa floresta (K.Y., 1992).

Mais recentemente, Pedro (2013a) lembra as repreensões dos padres por ocasião de duelos e lidas:

Yamaki xëyu tëhë, “Wamaki xëyonomai. Ihi thë hoximi”, inaha thëpë kuma. Huu hini yamaki xëyu tëhë, yamaki noa thama, yamaki wasuremahe. “Padre yamakini Yanomae xeyu taai pihioimi”. [...] “Wamaki xëyonomai”. Yamaki tusi taarari. “Yutuha wamaki xëyoma tha?” inaha a kuma. [...] “Niyayoma wamaki tiraki, tiraki, nianomai, maprario”. “Wamaki maprario! Wamaki pou, waroho pou, wamaki ohotamu kôô”. Inaha thëpë kuma. “Ihuru wamaki xë nomai”, inaha pe kuma.

Quando nós duelávamos, eles [os padres] diziam: “Não se batam. Isso é muito ruim”. Quando duelávamos com os paus, eles chamavam nossa atenção. “Nós padres não queremos ver os Yanomami se baterem”. [...] “Não briguem”. Ao verem nossas cicatrizes, eles perguntavam: “Vocês brigaram tempo atrás?” [...] Assim eles diziam: “Deixem de lado as brigas com flechas, chega, ponham um fim!” “Vocês acabem! Nós vos pegamos todos, dediquem-se a trabalhar”. “Não deixem as crianças de lado”, isso diziam.

Estes textos mostram como, na percepção yanomami, os missionários tentaram projetar – para sua interação com os Yanomami e entre os indígenas – relações de aliança sobre um campo social muito mais amplo do que aquele em que tradicionalmente se estabelecem trocas pacíficas de objetos, mulheres e palavras. Os missionários se propunham estabelecer relações igualitárias com todas as pessoas, apesar de interagir de forma mais intensa com aquelas que consideravam exercer algum papel de liderança na comunidade, e alimentar entre os indígenas o mesmo tipo de vínculos. Este esforço tinha um reflexo político, sustentar a identidade do Povo Yanomami, necessária ao enfrentamento no campo interétnico – e um ético, exemplificar o ideal de uma fraternidade mais ampla.

O tratamento que os Yanomami reservam aos padres pelos termos de parentesco, encontra seu recíproco nos vínculos que os religiosos tentam construir com os Yanomami: relações que, como foi ressaltado por Gow (2003) e Vilaça (2002) em relação à produção de parentes, se alimentam por proximidade, convivência, cuidados e a construção de uma história comum. Contudo, uma forma de parentesco generalizado tão ampla, como aquela que se propõe estabelecer os missionários, parece ser muito pouco própria aos Yanomami, pois contradiz o fato que a uma relação privilegiada com o grupo de corresidentes e aliados, corresponda um antagonismo, real ou potencial, com outras pessoas e grupos.

A presença e as intenções dos religiosos introduzem modificações na rede de interações que, contudo, se demonstram frágeis. Em relação aos missionários, esta fragilidade caracteriza o resultado da domesticação vivenciada pelos primeiros salesianos que, conforme Kelly (2011), termina, na melhor das hipóteses, em um “quase-parentesco”. O curioso parentesco exemplificado pelo padre Cocco (uma afinidade não realizada) resulta de um processo de domesticação fundado na corresidencialidade, na provisão, na fala da língua e no uso de termos cognatos; todavia, a impossibilidade de estabelecer laços por casamentos e a exclusão na participação a rituais e cerimônias fúnebres, constituem um limite à domesticação. Para Kelly, na ausência de matrimônios, rituais e trocas verbais, o escambo de objetos dos não yanomami e de alimentos é a única forma de eles se tornarem sociabilizados.

Um parentesco tão extenso demonstra a real inexistência de parentesco. Aspecto reforçado pela exclusão dos não indígenas dos casamentos que, conforme Kelly (2011, p. 107-108), responde a uma estratégia não explicitada para gerir as relações com os *napëpë* residentes: sem laços efetivos de parentesco, o estrangeiro é acessível a todos os Yanomami, e nesta generalidade da relação está localizada também sua fragilidade. Constata-se que tentando tratar todas as pessoas da mesma forma, o fato de não tomar o partido de um grupo particular ao ocorrerem tensões, pode implicar encontrar-se em situações constrangedoras.

Quando tentei explicar o atendimento prestado a um ferido – tido por alguns como responsável de um grave gesto contra outro Yanomami – enquanto eu alegava que em nossa perspectiva todos os Yanomami devem receber atendimento, mesmo quando se reconheça a gravidade dos atos de uma pessoa, fui advertido – por um Agente Indígena de Saúde com quem tinha certa confiança – que tal atitude poderia suscitar o ressentimento de alguns que interpretariam minha atitude como a inequívoca tomada de posição em uma disputa. Naquele

caso, o meu “cuidador”, reforçando minha sensação de isolamento, explicou-se dizendo que ninguém assumiria minha defesa, por eu não ter parentes por perto. Calcando a mão e evocando cenas de um filme assistido recentemente, continuou dizendo que apenas o exército interviria: ele imaginava que isso funcionaria como um meio de dissuasão suficientemente eficaz.

Evidentemente, quando as situações são mais difíceis, as relações de parentesco classificatórias utilizadas para tratar os *napëpë*, mesmo aqueles que em outros contextos podem ser mais familiarizados, não se sustentam e revelam sua efemeridade.

4.5 “Me alimentou e fez crescer”: o caminho da alimentação e dos cuidados

Conforme destacado em numerosos estudos sobre sociedades amazônicas, a afirmação da identidade e coesão de um grupo passa pela percepção de que os corpos das pessoas partilham uma mesma composição física. Esta observação concorda com o observado, há algumas décadas, por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979), em um artigo que se tornou referência para a Antropologia na América do Sul: a centralidade, para os povos ameríndios, do corpo e dos processos a ele relacionados para as noções de pessoa e sociedade.

Esta centralidade implica voltar às ideologias da corporalidade para compreender os princípios que ordenam a vida social dos grupos humanos. A dinâmica da circulação de substâncias, que veicula os processos de familiarização e consanguinização, recebe destaque nas concepções indígenas, por uma noção de pessoa que considera a corporalidade como idioma simbólico privilegiado na construção de cosmologias, na definição da estrutura da sociedade e em sua reprodução (SEEGGER *et al.*, 1979).

Como observado por Vilaça (2000), em relação aos Wari’, e Fausto (2001), entre os Parakanã, o corpo configura-se no lugar da diferença e da identidade: substrato das operações de identificação e distinção nas cosmologias amazônicas; não apenas lugar de sua expressão. Em um universo povoado por subjetividades diferentes, Vilaça (2002) ressalta que os humanos são distintos dos animais e a produção de parentes consubstanciais resulta da construção de corpos iguais, aos quais está atrelada uma perspectiva sobre o mundo. O corpo ameríndio “não é um dado genético, mas é construído ao longo da vida por meio das relações sociais” (VILAÇA, 2000, p. 60): a partilha de alimentos, a convivência, a proximidade, o casamento, permitem incorporar como parentes os estrangeiros e os inimigos.

Além das substâncias e dos fluidos corporais postos em circulação entre os membros de uma comunidade, os alimentos consumidos conjuntamente contribuem à constituição física da pessoa e à composição das unidades sociais. O estudo que Gow (2003) realizou entre os povos do Baixo rio Urubamba (Perú) mostra que o apreço que os Piro têm por si mesmos é perceptível do mesmo modo em relação à comida: saber comer “comida verdadeira” (*comida legítima*), produzida localmente, não importada, os distingue das pessoas que consomem alimentos industrializados, estabelece comensalidade e cria laços de parentesco.

Conforme destacado por Vilaça (1998; 2006), entre os Wari’ e Wiik (2010) entre os Xokleng (povo da família linguística Jê, autodenominado Laklanõ, habitante no Estado de Santa Catarina) existe um esforço – em vista da superação da oposição entre parentes consanguíneos e afins, ou estrangeiros e inimigos – cujo epicentro está no corpo e voltado a consubstancializar os outros, construindo a pessoa por meio de processos rituais e relações cotidianas. Entre os Laklanõ da Terra Indígena Ibirama (SC), este outro se refere a diferentes escalas ou graus de alteridade: desde um jovem que adentra um grupo doméstico via casamento, até não indígenas evangélicos ou antropólogos. No caso dos Wari’, durante o processo do contato, até os não indígenas se tornam conterrâneos, pela proximidade, e os missionários – considerados os que permitiram aproximar parentes e não indígenas – chegam a ser consubstancializados, embora não deixem de ser considerados inimigos e não sejam incorporados como estrangeiros ou afins consubstanciais (VILAÇA, 2008).

Apesar de os Wari’ aproximarem os não indígenas, sua diferença – valorizada para experimentar outras perspectivas – não é anulada, pois não se realizam com eles os casamentos que permitiriam completar a consubstancialização. Vilaça narra um episódio emblemático da centralidade da comida na constituição da identidade e na consubstancialização: depois de ter ingerido diante dos Wari’ algumas larvas, escreve, “a notícia que se espalhou na aldeia é que eu havia me tornado completamente Wari’” (2000, p. 60). O caráter relativo desta identificação é, contudo, manifesto quando, em outro contexto, a autora lembra que ao se aproximar de uma casa, durante seu trabalho de campo, uma criança avisava a família dizendo estar chegando *wijam*, inimigo, hoje termo usado unicamente para indicar o não indígena.

Como evidenciado por Smiljanic (1999) em relação ao xamanismo e Pellegrini (2008) a respeito da interação com os *napëpë*, a relação entre falar, comer e a construção do corpo emerge no pensamento dos Yanomami, para quem a mediação simbólica dos alimentos – consumo coletiva, partilha e provisão generosa – é muito valorizada, destacando seu significado nos processos de aproximação e nas relações de familiarização ou domesticação.

4.5.1 Socialização dos padres via alimentação

Nos primeiros anos desde a fundação da Missão Catrimani, a dificuldade de envio de produtos e alimentos da cidade para a sede da Missão, fez os missionários passarem algumas privações e adotarem as mesmas práticas de autossustentação dos indígenas, dedicando tempo e energias ao plantio, à pesca e à caça. Analisando a atuação dos missionários, padre Sabatini afirma que a falta de meios materiais e a convivência com os Yanomami no ambiente da floresta, levava os religiosos, não apenas a adotar seus meios de subsistência, mas a “encarnar instintivamente alguns aspectos fundantes de sua cultura, entre os quais as demonstrações de força e de resistência” (2011, p. 71).

Sabatini afirma que os religiosos, em alguns casos, chegavam a uma identificação tal com o povo junto ao qual viviam que os tornava incapazes de “distinguir sua identidade daquela que estavam incorporando” (2011, p. 73). Sem nos determos nas conclusões de Sabatini – que parecem coincidir com os equívocos e exageros que Wagner (2014, p. 55) reconhece cercar o antropólogo que, para os membros de sua sociedade, “virou nativo” –, interessa-nos sublinhar que para este missionário – que acompanhava com atenção, mas à distância, a atividade missionária no Catrimani –, as condições de vida material da Missão levavam a uma forte identificação dos religiosos com os indígenas e seu *ethos*. Os mesmos missionários afirmam que o trabalho material que os ocupava era unicamente que despertasse o interesse e fosse valorizado pelos indígenas (COMISSÃO..., 1968).

Do ponto de vista dos Yanomami, para afirmar que um missionário se tinha aproximado de forma particular a seu modo de vida, frequentemente se enfatiza o fato de que procurasse e comesse os alimentos preparados por eles, em sua companhia e cozidos à maneira considerada apropriada. Referindo-se a um padre que, no começo da década de 1970, tinha demonstrado proximidade, comendo com os Yanomami, inalando o pó alucinógeno *yakoana* – considerado o alimento dos espíritos auxiliares, cujo uso é indicado com o verbo *koai*, o mesmo utilizado para a consumação de bebidas ou a ingestão de remédios – e supostamente adotando outros costumes, como o uso do fio pubiano, me disseram com certa espontaneidade: “*a yanomaeprarioma*”, “tornou-se yanomami” (informação verbal).¹⁰⁷

¹⁰⁷ Informações colhidas no diálogo com André, Maria e Fatima, na comunidade de Kuremapi, em dez. de 2014. Destacamos que os alimentos, o uso de tabaco e de substâncias alucinógenas, de pinturas e adereços, são todos elementos ligados ao corpo como substrato de fabricação de identidades e transformações.

Muitos exemplos confirmam o quanto a referência ao consumo de alimentos mobiliza para afirmar a proximidade ou a distância de uma pessoa. Em meu retorno, depois de vários meses de ausência, durante a tomada do mingau preparado para um *reahu*, Yokoto me perguntou se eu o teria ajudado (*pairiprai*) na consumação do abundante alimento. Quando o questionei sobre a pergunta, ele explicou-se dizendo que se eu não atingisse com minha cuia do grande cocho, ele entenderia que por causa do tempo passado longe teria me tornado *napë*. Neste caso, a palavra *napë* – buscando entre os diversos sentidos desta categoria, que define posições sociais – poderia indicar uma pessoa hostil ou um estrangeiro, marcando uma postura de profunda alteridade em relação aos Yanomami, reunidos num contexto intercomunitário celebrativo. O consumo dos alimentos e, neste caso específico, do mingau preparado para o *reahu*, seria um modo de se despojar de certa *napë*idade acumulada.

Em outros momentos, várias pessoas destacaram as ocasiões em que alimentaram um missionário em sua casa, lembrando-se por isso desta pessoa com saudade. O fato de comer bem (*iyai totihi*) os alimentos que são oferecidos pelos Yanomami e conservar atrás do lábio o rolo de tabaco (*pee wa nehe karepu*), preparado por uma mulher que te trata como filho, são atitudes positivas que permitem à pessoa ser “elevada” à condição de yanomami. Escrevo “elevada”, pois a satisfação com a qual esta adesão se expressa indica se considera a adequação a tais comportamentos um estado mais digno.

Para muitas pessoas com as quais conversei, partilhar os alimentos e usar o tabaco são formas que permitem superar outro obstáculo que separa os Yanomami dos não yanomami: a diversidade da língua. É frequente escutar que para aprender a língua Yanomae – um dos elementos para ser socializado – necessita-se consumir os mesmos alimentos que são consumidos na aldeia, usar tabaco e, além de mais, cumprir as mesmas atividades que os indígenas realizam durante o dia e a noite. Reciprocamente, os jovens homens que procuram aprender o português, afirmam que o sucesso se condiciona ao comer a comida da cidade, tomar bebidas e, eventualmente, ter relações com mulheres não indígenas.

Destacamos aqui alguns elementos, cujo substrato é o corpo, que parecem compor um processo de aproximação levado adiante pelos Yanomami em relação aos *napëpë* e aos padres: alimentação comum, adequação a costumes corretos, aprendizagem da língua. Poderíamos acrescentar aspectos citados alhures, como pintura corporal, atitudes compartilhadas e outras disposições. O processo de transformação realizado nesses termos parece análogo à domesticação descrita por Gallois (2007) e à familiarização apontada por Fausto (2001). Voltando a um contexto mais próximo, Kelly (2011, p. 94) afirma que “viver juntos e defender os parentes, partilhar os alimentos, falar a mesma língua, usar os termos de

parentesco, casar os afins, participar nas cerimônias funerárias”, são as convenções culturais que definem a moralidade do ser humano e guiam a passagem dos *napëpë* para o espaço convencional yanomami: caminho laboriosamente percorrido na domesticação dos *outsiders*.

Este caminho é observado por Fausto (2001) entre os Parakanã, aos quais a forma de falar e as incisões no corpo são as principais marcas para determinar a identidade de uma classe, os *awaeté*, e sua alteridade. A categoria de *awaeté*, escreve Fausto, pode ser empregada hoje, assim como a categoria índio, com a finalidade de distinguir, em sua extensão máxima, entre os povos nativos e os não indígenas. Enquanto a aquisição das características distintivas dos não indígenas por um Parakanã resulta da pacificação, a transformação de um não *awaeté* em um *awaeté*, configura-se como um “processo gradativo de adoção de novas marcas e disposições corporais, e da capacidade de comunicar-se adequadamente” (2001, p. 265).

Conforme Fausto, o movimento de conversão da “predação” – como forma privilegiada de produção de pessoas – para a “familiarização”, corresponde à modificação de uma relação predatória em uma relação de controle e proteção, esquematizada como passagem da afinidade à consanguinidade. A conversão da predação para a “predação familiarizante” é um movimento de um processo produtivo que visa “controlar sujeitos-outros para produzir novos sujeitos em casa” (2001, p. 539), mas não implica a identificação com o outro, nem a simples negação do outro, pois a diferença – alteridade fértil e criativa – permanece como fundamento do processo produtivo do modo de reprodução social indígena.

Após descrever o processo de socialização vivido por um padre salesiano, Kelly (2011), confirma o caráter fecundo da alteridade afirmando que a domesticação – efeito da agência humana, que retira a alteridade inata para produzir uma nova identidade – de um indivíduo não afeta a natureza da exterioridade e tampouco remove completamente os traços de sua origem: poder ambíguo, criativo e destrutivo. Conclui-se que a familiarização que uma pessoa – o missionário, no caso que examinamos – pode vivenciar, de um lado não altera a natureza da estranheidade – *napëidade* – e, de outro, não afeta a estrutura da relação com a alteridade, apesar da posição assumida por esta pessoa no campo da socialidade. A estrutura permanece, apesar de ser modificada a posição assumida por uma pessoa particular.

4.5.2 Os padres domesticados viram provedores de alimentos

As narrativas indígenas, assim como destacam o fato de o missionário ser socializado pelo viés dos alimentos, retratam aqueles religiosos que foram generosos na distribuição e partilha de víveres, seja no caso de produtos vindos da cidade – que, além do mais, davam aos Yanomami a possibilidade de experimentar a posição do outro/*napë* –, seja quando os missionários se engajavam com os Yanomami no trabalho da roça ou na expedição de caça e proviam de alimentos os indígenas ocupados no trabalho de abertura da pista de pouso da Missão ou debilitados por alguma doença que afetava a autonomia da comunidade.

Bindo Yanomami (2013), narrando a aproximação dos não yanomami, associa sua atitude amistosa com a distribuição de alimentos até então desconhecidos aos indígenas, que faz dos primeiros padres pessoas verdadeiramente *xi ihete*, generosas, uma das qualidades mais admiradas e necessárias às lideranças e que acarretam grande prestígio:

<p>Pata thëpë nohimamahe. Thëpë iyamaremahe. Arroz pë wamaremahe. Ihi tëhë napëpënë thëpë totihiowi. A ka tha iyamapihi. [...] Yanomae yamaki iyama, napëpë tamu mao tëhë: farinha, arroz, carne. Thëpë thamahe.</p>	<p><i>Eles estabeleceram relações de amizade com os antepassados. Os alimentaram. Deram-lhes arroz para comer. Estes napëpë, os que nos davam de comer, eram muito bons. [...] Nós Yanomami, quando ainda não conhecíamos bem os napëpë, comemos farinha, arroz, carne. Essas coisas que nos deram.</i></p>
--	---

<p>Yutuha inaha pata thëpë thama. Thëpë xi ihete. Padre pë pata xi ihete mahio. Kihamë, yamaki iyamamahe.</p>	<p><i>Assim foi, antigamente, com os antepassados. Eles eram generosos. Os primeiros padres eram generosos. Lá nos</i></p>
---	--

A seguinte fala de Pedro (2013a), que acompanhava frequentemente Carlos Zacquini (apelidado Hokosi) nas cotidianas e imprescindíveis expedições de caça, destaca o gesto de providenciar a carne que servia para alimentar missionários e Yanomami que realizavam algum serviço na missão, ou para preparar o *reahu a roki*, a carne moqueada, essencial para a realização da festa *reahu* – cujo nome se refere à distribuição cerimonial de alimentos que ocorre nesta circunstância (DALMONEGO, 2015) – obtida em expedições de caça coletiva:

Padre João, Hokosi, xê kipë têtë pirioma. Hokosi yamaki naiki niama. Paxo pë niama. Paxo yahaki niama. Yahaki rama huuma. [...] Paxo pë reahu niama. Kihamë, orahamë, yokota hamë, yahaki henimu praha ayoma. Hwei tēhë, Irmão Carlos, awei kipë, mahi thare? Awei, wara pata mahi thare. A pata himatayoma.

Padre João, Hokosi, eles dois moraram muito tempo. Hokosi caçou para nós. Ele matou macacos coatá (Ateles belzebuth belzebuth). Nós dois caçamos coatás. Íamos caçar. [...] Caçou coatás para as festas reahu. Lá longe, rio acima, em direção ao lago, fomos realizar caçadas coletivas. Agora, Irmão Carlos e o outro devem estar muito fracos, não é? Sim, devem estar muito idosos. Deve ter envelhecido.

Em outra ocasião, Pedro (2015) lembra que o padre Bindo se aproximou aos Yanomami com o trabalho e partilhando com eles o alimento:

Hapa mahi Bindo a pirioma, inaha mori mahi a pirioma, yaminë pista a maninoa thare. [...] Padre Bindo hapa mahi a piriokiwi yaminë yamaki kiamama, yaminë ware kiamama. Inaha ware thama: ware iyamama, a nohimoma, nohimu mahi a kuoma.

No começo, Bindo morou sozinho e abriu a pista de pouso. [...]

Padre Bindo no começo morou sozinho e nos pediu de trabalhar.

Ele fez assim: nos alimentou, se fez nosso amigo.

Ademar (2015), filho de Pedro, sendo criança ao tempo da chegada dos primeiros padres, se expressa assim:

[...] Kuë yaro padre yama pë nēhë yai ipapou mahi. Kue yaro padrepë marayu tēhë ya xuhurmuu. Kama padre pēxë yamaki piriokema yaro ya pree xuhurumu.

[...] Nós vivemos juntos com os padres, por isso, nós queremos bem aos padres: se eles sumirem, eu ficaria triste.

Carlos ya pihipuu, Padre João ya pihipuu. Padre Bindo a nomaeraema yaro ya xiro xuhurumu. Pata mahi yamaki hapa taariwi, a yai marayoma yaro, kami ya hixio xoa.

Eu guardo a lembrança de Carlos, de padre João. Padre Bindo morreu, por isso estou triste. Ele conheceu nossos anciãos; morreu mesmo, por isso estou ainda abatido.

Padre Bindoni ware patamarema yaro ya xuhurumu xoa.

Ele me cresceu, por isso ainda estou triste.

Ademar destaca, para valorizar a presença dos missionários, o fato de morarem próximos desde muito tempo e lembra-se do padre que o alimentou fazendo-o crescer (*ware patamarema*). Provavelmente, este padre tivesse providenciado alimentos para o pai de Ademar, Pedro, e a mãe, Teresa, durante o período em que realizavam algum serviço ou estavam recebendo tratamento por algum problema de saúde.

4.5.3 Uma ética de cuidados: alimentar, proteger e acudir

A análise de duas breves memórias do passado permite reconhecer que, além da dimensão da alimentação, também o fato de morar juntos e, nestes casos, permitir aos Yanomami morar na habitação dos *napëpë*, é um elemento que recebe muita ênfase na concepção indígena. André (2015), descrevendo o episódio em que estando particularmente doente recebeu assistência sanitária e cuidados por parte de Claudia Andujar – que desde 1971 passou longos períodos na Missão Catrimani – lembra o fato nestes termos:

Ipa nae Claudia anë kami ware xiro haromama, haromai totihi taoma.	<i>Minha mãe Claudia me curou muito bem. Curou-me dentro [da casa] não me deixou</i>
Taroha ware haromama, roxi ha ware pĩrimapunimi, inaha ware thapoma. Kami ya nomai maoma.	<i>dormir fora. Ela fez assim comigo e não morri.</i>
“Heha [...] yanë kiriaïha”: ya pihi haari kuu, ya pihiku mamaki ware haromaremahe.	<i>Eu penso com angustia “Poderia ter morrido?”. Era o que eu pensava, mas me curaram.</i>

Em vez de se recordar da patologia que o afetava, dos remédios que recebeu, da duração do tratamento ou da lenta recuperação, André destaca a acolhida que recebeu, neste período, dentro da casa – evidentemente uma barraca de madeira que servia também como residência para os não indígenas – e o fato de não ter que armar sua rede em outro lugar ou na casa da comunidade Yanomami mais próxima. Enfatizando este aspecto, André afirma ter recebido um cuidado digno de quem conhece as normas de sociabilidade yanomami. Estas normas são enfaticamente expressas na fase do *reahu* que segue à dança de abertura, momento em que o hóspede é levado pelo braço, acompanhado por um barulhento grupo de anfitriões, a fim de ter a própria rede armada em um espaço definido da casa comunitária,

onde descansará nos dias da festa, perto do fogo de um grupo doméstico que lhe dispensará os cuidados devidos a um hóspede.

Também Pedro (2015), cuja memória era estimulada pelas sugestões da esposa, Teresa, em sua narração da época em que colaborava com os padres, destaca o fato de ter sido convidado a morar em uma construção da Missão, diferente das habituais casas ou dos abrigos temporários construídos pelos Yanomami:

<p>Padre pë xirõ koa koamoma, kama padre pë xirõ oprama. “Padre yamaki xiro; padre yamakinë wa tema”, inaha thëpë kuma, “napë ai pë nohimu mii” inaha pë kuma.</p>	<p><i>Apenas os padres [e seus trabalhadores] vinham chegando e aumentando. Eles falaram assim: “Nós somos padres, pegamos você”, e ainda: “não há aqui outros napëpë que demonstrem amizade”.</i></p>
--	--

<p>Paahanakiha padre pë yainë ware titiponimihe, taopa kikiha ware titipomahe. Ipa yano a thakemahe taopakikiha ware hehupomahe. Ware nakaa aheteremahe. Kiha pikatuha ipa yano a kuo haemamaki hoyamë ware nakaa aheteremahe</p>	<p><i>Os padres não me colocaram em uma casa de palha, mas na casa de tábuas. Construíram minha casa de tábuas, bem fechada. Tinha uma casa do outro lado do rio, mas eles me chamaram para morar próximo. Chamaram-me para morar desse lado, por perto.</i></p>
---	--

Além de destacar ter morado em casa de tábuas, os dois idosos lembram que Tereza preparava comida para os *napëpë*. Sendo que os missionários não tinham uma cozinha yanomami, este episódio refere-se talvez ao fato de ser solicitado à Tereza que cozinhasse alimentos destinados a um grupo de pessoas ocupadas no trabalho. Interessa apenas que Pedro (2015) destaca o fato de Tereza haver preparado comida para os *napëpë*. Pedro, em outra ocasião (2013) lembra ainda quando Carlos Zacquini sofreu uma forte crise de malária e – enquanto o doente gemia de febre lamentando “*ya neni mahi, ya neni mahi*”, “sinto muita dor, sinto muita dor” – cuidou dele por meio de cura xamânica e dispensou-lhe outras atenções.

Estas últimas lembranças narradas por Pedro, André e Teresa mostram quanto o cuidado e as atenções dispensadas a uma pessoa são relevantes para os Yanomami. Esta constatação nos reporta a Overing (1999) que, ao estudar os Piaroa, destaca como os valores do cuidado e da confiança são relevantes para o julgamento das ações que remetem a um tipo aceitável de vida humana na terra.

Para Overing, a ênfase que os Piaroa dispõem ao cotidiano e às atividades diárias, resulta de uma poderosa filosofia social, altamente igualitária, que “recusa a ideia de regra social e, no entanto, valoriza fortemente a socialidade, seus próprios costumes e a mutualidade dos laços comunitários” (1999, p. 85). Os Piaroa, quando falam de vida social, se interessam pelas habilidades necessárias a ela; as ações postas em prática, que a autora define como generativas, para refletir a ênfase amazônica sobre os modos da fecundidade. As pessoas que vivem juntas estão presas num processo de criação mútua, pois o trabalho de uma pessoa contribui para dar vida a todos os membros da comunidade.

Conforme Overing, os membros da comunidade de similares, “através da cooperação no trabalho, da comensalidade, da partilha e dos cuidados recíprocos diários, se envolvem mutuamente na criação uns dos outros” (1999, p. 96); criação esta que chega até à incorporação dos poderes pessoais da pessoa que processou ou caçou a carne da qual o outro se alimenta.

O afinamento entre as palavras dos anciãos Yanomami e as constatações que Overing infere sobre a filosofia social piaróia, nos faz refletir sobre o ideal da vida yanomami. Se, de um lado, Ramos (1990, p. 278) afirma que do cotidiano da vida dos Sanumá “fazem parte duelos entre ofensores e ofendidos, entre ladrões e roubados, entre marido e mulher [e] todas essas ocasiões são intensamente vividas, com a participação de todos da aldeia, em meio a expressões de emoção que explodem de todos os lados”; por outro lado, entre os Yanomami – como Overing destaca para os Piaroa – é preciso reconhecer que a saúde e a prosperidade da comunidade são vistas como o estabelecimento de relações pessoais e interdependentes de confiança, nas quais é necessário envolver até os *napëpë* mais próximos.

Passando a uma situação presente, é possível notar que os Yanomami que chegam à Missão para uma oficina de estudo, para digitar relatórios no computador ou realizar seus trabalhos de pesquisa, e são apoiados pela equipe missionária nestas atividades, doam um significado ao fato de comer no refeitório da Missão. Por um lado, tomar as refeições junto com os missionários possibilita conhecer suas formas de interagir num contexto ordinário, suas maneiras à mesa e escutar suas conversas. Isso aparenta ser interessante, apesar de ser um pouco constrangedor – para qualquer um – fazer a refeição enquanto se escutam os comentários de outros jovens que, não sendo envolvidos na atividade, lançam olhadas pela janela, demonstrando curiosidade, estranhamento ou despeito. Por outro lado, a etiqueta convencional exigiria partilhar com os parentes, na casa comunitária, a refeição. Em diversos contextos, dependendo da situação, o interessado faz uma opção e decide, como escreve Kelly

(2011), se “performar o *napë* ou o Yanomami”. Em nosso exemplo: comendo como um *napë* a mesa, ou levando o prato de comida recebido para dividir com seus familiares.

Sempre em relação à partilha de alimentos e aos espaços com os *napëpë*, ouvi várias vezes os Yanomami envolvidos em alguma atividade da qual os missionários eram em parte responsáveis – como uma oficina ou um curso – fazer a proposta – lançada com a suspeita de que não seria, contudo, atendida – de serem hospedados dentro da casa da Missão e não na casa de uma comunidade mais próxima. Este exemplo confirma a valorização da codivisão de alimentos e espaços no processo de socialização e acolhida de um *napë* pelos Yanomami e ademais a importância atribuída à situação inversa em que os indígenas acessam à mesa e à casa dos padres: uma oportunidade de ocupar uma posição no espaço *napë*.¹⁰⁸

O processo de aproximação pelo qual os *napëpë* podem ser socializados e domesticados é proporcional ao tempo de convivência junto aos Yanomami. Exemplificamos isso fazendo referência a outra conversa. Voltando de um encontro da Comissão para a implantação do Território Etnoeducacional Yanomami e Ye'kuana, realizado na Terra Indígena Yanomami, em Maturacá (AM), onde existe uma missão administrada pelos religiosos Salesianos, o professor B.Y. trouxe alguns comentários que compartilhou comigo e com alguns parentes, quando terminou a dança *praiã* dos hóspedes, no *reahu* dos Maamapiitheri.

Naquele momento em que estávamos esperando a distribuição do mingau preparado pelos anfitriões, B.Y. tratou de alguns elementos que caracterizavam a presença dos padres em Maturacá. Além de descrever o colégio construído por eles, a presença de uma igreja frequentada durante as celebrações, o cemitério, as pequenas casas nas quais as famílias moravam e um pomar cujos frutos os padres autorizavam os indígenas a consumir, B.Y. destacou o fato que os padres ficassem lá até envelhecer. Em particular, tinha atraído sua atenção a presença de um religioso com grande barba branca que falava como os Yanomami e tinha trabalhado muito para garantir o acesso dos indígenas a vários benefícios materiais.

A razão que B.Y. colocava como explicação para o fato de que os missionários do Catrimani não permanecessem até envelhecer, era que ficavam muito aborrecidos com os feitos atrevidos dos jovens indígenas, que não respeitavam os limites colocados pelos padres e atentavam contra seus bens. B.Y. parecia falar com certa preocupação, lamentando que os padres não permanecessem até envelhecer, assim como deplorava a falta de anciãos

¹⁰⁸ A valorização, por parte dos jovens yanomami, da partilha dos alimentos e dos espaços com os missionários – e, mais em geral, com os *napëpë* – pode ser entendida como recurso para a diferenciação e a transformação que – como destacado por Vilaça (2000; 2008) em relação aos Wari' – proporciona a consubstancialização e a metamorfose corporal que permitem experimentar outra natureza e adotar uma nova perspectiva.

Yanomami, quando comparada com a presença de muitos velhos que tinha encontrado em Maturacá.

Concluimos este item inserindo um texto extraído do depoimento de Pedro (2015), que trata ainda de alimentação, convivência por longos períodos e cuidados recíprocos:

Xomi thëpënë rotipa thanimihe, padre pë yai kiama padre tharisipë epë xirõ kiai kupere. Kama napë thëpë xirõ ithoma.

Kuë yaro hwariã pëha yamaki xirõ iamamahe, arroz pëha yamaki xirõ iamama. Hweha hutu a oxeo tēhë hwariã pëha yamaki iamamahe, padrenë poi pëha yamaki iamamahe. Irmão nē ware kae rama huama kiamē ware kae rama kuama. Kiamē xama yahapë niama, kiamē paxo yahapë niama, inaha irmão nē ware kae kuama. Hwei tēhë a wara patarae noomarëkii. Kami ya e pree wara pataraema a pree wara pataa hwëti raema.

Irmão wa huu kōō tha? Missãoha wa pasiamu kōō. Hweha wa pīria kokii. Yahaki pree nomaokii. Kami ya xē yahaki pree nomaī xaario. Yahaki uxipë yaīmiapehe. Maxita wa tiki he tēhë wanë ohotamapuue: napëpë mohoti mahi yarohe. Hweha wa yaīmiarihe tēhë, thë xirõ xaari kua. Inaha yahaki pree kuapë.

Ya pihi kuu yaro, wa nakai koa: hweha wa koa kopeyu.

Não foram outras pessoas a abrir a pista: apenas os padres e seus funcionários trabalharam. Suas coisas aterrissavam.

Aqui, quando a roça era nova, alimentavam-nos com farinha, arroz e carne de gado. O irmão [Carlos Zacquini] ia caçar comigo para lá. Nós caçamos anta lá, macacos. Agora ficou muito velho. Eu também fiquei velho, e ele como eu.

Irmão você vai voltar? Vem passear na Missão de novo. Vem morar aqui de novo. Vamos morrer juntos. Nós dois iremos morrer juntos. Eles [outros Yanomami] irão tratar ritualmente nossas cinzas. Se enterrarem o teu corpo, você [na outra vida] irá sofrer: os napëpë são irresponsáveis. Será bom apenas se aqui realizarem o ritual com [tuas] cinzas.

Eu pensei que assim seria bom para nós, por isso te chamo: volta.

Ya reahumuu tëhë wa ithou kōō. Ipa nahiha wa warapata praiaï kōō. Yahaki warapata pree praiaï.

Kami ya mamokunë ya thëpë tapraimi makii, yamarë huuwi. Kaho wa mamoku au, ipa titi titi a pata xirō kua. Ya pihi wariprao thare. Kaho wanë ware naiki thama yaro ya pihi wari praoti thare, pihi poti.

Ya mamokuha ke totihio kunaha, iha Boavistaha pei wa taa taamï, aviãoha yaha yëpraanë. “Wa temi tha”: ya kua kuamu. Ya pihi kutii thare.

Volta de novo, quando nós faremos a festa reahu. Mesmo ancião, irá dançar, na minha maloca. Seremos dois velhos dançando.

Eu não enxergo as coisas com meus olhos, mas ainda ando. Teus olhos enxergam ainda claro, apenas eu estou mergulhado numa grande escuridão. Eu estou com saudade. Você caçou e pescou para eu comermos, por isso te guardo na lembrança, no coração.

Penso assim: se eu tivesse bons olhos, visitaria você várias vezes em Boa Vista, depois de voar com o avião. Perguntaria: “você está bem?”

Esta fala de Pedro mostra a importância atribuída pelos Yanomami ao fato de tomar alimentos e morar juntos, para a socialização. Descrevendo a posição do Salesiano padre Cocco, Kelly (2011, p. 68) indica que suas atitudes não apenas levaram à humanização dos missionários, mas expressaram sua vontade de se tornar parente, embora de um tipo muito particular. Kelly destaca a ressonância desta situação, como o registrado por Gow (2003) entre os Piro na Amazônia peruana – em que a memória de ter sido alimentado e recebido cuidados forjou o parentesco – e por Vilaça (2002, p. 352). A questão em jogo é que quando outros critérios genealógicos não podem ser mobilizados, a consubstancialização, embora sempre frágil, pode ser efetivada pela proximidade, pela permanência que comporta uma intimidade demorada, pela comensalidade e as atenções recíprocas.

O processo de socialização descrito por Pedro nas narrativas que citamos acima, implica ser hospedado na mesma casa (a casa comunitária yanomami ou a barraca da Missão), participar de momentos de caça, festa, dança, até receber o tratamento das cinzas funerárias. As cinzas (*uxi-uxipë*) obtidas pela pulverização dos ossos calcificados – a parte do corpo que, a diferença de carne, peles e órgãos internos, considerados resíduos descartáveis, recebe um tratamento particular – são o elemento corporal da pessoa que, durante as cerimônias *reahu*, é tratado adequadamente para “colocar em esquecimento” (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 412) o falecido e permitir ao componente da pessoa que se separa do corpo, alcançar sua meta.

É interessante que Pedro tenha convidado o missionário a terminar seus dias na Missão, a fim de que os Yanomami possam recolher e tratar devidamente suas cinzas. Notamos que este ritual tem dupla referencialização à dimensão corporal e ao processo de consubstancialização: 1) as cinzas são o corpo da pessoa, construído por alimentos, trocas e relações estabelecidas em vida, transformado pelo fogo, conservado em pequenas cabaças, distribuído aos parentes; 2) durante as celebrações *reahu*, consumido ritual ou simbolicamente, permitindo uma última consubstancialização, pela consumação junto com o alimento ou o sepultamento debaixo do fogo doméstico onde os produtos da caça, da coleta ou da roça são transformados em alimentos.

A referência a este momento, para expressar os cuidados e a possibilidade última de socialização – oferecida, neste caso, a um *napë* missionário – é importante se pensarmos, com Albert (1985), que o tratamento reservado às cinzas dos falecidos – com exceção das cinzas de pessoas mortas durante epidemias ou de figuras de destaque particular –, em caso de enterro ou de ingestão ritual, constituem variantes de um mesmo processo de consumação simbólica. A ingestão ritual das cinzas de crianças seria uma consumação canibal mediada por “maneiras de mesa” suplementares: evitação do contato com os dentes, mistura no mingau de banana, lavagem sucessiva da boca. O enterro das cinzas seria uma consumação canibal substituída por uma figuração culinária: sepultamento no centro do fogo de cozinha. (ALBERT, 1985, p. 500).¹⁰⁹

Estas últimas palavras de Pedro mostram a possibilidade hipotética de superação de um dos limites apontados por Kelly (2011, p. 107) para a efetivação de uma domesticação completa e da inclusão em uma socialidade yanomami, da qual os *napëpë* seriam afastados pela negação de intercasamentos e a exclusão de diálogos rituais e celebrações *reahu*.

¹⁰⁹ Na análise de Albert, as variantes funerárias mostram que estamos perante formas de consumação das cinzas que se distinguem somente pela mediação simbólica que colocam em função para relacionar e opor ingestão cinerária e ingestão alimentar. As mediações simbólicas reforçam o caráter “hiperculinário” do canibalismo funerário: “maneiras de mesa” suplementares, sepultamento ao centro do fogo de cozinha, ingestão duplicada pela intervenção de um ser sobre natural, um “predador auxiliar” (ALBERT, 1985, p. 502).

4.6 Os padres *pata* e aprendizes: responsabilidade e aprendizado

Entre os Yanomami, o termo *pata thëpë*, que aplicado a uma pessoa é traduzido normalmente como “grande”, “ancião” ou – feita as devidas ressalvas sobre as características da chefia ameríndia – por “chefe” e “líder”, é usado para indicar quem alcançou uma idade madura, já constituiu uma família, possui experiências e conhecimentos pelos quais sua opinião é respeitada e tem autoridade moral reconhecida para orientar os membros da comunidade local nas ações que a configuram como a unidade sociopolítica por excelência.¹¹⁰

Alès (2006), confirmando o que a Antropologia compreendeu sobre o exercício da política nas sociedades da floresta tropical amazônica – onde, como escreveu Overing (1991) “ninguém manda nem se submete” – destaca que a liderança yanomami exerce seu poder, não pela coerção e a submissão, e sim pela autoridade reconhecida e a preferência dos membros da comunidade, sem se sobrepor à autonomia pessoal. A liderança se dedica ao interesse comum, à manutenção da coesão, da tranquilidade e à proteção dos corresidentes, zelando pela ausência do sofrimento, aconselhando, recomendando e instruindo os jovens. Atribui-se a um *pata* um “pensamento esclarecido” enquanto, pelo exercício de sua palavra, estimula as atividades econômicas, políticas e rituais do grupo. Ramos (1990, p. 131-132) acrescenta que, entre os Sanumá, os *pada dibi* (em língua Yanomae: *pata thëpë*) são pessoas reverenciadas por sua extrema sabedoria, pela capacidade de falar forte, de persuadir, bem como pela força no xamanismo, as habilidades nas batalhas verbais e a coragem.

Em uma reflexão que acompanha as questões levantadas por Overing (2002), sobre a filosofia individualista veiculada pelos habitantes das Guianas, que parece contrapô-los a seus vizinhos sociocentrados Jê, Bororo e do Noroeste Amazônico, Alès (2006, p. 130) ressalta a importância de duas noções yanomami – a de proteção e de persuasão ou conselho – para tentar entender a coexistência de dois princípios aparentemente incompatíveis: a autonomia individual e a solidariedade coletiva.

No contexto interétnico, caracterizado por relações que podem ser diversas daquelas que organizam o espaço sociopolítico yanomami, também a alguns não indígenas é atribuído o termo *pata* com a finalidade de sinalizar a autoridade que exercem na sociedade. No espaço da Missão Catrimani até os missionários que atuam, ou atuaram, como responsáveis são de certa forma considerados *pata*. Isso emerge das narrativas dos Yanomami que indicam alguns

¹¹⁰ Alès (2006) prefere falar em “homens eminentes” ou influentes, por não reconhecer a plena correspondência entre os atributos da liderança yanomami e o *big man* ou *great man* descritos pela Antropologia na Melanésia.

padres desta forma, além de ser perceptível em situações atuais. De fato, quando se tratava de tomar uma iniciativa ou uma decisão, eu também me senti cobrado e percebi o peso da expressão: “*Pata wa yaro!*”, “Você é responsável/autoridade!”.

4.6.1 Os padres pata

Referindo-se aos não indígenas, os Yanomami utilizam o termo *pata* para pessoas que ocupam posições de poder, cargos de governo ou têm competência de decisão em organismos junto aos quais os indígenas buscam reivindicar seus direitos. Estas pessoas são indicadas, nos discursos dos Yanomami, como “*Napë pata thëpë*”: “as lideranças/chefes dos *napëpë*”, “as autoridades dos *napëpë*”; pessoas que ocupam cargos elevados em instituições de diferente teor e que se fazem presentes, na Terra Yanomami, apenas em ocasiões especiais como assembleias ou comemorações, mas, frequentemente, a elas são direcionadas as reivindicações dos Yanomami e são enviadas suas mensagens.¹¹¹

Não sendo nosso objetivo tratar, em sentido exaustivo, do modo como os Yanomami tratam as autoridades da sociedade envolvente, aqui nos concentramos sobre o fato que, no âmbito da Missão Catrimani, os padres são considerados, de certa forma, *pata*, por serem versados e consultados sobre assuntos da sociedade *napë*, exercer certa autoridade e tomar decisões que envolvem outros não indígenas (anteriormente, os funcionários da Missão, ou pessoas que trabalham localmente junto às comunidades indígenas) e que interessam diretamente aos Yanomami. Por exemplo, decisões que influem na concretização de projetos, na realização de atividades como encontros ou cursos, na disponibilidade de transporte aéreo e na utilização das estruturas e maquinários em dotação à Missão, como o sistema de fornecimento de energia, as canoas, os motores etc.

Os conhecimentos sobre o mundo dos *napëpë*, seus objetos e seu modo de pensar são uma riqueza que os Yanomami solicitam aos missionários. Como reconhecem Gallois e Grupioni (1999), os povos indígenas, ao relacionar-se com agências missionárias, não estão interessados apenas na troca de bens ou na obtenção de uma proteção, mas “desejam uma

¹¹¹ Para uma análise contemporânea sobre o relacionamento dos Yanomami com a sociedade envolvente, e particularmente sobre o exercício da política, da liderança e da mediação no âmbito de suas organizações – instâncias representativas dos Yanomami, criadas para fortalecer o movimento indígena –, frente às instituições governamentais e às entidades indigenistas, ver Totti (2013).

troca de saberes”. Segundo os autores, é neste quadro que os indígenas captam o processo de evangelização encaminhado pelos missionários. Também para os Yanomami, o contato com os não indígenas não se limita à obtenção de benefícios materiais imediatos; constitui-se numa forma de adquirir conhecimentos e uma oportunidade para experimentar a posição e o ponto de vista do outro. Para este exercício, os missionários que residem próximos podem fornecer brechas para adentrar ao universo dos *napëpë* e ocasiões de comunicação não desprezíveis.¹¹²

Pelo fato de exercer uma função de responsabilidade, espera-se por parte dos padres uma atitude conforme os padrões da liderança yanomami: aconselhar, fazer uso da palavra para apontar um objetivo, mediar na relação com outros agentes *napë* – por exemplo, nas questões referentes à assistência sanitária ou a escola –, atender necessidades expressas por outras pessoas, ser generoso na distribuição de benefícios, evitar deixar insatisfeitas outras pessoas.

Ramos (1990, p. 133) destaca que a maior qualidade de um líder é a oratória, que deve ser acompanhada pela capacidade de bem ouvir: *hiri*, escutar, significa também entender, oposto a *yëmëki komi*, ouvidos fechados, que indica falta de audição ou pouca inteligência.¹¹³ De um *pata*, espera-se que aja de maneira *moyamë* (responsável, criteriosa e previdente), não *mohoti* (irresponsável, inconsciente e esquecida), como acontece às crianças e aos jovens. Para esse fim, é necessário que a pessoa entenda bem. Prestar atenção ao que acontece ao redor e às necessidades de outrem é uma característica da liderança, cobrada também de um *napë* que tem certo entrosamento com os Yanomami: “*Wa thë taimi tha?*”, “Você não está sabendo isso?” é a expressão que reprova a demonstração da falta de conhecimento de uma situação que está ocorrendo e que deveria ser levada em consideração.¹¹⁴

É preciso reconhecer que, embora anteriormente – quando os Yanomami se relacionavam diretamente apenas com poucos exploradores que alcançavam seu território – os religiosos tivessem papel relevante como mediadores entre os Yanomami e a sociedade envolvente, hoje tal relevância diminuiu. Aumentando o número de instituições e pessoas com

¹¹² Para Kelly, o domínio da língua dos *napëpë* e a obtenção de seus conhecimentos, além de facilitar a relação e o acesso aos bens dos *napëpë*, comportam a transformação em *napë*. Taussig (1993) assinalou que o xamanismo é um espaço que perite admitir os não indígenas na cosmologia indígena, enquanto Albert (1993) e Carneiro da Cunha (1999) reconheceram que, no mundo amazônico, constitui também um lugar fecundo para pensar a relação com a alteridade e o encontro interétnico. Confirmando o rendimento da referência ao xamanismo para pensar as relações interétnicas, Kelly mostra que, para os Yanomami, o conhecimento *napë* é complementar ao saber xamânico: enquanto o *xapuri* (xamã) pode adquirir outra perspectiva para estabelecer negociações, realizar diálogos e agressões a outros seres, também a transformação em *napë* permite a aquisição de pontos de vista diferentes, para gerir as relações sócio-cósmicas (2011, p. 79-80).

¹¹³ Recolhemos a análise de Ramos (1990), mas transcrevemos os termos correspondentes na língua Yanomae.

¹¹⁴ Entrelaçado ao papel de autoridade atribuído aos padres, está o reconhecimento, por parte dos Yanomami, da influência dos missionários na projeção das lideranças indígenas, aspecto que acenamos no segundo capítulo.

as quais os Yanomami interagem, tendo eles acrescido sua habilidade na prática da comunicação, sua desenvoltura nos espaços interétnicos e intensificado os deslocamentos em direção aos centros urbanos para alcançar diretamente os benefícios buscados, diminuiu significativamente a referencialidade atribuída aos padres.

Contudo, a proximidade, a possibilidade de se comunicar mais facilmente, quando na língua indígena, e certa confiança construída ao longo da convivência, fazem que os missionários que residem no Catrimani sejam ainda procurados para orientação e facilitação, no que diz respeito a questões referentes à sociedade envolvente. Os religiosos são procurados para esclarecimentos relativos a ações de implementação de políticas públicas ou, mais simplesmente, para traduções; solicitados para interagir com os técnicos responsáveis pelo atendimento sanitário; convidados a manifestar sua opinião sobre questões que envolvem não yanomami; também acompanham assuntos atinentes à vida e às relações entre as comunidades Yanomami que – quando envolvem regiões distantes – muitas vezes são debatidos nos canais de radiofonia, por meio dos aparelhos distribuídos pelo território.

4.6.2 *Padres aprendizes*

Se até agora destacamos o significado da atribuição aos padres da noção de *pata*, de outro lado, constatamos que, desde os primeiros encontros com os Yanomami, os religiosos assumiram também uma postura de aprendizes. Tal atitude foi percebida pelos indígenas que assumiram o papel de mestres enquanto os missionários se dispunham com interesse ao aprendizado da língua e do que hoje os indígenas indicam como “a nossa cultura”.

Nas narrativas dos primeiros encontros com os não yanomami, um dos aspectos mais destacado era a impossibilidade de se comunicar. Os *napëpë* não compreendiam os Yanomami e estes últimos não conseguiam entender sua linguagem desarticulada. Ao falar dos encontros com os *napëpë* que antecederam os missionários, Pedro (2013a) expressa o estranhamento e o desânimo dos Yanomami perante a barreira da incomunicabilidade:

Yamaki pihi yai kuma: Witi pii hwei thëpë pata tha? Witi pii thëpë? Yamaki pihi hete kuma. “Napëpë *uhh*”, yamaki pihi kuma. Witi pii thëpë? Hiripraimi thëpë, haka porepë tha? Yamaki pihi kuma. “Hiripruu kare mai!”. Yamaki pihi kuma.

Nós ficamos mesmo pensando: Quem são esses seres? Ficamos perplexos. “Uhh! Napëpë”, pensamos. Que tipo de seres? Não os compreendemos, talvez tenham uma língua desarticulada? Supomos. “Não dá mesmo para entender!”. Nós ponderamos.

Questionado em relação à chegada dos missionários, K.Y. (2013) fala dos encontros tidos anteriormente com *napëpë* que exploravam a região, voltando à questão da língua:

Kihamë Sotelo ehamë yama thëpë tai hikia yaro, [yai thë] yamaki pihi kunimi, yamaki pihikunimi. Yutuha Sotelo yama a taa hikiarema yaro, yutuha Sotelo yamaki topoai hikioma yaro, a marayu tëhë, kihamë, Ajarani uhamë, napë a Pacheco a yamu paxio hayuwi, yama a taarema makii inaha pata pë kuma, José hwi e kuma: “Napë a! Napë a!” “Oh! Napë yama pë tai mai”, oxe pë pihi kuma: “Oh! Thëã [karë] hiripruimi mahi: winaha a kuu tha?”

Lá, nós já tínhamos encontrado o grupo de Sotelo, por isso [chegando Pacheco] não pensamos [fosse outro ser]. Anteriormente tínhamos encontrado Sotelo, ele nos tinha dado [objetos], por isso, quando desapareceu, lá, pelo rio Ajarani, Pacheco subiu navegando e o vimos, mas os anciãos nos advertiram. O pai de José disse: “É um napë! É um napë!” Os jovens pensaram: “Oh! Nós não conhecemos os napëpë. Não se entendem suas palavras: o que diz?”.

“Kuimi, avião hamë a riã koohuru. Hei!” Inaha napë pëã tai xoaowi: Cláudio hii e, Josë hii e. Inaha kipë napëmuuwi, kipë kuoma. Inaha napë pëã hiripopuwi, kipë kuoma, kihamë Sotelo wãã hiripopuwi: Cláudio hii e, José hii e. Inaha kipë kuoma.

“Não falou [?], ele vai voltar de avião. Olha!” Havia duas pessoas que conheciam a língua dos napëpë: o pai de Cláudio e o pai de José. Eram eles que se comunicavam com os napëpë. Essas duas pessoas entendiam sua fala, a língua de Sotelo. Havia eles dois.

Com o intuito de estabelecer códigos comuns, a superação da barreira da incompreensão linguística exigia esforço e disponibilidade recíproca. Para este fim, os missionários, desde os primeiros meses, se dedicaram em organizar um pequeno vocabulário,

que posteriormente revelou vários equívocos. Alguns deles devidos ao fato que os indígenas tentavam facilitar a comunicação com os padres, usando as poucas palavras que estes tinham aprendido e atribuindo-lhes significados diversos, conforme os contextos. Algumas palavras, alterações de termos da língua geral, eram usadas pelos Yanomami, certos de estarem falando a língua dos *napëpë*, e aprendidas pelos padres, que estavam convencidos de estar enriquecendo seu vocabulário da língua dos indígenas do Catrimani. Pedro (2015) destaca como o padre João se dedicou ao aprendizado da língua e como ele se dispôs a ensiná-lo.

Yakimi papeo sikiha padre João nē ware kahiã tema. Padre João ya kahiã hiraprarema. “Yanomae wa thēã hipipii”, padre João a kuma. Kuma yaro ya epēãha hiramama. “Kahowa kahikiã hipimopii” a kuma yaro ya epēãha hiramama: “Hwei xama a, warē a, paxo a, hwei iro a, hwei wixa a, hwei totori a”, inaha ya kuma. Ihi tēhē wāa hwai xaria xoaparioma.

Com muito empenho, padre João escrevia no caderno minha língua. Eu ensinei para padre João minha língua. Padre João disse: “Me ensine a língua Yanomae”, por isso lhe ensinei. Ele disse: “Você me ensine sua língua”, por isso lhe ensinei o nome dos animais. Eu dizia: “Esta é uma anta, este um queixada, este um macaco coatá, este um guariba, este um cuxiú, este um jabuti”. Assim ele apreendeu a falar bem.

Noutro depoimento, Alexandre (2015) destaca como o padre Calleri, em sua primeira visita às comunidades localizadas no alto curso do rio Catrimani, observava os trabalhos dos indígenas, os instrumentos utilizados no processamento da mandioca, na horticultura e os utensílios de corte:

Iharanē ai thēpē nakarema, hweha a kuranē. Ihi tēhē pata pēnē oho taai taama, e cultura: rakama thothopē, warē nakinē rahasihipē thaiwi.

Depois, chamou outros [anciãos moradores] desta região. Assim viu os anciãos que passavam dificuldades e conheceu sua cultura: a rede de algodão [cultivado na roça], a mandíbula de queixada usada para alisar o arco.

Calleri mamó xatioma, thē wapama: “inaha thēpē thamú tha?” Pokokuhamē thomunapē taama. “Winaha wama thēpē thai tha?” Yanomae pata pēnē, vai apreender, hiramahē: “Inaha atarihi pē namo thamú; inaha raha yama sihi thapē hutukaiha, yama sihi thapē thai”.

Calleri prestou atenção e experimentou [os utensílios]: “Este se utiliza assim?” Vendo o buril de dentes de cutia amarrado no braço, perguntou: “Como fazem isso?” Os anciãos Yanomami ensinaram para padre Calleri: “Assim se faz a ponta [de flecha] atarihi; assim, depois de rolar [as fibras], confeccionamos a corda para o arco”.

Para Alexandre, o padre se interessou e quis conhecer o modo de vida e o trabalho dos Yanomami, solicitando que os antepassados o ensinassem a fabricação de certos utensílios. Provavelmente, na memória de Alexandre está presente também a lembrança do tempo em que os missionários trocavam com os Yanomami artefatos por eles fabricados e recolhiam pequenas coleções de objetos ilustrativos de sua cultura material.

A lembrança do interesse dos missionários pelos costumes e utensílios tradicionalmente produzidos pelos Yanomami, deve ter sido renovada nos últimos anos, pois Alexandre participou de uma reunião – em fevereiro de 2012 – durante a qual aprovou e deu início uma pesquisa, cujo andamento ele acompanhou posteriormente, sendo realizada por alguns jovens Yanomami junto aos anciãos, que focava no estudo de objetos produzidos na região do Catrimani, décadas antes, e conservados em um museu.¹¹⁵

Fátima (2015), descrevendo o primeiro encontro, quando criança, com o padre que alcançou a comunidade onde morava, lembra que estando no lado de fora da casa comunitária se aproximou com curiosidade para espreitar pela parede, estranhando o motivo pelo qual os adultos cantassem. Com medo, mantendo-se escondida atrás das folhas da parede, observou

¹¹⁵ Durante o encontro de apresentação do projeto de colaboração com este museu, Alexandre e outros Yanomami resumiram aquelas que consideravam serem as características distintivas dos Yanomami, falando de sua cultura. Voltados às mudanças que ocorreram nos últimos 50 anos, traçaram, no chão de terra da casa comunitária, uma linha do tempo e sobre ela indicaram – com a participação de todos os presentes: anciãos, homens, mulheres, professores, Agentes Indígenas de Saúde, jovens etc. – o momento do abandono de costumes tradicionais, como o duelo ritual com pedras ou o uso do cinto pubiano, e a incorporação de novos elementos como a circulação de dinheiro e outros espaços de socialização, como as assembleias, na vida dos Yanomami. Se a incorporação da presença dos *napēpē* no registro do mito ou sua compreensão a partir da teoria etiológica (Cf. Cap. 3, item 3.2 desta dissertação; ALBERT, 1988) é exemplo da tendência a uma ordenação prescritiva, o episódio aqui descrito indica a sensibilidade histórica de uma “estrutura performativa” (SAHLINS, 1997a). Como afirma Tassinari (1999, p. 455), o conceito de “estruturas performativas” é interessante na medida em que Sahlins “não abdica de encontrar alguma ordenação nas categorias de pensamento que informam as ações individuais, por mais aleatórias que estas possam parecer em certas sociedades”.

que o padre pôs no chão um objeto – que imagina pudesse ser um gravador – e solicitou que os adultos cantassem. André Yanomami (informação verbal) lembra que depois de uma década de presença dos missionários uma ocasião de tensão foi a tentativa mal-sucedida de um religioso em tirar algumas fotografias na fase final de um *reahu*.¹¹⁶ O destaque que os Yanomami dão a estes episódios mostra que o interesse dos religiosos para com a língua, as expressões artísticas e a vida dos indígenas, logo foi percebido por eles.

No contexto do encontro, o missionário que se aproxima do mundo yanomami, torna-se, em parte, aprendiz, quando solicita a seus guias que o conduzam pelas trilhas da floresta: aquela de vegetação emaranhada e aquela “de símbolos”; torna-se principiante quando recebe pequenas porções de saberes que, nos processos de enculturação, os mais velhos transmitem aos jovens durante o trabalho cotidiano, nas expedições de caça, nos discursos noturnos e em outros momentos ritualizados (diálogos cerimoniais, sessões xamânicas, *reahu*).

Voltando a minha experiência pessoal, o fato de ser, em certos contextos, considerado *hiya*, jovem, me punha na posição favorável de aprendiz. Para aprender a língua e deixar satisfeitos meus educadores – que corrigiam com paciência os erros – era solicitado a repetir frases que por vezes não eram exemplo de educação. Isso ficava patente pelas risadas sufocadas, que censuravam minhas expressões, ou as repreensões esclarecedoras posteriores.

Durante as festas intercomunitárias, era convidado a acompanhar os jovens durante as danças noturnas *praiái*, entoando como solista breves frases dos cantos *heri*, ou a executar trabalhos pelos quais eram necessárias habilidades que eu não possuía. O desempenho pouco satisfatório e atrapalhado nestas atividades, durante as festas *reahu*, as caçadas coletivas ou as expedições de coleta na floresta, causava hilaridade geral. A atitude de satisfação e paciência de meus anfitriões, contudo, parece confirmar que até o gesto de acompanhar os Yanomami em alguma atividade – em língua Yanomae: *rurupou* – é considerado uma forma de participação real ao trabalho. A valorização da simples presença em trabalhos, viagens, festas e rituais é destacada também por Alés (2006, p. 170), que nota como esta “solidariedade elementar” é a raiz da fabricação de relações de afeto e confiança.

Em vários momentos de convivência os Yanomami, fossem eles jovens ou adultos, demonstraram grande disponibilidade no ensino de sua língua e na transmissão de seus conhecimentos. Parece-me possível afirmar que – tirando algumas ocasiões em que a polidez de meu interlocutor impunha resguardar conhecimentos por meio de um evasivo “*ya thë*

¹¹⁶ Informação recolhida na comunidade de Kuremapi, no dia 02 de jan. 2015 (In: DALMONEGO, 2012-2015).

taimi: pata thëpë xiro tai”, “Eu não sei isso: apenas os anciãos sabem” – possuíam um sincero interesse em ensinar e educar o outro; talvez, para torná-lo mais socialmente aceitável.¹¹⁷

Embora considerados *pata*, em certos domínios, os padres eram e são colocados sem particulares dificuldades na posição de aprendizes, por parte dos Yanomami, que demonstram grande disponibilidade em ensiná-los. Esta disposição para a transmissão dos conhecimentos é bastante comum entre os Yanomami, que solicitam insistentemente a reciprocidade no processo de aprendizado. Um processo de tradução recíproca de conhecimentos e experiências com um valor ontológico; além disso, como se verá mais a frente, o ensino transmitido, que permite transformar o “outro” (*napë*), no “mesmo” (yanomami), sem suprimir totalmente a diversidade da posição ocupada pelo estranho, permite empreender uma dinâmica que pela assunção de elementos de alteridade – parcialmente “pacificada” – abre os caminhos para a transformação em *napë* dos mesmos Yanomami.

4.7 Xapuri napë: o poder de cura e a mediação com outros seres

Desde o fim do século XV até hoje, ao longo do litoral ou nas regiões mais protegidas da floresta – embora os contatos entre os povos indígenas e os não indígenas ocorram em épocas diversas –, um aspecto que sempre impressionou dramaticamente os primeiros habitantes da América, reside na correspondência entre a chegada dos estrangeiros e o alastramento de epidemias mortíferas, cujo impacto afetou sua constituição demográfica e resultou em desestruturação sociocultural e econômica. A associação dos não indígenas às doenças exigiu a explicação nativa das causas patogênicas e da capacidade de cura atribuída aos forasteiros.

As doenças infecciosas introduzidas após o contato entre os Desana – povo da família linguística Tukano, habitante no oeste do Estado de Amazonas e na Colômbia – foram objeto de interpretações xamânicas e associadas ao grande poder dos não indígenas, inscrito no mito

¹¹⁷ A importância da fala e o esforço para permitir a mútua compreensão, para o estabelecimento de relações amistosas com os *napëpë*, é destacada também por Pellegrini (2008) ao retratar a trajetória de vida e a performance de um interprete yanomami no Conselho Distrital de Saúde.

de origem da humanidade (BUCHILLET, 2002). O poder de cura e de causar doenças dos *toria* (não indígenas), também impressionou os Parakanã – que estabeleceram contatos permanentes com a sociedade nacional durante a construção da Transamazônica, a partir de 1971 – que os encontraram durante o processo de “pacificação” (FAUSTO, 2001).

A interpretação yanomami da doença envolve um sistema de relações entre os vários componentes da pessoa do doente, e diversos poderes sociais e naturais maléficos, exteriores à sua comunidade. Conforme escrevem Albert e Gomez (1997), a doença é, portanto, um fenômeno global pelo qual o paciente e sua comunidade consideram e reconstroem as relações com o mundo perigoso circundante, composto por humanos e não humanos.¹¹⁸ Embora os Yanomami tivessem desenvolvido tratamentos para algumas enfermidades que os afetavam, muitas doenças se difundiram após contato direto com os não indígenas; o que levou os indígenas a associar os *napëpë* à causa das epidemias e explicar sua alteridade com base nas teorias etiológicas (ALBERT, 1988), apesar de os resultados por eles obtidos na cura das patologias despertarem grande admiração.

4.7.1 Os padres e a cura: xapuri napë

Nos relatos referentes à atuação dos missionários, depois de apresentar sua chegada, as visitas às comunidades mais afastadas, o empenho nos trabalhos para a instalação da Missão, e a provisão de objetos e alimentos, um aspecto particularmente enfatizado é seu engajamento na assistência sanitária e a eficácia na cura dos Yanomami doentes. Este aspecto está presente na fala de André (2015):

Padrenë yamakî yaiha taarinë Hwaia u
[palavras não compreensíveis] yama thëpë
kae remédio pëkae waisipë rërëaiwi. Urihi a
pata yai kuo tēhë yamakî rāmu maoma maki
paetere he pata haa tatopraikinë.

*Depois que os padres nos encontraram,
chegaram [na comunidade localizada] na
margem do rio Hwaia u e vieram nos trazer
uns poucos remédios. Quando estávamos
na nossa floresta sem fronteiras, no
começo, não adoecíamos, mas os padres
não foram mais para longe.*

¹¹⁸ Para uma explicação do sistema yanomami de doença e cura, com apresentação das teorias etiológicas e classificação das causas patogênicas atribuídas a diversas agências, ver Albert e Gomez (1997, p. 44-55).

Yamaki yai ramorayoma makii Padrenë
yamaki mohoti nomamai maoma makii, ai
yamaki nomai, ai hetorerayoma hweha a hã
yaro padre a hayuprunimi hayupru maoma
yaro, yamaki pata thëpë prërë ihetoreama.
Heha miamo ha ai thëpë nomanimi. Witi
thë wai kuo kupere? Yamaki pihi kuma.
Yamaki xawaramu tamoimi yaro.

Kama Hokosini padre hema tihirio tëhë
tixoha aha ithorunë. Yamaki pihi xiro
xitoamama. Aha ithorinë ihi tëhë yamaki
haromama. Yamaki yai haromama, yamaki
harimama. Ai yamaki rakae yarikuu tëhë
sarampo upë kae rërëhoma, rërëhonë,
rërëhonë, rërëhonë, rërëhoni yamaki
haromama. Sarampo upë koamanë yamaki
haromama.

Yopi mahio tëhë, yamaki amoku keai tëhë,
inaha yamaki yai kuama. Kiha komi komiha
yamaki rãamorayoma. Ei nã [Hokosi/ir.
Carlos] yamaki taprai tëhë yamaki
rãamorayoma.

*Quando nós começamos a adoecer mesmo,
não foram os padres a fazer-nos morrer,
mas outros, de longe, morreram pelo
contágio. Os padres pararam por aqui, não
foram à frente [mas] os nossos anciãos
adoeceram muito longe daqui. Aqui no
médio [rio Catrimani] outros [Yanomami]
não morreram. Qual foi a causa das
doenças? Nos perguntávamos, porque não
sabíamos a causa da epidemia.*

*Padre Hokosi [irmão Carlos] já estava lá
[na casa]: nos precedeu, aterrissando com
o helicóptero. Ficamos felizes. Quando
desceu [de helicóptero] nos curou
realmente. Enquanto estávamos todos muito
doentes, os [padres] correram trazendo
remédios contra o sarampo: correram,
para nos medicar. Depois de tomarmos o
remédio contra o sarampo, saramos.*

*Quando tínhamos muita febre e nos
lamentávamos muito: estávamos mesmo
nesse estado ruim. Lá [na margem do rio
Jundiá] na floresta virgem, nós adoecemos.
Quando este aqui [apontado ir. Carlos] nos
encontrou, estávamos doentes.*

Na narrativa de André, aparece o drama das epidemias que assolaram a Terra Yanomami, atingindo também os grupos mais afastados que não puderam receber alguma assistência sanitária. As comunidades mais próximas da Missão, e aquelas conhecidas pelos missionários, puderam ser atendidas pelos religiosos. Outras aldeias, mais afastadas, não puderam ser alcançadas e sucumbiram ao impacto das epidemias. Em outro relato, Fatima

(2015) destaca as primeiras tentativas dos missionários de transmitir algumas noções e envolver os Yanomami no tratamento farmacêutico de alguns problemas de saúde:

Hwei aka kiinë kamiriha kami hapa saúde thai tëhë. Eha plásticoha thë kuai kurë thë kurëi pihoma. Hwei a yainë. Ihi tëhë kamiriha thëki weiha hoyapanë thëki wei hoyapiwi ai thëpë thai xoaoma. Yami ware hapa hoyamama hoyamaiwi ya hwai hikio. Ipa ihuru a pata noamai xiwaripru, ipa ihuru a nomai xiwariproma, Pora hami a pata ka kure, a pata nomai xiwariproma eha kurekuei pihoma. Ihi a yai kuoma naki ukaiwi. Prahai hamë napëha nakani, “Yanomae wama thëpë naki ukayu”, a kuunimi. Kama yamini naki ukeri, e thë nëni iki tëhë. Kami ya naki nëni iki tëhë, ya naki ukerema. Awei, ya pihi toprarioma, toa mahiprarioma. Ihiha marine, Florença, Secoya ehoama thaki koa nohopema. Ihi tëhë mala a xino pata pihoma.

Este aqui [apontando o Ir. Carlos] primeiro me deu algumas noções de saúde. Deu-me remédios em um plástico e me ensinou como usá-los. Primeiro me confiou uns remédios, dos quais cuidei, e depois outros. Como já disse, eu fui a primeira à qual confiou remédios. Meu filho, que agora mora na [comunidade da] Cachoeira grande, estava sempre doente, desmaiava sempre. Queria ajuda. Este [ir. Carlos] extraia os dentes. Não chamou outros napëpë de longe, dizendo: “venham extrair os dentes dos Yanomami”. Ele sozinho arrancava os dentes, cuja dor fazia chorar. Quando eu chorava de dor de dentes, extraiu meus dentes. Sim, eu fiquei feliz, muito feliz. Quando este [ir. Carlos] foi embora, [irmã] Florença chegou, por sua vez. Naquele momento, ela me deu uma grande maleta [para os medicamentos].

Os anciãos Yanomami usam o termo *xapuri napë* – composto por *xapuri* (no plural: *xapuripë*), que em língua Yanomae indica o xamã, que os espíritos auxiliares com os quais este interage,¹¹⁹ associado ao termo *napë* – para qualificar os missionários e, sucessivamente, alguns funcionários que se dedicaram à assistência médica. Este atendimento foi sendo realizado com intensidade crescente devido ao agravamento da situação sanitária durante as invasões do território indígena. Os missionários e as missionárias que atuavam na área de saúde – prestando diretamente assistência ou acompanhando equipes médicas – são

¹¹⁹ Breve explicação a respeito da cura xamânica e da interação do *xapuri*/xamã yanomami com os *xapuripë*, espíritos auxiliares, é encontrada em Albert e Gomez (1997, p. 49-50).

aproximados pelos Yanomami aos *xapuri*/xamãs, por seus conhecimentos, sua capacidade de diagnosticar a origem dos males e a eficácia em reestabelecer o bem-estar da pessoa.

Com base em seus referenciais, e também pelas experiências acumuladas e pelo que ouviram dizer de outros *napëpë*, talvez os Yanomami procurem – sendo a busca em parte frustrada – ou entrevejam, nos missionários, alguma analogia com o xamã que, conforme Viveiros de Castro (2006, p. 322), “não é um tipo sacerdotal – uma espécie ou função –, mas alguém mais semelhante ao filósofo socrático – uma capacidade ou funcionamento”.

Esta aproximação dos padres aos xamãs, não ocorre apenas no contexto explicativo de doença e cura, e se assemelha ao procedimento descrito por Lévi-Strauss (1993, p. 199), por meio do qual os indígenas e os padres católicos – porta-vozes de “duas culturas confrontadas” – não contestavam os poderes sobrenaturais que cada grupo se atribuía; antes elaboravam “uma imagem dos poderes do outro que lhe permitia integrá-los a seu próprio sistema”. Seguindo esta lógica, escreve o antropólogo francês, um bispo da Colúmbia Britânica, ainda no começo do século XX, considerava que os xamãs deviam seus poderes ao diabo, enquanto os indígenas Shuswap, atribuía aos padres poderes mágicos, embora seus atos absurdos e seu costume de enganar demonstravam fossem descendentes de Coiote.

Oferecendo outra contribuição a respeito da relação do cristianismo com o xamanismo, Taussig descreve a atuação dos frades franciscanos no Putumayo (Colômbia), afirmando que estes “acreditavam firmemente na eficácia da feitiçaria e supunham que os índios eram especialmente dados a praticá-la, devido ao fato de terem sido seduzidos pelo demônio” (1993, p. 146). Paradoxalmente, reconhece Taussig, a igreja introduziu a magia juntamente com o cristianismo, dando nova força às crenças que combatia e favorecendo a “troca de poderes mágicos, estabelecida entre os xamãs índios e a Igreja” (1993, p. 169).

A associação que os Yanomami fazem entre o missionário e o xamã é a tentativa de compreender o outro – neste caso, o padre – a partir de elementos próprios, no esforço que alguns autores consideram como o constituir-se de “campos inter-religiosos de identidade”, no contexto das missões (WRIGHT (Org.), 1999; 2004; CALAVIA, 1998). O esforço dos Yanomami é análogo àquele empreendido pelos Waimiri-Atroari, que se servem do xamanismo como suporte simbólico para representar o não indígena e sua feitiçaria, constituindo, ao mesmo tempo, a consciência histórica sobre o processo violento de “pacificação” e o instrumento para impulsionar sua defesa territorial (BAINES, 2002).

Conforme Wright (1999), os Baniwa – povo da família linguística Aruák, que habita no Estado do Amazonas, na Colômbia e na Venezuela – procuraram compreender a religião protestante, introduzida na década de 1950, por meio de “filtros culturais” e nos termos de

suas tradições: fazendo conexões significativas com suas crenças e práticas, e esperando alcançar uma utopia em que os ensinamentos evangélicos fossem moldados a estruturas e processos preexistentes.¹²⁰ Para o antropólogo, este processo resulta numa “identidade religiosa interétnica forjada no contexto das relações de patrão-cliente” (1999, p. 165), na qual se entende a associação entre xamãs, cantadores e padres, pela qual até aos sacerdotes católicos – que atendiam à espera baniwa por mediadores divinos – são atribuídos poderes que estariam fora de seu ofício: poderes xamânicos e de cura (1999, p. 190).

Na mesma coletânea, Queiroz estuda a interferência dos missionários da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) na ordem simbólica dos Waiwai – povo de língua Karíb, que habita uma extensa área na região das Guianas –, voltada a forçar o abandono de comportamentos e valores tradicionais. O autor reconhece que os indígenas interpretaram os ensinamentos missionários – as ações entendidas no plano material e simbólico – através de seus “filtros” culturais e políticos: suas noções de alma (*ekatĩ*), imortalidade, doença/epidemia, cura e acesso xamânico à imortalidade. Todos estes elementos foram cruciais no processo de conversão dos Waiwai, que adaptaram o modelo missionário a seu modo, tornando-se propagadores da nova religião (1999, p. 259s).

Voltando às narrativas yanomami, como a de Alexandre (2015), notamos que frequentemente os primeiros padres são apelidados de *xapuri*:

[...] Thëpëha harouha taamorini, hwei a pree xapuri himamahe. Hwei ka kii, napë xapuri. “Napë xapuri yaro yamakĩ *ficar melhor, ficar [com] saúde*”. A noa thamaha. Kue yaro, hwei enfermeiro, kama a kuoma. Enfermeiro a kuoma, dentista a kuoma.

[...] *Vendo que as pessoas saravam, [os anciãos] chamaram este aqui [Ir. Carlos Zacquini] de xapuri [xamã] napë. Disseram: “Ele é xamã napëpë, por isso nós saramos, ficamos com saúde”. Ele intervinha como enfermeiro, como dentista.*

Utilizando o mesmo termo de Alexandre, diversas pessoas em seus depoimentos destacam a intervenção destes *xapuri napë*, cuja dedicação e tratamentos contra as epidemias decorrentes dos contatos eram mais eficazes do que as terapias praticadas hoje.

¹²⁰ A religião com base cristã difundiu-se durante um movimento de conversão de dimensões pantribais – iniciado pela missionária protestante Sophie Muller (*New Tribes Mission*), na década de 1950 – que alterou o modo de vida, a história e a cosmologia dos povos da bacia do Alto rio Negro, inseridos no contexto da exploração extrativista, conflitos, ausência de estado e perseguição. (WRIGHT in: WRIGHT (Org.), 1999).

4.7.2 Cura e ameaça: a ambiguidade

A aproximação análoga do padre à figura e prática do xamã mantém um aparente aspecto de ambiguidade, que talvez não crie ulteriores problemas lógicos aos Yanomami. Uma pessoa que interage com determinadas forças pode direcionar esta faculdade para alcançar resultados diversos: restaurar o equilíbrio dos princípios vitais de uma pessoa doente, procurando reconduzir o *utupë* (imagem vital), um dos componentes da pessoa que podem ser perdidas, ou pode realizar uma expedição punitiva, trasladando-se durante uma sessão xamânica até regiões longínquas para vingar a morte de um parente.

Algumas narrativas sobre os padres do Catrimani apresentam a opinião – desmentida por outras pessoas – de que estes possam trazer doenças e estar na origem de uma epidemia que se alastrou no território yanomami. O fato aqui descrito não se refere a um tipo de agressão que – conforme a classificação elaborada por Albert (1985, p. 236-339), das agressões simbólicas de origem humana como feitiçaria de aliança, feitiçaria guerreira e xamanismo agressivo – poderia ser atribuída exclusivamente a faculdades xamânicas: parece ter analogias com o agir de um feiticeiro yanomami (*oka*), que espalha epidemias pela fumaça produzida lançando substâncias maléficas no fogo.

Contudo, trazemos aqui o relato deste episódio, por ter sido lembrado em várias ocasiões pelos Yanomami e se referir a uma epidemia cuja origem é, às vezes, atribuída ao poder patogênico de um padre. Refere-se à epidemia de sarampo conhecida como *paetere xawara*, a epidemia do padre, que afetou, nos primeiros meses de 1977, várias comunidades localizadas na região do rio Lobo d'Almada – o episódio é citado também por Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 319; 730).

O vírus do sarampo foi trazido até a comunidade indígena por um jovem que, depois de ser internado para tratamento em um hospital de Boa Vista foi devolvido a sua aldeia, sem que os missionários do Catrimani soubessem que fosse portador da doença contagiosa. Na opinião de alguns Yanomami, esta epidemia teria sido espalhada pelo padre J., como forma de vingança por causa de um roubo de tesouras, realizado pelos moradores da comunidade de Wanapii, que estavam hospedados na comunidade construída na beira do igarapé Hwaya u (em outras fontes: Haia u), tributário de direita do médio rio Lobo d'Almada, onde então morava o pai de Alexandre. Esta epidemia teria afligido também os moradores da região do rio Mucajaí que visitavam as comunidades do Lobo d'Almada, durante um *reahu*, e a Missão

Catrimani, para conseguir alguns objetos manufaturados.¹²¹ Eis o episódio conforme narrado por Pedro (2013b):

Padre J. nakë rapë ha thomurihenî, xawara a pata thakema. Padre J. Thëpë nêhë maa mahiprario. Haia uha thëpë nêhë maprario. [...]

Kama xawara a thake noa thare. Naki rapë noa. Yanomae thëpëni nakë rapë thomurenoa thare. Inaha hwea kuowi, a hayohuru, a kukëtayû, a pîrikëtayûwi [...]

Wanapii thëripëni nakë rapë thomuremahe. Xawara a pata thakë noa thare. Orahâ pë ka kure. Alexandre hîi e yanoha. Hwaya u wããha kua, [...] xaraka sipë, mauha sipë kuaiwi. Hwea padre J. a kuowi, xawara a thakenoa thare. Padre J. komi e thëpë prëëmarema, nosi wetiraeno thare. Waroho thëpë nomaraema, ai, ai, ai, ai, thuë, thuë, thuë, thuë... Inaha thëpë maraema.

Padre J. provocou a epidemia depois que eles roubaram suas tesouras. Muitas pessoas morreram. [Nas comunidades do igarapé] Hwaya u, as pessoas acabaram. [...]

Eu fiquei sabendo que ele colocou o que originou a epidemia, por causa da questão das tesouras. Pois os Yanomami tinham roubado as tesouras. Ocorreu assim. Ele estava aqui [na Missão], foi para lá, ficou acampado no caminho, ele dormiu [...]

O pessoal de Wanapii roubou as tesouras. Ele colocou a epidemia, lá, a montante. Na comunidade do pai de Alexandre. O nome do lugar era Hwaya u, [...] onde há canas para flecha, na beira da água. Quando o padre J. estava entre nós, espalhou a epidemia que fez morrer muitos, logo após ele sair [da casa]. Morreram muitos: um, outro, outro, outro, uma mulher, outra, outra, outra... morreram.

Pedro (2013b) se detém em ulteriores particulares que reforçam a interpretação, fundada na teoria yanomami dos poderes patogênicos, de que a epidemia foi espalhada pelo padre, antes de deixar encolerizado a habitação indígena, como forma de vingança:

¹²¹ Outros anciãos Yanomami negam que epidemia tenha sido espalhada pelo padre J. Em particular, escutei na comunidade de Kuremapi, André, sua esposa Maria e Fatima afirmar que tais Yanomami mentem: “*Yanomae thëpë horemu puo, Paeterepë wamareki nomamanimihe*”, “Os Yanomami mentem, os padres não nos fizeram morrer”; explicando também que a epidemia se alastrou até o rio Mucajaí dizimando outras comunidades.

Kama nakë rapë aha wayëprarinî a thakenoa thare. Nakë thomuri në wayarihe, a wayamaihe. “Ipa nakë rapë thomuremahe, ya wayëraema, ya hixio mahi”, hweha a kuu kupërë, hweha. “Ya hixio mahi!” a kuu kupërë. “Ya kopohuru thare. Ya kopohuru thare. Ipa nakë rapë ya hixio mahi. Inaha ai thëpë nakanomai, thëpë thomu mahi!” a kuu kupërë. A kôa xoaraema.

Ele espalhou a epidemia, pois tinha ficado encolerizado por causa das tesouras. Ele ficou com raiva pelo roubo das tesouras: “Eles roubaram minhas tesouras, estou com muita raiva”. Assim ele falou aqui: “Estou com muita raiva! Eu vou embora. Estou com raiva por minhas tesouras. Não peçam nada mais. As pessoas roubam demais!” Em seguida, ele foi embora.

Conforme Pedro, o padre J. teve raiva, espalhou a doença e se afastou. O fato de o padre ter se apartado depois de espalhar a doença foi enfatizado também por B.Y. (informação verbal). Relatando o que ouviu dizer de uma mulher do Paapiu, B.Y. contou que o religioso estava em visita às comunidades do Lobo d’Almada, quando sofreu o roubo das tesouras que trazia entre os objetos que costumava trocar com os Yanomami. O padre disfarçou sua raiva, dizendo não estar alterado, mas, no fim do dia, mantendo sua aparência pacífica, percorreu o círculo da casa comunitária distribuindo lenha para alimentar os fogos das várias famílias que estavam hospedadas na comunidade localizada nas proximidades do igarapé Hwaya u, alegando não querer que sofressem pelo frio da noite; terminando, voltou para o lugar onde armara sua rede e extraiu da mochila algo que estava embrulhado em um saco plástico, que lançou no fogo, provocando fumaça. O dia ainda não havia clareado, quando abandonou a aldeia: lanterna na mão e acompanhado por dois Yanomami, um dos quais o narrador identificou como Xirixana. As pessoas começaram a adoecer tempo depois, durante o *reahu* que envolvia também habitantes das comunidades do rio Mucajaí.¹²²

As narrativas de Pedro e B.Y. trazem elementos que permitem associar, em parte, o episódio da *paetere xawara* a formas de feitiçaria passíveis de desencadear epidemias, que embora atribuídas aos *napëpë* são interpretadas segundo modelos patogênicos tradicionais. A associação da doença à fumaça das substâncias maléficas lançadas por feiticeiros (*oka*), permite atribuir as epidemias aos *napëpë* e à fumaça da combustão de seus produtos (ALBERT; GOMEZ, 1997). Tratando um caso análogo, Pellegrini (1998, p. 79) escreve que os Yanomami de Surucucú atribuíram – dentro da concepção política da teoria patogênica,

¹²² Informação recolhida na Missão Catrimani, no dia 02 de fev. 2013 (In: DALMONEGO, 2012-2015).

descrita por Albert (1985) – a doença que se espalhou durante a presença maciça de garimpeiros no fim dos anos 1980 à vingança destes estrangeiros pelo roubo de suas coisas.

No caso da *paetere xawara*, o fato de o agressor (o padre) se afastar rapidamente antes da doença aparecer representa uma atitude típica de quem lança um feitiço. A fumaça, os gases produzidos pelos motores e a combustão de materiais industrializados como objetos plásticos, foram reconhecidos como veículos de agentes patógenos (ALBERT, 1985, p. 296; 1988). O fato de o missionário, ao voltar para a Missão, ter demonstrado seu ressentimento perante outros Yanomami e denunciado o roubo das tesouras realizado alhures, confirmou a interpretação yanomami de que foi ele, por vingança, a ocasionar a epidemia.

Depois do fim da epidemia, o missionário – abalado por não ter conseguido controlar os efeitos com os poucos meios à disposição e estremecido pelas numerosas mortes – se afastou durante alguns anos da Missão, ratificando involuntariamente a hipótese dos Yanomami: o culpado de uma agressão se afasta do lugar e não convive com suas vítimas. O retorno do religioso para trabalhar na Missão não constituiu um problema para os Yanomami que explicaram isso com o fato que tinha “deixado de sentir raiva”. Entre os Yanomami, o gesto a ele atribuído não provocou reações de vingança e, após uma década, quando o dono de um garimpo forneceu armas e prometeu recompensa a quem eliminasse este missionário – incômodo por denunciar a atividade ilegal e mobilizar as comunidades – durante uma noite de discussão em que várias pessoas tomaram a palavra na casa comunitária, ninguém aceitou cumprir o solicitado pelo mandante (informação verbal).¹²³

A ambivalência e o risco da relação, em que a harmonia deixa lugar à ameaça da agressão mortífera, não é exclusiva da interação com os missionários. Para os Sanuma, os *napëpë* são seres ambíguos, cujas atitudes passam rapidamente da amizade para a inimizade (SMILJANIC, 1999), e imprevisíveis: “uma incógnita que tanto pode favorecer o índio – fornecendo-lhe bens materiais e remédios – como prejudicá-lo – contaminando-o com doenças e explorando seu trabalho” (RAMOS, 1990, p. 279).

Também no espaço sociopolítico convencional yanomami, a relação de afinidade comporta sempre uma possível hostilidade: a aliança estabelecida por meio de trocas matrimoniais e rituais pode sempre desabar frente a tensões, pois as relações estabelecidas fora do grupo de corresidentes estão marcadas por um caráter de ambiguidade.

B.Y. contou diversos episódios que retratam a ambiguidade das relações com os não yanomami. Entre eles, lembrava que Sotelo (Cf. Cap. 1, item 1.2.1) após ter distribuído

¹²³ Informação dada por Agenor, na Missão Catrimani, no dia 20 de dez. 2014 (In: DALMONEGO, 2012-2015).

muitos objetos, ficou com raiva dos contínuos pedidos e roubos dos Yanomami e provocou a morte de vários deles, antes de se afastar. Em outra ocasião, um *napë* de nome Nonato (cuja identidade não foi esclarecida), solicitou uma moça do grupo dos Waika, no Baixo rio Catrimani, e, diante da negação de seus parentes, assassinou diversos Yanomami, antes que dois sobreviventes – um dos quais, o pai de B.Y. – seguissem seus rastros e conseguissem lançar sobre ele um veneno mortal (JERÔNIMO, 2014). Citando um fato mais recente, B.Y. afirmou que os Yanomami temiam que, ao negar uma moça solicitada por um não indígena que prestava serviço na Missão, se repetisse uma epidemia análoga àquela que assolara a região de Toototobi, quando os anciãos tinham recusado uma mulher a um *napë* (informação verbal).¹²⁴

Passando a outro registro de relações, a aparente ambiguidade que caracteriza as relações, não se limita apenas à interação entre seres humanos. B.Y. (na mesma ocasião citada anteriormente), fazendo referência ao fato de que Omama, herói mítico e demiurgo/criador, entregou o controle sobre muitos *matihipë*, muitos objetos, aos *napëpë*, excluindo os Yanomami dos benefícios da doação, diz que “*Omama yamaki nohimoimi. Napëpëhe xiro nohimu*”, “Omama não tem amizade para conosco, apenas favorece os *napëpë*”.

Em conversa realizada num momento em que estava um pouco chateado, por tê-lo convencido a não subir em uma aeronave que voltava para Boa Vista, a fim de evitar complicações na cidade, B.Y. confirmou que ainda hoje os Yanomami suspeitam que os padres possam – provavelmente como outros não yanomami – ser a origem de alguns males. Por isso, os anciãos chamam sempre a atenção dos jovens para que não provoquem a ira dos missionários. Apesar da possibilidade sempre latente de que os *napëpë* se tornem uma ameaça real, penso que, no contexto da conversa tida com B.Y., a sua consideração tenha sido expressa como um desabafo, querendo afirmar que para os Yanomami também os padres – entre os quais eu estava – podem ser uma possível fonte de hostilidade.

¹²⁴ Informação recolhida na Missão Catrimani, no dia 02 de fev. 2013 (In: DALMONEGO, 2012-2015). A epidemia à qual B.Y. se refere é atribuída a um funcionário do SPI, que foi movido a raiva pela recusa dos Yanomami em dar-lhe uma jovem mulher. O fato ocorreu na comunidade de Sinatha, no alto curso do rio Toototobi, e a epidemia afetou também os habitantes de Marakana, provavelmente no ano 1959 (GUIMARÃES, 1999; KOPENAWA; ALBERT, 2010). É relatada também outra epidemia de sarampo que se alastrou, a partir da sede da *New Tribes Mission* em Toototobi, até à Venezuela, em 1967/68, cuja origem os Yanomami atribuem à vingança dos missionários (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 247-277).

4.7.3 Além da cura: o caminho para novos conhecimentos e outros seres

Hoje levamos em consideração dois aspectos que mudaram: a assistência sanitária é proporcionada por funcionários públicos e não mais diretamente pelos missionários, e os Yanomami adquiriram maiores conhecimentos sobre a medicina ocidental. Concomitantemente a estas mudanças, reconhecemos que não é mais frequente a atribuição do termo *xapuri* a todos os agentes de saúde. Apenas algumas pessoas com maior experiência, pelos resultados conseguidos ou pela proximidade alcançada junto aos indígenas, podem ser assim apelidadas.

Por outro lado, notamos que a atribuição do termo *xapuri* a uma pessoa – evidentemente usado num sentido mais abrangente – não se restringe apenas às atividades relativas a tratamentos terapêuticos. Em relação ao ajustamento dos não indígenas ao campo do xamanismo, Fausto (2001) escreve tratar-se de uma operação geral e muito mais antiga que a associação aos efeitos dos remédios, remetendo – desde os Tupinambá do século XVI – ao reconhecimento da superioridade tecnológica europeia em termos simbólicos. Nas narrativas parakanã, a produção de machados não apenas indica habilidade técnica, e sim poder xamânico: os *toria* (não indígenas) são associados a grandes xamãs pela inferência expressa na passagem do controle do machado de metal à capacidade de ressuscitar os mortos.

Também entre os Yanomami, notamos que o termo *xapuri*, embora possa ser utilizado como um termo apenas analógico, pode ser associado a conhecimentos variados: compreensão do funcionamento de aparelhos, capacidade de consertar motores, habilidade em falar diversas línguas ou sabedoria na solução de questões complexas. Em certas situações percebi que – referindo-se a não yanomami – o termo *xapuri* não se aplicava apenas ao exercício da cura, mas também ao domínio de outros conhecimentos, ao poder e capacidade de produzir objetos e ao controle sobre técnicas diversas. Escutei também jovens que, em tom de brincadeira – o que não significa que estivessem mentindo – diziam de si mesmos “*ya xapuri mahi!*”, “eu sou grande *xapuri*”, quando eram bem-sucedidos em uma operação que a meu juízo implicava apenas habilidades técnicas.

O verbo *xapurimou* – traduzível por: agir como *xapuri*, como espírito – remete às atividades que implicam interação com os *xapuripë* (ou *xapiripë*; no singular: *xapuri* ou

xapiri), ancestrais animais, espíritos xamânicos ou espíritos auxiliares não humanos.¹²⁵ O verbo é composto pelo substantivo *xapuri*, e pelo sufixo verbalizador *mou*, indicando assim a prática xamânica pela qual os xamãs se comunicam, tornando presentes e atuantes os *xapiripë*. Por reconhecer algumas analogias e/ou por ter acolhido uma proposta de tradução, os Yanomami apelidaram o momento de oração e celebração realizado pelos missionários de *tëusimou* (ou *teosimu*), que se pode traduzir por “agir com/como Deus”. O mesmo termo é usado por Yanomami de outras regiões, para indicar os cultos realizados pelos missionários de várias denominações cristãs apelidados de Teusitheri: “membros do ‘povo’ de Deus” (SMILJANIC, 1999).

O estabelecimento da analogia entre a divindade cristã e os espíritos xamânicos é comum a diversos povos indígenas; para os Yanomami é perfeitamente aceitável que os missionários se comuniquem com entidades às quais fazem referência e sejam “detentores” de espíritos fortes, assim como para os Palikur; conforme Capiberibe (2004) os missionários são possuidores de um espírito auxiliar poderoso: Deus.

O missionário é, às vezes, solicitado para rezar a Deus por um doente, associando, desta forma, a performance xamânica com a medicina farmacêutica e à oração dos *napëpë*. Os Yanomami também convidam os missionários – e outras pessoas que demonstram interesse e apreciação – a participarem das festas *reahu* e das várias etapas dos rituais funerários. Esta acolhida durante momentos significativos e a solicitação para intervir em caso de pessoas doentes com a expressão “*wa xapurimorayu*”, “faça *xapurimou*”, podem indicar uma disponibilidade à reciprocidade. Em força desta reciprocidade, assim como procuram conhecer a vida do *napë*, também o recebem em um contexto propriamente Yanomami, manifestando certa confiança de que uma intervenção deles possa trazer algum efeito curativo.

Em outra ocasião, durante um encontro que reuniu *xapuri thëpë*, xamãs, de diversas regiões da Terra Yanomami, realizado em 2011, um grande xamã – falecido no começo de 2013, sem que as equipes de saúde diagnosticassem a patologia que o levou à morte junto a outras quatro pessoas, no prazo de poucas semanas – dirigiu-se a mim nesses termos: “Estás vendo? Fizemos descer todos os nossos espíritos auxiliares. Estão todos presentes. Agora faz descer o teu Deus! Queremos vê-lo! O queremos”. Superando certo constrangimento, tentei atender a esta solicitação. Em seguida, outro xamã que vinha da região conhecida como Xitei, próximo da fronteira com a Venezuela, solicitou-me: “Tu vedes verdadeiramente Deus? Dá-lo

¹²⁵ Para uma análise das noções yanomami sobre a agência dos não-humanos ver Kopenawa e Albert (2010) e sobre a ontologia dos espíritos, ver Viveiros de Castro (2006).

para mim! Assim como você o vê, eu quero vê-lo!”, e me convidou a assoprar várias vezes o pó alucinógeno *yakoana* em suas narinas.

Na metade de janeiro de 2015, em um diálogo com Chiquinho Yanomami, morador da comunidade de Rakopi, com 37 anos, voltou um tema que já fora objeto de conversas durante festas *reahu* e encontros participados por Yanomami de diferentes regiões. A questão posta consistia em que os missionários do Catrimani seriam *xi imi*, egoístas, pois sovinariam o ensino sobre *Teosi*, Deus e negariam (outra tradução do verbo *noamai*) o conhecimento de Deus aos Yanomami. Chiquinho alegava que os Yanomami de diversas regiões, encontrados na Casa de Apoio à Saúde do Índio (CASAI), em Boa Vista, afirmavam conhecer Deus, recitar sua palavra e entoar cantos religiosos ensinados pelos missionários a fim de que Deus os socorresse. Perante tais habilidades exibidas por outros Yanomami Chiquinho afirmava que os missionários do Catrimani se omitiam naquilo que deveriam ter feito: possibilitar aos jovens Yanomami que “não sabem fazer *xapurimou*”, que não sabem incorporar os espíritos auxiliares, rezarem a Deus para a cura de suas crianças (informação verbal).¹²⁶

Algumas semanas antes, durante um *reahu*, já havia sido envolvido em um diálogo sobre os mesmos assuntos. Naquela ocasião, alguns Yanomami, entre os quais um homem da comunidade de Watoriki (Demini, AM), afirmaram que os missionários “conhecem a Deus, mas não querem ensiná-lo”, da mesma forma que “não nos ensinaram devidamente o português”. Na opinião deles, os missionários não instruíram os Yanomami, pois não queriam que eles se tornassem *napë*; o que comprovava definitivamente a atitude sovina dos padres.

Perante minha resposta que apontava a capacidade dos Yanomami de se relacionarem com os espíritos auxiliares, os Yanomami que participavam desta conversa descontraída objetaram que o aprendizado sobre Deus não teria comportado o abandono dos *xapuripë*, espíritos auxiliares, da mesma forma como os indígenas Macuxi não abandonaram seus espíritos, apesar de rezar ao Deus invocado pelos cristãos. Para os meus interlocutores era legítimo solicitar elementos e conhecimentos religiosos que atribuem ao mundo *napë*, sem renunciar a sua própria referência anterior.¹²⁷

¹²⁶ Informação recolhida na Missão Catrimani, no dia 14 de jan. 2015 (In: DALMONEGO, 2012-2015).

¹²⁷ É preciso, contudo, apontar que esta busca não encontra todos os Yanomami concordes. Um ancião da comunidade de Watoriki (Demini, AM), J.Y., no dia 17 de jan. de 2014, na comunidade de Uxixiu, dizia que o Deus dos *napëpë* “não é bom para curar os Yanomami! Apenas os *xapuripë* são eficazes para sua cura” (In: DALMONEGO, 2012-2015). Esta afirmação encontrou, naquele momento, a aprovação de outras pessoas. Em outra ocasião, Niapo Yanomami, que recebera uma pequena bíblia em português, durante uma visita a um templo evangélico na cidade, trouxe o livro até a Missão Catrimani. Eu vi o pequeno livro passar pela mão de diversas pessoas nas tardes anteriores, mas, na vigília de uma expedição de caça coletiva, Niapo entregou o livro a uma missionária, explicando que aquele livro era “bom para os *napëpë*”, subentendendo: não servia para os Yanomami. Kopenawa afirma que a imagem de Teosi “protege os brancos”, mas não os habitantes da floresta.

Kopenawa (2015) manifesta uma sensibilidade diferente – resultado da experiência com missionários de outras denominações cristãs e de sua trajetória no palco da política indigenista – e uma perspectiva que aparenta ser oposta àquela dos Yanomami envolvidos no diálogo acima citado. Em seu depoimento, afirma aprovar a atuação e apoiar a presença dos missionários da Missão Catrimani, pelo fato de eles não ensinarem a religião e não catequizarem os Yanomami. Kopenawa acrescenta ainda que a atuação desta Missão respeitou o povo Yanomami, diversamente do ocorrido junto a outros povos indígenas, em que os não indígenas não tiveram o mesmo respeito. A esta análise da atividade missionária, Kopenawa acrescenta uma reflexão que distingue o padre e o xamã e mantém as duas referências distintas:

O papel do padre não se conhece: quem o conhece é ele, são vocês que o conhecem. Vocês não conhecem o meu [modo de ser] pajé, mas eu não o vou ensinar. Eu não vou falar, eu não vou prometer: ‘olha! Branco, você vai virar *xapiri*, você vai tomar [o pó alucinógeno] *yakoana*, você vai virar como um yanomami. Eu nunca falo isso, porque cada um de nós [é diferente]: o povo da terra [exige] respeito, [assim] como respeita o Deus de vocês. Nós temos um Deus (KOPENAWA, 2015).

Para as pessoas que solicitam o aprendizado sobre Deus, dizendo “*Witi thëha Teosi wa thëã hipiaimi tha?*”, “Por que você não entrega a palavra de/sobre Deus?” –, embora isso possa ser apenas um desafio lançado com o intuito de por em dificuldade o interlocutor – não se trata da busca de uma doutrina a ser estudada, mas de uma experiência a ser vivida: não a adesão a uma crença/*doxa* normatizada e legitimada, mas a referência a um conjunto de afetos e imagens que se apoiam em símbolos e numa tradição oral.

Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 224-228) afirma que os antigos Yanomami, antes de encontrarem os *napëpë*, já sabiam “fazer dançar a imagem de seus ancestrais”: as imagens dos antepassados dos habitantes das cidades, os espíritos *napënapëri*; diferenciando-se dos espíritos da floresta e daqueles dos ancestrais animais, por usar roupas brancas, óculos para enxergar de longe os seres maléficos e ser dotados de armas de metal. Kopenawa afirma saber “fazer descer” tais espíritos, desde quando desceram até ele para socorrê-lo, durante uma epidemia, e lutaram contra os seres *xawarari* (espíritos maléficos da epidemia) que ameaçavam devorá-lo.

Solicitar as condições para interagir com o “Deus dos *napëpë*”, diz respeito à aquisição de práticas e comportamentos dos *napëpë*: utilizar a bíblia – que já ouvi definida

Para esta liderança yanomami, Teosi é o mesmo Yoasi, o *trickster*, irmão de Omama, e os ensinamentos dos missionários são enganosos, pois eles têm raiva dos *xapuripë*/xamãs que fazem dançar os espíritos (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 255-297).

como “um velho livro de páginas amareladas que os *napëpë* continuam a esfolhear, porque lhes faltam as palavras dos *xapuripë*” –, orar em português, entoar cantos religiosos, endossar uma corrente com imagem religiosa, recusar o impacto físico em casos de desacordos.

Todas essas atitudes, que os Yanomami associam à aquisição de uma nova referência espiritual, mantêm relação com o corpo da pessoa, que emerge também no exemplo seguinte. Zacquini (informação verbal) conta que um homem yanomami, encontrando-o na Casa de Apoio à Saúde do Índio, perguntou-lhe se notava nele algo diferente. Perante a perplexidade de Zacquini, o homem insistiu para que observasse melhor. Frustrado com o fato de seu interlocutor não se aperceber da transformação que lhe tinha ocorrido, mostrou que estavam começando a crescer-lhe bigodes. E acrescentou logo, com ênfase, a razão – nada trivial – desta mudança: estavam começando a crescer bigodes porque tinha sido batizado.¹²⁸

Os estudos recolhidos nas coletâneas organizadas por Wright (1999; 2004) mostram a diversidade de estratégias indígenas através das quais os povos evangelizados reafirmam as suas religiões, moldando os ensinamentos cristãos para suprir suas necessidades específicas. Esta reafirmação ocorre seja quando as preocupações religiosas indígenas moldam a maneira com que os missionários e seus ensinamentos são compreendidos e incorporados; seja nos casos em que os dois sistemas, o não indígena e o indígena, são mantidos distintos, sem fusão.

A relação estabelecida entre os Yanomami e os religiosos católicos presentes na Missão Catrimani, dada a particularidade da ação missionária não proselitista realizada por estes últimos, se configura como diferente daquela descrita nos casos etnográficos apresentados nas coletâneas organizadas por Wright, nos quais os indígenas se consideram “evangelizados” e afirmam ter recebido os “ensinamentos sobre Deus”. Contudo, mesmo nos casos em que não se reconheça explicitamente uma “conversão”, a convivência entre os missionários e uma população indígena mostra que os sistemas de valores apresentam interferências, independentemente da adesão a uma religião exógena. Conforme escreve Lauriola: “A convivência com uma outra religião, independentemente da conversão, conduz a uma comunicação em que uma lógica se impõe, especialmente por meio de um processo de tradução que induz a simplificação de significados” (2004, p. 370-371).

¹²⁸ Como escreveu Viveiros de Castro, refletindo sobre o processo que o pensamento ocidental trata como transformação espiritual, induzida pela educação ou pela conversão religiosa, tendo como base as ontologias ameríndias, a “metamorfose corporal é a contrapartida ameríndia do tema europeu da conversão espiritual” (2011, p. 390). O análogo da “conversão espiritual” – compreendida como transformação de práticas, valores e crenças – para as sociedades amazônicas é a metamorfose corporal – entendida como a incorporação de práticas corporais ocidentais: “alimentação, vestuário, sexo interétnico, a linguagem como capacidade somática” (idem, p. 391). Na perspectiva ameríndia, o corpo é o suporte para as transformações ontológicas.

Considerando a influência dos processos recíprocos de “tradução”¹²⁹ na comunicação entre missionários e Yanomami, precisamos reconhecer que os pedidos formulados por estes de “conhecer a Deus” e aprender a “palavra de Deus”, sejam também a expressão de um desejo de transformação ou a busca para superar dificuldades surgidas no contexto dos desafios trazidos pela interação com a sociedade nacional. Apesar da diferença de situações, a procura expressa pelos Yanomami parece ter analogias com as estratégias postas em ato por outros povos indígenas. Por isso, recolhemos aqui, dos casos etnográficos descritos nas coletâneas organizadas por Wright (1999; 2004), alguns elementos em que as preocupações indígenas moldam a maneira pela qual os ensinamentos cristãos podem ser incorporados, transformados ou rejeitados.

Wright (1999) afirma que a conversão em massa ao evangelismo proporcionou aos Baniwa a base para uma solução temporânea das situações de dependência, instabilidade, desorganização e exploração criadas, desde o fim do século XIX, na região do Alto Rio Negro, no contexto conflitivo marcado pelas relações do regime extrativista do seringal, pela perseguição e pelo terror de militares e comerciantes, e pela desconfiança e evitação dos não indígenas. O evangelismo, com a adoção de símbolos cristãos adaptados ao xamanismo e a rituais de purificação preexistentes, trouxe os Baniwa de volta para as comunidades podendo superar o medo dos não indígenas.

Pereira (1999), estudando a perspectiva indígena sobre a presença missionária – que, apesar das forças desproporcionais, não se configura em uma divisão rígida entre dominador e dominado – reconhece que os Tiriyo respondem aos apelos da mudança não apenas em força de uma lógica própria, ligada a estratégias culturais específicas, mas com base no contexto histórico em que se deu a ampliação de seu universo de relações. Conforme Pereira (1999, p. 435), “Se a mudança representa, por um lado, um desafio ao equilíbrio de sua reprodução social e cultural, por outro lado, coloca em jogo novas alternativas, até então inexistentes”.

Andrello (1999) aponta que a reorientação cosmológica promovida pelo profetismo entre os povos Karíb nos lavrados de Roraima, no fim do século XIX e começo do século XX, representa a resposta não à situação adversa imposta pela colonização, e sim a um dilema interno à sociedade Taurepang, impossibilitada de localizar um “bom lugar” entre os diversos domínios do plano terrestre. Os profetas são detentores das novas palavras sobre o paraíso

¹²⁹ Usa-se o termo tradução no sentido dado por Pompa (2003) que, ao analisar os processos desencadeados pela ação missionária durante a época colonial, no Brasil, considera que a relação entre missionários e indígenas foi um complexo e articulado trabalho de tradução recíproca, de negociação resultante do encontro de horizontes e tentativa de organização simbólica numa nova ordem significativa, que os missionários buscaram para implantar sua religião e os indígenas como estratégia de sobrevivência física e cultural nas novas condições coloniais.

celeste em oposição a um mundo caracterizado pela perda da harmonia original e a uma sociedade que vive cercada por um conjunto de seres maléficos e perigos.

A conversão dos Taurepang – povo da família linguística Karíb, habitantes no norte do Estado de Roraima e na Venezuela – à religião adventista e o modo fervoroso pelo qual realizam seus cultos hoje, seria uma atualização das formulações dos profetas. Apesar dos sinais que apontariam, no início, transformações impostas por missionários, a história contada pelos Taurepang revela, conforme Andrello, que este processo possui outra lógica: além de transformações, existem permanências.

O segundo volume da coletânea organizada por Wright apresenta casos de povos indígenas que, de acordo com o organizador (2004, p. 7) têm “absorvido, rejeitado, transformado ou ressignificado as doutrinas e práticas cristãs introduzidas entre eles por missionários”. Wiik (2004) observa que a conversão dos Xokleng ao pentecostalismo consiste, ao mesmo tempo, num movimento revolucionário contra a dominação, e num processo de reestabelecimento de estruturas autóctones de organização social e política.

A dimensão religiosa, com a incorporação e transformação de elementos do cristianismo veiculados pelos missionários, e a apropriação dos símbolos da dominação e do conhecimento dos não indígenas, tem sido peça fundamental na reorganização da sociopolítica e da práxis xokleng em um novo contexto sócio histórico, político e econômico. O autor escreve que “A incorporação de elementos presentes na mensagem evangélica ajudou a reordenação e a recuperação de elementos autóctones presentes na mitologia e cosmologia xokleng pré-cristã, abaladas pelas guerras contra os brancos a partir de meados do século XIX” (2004, p. 162).

Os casos descritos, respectivamente, por Capiberibe (2004) e por Kapfhammer (2004), a respeito da conversão entre os Palikur – povo da família linguística Aruák, habitante no Amapá e na Guiana Francesa – e entre os Sateré-Mawé – povo da família linguística Mawé, habitante no Amazonas –, apresentam a adoção do cristianismo pentecostal como uma saída a uma situação histórica e uma resposta à crise vivida pelos povos indígenas, encontrando no ideal apresentado pelo evangelismo a proposta atraente de realizar uma existência sem violência. Para os Sateré-Mawé, a transformação em “Sateré novo” equivale à mudança da sociedade de afins, dos clãs em conflito e marcada pela violência latente entre cunhados, para uma sociedade de consanguíneos, que mascara as diferenças sociais tentando apresentar uma sociedade de irmãos (KAPFHAMMER, 2004, p. 135).

Entre os Yanomami da região de Toototobi (AM), Smiljanic (1999), estudando o xamanismo, afirma que para alguns xamãs, a conversão à mensagem dos missionários que se

estabeleceram entre eles no começo dos anos 60, permitiu o conhecimento dos *napëpë* e, no âmbito do xamanismo, se tornou instrumento de controle dos efeitos do contato.

As inquietações dos Yanomami e as perguntas a respeito do “Deus dos *napëpë*”, parecem sempre mais frequentes, no contexto de relacionamento crescente com não indígenas e de visitas nas vilas e cidades. Nestes centros, os Yanomami são convidados a visitar igrejas – sobretudo de denominações neopentecostais – e utilizam estes canais de encontro com o mundo *napë*, através dos quais capturam elementos para eles significativos de alteridade.

Nos parágrafos acima, foram apresentados rapidamente os contextos de crise e os resultados de alguns processos postos em ato naquilo que Wright denomina um “campo de identidade interreligioso”, estabelecido entre missionários e povos indígenas. As estratégias praticadas descrevem – conforme Wright (2004) – dois movimentos. O primeiro consiste na tradução de tradições distintas, que evidenciam uma sobreposição de sentidos. O segundo na negociação dos sentidos que são remoldados para se adequarem a situações contemporâneas, servindo na criação de novas formas de organização política e religiosa, capazes de levar a luta indígena adiante.

O pedido formulado pelos Yanomami para “apreender Deus”, poderia ir ao encontro da preocupação dos missionários que tentam estabelecer diálogo e conexões entre a mensagem cristã e as crenças e práticas indígenas. Um documento dos missionários (EQUIPE..., 1992), elaborado em várias versões, ao longo de diversos anos, mostra a tentativa de construir mediações a partir de alguns valores e algumas noções chave na cosmovisão yanomami, que seriam particularmente significativos no ideário cristão (cf. Capítulo 2, item 2.3.2 deste trabalho). Este processo de diálogo pode resultar numa indigenização dos elementos cristãos e numa síntese produzida pelos Yanomami, evitando a violência da dominação simbólica.

As perguntas dos Yanomami demonstram a procura de conhecimentos novos e a busca de controle sobre mudanças que permitam a reprodução social e a construção de identidades em novos contextos que trazem experiências de crise.¹³⁰ Permanecem, contudo, interrogações

¹³⁰ Calavia (1998), estudando paralelamente o campo religioso e os grupos indígenas no Brasil, afirma que a “conversão” – termo que o autor refere a uma decisão coletiva ou majoritária de mudança de crenças e costumes –, seguinte à missão, acontece em momentos de crise de uma sociedade. Segundo o autor, o resultado da eficácia da atividade missionária, que seus agentes medem pela conversão dos nativos, não seria o sucesso esperado na tentativa de concretizar historicamente um imaginário utópico trazido pelos missionários – a

sobre o processo que os Yanomami parecem empreender. As concepções e práticas que eles desejam adquirir serão colocadas ao lado das tradicionais, introduzidas em um novo contexto, sem se preocuparem em compatibilizá-las com as formas anteriores de pensar e agir, mantendo os dois sistemas distintos, sem fusões, e enfatizando a ruptura com o passado? Ou os elementos novos serão incorporados e moldados a partir de negociações com base em seus códigos culturais e sua cosmologia, enfatizando a continuidade com o passado? Nos estudos realizados junto aos povos indígenas que empreenderam algum processo de “conversão” mostram ser percorríveis os dois caminhos.¹³¹

A discussão levaria muito longe. Deixamos o tema em aberto, trazendo apenas alguns elementos que podem alimentar a reflexão. Nas narrativas sobre as origens recolhidas por Jerônimo (2014), junto a anciãos e xamãs, aparecem aspectos que evidenciam o diálogo estabelecido pelos Yanomami com a visão de mundo da sociedade regional e sua adoção de noções veiculadas pelo cristianismo. Esta incorporação ocorreu sem participação intencional e direta dos religiosos que trabalham junto às comunidades do Catrimani, mas é provavelmente reconduzível às relações que os indígenas mantêm com Yanomami de regiões onde atuam outras agências missionárias e a contatos com outros não indígenas.

Trazemos três exemplos. Primeiro, uma narração cita Topana – corruptela do nome Tupã, manifestação de um ser superior da tradição Tupí-Guaraní, que a catequese utilizou equivocadamente para identificar o Deus cristão e que se conserva no *nheengatu* – como responsável pela transformação da terra, criador dos animais e dos Yanomami e da entrega da floresta a estes últimos. Segundo, a descrição da epopeia dos gêmeos da mitologia yanomami inclui o gesto de Omama de retirar de Yoasi uma costela para formar uma mulher, e enganar o irmão ciumento e desejoso de conhecer a origem da esposa. Em outra passagem, a dupla de heróis míticos é composta por Omama e Deus, que modelam a lua e lhes conferem ciclicidade e perenidade, características negadas aos Yanomami, destinados a morrer e realizar os rituais *reahu*. Terceiro, uma última citação atribui a quatro personagens a transformação da terra e a

“sociedade perfeita” ou a “integração no Reino de Deus” –, mas a saída encontrada por um povo que busca caminhos para a sua sobrevivência e novos aliados em contextos mudados.

¹³¹ Acompanhando a análise de Sahlins (1997a, p. 13), estas duas possibilidades remetem à diferente relação para com a história demonstrada por sociedades cujas estruturas o autor indica como sendo performativas ou prescritivas. Podemos dizer com Sahlins – que aponta um paralelo com o contraste lévi-straussiano entre modelos mecânicos e modelos estatísticos – que as estruturas estão abertas diferencialmente para os acontecimentos e a história. As ordens performativas tendem a assimilar-se às circunstâncias contingentes: os acontecimentos e as ações individuais são totalizados *post-facto*, pela construção de um modelo estatístico, valorizando as diferenças e os afastamentos em relação aos arranjos existentes. Enquanto as ordens prescritivas tendem a assimilar as circunstâncias a elas mesmas, projetando a ordem existente, a forma se pressupõe mecanicamente às ações e “nada é novo”, pois os acontecimentos são valorizados por sua similaridade com o sistema constituído.

redução do número dos animais: Topana, Omama, Satanase e Adão. Muitos outros exemplos poderiam ser tirados de expressões narrativas e práticas rituais.

As tentativas dos Yanomami de estabelecer um diálogo com as noções e práticas religiosas que observam entre os *napëpë*, embora deem a impressão de confusão entre tradições, expressam um processo que Albert (2002a, p. 13) indica como uma “reinvenção cultural” e “redefinição identitária” que os povos indígenas empreendem para se situarem e situar os outros num universo onde se fazem presentes também os não indígenas.

Sem nos determos em outras descrições, podemos afirmar que para os Yanomami – nos contextos de doença e cura, das práticas xamânicas e do processo de transformação em outro –, os padres podem ser interlocutores que possibilitam acesso ao mundo espiritual dos *napëpë*. É por este motivo que – como me informava Jerônimo, evidentemente depois de conversar com alguns amigos na cidade – os *napëpë* teriam “medo” dos padres: receio de seus conhecimentos e dos canais de mediação com as forças espirituais. Ou, ainda, como confirmou Agenor Yanomami, os outros *napëpë* seriam atemorizados pelos padres – pelas irmãs e pelos bispos – pois estes possuiriam *xapuripë* muito fortes.

4.8 Os padres e o *napëpru*: possibilitar o “virar branco”?

Como foi apontado no capítulo anterior, a abertura das filosofias e sociologias ameríndias ao outro, manifesta-se no estabelecimento de relações e no esforço em incluir o diferente num espaço de socialidade organizado por meio das próprias convenções. O que no presente capítulo foi destacado, até agora, manifesta este esforço realizado na relação estabelecida entre os missionários e os Yanomami; procedimento que Kelly (2011, p. 100) descreve como a remoção de uma alteridade radical e a transformação dos estrangeiros em seres mais humanos e morais. Esta relação coloca os padres – e outras pessoas que, para os Yanomami, cumprem determinado percurso – num processo de socialização que poderia ser tratado nos termos de uma “yanomamização”.

Por outro lado, conforme mostram o estudo das ontologias amazônicas e a elaboração de uma teoria do perspectivismo ameríndio, a abertura ao diferente se repercute na busca de adoção do ponto de vista do outro, que permite experimentar outra posição, oferecida no campo relacional. Esta dinâmica foi estudada por Kelly (2005) entre os Yanomami,

evidenciando como a noção de *napëpru* corresponde ao exercício de “tornar-se outro”, empreendido no contexto das relações entre indígenas com os não indígenas.

Em relação ao modo pelo qual os Yanomami compreendem o processo de transformação chamado de *napëprou*, pude recolher alguns exemplos. O primeiro diz respeito a uma criança de três anos – filha de uma moça yanomami – que em dezembro de 2014 se encontrava na Casa de Apoio à Saúde do Índio, sob cuidados do pessoal da enfermagem, com a possibilidade de não voltar para a comunidade, caso o juiz tivesse decidido entregar a criança para adoção. A avó da criança solicitava insistentemente a devolução da menina que eles estavam decididos a criar. Comentando o caso comigo, Rogerio (informação verbal), Agente Indígena de Saúde, afirmava que a criança, se tivesse sido entregue em adoção, teria “virado napë”; o que ocorreria porque, vivendo entre os *napëpë*, não teria as condições para crescer como yanomami.¹³²

Em certo sentido, pode-se entender que uma criança que fosse levada – quando muito pequena – para junto dos *napëpë* e criada por eles, se tornaria *napë*. Isso teve precedentes como o caso do filho de uma liderança yanomami, a respeito do qual o pai me perguntava se eu possuía informações. O mesmo pai entregara esta criança muitos anos antes – suponho, cerca de três décadas – aos não indígenas. Talvez, com base em algumas informações recebidas de outras pessoas, ele acreditava que a criança devia ter morrido. A respeito desta criança, o pai dizia-me que, embora não soubesse se estivesse viva ou não, ela devia ter se tornado, de qualquer forma, *napë* (informação verbal).¹³³

Um terceiro caso diz respeito a uma criança yanomami que, nos anos 70, foi entregue para adoção e adotada por não indígenas. Conversei um pouco com o irmão dela, professor em sua comunidade, quando me pediu ajuda para traduzir uma carta que pretendia enviar à irmã, para transmitir e solicitar o envio de notícias. Quando eu perguntei ao irmão se ela era yanomami, ele me respondeu: “*Ma! A napëprarioma*”, “Não! Ela se tornou *napë*”, justificando a resposta pelo fato de os *napëpë* a tomaram consigo e a cresceram. Contudo, para este professor era difícil eu me fazer entender – e, provavelmente, explicar para ele mesmo com clareza – a situação desta mulher. Ele disse: “*Kama iyë uuxi a yai yanomae maki, kama a pihi kuuimi*”: “o sangue dela é profundamente/constitutivamente yanomami, mas ela não pensa isso”. Ainda acrescentou que sua aparência lembra os Yanomami – pelos cabelos,

¹³² Diálogo na Missão Catrimani, no dia 25 dez. 2014 (In: DALMONEGO, 2012-2015).

¹³³ Diálogo na comunidade de Uxixiú, no dia 29 dez. 2014 (In: DALMONEGO, 2012-2015).

pelo rosto – mas ela apenas pensa como os *napëpë*, pois estudou entre eles e somente fala a língua deles (informação verbal).¹³⁴

Com base nos estudos etnográficos e em nossa compreensão, a prática de virar outro, não seria entendida pelos Yanomami nos termos de uma mudança cultural, mas naqueles de uma metamorfose corporal, que teria como fundo a teoria indígena da produção de pessoas e a noção de corporalidade. Apesar de os Yanomami usarem com frequência o termo “cultura”, no campo interétnico o que consideram como uma “mudança da cultura” e descrevem como o *napëprou* (a “transformação em branco”), implicaria uma mudança corporal e de aparência física e a adoção de comportamentos diferentes, como o uso de outra língua, a utilização de objetos, alimentação diferentes etc. Os missionários que convivem há 50 anos com os Yanomami, estão envolvidos profundamente neste processo.

4.8.1 *Como mudamos com os napëpë*

A respeito das mudanças que os Yanomami consideram haver ocorrido entre eles, a partir dos primeiros contatos com os *napëpë* e da presença da Missão, o professor Jerônimo (2014), em janeiro de 2013, assim escreve, em seu diário:

Arahai theripënë Xarakaa siki haranë, napëpëha taarihenë ai yanopë hamë napëpë noa himoamahe.

Awei, hapa Arahai pënë napëpë tai mão he tëhë, cultura yanomae a yai totihima. Hhi tëhë matihi yanomae a yai thaamahe, hapë inaha kure thëpë yai thapomahe:

Quando os Arahaithëri [antepassados dos Wakathauthëri], da aldeia de Xarakasiki, encontraram os napëpë [balateiros], difundiram a notícia para outras comunidades. Quando não os conhecíamos, a cultura yanomami era mesmo bonita. Eles confeccionavam estes objetos yanomami:

¹³⁴ Diálogo na Missão Catrimani, no dia 08 jan. 2015 (In: DALMONEGO, 2012-2015).

horokothopë kôthôpë, mahepë, maamapë, *cabacinhas, cinto pubiano, chapas de barro*
 porohipë, wanapëpë, wana a poo thominaki. *cozido, pedras para duelos, paus de cacau*
 Hoyamë Missão thë urihiha, thëpë yai, *[acendedres], estojo para as pontas de*
 waromu tutëo tēhë, cultura yanomae a kae *flecha, buril de dentes de cutia. Quando os*
 yai warokemahe, a kae yai warokema *antepassados chegaram aqui na região da*
 makihi, missão thë patai kui kinë 40 anos *Missão, eles vieram com a cultura*
 thëha kuprarinë, cultura yama a opisai wãriã *Yanomami. Porém, com o passar do tempo,*
 hirima. Padre Guilherme Damioli aha *depois de 40 anos, lentamente deterioramos*
 yaxuruhenë Funai anë wamareki yai ropë *a cultura. Depois que expulsaram o padre*
 wariama maki Yanomae yamaki nenipru *Guilherme Damioli, a Funai tentou*
 maoma. Ai Yanomae thëpë napëmuwi *rapidamente nos transformar, mas nós*
 thëpë yai mii mahioma yaro, cultura a yai *Yanomami não aprendemos. De fato, não*
 xoa. *havia Yanomami que falassem a língua*
portuguesa, por isso ainda conservamos a
cultura.

Kihamë Himara amohipii hamë napëpë *Quando os napë [balateiros] chegaram na*
 waromu tēhë, hapë inaha kure thëpë *aldeia de Himara amohipi, foram estes os*
 pairioma, napëpëha, *nomes ajudantes: Yanomami que os ajudaram: Ba.Y., Apião,*
 Apião, Pedro, K.Y., e outros. Inaha kure *Pedro, K.Y. e outros. Essas pessoas*
 thëpë kiai parimuwi thëpë napëmu maoma *ajudaram no trabalho, mas não falavam*
 yaro, komi yamaki yai Yanomae xoa. *português, por isso, todos nós somos ainda*
Yanomami mesmo.

Ano 2004 e 2005 hei ano akaki tēhë *salario* *Nos anos 2004 e 2005, havia um pequeno*
 150 reais thë hapa waisipë kuoma. *Escola* *salário [bolsa] de R\$150. Quando acabou a*
 diferenciada aha maprarinë, *escola do* *escola diferenciada, e instalou-se a escola*
 Governo de Roraima, a kuaha nohoprarinë, *do Governo de Roraima, nós não*
 napë yama thëã yai uuxi taimi maki *salario* *conhecíamos profundamente a língua*
 anë yanomae yamaki yanopë yai paimi *portuguesa, mas o salário tornou nossas*
 mahi prarioma. *comunidades extremamente emaranhadas.**
 Waisipë cultura yama a hoyai maki, pata *Nós deixamos um pouco de cultura, mas os*
 thëpënë yamaki yai kirimaihe. *anciãos nos redarguiram.*

* Usa-se o mesmo termo para indicar floresta fechada ou vegetação espontânea nas roças.

Napë yama thëã yai taimi maki kapixa hamë yamaki koruku xiro mii titiopuo. *Nós não aprendemos bem o português, mas vestimos, sem outra razão, calções para cobrir-nos.*

Cultura yama a hoyariwi thë yai mii maki thë kua hathoprario ano 2020 thë kua hathõã yapihi xiro kuu puo. *Nós não abandonamos intencionalmente nossa cultura, mas, tenho dúvidas que até o ano de 2020, ela ainda existirá.*

Escola anë peheti yamaki pihi xomiamai pihio, maki tuxaua pënë yamaki yai kirimaihe. Pata thëã hai mao kunaha, yutu urihi a mao. Davi Kopenawa anë urihi a yai pata huëpu. *Verdadeiramente, a escola quer transformar nosso pensamento, contudo, as lideranças nos advertem. Se anteriormente [as lideranças] não tivessem falado palavras fortes, há tempo não existiria mais a floresta. Davi Kopenawa, protegeu mesmo a floresta.*

Kami urihi thëri yamaki yainë urihi yama koro kae yai piria. *Nós habitantes da floresta, moramos mesmo na área de mata [não na savana].*

Missão theripënë napëpë wamotima thëpë yai wai taimihe, waikapë kurenaha thë kuëimi. Napëpë wamotima thëpëha horepë thëri pë kahiki yai kiri. Reuniõa a kuo tēhë arroz pë xiro waihe. *Nós da região da Missão, não sabemos comer os alimentos dos napëpë, não somos como os Waiká. Os habitantes das terras horepë [parte central do território yanomami] tem receio dos alimentos dos napëpë. Apenas durante as reuniões comem arroz.*

Maki kami Missão thëri yamakinë cultura yama a wasipë wayamaï: salario anë yamaki pihi yai moyamimai. Napë yama thëã toai, waiha opisai thë urihi napëai ahetoimai. *Nós da região da Missão, corrompemos um pouco a cultura: o salário nos fez espertos. Iremos tomar a língua portuguesa e devagar a floresta, progressivamente, se parecerá mais com a terra dos napëpë.*

Em seu texto, Jerônimo descreve um processo que reconhece ocorrer desde que os Yanomami se aproximaram os *napëpë*. Depois de elencar uma série de objetos que representariam a autêntica cultura dos Yanomami, o professor afirma que por ocasião dos primeiros contatos – na época em que os antepassados moravam nas aldeias de Xaraka sikë

(metade dos anos 50) e de Himora amohipi (início da década de 60) – ainda era conservada a cultura yanomami, pois as pessoas não falavam o português.

Jerônimo destaca dois aspectos que contribuíram substancialmente à mudança ocorrida entre os Yanomami. Enquanto a Funai se instalou na Missão após a expulsão dos missionários tentou, sem sucesso, “estragar” (*wariai*) e transformar os Yanomami; o professor atribui à implementação da escola não diferenciada do Governo e à difusão do salário a responsabilidade pelas transformações observadas.

Os dois acontecimentos – a criação da escola estadual e a circulação de dinheiro decorrente da contratação para cargos públicos – são apontados como centrais às mudanças ocorridas num contexto que o segundo capítulo tentou apresentar como marcado por impactos muito graves. Esta afirmação de Jerônimo mostra que os impactos da escola – que os missionários promoveram desde os anos 1980, visando fornecer aos Yanomami os instrumentos para defender sua terra, sua autonomia e sua cultura – são considerados relevantes para os Yanomami. Este tema exigiria um estudo mais aprofundado, embora já possamos entrever o espaço para identificar equívocos entre as compreensões dos missionários e dos indígenas: para os Yanomami a escola – em particular, conforme Jerônimo, aquela criada pelo Estado – foi um instrumento importante de mudanças. Contudo, essas mudanças não são consideradas consensualmente um mal.

As mudanças que comportam o que o professor considera uma degradação da cultura – ele usa o termo *wariai*, que traduzimos por estragar – são manifestas no texto por alguns exemplos: falar a língua portuguesa, usar calções, comer os alimentos dos *napëpë* e receber um salário. Sem que seja exposto um juízo de valor exclusivo sobre estas transformações, Jerônimo constata que maiores mudanças aproximaram a vida dos Yanomami àquela dos *napëpë* e levanta suas dúvidas sobre se, apesar da repreensão dos anciãos, em alguns anos, ainda existirá a cultura yanomami.

4.8.2 *Padres sovinas: não facilitam a transformação*

Por meio de diversas conversas, pude constatar que muitos Yanomami avaliam a convivência com os padres e as experiências vividas com eles, considerando as condições proporcionadas (ou menos), no movimento de alteridade e de transformações. Trazemos aqui alguns episódios que podem contribuir à reflexão.

Lembrando um missionário que, no fim dos anos 70 e começo da década de 80, morou na Missão Catrimani, Agenor Yanomami – que hoje tem 46 anos e na época era adolescente – destaca a grande generosidade desta pessoa na distribuição de alimentos. Conta que certa vez, assobiando, chamou os Yanomami, no local onde agora são abrigados os pacientes internados, e lhes ofereceu bolachas e um mingau muito doce. Estranhando o gesto, Agenor se perguntou o motivo, mas explica agora a intenção do missionário afirmando que “Roberto queria que nós fôssemos como eles [como os *napëpë*]”. Independentemente se esta fosse a intenção de Roberto, o que importa é que para Agenor o missionário oferecia alimentos incomuns para os Yanomami e ensinava para eles algumas palavras em português, com este intuito: “*Yamaki napëpramai pihoma*”, “queria que virássemos *napë*”.

Continuando o diálogo, Agenor trouxe outro exemplo daquele que considerava ser o processo de mudança que envolveria os Yanomami, desta vez indiretamente, a partir de transformações de seu espaço: a abertura de pastos para alimentar o gado e os animais que outro missionário tinha anunciado querer trazer à Missão, pois temia o esgotamento de recursos da floresta (informação verbal).¹³⁵ Também neste caso, sem entrar no mérito do projeto do missionário citado, importa ressaltar que para Agenor as transformações do território – a transformação da floresta em pasto, como a conhecida terra ocupada pelo povo Macuxi – corresponderia à transformação dos Yanomami. Uma transformação – repetimos – que não é percebida unicamente como algo negativo, mas que pode ser desejada.

Em relação ao mesmo padre citado por Agenor, Jair diz que ele ensinava os Yanomami a dirigirem o trator, a usarem a máquina para roçar a pista de pouso, e gostava que os Yanomami aprendessem a falar português. Continuando, meu interlocutor acrescenta que se aquele missionário tivesse ficado mais tempo “teríamos mesmo virado *napëpë*”. Para Jair, ele era muito bom, enquanto os missionários que estão agora na Missão, apenas “ficam à toa, não ensinam e apenas querem que os Yanomami permaneçam *mohoti* [sem conhecimentos]”

¹³⁵ Diálogo tido na Missão Catrimani, no dia 30 jan. 2015 (In: DALMONEGO, 2012-2015).

(informação verbal).¹³⁶ Levando em consideração estas palavras, uma das tarefas dos padres que residem junto aos Yanomami, seria a de lhes facilitar a aquisição de conhecimentos e práticas consideradas próprias dos *napëpë*: outros elementos próprios do processo de transformação *napë* acima delineado.

Os padres seriam, portanto, úteis como mediadores dos conhecimentos dos *napëpë* e para a aquisição de seus hábitos: funcionais ao processo de *napëprou*. Com base nisso, entendemos os pedidos formulados por Chiquinho e por outros Yanomami, aos quais acenamos anteriormente, de serem “ensinados a respeito de Deus” e “instruídos na oração” (*Teusemu*). Este ensinamento seria uma contribuição específica que os padres – considerados mediadores de conhecimentos particulares entre os *napëpë* – poderiam oferecer aos Yanomami, junto aos quais moram há muito tempo: uma dádiva da qual não deveriam se eximir, sendo que tomaram a iniciativa de se instalar junto aos Yanomami e foram por eles bem acolhidos.

No que diz respeito ao processo de *napëprou*, os padres – segundo os elementos que pude recolher – poderiam contribuir de muitas formas: partilhando seus alimentos, suas casas e seus objetos; dedicando-se à convivência, oferecendo seus conhecimentos, acompanhando os Yanomami em lugares distantes, “entregando” uma língua estrangeira e o Deus que conhecem. É interessante notar que, em relação à língua e à experiência religiosa, usa-se tanto o verbo *hipiai*, entregar/dar – termo utilizado para referir-se também à iniciação xamânica, por meio da qual um iniciando recebe os *xapiripë*, os espíritos auxiliares – quanto o verbo *iramai*, ensinar.¹³⁷

Apesar desta possibilidade, contudo, os missionários parecem negar este canal privilegiado. Por causa desta atitude, algumas pessoas – que são as que mais frequentam a cidade – acusam os religiosos de impedir os Yanomami o *napëprou*, de querer que os “Yanomami permaneçam Yanomami”, de “segurar” (o verbo usado é o mesmo *noamai* que comentamos acima, no item 4.3) os indígenas e de mantê-los em uma condição de *mohoti*, que aqui se pode traduzir como “ignorância”.¹³⁸

¹³⁶ Diálogo tido durante um *reahu* na comunidade de Rokoari, no dia 29 dez. 2014.

¹³⁷ A respeito da iniciação xamânica ver Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 117s).

¹³⁸ O fato de os Yanomami se queixarem do “egoísmo” dos religiosos do Catrimani, que se “negam” a ensinar as noções sobre Deus, contrasta com a situação entre os Sanumá, descrita por Ramos, por quem os missionários

Apesar da limitação dada pela falta de disponibilidade dos missionários em compartilhar alguns ensinamentos postulados pelos indígenas, a título geral, notamos a possibilidade de uma reciprocidade, já percebida ao tratarmos de itens anteriores. De um lado, os Yanomami se esforçam em socializar os padres de muitas formas: pelos alimentos, pelos termos de parentesco, pela língua, pela aprendizagem das atitudes moralmente corretas; ou seja, em todos aspectos que para nós correspondem à cultura yanomami. De outro lado, os padres poderiam favorecer a transformação desejada pelos Yanomami: virar outros, permanecendo os mesmos.

“independentemente de quão esclarecidos ou tolerantes possam ser como indivíduos, têm como objetivo último transformar os índios em cristãos, isto é, torná-los a sua imagem e semelhança” (1990, p. 296).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto escrevo estas linhas, leio a denúncia encaminhada, no fim de setembro de 2015, por um jovem yanomami ao Ministério Público Federal em Roraima (MPF/RR) e, pela Hutukara Associação Yanomami, entregue também à Funai em Roraima. O documento denuncia que um grupo de garimpeiros tomou o controle de mais uma pista de pouso e da base de Fiscalização da Funai na Serra da Estrutura, região do Alto Catrimani, Terra Indígena Yanomami (TIY), em Roraima. Esta Base tinha sido abandonada há alguns meses pelos servidores do órgão Federal, que declarou sua impossibilidade de manter funcionários na área. A seriedade deste fato ganha contornos de dramaticidade, sabendo que a equipe da Funai tinha sido instalada na região (reutilizando uma pista de pouso que anteriormente servia para abastecer os garimpos), a fim de garantir a segurança de um grupo indígena em isolamento voluntário (conhecidos como Moxi Hatëtëa), e que o retorno dos garimpeiros pode ter provocado o desaparecimento deste grupo. Desejaríamos que a ausência de sinais deste grupo indígena fosse devida a sua fuga, mas não podemos deixar de pensar que possa ter ocorrido mais um genocídio, devido a alguma epidemia ou ação violenta.

Neste contexto, despertou-me certa inquietação dedicar-me à escrita etnográfica sobre uma questão aparentemente teórica, referente a uma situação bastante circunscrita, como são as relações estabelecidas entre um grupo de religiosos, que fundou uma missão junto ao Povo Yanomami há 50 anos, e as comunidades indígenas que habitam esta região, na bacia do rio Catrimani. Esta aflição deriva da constatação que a situação local estudada está inserida numa conjuntura marcada por uma série de problemas que parecem permanecer apenas como pano de fundo, e que deveriam, contudo, ser enfrentados com maior eficácia.

Existem questões candentes para as comunidades indígenas e para quem se considere seu aliado. Pensamos na presença de garimpeiros e outros invasores na TIY, na ameaça de exploração minerária, na desassistência na área de saúde; no aliciamento de jovens indígenas que se envolvem em crimes na TIY e na cidade, movidos pela ilusão suscitada por uma sociedade não indígena que promete uma vida melhor (“você pode ter mais!”), mas apenas relega para a marginalidade os que consideram como empecilho a seu modelo de progresso. Entretanto, também temos de considerar episódios de violência dentro das comunidades, influenciados, como afirmam os envolvidos, pelas políticas públicas e a circulação de dinheiro, pois ambas desestruturam relações sociais que não mais se reequilibram.

A conjuntura atual mostra os povos indígenas e seus direitos sendo atacados sistemática e violentamente por grupos econômicos anti indígenas (ruralistas, agronegócio, empresas mineradoras e suas empreiteiras) e pelas pessoas que ocupam cargos nos Três Poderes do Estado brasileiro que, por meio de atos administrativos, proposições legislativas e decisões do Judiciário, que descaracterizam o artigo 231 da Constituição Federal (BRASIL, 1988), se colocam a serviço desses grupos, além de cultivar seus próprios interesses.

Após tantos anos e algumas mudanças significativas – entre as quais meritórios reconhecimentos legais –, nos assombra reconhecer as semelhanças entre princípios e aplicações do modelo de “desenvolvimento” promovido pelos Planos Nacionais de Desenvolvimento dos governos militares (aos quais acenamos no segundo capítulo), e o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), dos recentes executivos: ainda se considera a Amazônia como espaço vazio a ser explorado; a política econômica continua encarando o extrativismo como solução para o crescimento; as terras indígenas e seus habitantes ainda são percebidos como um obstáculo temporário a ser progressivamente superado para que o Brasil “avance”.

Na TIY, assistimos ao recrudescimento da presença garimpeira, ameaçando a repetição da calamidade, cujos rastros estão guardados na memória dos adultos, marcados no solo da floresta e gravados em inúmeros documentos de denúncia. Hoje, o que mais amedronta, não é apenas a presença – constante e perniciosa – de balsas para a exploração de ouro do fundo dos rios ou de grupos de garimpeiros que, com jatos de água, destroem barrancos, devastam o solo, poluem os rios, espalham doenças e violência; senão a possível aprovação de um projeto de lei, cujo pretexto de “regulamentar” a exploração minerária em terras indígenas resulte, por meio de sua liberalização, em vantagem unicamente de grandes grupos econômicos.

De fato, conforme dados do Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), de 1970 até 2012, foram encaminhados a este órgão mais de 650 requerimentos de pesquisa mineral para exploração de ouro e outras substâncias, apenas na TIY, nos Estados de Amazonas e Roraima. Conforme o Jornal A Crítica, cerca de 80% da extensão desta Terra Indígena estaria destinado a empresas mineradoras nacionais e multinacionais que aguardam esta regulamentação para iniciar suas empreitadas (FARIAS, 2012).

É neste contexto, que envolve os Yanomami e ameaça sua existência física e/ou cultural, que se inseriu nossa tentativa de entender as relações estabelecidas por algumas comunidades deste povo com um grupo de missionários, e a construção indígena da alteridade dos *paeterepë* (padres). Esta pesquisa surgiu dos questionamentos postos pelos mesmos

Yanomami. Era meu interesse estudar as relações construídas entre os missionários e os indígenas, ao longo de 50 anos de presença da Missão Catrimani; contudo, as recorrentes perguntas que recebia a respeito da origem dos padres, sua ascendência e sua real identidade, deram uma direção não planejada à pesquisa.

Este trabalho não nutria ambições teóricas, como desvendar novidades para uma teoria indígena da alteridade ou formular modelos inéditos e generalizáveis de sociabilidade yanomami. Seu objetivo consistia em recolher elementos que permitissem compreender como a representação indígena da alteridade dos missionários – expressa por palavras e gestos, por narrativas e atitudes – fosse construída na convivência e no diálogo. Uma construção do *outro* por meio de práticas de interação e conversação, estabelecidas no contexto da Missão e ao longo de uma história compartilhada, vivida nos espaços do cotidiano, porém, marcada por fatos trágicos decorrentes dos impactos, dos preconceitos e dos interesses da sociedade nacional sobre o território habitado por este povo.

As considerações sobre este trabalho exigem retomar brevemente algumas das questões tratadas nos capítulos anteriores. Sem repetir aqui o que já foi escrito, o primeiro e o segundo capítulos tentaram traçar a história da origem e da expansão dos Yanomami e de seus encontros com a sociedade envolvente, focando as situações vividas na região do médio rio Catrimani e a presença dos religiosos junto aos indígenas, no espaço da Missão que aí foi estabelecida. O segundo capítulo abordou e buscou interpretar os fatos ocorridos e o contexto destes eventos, a partir da região onde se localizou esta Missão.

Depois desta parte histórica, o terceiro capítulo foi pensado porque parecia inviável tratar da representação que os Yanomami construíram sobre os missionários, sem apresentar sua elaboração da alteridade dos *napëpë*. Uma noção de alteridade contextual e relacional, que qualifica sujeitos diferentes dependendo da situação, mas uma categoria dentro da qual – ajustada à minha visão – parecia incontestemente poder incluir os padres, como um subgrupo. Apesar do objetivo de abordar os *paeterepë* como uma classe dentro dos estrangeiros, este capítulo, que recebeu sua organização após a análise dos dados que compuseram o capítulo quarto, assumiu a tarefa – me permito atribuir agência ao texto, pois durante a escrita me senti várias vezes relegado à função de simples instrumento – de aprofundar as razões de um aparente equívoco. Um equívoco, a meu ver não plenamente resolvido, que estava entre os problemas da pesquisa e ficou manifesto durante a elaboração do capítulo quarto. Antes de explicitar este equívoco, vejamos o que abordou o tal capítulo.

O quarto capítulo recolheu numerosas informações tiradas de depoimentos e de diálogos com os Yanomami, que foram organizadas com base em tópicos recorrentes: os

paeterepë eram generosos, distribuíam utensílios necessários, aliviavam o sofrimento, alimentavam, protegiam, curavam e cuidavam, se fizeram amigos e quase parentes etc. Se pudéssemos – com um estudo atencioso de maiores fontes – colocar em paralelo as descrições dos Yanomami com algumas páginas dos diários (escritos e gravados) de alguns missionários, notaríamos que os anos de convivência foram distintos por momentos de cumplicidade no enfrentamento de desafios, e também por hilaridade nas ocasiões em que – dos dois lados – alguém agia de forma não correspondente às expectativas. Atenções, preocupação para com o outro, simpatia e empatia foram estabelecidas, apesar de inevitáveis ambiguidades.

Voltamos agora ao equívoco acima antecipado. A análise dos depoimentos, em diálogo com estudos etnográficos, junto a diversos povos indígenas e outras pesquisas com os Yanomami, mostrou que as afirmações dos indígenas indicavam um caminho de socialização e familiarização que os *paeterepë* podiam percorrer. Tudo parecia indicar uma incorporação dos religiosos à socialidade yanomami que, contudo, não se conciliava com as dúvidas expressas pelos indígenas, mostrando um equívoco de fundo que poderia ser formulado das seguintes maneiras: se é possível, por meio de laboriosos processos de domesticação, que incluem uma disposição favorável do sujeito, aproximar um *napë* que conviva com os Yanomami aos padrões de socialidade e “torná-lo Yanomami”, por que constantemente me vejo cutucado com questionamentos que aparentam projetar os *paeterepë* para um ponto extremo de alteridade? Se a longa permanência, bem como outros aspectos que emergiram das narrativas e da convivência com os Yanomami (trabalhados no capítulo quarto), fazem que, em certos contextos, um indígena possa dizer de um *napë* que ele “já é yanomami”, por que a origem (proveniência, ascendência, constituição) dos *paeterepë* representa motivo de inquietação intelectual para os Yanomami?

Tentando trazer elementos para destrinchar este equívoco, o terceiro capítulo analisou as noções de humanidade, nas quais podiam ser incluídos os *napëpë*, e as categorias de alteridade mobilizadas para classificar tais estrangeiros. O capítulo mostrou também algumas estratégias, teóricas e práticas, colocadas em jogo na construção da alteridade para a redução do caráter ameaçador do *outro* e a manipulação das situações históricas. A “pacificação do outro” encontra uma oportunidade particular no caso dos missionários que se estabeleceram na Missão Catrimani e cuja relação com os indígenas é apresentada, nas narrativas recolhidas, abordando a leitura dos Yanomami sobre eles.

Emerge certa ruptura no ponto de vista dos primeiros dois capítulos e dos seguintes. Os primeiros capítulos tentaram retratar a história dos Yanomami e da Missão, a partir de referências bibliográficas (incluindo relatos dos missionários e documentos que explanam os

planos governamentais sobre o território yanomami); portanto, trouxeram uma perspectiva fundamentalmente não indígena sobre os fatos. Apesar de incluir algumas narrativas, não tivemos condições de recolher uma verdadeira “história yanomami”. Imagino que esta seria uma pesquisa a parte, para a realização da qual espero ter a oportunidade de acompanhar apenas como auxiliar, algum indígena interessado neste resgate.

De outro lado, os capítulos 3 e 4 – com base nas análises de narrativas míticas, de elaborações cosmológicas ou de relatos sobre os encontros com não indígenas – colocam em maior evidência a perspectiva yanomami sobre os *napëpë* e os *paeterepë*. Pelo ponto de vista diferente, que distingue estes dois capítulos dos precedentes, reconhecemos uma quebra – devida também às limitações deste trabalho, que não foi apenas estéril, contudo. Tendo apresentado anteriormente uma leitura não indígena da história, pode emergir com maior clareza a lógica diversa que orienta a perspectiva indígena sobre as mesmas situações e mais: as duas leituras, colocadas lado a lado, mostram interessante complementaridade.

Falando de equívocos, aproveito para dedicar uns parágrafos a uma constatação sobre os materiais analisados, uma vez que para a realização desta pesquisa foram utilizadas fontes diferentes. Os dados aqui contidos foram colhidos pela observação e a convivência, mas também foram utilizadas fontes escritas e orais de registros diversos: estudos etnográficos e documentos produzidos por missionários, relatos de fatos vividos pelos interlocutores e narrativas míticas.

Parece importante ressaltar um aspecto atinente aos depoimentos de anciãos yanomami. Em relação aos primeiros padres que se estabeleceram na Missão Catrimani, quando eu perguntava aos meus interlocutores se lembravam de algum discurso dos missionários – para tentar entender o que os indígenas ouviam e destacavam dos religiosos –, quase não obtinha resposta. Pelo contrário, quando me punha a escutar narrativas sobre gestos e atitudes dos padres, frequentemente a narração resultava na citação de longos diálogos (o padre falando com um Yanomami ou com outros *napëpë*), rendendo a transcrição do depoimento um campo plantado com contínuos “*dois pontos*”, “*abre aspas*” e “*fecha aspas*”.

Ouvir narrados discursos diretos e diálogos que presumivelmente teriam ocorrido muitos anos antes, suscitou uma ponderação. Evidentemente os narradores estavam desenvolvendo uma reflexão sobre a atuação dos padres, depois de décadas de convivência. A leitura que os narradores faziam sobre os religiosos era expressa nos “ditos” e “feitos” que lhes atribuíam. Contudo, dificilmente os padres poderiam ter pronunciado as palavras colocadas em suas bocas pelos Yanomami: provavelmente, nos primeiros tempos, a comunicação era escassa e a compreensão mútua incipiente. Além do mais, as frases

atribuídas aos padres não correspondem ao que poderia se esperar, conhecendo os documentos em que os missionários delineavam suas prioridades e linhas de atuação.

Por exemplo, é difícil que nos primeiros anos de fundação da Missão o padre tenha dito para os Yanomami: “Eu sou padre, por isso vos peguei”. Também, não consta que os objetos trazidos pelos missionários e a alimentação oferecida aos indígenas alcançassem sempre as quantidades exorbitantes enfatizadas nas narrativas. Isso resulta evidente se pensarmos nas limitações das economias da Missão, lembradas por um religioso que, citando os casos em que solicitava o envio de alimentos enlatados de Boa Vista, conta que o avião, ao sobrevoar a Missão, lançava uns poucos mantimentos acompanhados por um bilhete que justificava o envio de uma única lata de sardinha por causa das restrições financeiras.

O que se pode inferir é que os narradores estavam construindo a fala dos religiosos a partir de fatos ocorridos ao longo de muitos anos, com base numa interação que adquiriu feições particulares; e elaborando uma projeção ideal das características da relação que deveria ser estabelecida com estes estrangeiros. Os Yanomami procuraram uma lógica plausível da razão dos padres estarem aí – agindo de uma forma particular que foi observada por anos – e explicaram esta coerência nas atitudes, atribuindo certas intenções aos primeiros missionários.

A reprodução das supostas falas dos missionários – diferentemente dos textos que podem ser extraídos dos diários dos religiosos, congelados pela escrita – são releituras resultantes de longos anos de observação e interação, acomodadas aos fatos e aos ideais ainda hoje cultivados. Estes depoimentos são análogos aos comentários produzidos sobre narrativas míticas. Um exemplo foi incluído no quarto capítulo, tratando do retorno dos *napëpë* para prover de objetos os Yanomami. Tais glosas são formuladas em contextos diferentes daquele da narração formal de um mito, para interlocutores diversos, com uma intenção específica. São como racionalizações sobre o mito: uma narrativa de outra ordem.

Estudando as narrativas yanomami, podemos dizer que ocorreu uma invenção do encontro, pois representam algo como um comentário sobre a presença e a permanência dos missionários, que justifica desde o começo os fatos ocorridos posteriormente. Isso é o que poderíamos dizer sobre as narrativas yanomami referentes aos primeiros *paeterepë*. Contudo, se as falas colocadas na boca dos padres não correspondem a suas palavras, são importantes os comentários sobre o que os religiosos fizeram. Pode-se dizer ainda que, embora não tenhamos as expressões dos missionários, os relatos são mais significativos, pois informam sobre a imagem que os Yanomami elaboraram sobre os padres.

A reconstrução da convivência dos Yanomami com os missionários – tendo em conta a existência de diversas perspectivas sobre a história – evidenciou algumas questões que não consideramos resolvidas: na perspectiva yanomami (manifesta por suas reflexões e práticas de socialização), a possibilidade de realizar uma domesticação dos *napëpë* que, conforme escreve Kelly (2005), consiste em remover artificialmente a alteridade inata – o ser *napë* – e “virar Yanomami”, como fruto da agência humana, resultando num comportamento mais humano e moral. Este procedimento, realizado no espaço da convenção yanomami, permite aproximar e familiarizar os *napëpë* e os *paeterepë* presentes na Missão Catrimani. Tal incorporação, que modifica sua condição e sua posição sobre uma linha imaginária de alteridade, não é, porém, definitivo e não cancela os rastros da diversidade.

A impossibilidade e a indesejabilidade de levar a termo a transformação – seja a domesticação realizada no espaço da convenção, seja a transformação *napë* que implica uma extensão criativa do espaço da convenção, num procedimento complementar ao primeiro –, encontram razão no fato de que a diferença aportada pelo *outro* configura elemento importante na criatividade e reprodução social. Analisando estes procedimentos, emergiu a possibilidade de uma pessoa, socializada pela agência yanomami e em força da intenção demonstrada por suas atitudes e seus interesses, *tornar-se outro* – assumindo elementos de yanomamidade – permanecendo, contudo, *o mesmo* – conservando seu pertencimento ao espaço de *napëidade*, no qual pode ser projetado, quando conveniente. Este processo, vivido por um não yanomami, produz um resultado análogo àquele que foi descrito como a produção de “pessoas duais”, por Yanomami que, partindo de seu espaço convencional, se mobilizam sobre o eixo de transformação em *napë*, adquirindo conhecimentos, comportamentos e perspectivas dos não indígenas. A assunção da perspectiva do *outro*, implica transformações corporais e aquisição de uma nova agentividade, que são particularmente atrativas.

Os dois processos de criação de pessoas – a transformação em *napë* e a domesticação de um *napë* – apresentam para os Yanomami aspectos perigosos (sobretudo se comportarem metamorfoses irreversíveis), mas oferecem possibilidades desejáveis de abertura a um mundo mais amplo, constantemente buscado. Retratando o espaço sócio cósmico como caracterizado por frágeis harmonias e esforços de integração – edificados sobre conflitos e contradições –, a aquisição, por parte de um indígena, dos atributos *napë* (língua, conhecimentos, costumes, estilo de vida), assim como a complementar domesticação na qual um padre pode se envolver (vejamos os tópicos do capítulo 4), são oportunidades importantes para o diálogo e para transitar no espaço interétnico. A familiarização dos *paeterepë* e a aquisição de elementos de alteridade dos quais são portadores (língua, conhecimentos, alimentação ou até referências a

outros seres, leia-se o “Deus dos *napëpë*”), são procedimentos complementares, tidos como positivos, quando fornecem as ferramentas necessárias para lidar com os novos contextos de vida e seus desafios.

Outra observação. Ao longo de todo o trabalho, tratamos os padres como um grupo unitário, coeso, sem fazer distinções entre os indivíduos, suas atitudes diversas e formas de se relacionar com os indígenas. Isso foi necessário, nesta análise, pois era inviável retratar cada um dos religiosos – ou das religiosas – que se fizeram presentes na Missão Catrimani, de forma particular. Querendo atender esta exigência, teria sido imprescindível estender a pesquisa e dedicar páginas deste estudo a descrever a biografia e o perfil de muitos missionários. Assim como teria sido interessante – e talvez muito mais necessário – poder reconstruir a história e apresentar a personalidade de muitos Yanomami, cujas palavras ficaram aqui registradas. Esta tarefa caracterizaria uma pesquisa voltada a reconstruir histórias de vida: não sendo a pretensão deste trabalho, deixamos a tarefa para próximos estudos.

Nossa escolha por tratar os padres como um grupo homogêneo não foi ditada apenas pelas limitações do presente trabalho; também por uma tendência expressa pelos Yanomami, pelos quais os padres foram percebidos como um grupo unitário. Podemos, contudo, fazer agora uma ressalva, pois nas narrativas dos Yanomami e nos diálogos livres estabelecidos com eles, apenas alguns missionários foram citados e outros, simplesmente ignorados. Perguntando sobre alguns religiosos a respeito dos quais não ouvia comentários – geralmente pessoas que permaneceram poucos anos na Missão e/ou não estabeleceram relações profundas–, os Yanomami me explicavam que estas pessoas não se envolviam, não passavam muito tempo com eles ou demonstravam medo de se aproximar.

Esta explicação confirmaria a hipótese de que a incorporação social de um sujeito (alguém que é um *paetere*, ou que *está* ocupando a posição de *paetere*), pode ter sucesso apenas quando este se dispõe intencionalmente e praticamente a uma relação de reciprocidade com os Yanomami. Faltando esta condição, o processo de domesticação e criação de pessoas (pelos meios do alimento, da língua, do parentesco, do cuidado etc.) permanece irremediavelmente impedido; assim como é frustrada a possibilidade de diálogo e o trânsito em espaços diferentes, descritos alguns parágrafos acima, permitidos pelas transformações,

Outra questão que aponta para ulteriores pesquisas – pois não foi possível aprofundá-la aqui – está em que a alteridade dos *paeterepë* poderia ser explicada não apenas por uma diversidade de “grau” em relação aos outros *napëpë*, assim como emerge no processo de socialização tratado no capítulo 4, entretanto, por uma diversidade de “natureza”; tal como

aparece nos questionamentos yanomami sobre a origem dos padres: as inquietações referentes uma suposta genealogia de padres, as perguntas sobre sua proveniência e sua produção etc.

Lastimando um atraso em minhas leituras antropológicas, encontrei uma reflexão muito próxima àquela que estava amadurecendo pelas inquietações dos meus interlocutores, na leitura de algumas páginas em que Wagner (2014) descreve os questionamentos que os Daribi explicitam a respeito dos estrangeiros que chegavam a suas terras. A dúvida dos nativos, para Wagner, é que as distinções entre médicos, agentes do governo e missionários, talvez não se refiram apenas a “nomes” ou “tipos de trabalho diferentes”: os diferentes grupos constituem “famílias separadas e distintas, ou mesmo tipos diferentes de gente?”.

As mesmas inquietações dos Daribi (sobre possibilidade de casamentos entre estas gentes diversas e a existência de “nativos, gente como nós” em terras longínquas) que Wagner descreve, ressoam nos questionamentos postos pelos Yanomami. A inquietação dos Yanomami é perfeitamente válida e demonstra que, embora não exista uma teoria formulada sobre os *paeterepë*, existem hipóteses que permanecem formuladas em dúvidas. Continuaremos, no futuro, a receber perguntas e refletir sobre os questionamentos referentes a uma alteridade sempre em jogo e uma invenção de pessoas sempre em aberto.

Algumas sugestões de estudos futuros foram apontadas nestas considerações, ao longo da breve retomada dos conteúdos dos capítulos da dissertação. Podemos concluir, portanto, destacando apenas que a tentativa de entender a compreensão yanomami a respeito dos missionários nos levou a questões que superaram os limites deste estudo. Afinal, me encontro com maiores dúvidas e mais perguntas do que aquelas que me fazia no começo, mas com a intenção de escutar e aprender. Prestar ouvido, mais do que tenha feito até agora.

Ao longo de alguns anos, recebi ensinamentos que tentei registrar neste trabalho e que considero valiosos. Percebo que meus conhecimentos sejam ainda muito escassos, talvez superficiais, e marcados por preconceções, que impedem abordar uma lógica que pode (embora, não “deva” necessariamente) ser diferente. Tais informações, pelo contexto e pela forma em que foram analisadas, pode ser que revelem, no futuro, que eu tenha formulado, nesta dissertação, interpretações parciais ou inferências inconvenientes.

Aceito este desafio com simplicidade, assumindo a responsabilidade por afirmações que exigirão correções e esclarecimentos. Mas quero pensar que, embora os fatos que denunciemos no começo destas considerações finais pareçam confirmar que as relações da

sociedade nacional com os povos indígenas sejam marcadas por espantosa violência, discriminação e cobiça, a dedicação das pessoas e um modo de viver a missão podem construir a convivência, permitir aprender na reciprocidade e estabelecer um diálogo profícuo.

Apesar de nosso olhar ter perspectivas tão diferentes (ou, parafraseando Viveiros de Castro, uma mesma perspectiva, mas direcionada sobre coisas diversas), em muitos aspectos “somos os mesmos”. A fim de construirmos nossos corpos e nossas relações, podemos tomar juntos os mesmos alimentos, frequentar-nos e fazer coisas em comum, cuidar um do outro. Dessa forma, prefiro imaginar um caminho no qual, superando equívocos e ambiguidades, nossos diversos horizontes possam se encontrar.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. **Temps du sang, temps des cendres**. Représentation de la maladie, espace politique et système ritual chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). 1985. 832f. Tese (Doutorado). Universidade de Paris X – Nanterre.
- ALBERT, Bruce. La Fumée du métal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). **L'Homme**, Paris, v. 28, n. 2-3, p. 87-119, abr./set. 1988.
- ALBERT, Bruce. L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature. (Yanomami, Brésil). **L'Homme**, Paris, v. 33, n. 2-4, p. 349-378, abr./dez. 1993.
- ALBERT, Bruce. Indiens Yanomami et chercheurs d'or au Brésil. Le massacre de Haximu. **Journal de la Société des Américanistes**, t.80, p. 250-257, 1994.
- ALBERT, Bruce. Introdução: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Ed. UNESP, 2002a.
- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Ed. UNESP, 2002b.
- ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. **Saúde Yanomami**. Um manual etnolingüístico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1997.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **Yanomami l'esprit de la forêt**. Paris: Fondation Cartier pour l'art contemporain, 2003.
- ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. **Urihi a**. A terra-floresta Yanomami. São Paulo: ISA - IRD, 2009.
- ALÈS, Catherine. **Yanomami**, l'ire et le désir. Paris: Ed. Karthala, 2006.
- ANDRELLO, Geraldo. Profetas e pregadores: a conversão taurepáng à religião do Sétimo Dia. In: WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses**: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1999.
- ANDUJAR, Claudia; BARDI, Pietro Maria Bardi. **Mitopoemas Yãnomam**. São Paulo: Olivetti do Brasil S.A., 1978.
- BAINES, Stephen Grant. O xamanismo como história. Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

BARAZAL, Neuza Romero. **Yanomami**: um povo em luta pelos direitos humanos. São Paulo: Edusp, 2001.

BARTH, Fredrick. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas Fronteiras (1969). In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

BECHER, Hans. Tribos existentes entre o rio Catrimâni e o Rio Negro. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 4 (2), p. 158-159, 1956.

BECHER, Hans. A importância da banana entre os índios Surára e Pakidái. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 5 (2), p. 192-194, 1957.

BECHER, Hans. Um viaje de investigación por los Rios Demini y Araca (Brasil). **Trabajos y Conferencias, Seminario de Estudios Americanistas**, Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, v. 2, p. 149-161, 1958.

BECHER, Hans. Algumas notas sobre a religião e a mitologia dos Surára. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 11, p. 99-107, 1959.

BIOCCA, Ettore. **Yanoáma**. Dal racconto di una donna rapita dagli indii. Bari: Leonardo da Vinci, 1965.

BIOCCA, Ettore. Gli Indi Yanoáma. In: **Viaggi tra gli Indi**. Alto Rio negro – Alto orinoco. Appunti di un biologo. Volume secondo. Roma: Consiglio nazionale delle Ricerche, 1966.

BRASIL. Presidência da República. **Metas e bases para a ação de governo**. Brasília, 1970.

BRASIL. Estatuto do Índio. 1973. Disponível em:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm>. Acesso em: 01 jan. 2015.

BRASIL. Presidência da República. **II Plano Nacional de Desenvolvimento (1975-1979)**. Brasília, 1974.

BRASIL. Ministério do Interior, Território Federal de Roraima. **II Plano Nacional de Desenvolvimento**. Programa de Ação do Governo Federal para o Território Federal de Roraima (1975-79). Brasília, 1975

BRASIL. Constituição Da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>. Acesso em: 01 ago. 2015.

BRITO, Maria Edna de. **Etno-alfabetização Yanomama**: da comunicação oral à escrita. Relato de um processo construtivista entre o povo da floresta. 2. ed. São Paulo: M.E. Brito, 1996.

BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites e “potes de malária”. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Campo religioso e grupos indígenas no Brasil. **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis: UFSC, n. 25. 1998.

CAPIBERIBE, Artionka. Os Palikur e o Cristianismo: a construção de uma religiosidade. In: WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses**: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2004.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Xamanismo e Tradução. In: Novaes, Adauto (Org). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Minc - Funarte/Companhia Das Letras, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Apresentação. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963; “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARRERA, Javier. **The fertility of words**: aspects of language and sociality among Yanomami people of Venezuela. 2004. 349f. Tese (Doutorado). St. Andrews: Ed. University of St. Andrews.

CHAGNON, Napoleon, A. **Studying the Yanomamö**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1974.

CHAGNON, Napoleon, A. **Yanomamö**. The Fierce People. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1977.

CENTRO DE INFORMAÇÃO Diocese de Roraima. **Índios de Roraima**: Macuxi, Taurepang, Ingaricó, Wapixana. Boa Vista, RR: CIDR, 1989.

CENTRO DE INFORMAÇÃO Diocese de Roraima. **Índios e brancos em Roraima**. Boa Vista, RR: CIDR, 1990.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

COCCO, Luis. **Iyëwei-teri**. Quince años entre os yanomamos. Caracas: Libreria Editorial Salesiana, 1987.

COMISSÃO pela Criação do Parque Yanomami et al. **Terra Yanomami Vida**. Boletim do Cimi Caderno 2, ano 8, n. 58, ago. 1979.

COMISSÃO pela Criação do Parque Yanomami. **Urihi**, boletim da CCPY, n. 9, 1989a.

COMISSÃO pela Criação do Parque Yanomami. **Urihi**, boletim da CCPY, n. 10, 1989b.

COMISSÃO pela Criação do Parque Yanomami et al. **Roraima: o aviso da morte**. Relatório sobre a viagem da Comissão da Ação pela Cidadania ao Estado de Roraima, entre 9 e 12 de junho de 1989. São Paulo: CCPY; Cedi; Cimi, 1989.

COMISSÃO pela Criação do Parque Yanomami et al. **Yanomami: a todos os povos da terra**. Segundo relatório da Ação pela Cidadania sobre o caso Yanomami, referente a acontecimentos do período de junho de 1989 a maio de 1990. São Paulo: CCPY; Cedi; Cimi; NDI, 1990.

COMISSÃO pela Criação do Parque Yanomami. **Urihi**, boletim da CCPY, n. 16, 1993.

COMISSÃO Pró-Índio. **Atividade com indígenas da Prelazia de Roraima**. Relatório. Boa Vista, 1968. (Datilografado). (Documento disponível no Arquivo Geral do Instituto Missioni Consolata em Roma: VIII. 11,14/314).

COMISSÃO Pró-Yanomami. **Fronteira agro-pecuária e Terra Indígena Yanomami em Roraima (I)**. Documentos Yanomami. v. 3, jul. 2003.

COMITÊ Estadual de Direito à verdade, à memória e à justiça do Amazonas. **A Ditadura Militar e o Genocídio do Povo Waimiri-Atroari**. “Por que kamña matou kiña?” Campinas, SP: Curt Nimunendajú, 2014.

CONFERÊNCIA Nacional dos Bispos do Brasil et al. **Em defesa do povo Yanomami**. Brasília: CNBB; Cimi, 1988.

CONSELHO Indigenista Missionário. **Relatório**: Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados de 2014. Brasília: Cimi, 2015.

CONTI, Servilio. Se potessimo volare. **Missioni Consolata**, Torino, ano 68, n. 3, p. 14-19, mar. 1966.

COUTINHO, Gabriel Barbosa. Das trocas de bens. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org). **Rede de relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2005.

DALMONEGO, Corrado. **Diário**. Caracarái, RR: 2012-2015. 3 v. (Manuscrito).

DALMONEGO, Corrado. *Reahu* – Dança, canto e comida no jogo simbólico de alianças e tensões: elementos etnográficos para a análise de um ritual yanomami. **Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura**. ed. 49, ano XI, p. 1-33, jan./fev./mar., 2015.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DAMIOLI, Guglielmo. **Evangelizzare a Roraima**. 1979. 147f. Monografia (Licenciatura). Pontificia Università Gregoriana/Facoltà di Missiologia, Roma.

DAMIOLI, Guglielmo et al. **Visita dos Macuxi, pela 1ª vez, na área dos Yanomami, Missão Catrimani. 24 de agosto de 1989.** Relatório. Caracará, RR: Arquivo Missão Catrimani, 1989. (Datilografado).

DAMIOLI, Guglielmo; SAFFIRIO, Giovanni. **Yanomami:** Indios dell'Amazzonia. Torino: Il Capitello, 1996.

DECLARAÇÃO DE BARBADOS I. **Pela libertação do indígena.** Barbados, 1971.

Disponível em:

<http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_documentos_pdf_28.pdf>. Acesso em: 07 de set. 2015.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo:** relações jivaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DINIZ, Edson Soares. Aspectos das relações sociais entre os Yanomamö do rio Catrimani. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Antropologia, Belém: Conselho Nacional de Pesquisa – Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia, n. 39, jun. 1969.

DIOCESE DE RORAIMA. **Diocese de Roraima entre o Povo Yanomami:** Programação para 1993. Caracará, RR: Arquivo Missão Catrimani, 1993. (Digitalizado)

DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA YANOMAMI. **Dados gerais do DSEI Yanomami**, referentes a 2013. Disponível em: <<http://portalsaude.saude.gov.br/images/pdf/2014/fevereiro/25/Dsei-Yanomami.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2014.

ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia.** Lisboa: Edições 70, [1970] 2005.

EMIRI, Loretta. Yanomami. In: EMIRI, Loretta; MONSERRAT, Ruth (Org). **A conquista da escrita.** Encontros de educação indígena. São Paulo: Iluminuras, 1989.

JORNAL A CRÍTICA. **Esses pobres índios ricos.** Manaus, 30/03/1975.

EQUIPE da Missão Catrimani. **O crepúsculo do povo Yanomami.** Sobrevivência ou genocídio? História e cultura dos índios Yanomami da bacia do rio Catrimani (Território Federal de Roraima). Boa Vista, RR: CIDR, 1988. (Datilografado).

EQUIPE da Missão Catrimani. **Programação da Missão Catrimani**, 28 mar. 1990. Caracará, RR: Arquivo Missão Catrimani, 1990. (Datilografado).

EQUIPE da Missão Catrimani. **A Igreja missionária de Roraima entre o povo Yanomami**, 05 ago. 1991. Caracará, RR: Arquivo Missão Catrimani, 1991. (Digitalizado).

EQUIPE da Missão Catrimani. **Tentativa de inculturação da fé entre os índios Yanomami do rio Catrimani.** Caracará, RR: Arquivo Missão Catrimani, 1992. (Digitalizado).

EQUIPE da Missão Catrimani. **Relatório** da Assembleia, de 5 fev. 1993. Caracará, RR: Arquivo Missão Catrimani, 1993. (Datilografado).

EQUIPE da Missão Catrimani. **Censo Populacional 2012**. Caracaraí, RR: Arquivo Missão Catrimani, 2012. (Digitalizado).

EQUIPE da Missão Catrimani. **Censo Populacional 2013**. Caracaraí, RR: Arquivo Missão Catrimani, 2013. (Digitalizado).

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo. Estado de sítio. Territórios e identidades no vale do rio Branco. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

FARIAS, Elaíze. Mais da metade da Terra Indígena Yanomami está destinada para a mineração. **Jornal A Crítica**, Manaus, 02 nov. 2012. Disponível em: <http://acritica.uol.com.br/amazonia/Mineracao-assombra-indios-yanomami-Aldeia_Watoriki-Amazônia-Amazonas-Manaus_0_802719821.html>. Acesso em: 10 out. 2015.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 14 (2), p. 329-366, 2008.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Journal du Rio Branco. [1786]. In: AMOROSO, Marta Rosa; FARAGE, Nádia (Org). **Relatos da fronteira amazônica no século XVIII**. Documentos de Henrique João Wilkens e Alexandre Rodrigues Ferreira. São Paulo: NHII-USP; FAPESP, 1994.

FIORINA, Domenico. Le Missioni del Rio Branco. **Missioni Consolata**, Torino, ano 53, n. 19, p. 282-285, out. 1951.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Uma política de segurança nacional para a Amazônia**. São Paulo, 18 abr. 1968. Suplemento especial, Amazônia: a ocupação do vazio, p. 43

FRANCIA, Giorgio. **Una finestra sull'amazzonia**: Gli Indios Yanomami. Bologna: EMI, 1990.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Índios e brancos na mitologia waiãpi: da separação dos povos à recuperação das ferramentas. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, Universidade de São Paulo, Nova Série, v. XXX, p. 43-60, 1985.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi**. Revisitada a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Wayãpi. São Paulo: NHII-USP; FAPESP, 1994.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Introdução: Percursos de uma pesquisa temática. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2005a.

GALLOIS, Dominique Tilkin (Org). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2005b.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 50, n. 1, p. 45-83, jan./jun. 2007.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Luis Donizete, Benzi. O índio na Missão Novas Tribos. In: WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Severo. Paapiú – campo de extermínio. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 18 jun. 1989. Primeiro Caderno, p. 2.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, [1991] 2003.

GRUPIONI, Denise Fajardo. Tempo e espaço na Guiana indígena. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org). **Rede de relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005, p. 23-58.

GRUPIONI, Denise Fajardo. Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de “gente”. In: COFFACI, Edilene, de Lima; CÓRDOBA, Lorena (Org). **Os outros dos outros: relações de alteridade na etnologia sul-americana**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2011. p. 119-147.

GUIMARAES, Sílvia. Reflexões Sanumá e o surgimento dos brancos. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília: FUNAI, v. 2, n. 2, p. 53-77, dez. 2005.

HOLDRIDGE, Desmond. Exploration between the Rio Branco and the Serra Parima. **The Geographical Review**, New York: The American Geographical Society, v. XXIII, p. 372-84, 1933.

HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI. **Isolados – moxihatetea**. Disponível em: <<http://www.hutukara.org/isolados-moxihatetea>>. Acesso em: 13 jun. 2015.

INSTITUTO MISSIONÁRIO DA CONSOLATA. **Constituições e Directório Geral**. Roma, 2006.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Projeto Político Pedagógico do Magistério Yarapiari – Formação de professores Yanomami**. Boa Vista: Instituto Socioambiental, 2011.

- JABUR, Clarisse do Carmo. **Os tiko töpö**: uma reflexão sobre as categorias de alteridade dos Sanuma (subgrupo Yanomami). 2014. 131f. Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília.
- JERÔNIMO, Yanomami. **Diário de pesquisa**. Caracarái, RR: Comunidade de Rokoaripitheri. 2014. (Manuscrito em língua yanomae).
- K. Y. **Mensagem aos Xamathari**. Fita-cassete; transcrição e tradução de Guglielmo Damioli. Documento digitado e impresso. Caracarái, RR: Arquivo Missão Catrimani, 1992.
- KAPFHAMMER, Wolfgang. De “Sateré Puro” (*Sateré Sese*) ao “Novo Sateré” (*Sateré Pakup*): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé. In: WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses**: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas (SP): Ed. da Unicamp, 2004.
- KASUA, Adinaldo Yanomami. **Yutuha yoapai siãha pata thëpë kiriiwi thëã**: Antigamente tinham medo do barulho do avião. Caracarái, RR: Arquivo Missão Catrimani, 2011. (Pesquisa Digitada em língua Yanomae e traduzido para o português).
- KELLY, José Antonio. Fractalidade e troca de perspectivas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 95-132, 2001.
- KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.
- KELLY, José Antonio. Book Reviews: Quem somos nós. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 14, p. 231-232, 2008.
- KELLY, José Antonio. **State healthcare and Yanomami Transformations**. A symmetrical ethnography. Tucson: The University of Arizona Press, 2011.
- KELLY, José Antonio; CARRERA, Javier. Relaciones con la biomedicina. In: FREIRE, Germán; TILLET, Aimé (Ed). **Salud indígena em Venezuela**. Caracas: Ediciones de la Dirección de Salud Indígena, 2007.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Del Roraima al Orinoco**. 3 v. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela, [1917-1924] 1979-1982.
- KOPENAWA, Davi. Descobrimos os Brancos. In: Novaes, Adauto (Org). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Minc - Funarte/Companhia Das Letras, 1999.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **La chute du ciel**. Paroles d’un chaman yanomami. Plon: Terre humaine, 2010.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAUDATO, Luís. **Ritmos e rituais Yanomami**. Manaus: Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

LAURIOLA, Elaine Moreira. Entre “Corpo” e “Alma”: a não-conversão dos Yekuana no Brasil. In: WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2004.

LEITE, Tainah. **Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami**. 2010. 184f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Rio de Janeiro/Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro.

LEITE, Tainah. Imagens da humanidade: metamorfose e moralidade na mitologia Yanomami. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 69-97, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Minhas Palavras**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIZOT, Jacques. Aspects économiques et sociaux du changement culturel chez les Yanomami. **L’Homme**, Paris, v. 11, n. 1, p. 32-51, jan./mar. 1971.

LIZOT, Jacques. **Le cercle des feux**: faits et dits des indiens Yanomami. Paris: Seuil, 1976.

LIZOT, Jacques. Histoire, organisation et évolution du peuplement Yanomami. **L’Homme**, Paris, v. 24, n. 2, p. 5-40, abr./jun. 1984.

LIZOT, Jacques. **O círculo dos fogos**. Feitos e dits dos índios Yanomami. São Paulo: Martin Fontes, 1988.

LIZOT, Jacques. Los Yanomami ante su destino. **Antropológica**, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, v. 90, p. 3-18, 1999.

LIZOT, Jacques. **Diccionario Enciclopédico de la lengua yãnomãmi**. Puerto Ayacucho: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, 2004.

LIZOT, Jacques. El mundo intelectual de los yanomami: cosmovisión, enfermedad y muerte com uma teoria sobre em canibalismo. In: FREIRE, Germán; TILLET, Aimé (Ed.). **Salud indígena em Venezuela**. Caracas: Ediciones de la Dirección de Salud Indígena, 2007.

LOBO D’ALMADA, Manoel da Gama. Descrição relativa ao Rio Branco, e seu território, por Manoel da Gama Lobo e Almada. [1787]. In: COSTA, Clóvis Nova da. **O vale do Rio Branco** (Suas realidades e perspectivas). Rio de Janeiro: Dep. de Imprensa Nacional, 1949.

MACEDO, Sílvia Lopez da Silva. Quais outros? Relações interétnicas na fronteira, o caso dos Wayãpi no Brasil e na Guiana francesa. In: COFFACI, Edilene, de Lima; CÓRDOBA, Lorena (Org). **Os outros dos outros**: relações de alteridade na etnologia sul-americana. Curitiba: Ed. da UFPR, 2011.

MACHADO, Ana Maria Antunes. **“Lutamu”**: relações interétnicas e protagonismo feminino no Papiu no contexto de um conflito intercomunitário Yanomami. 2015. 235f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. **Arqueologia de Carajás**. A presença pré-histórica do homem na Amazônia. Rio de Janeiro: Companhia Vale do Rio Doce, 1994.

MARCON, Bruno (Org); MELDOLESI, Bindo et al. **Roraima. Viaggi ed esplorazioni tra gli indios**. Camposampietro (PD): Edizioni del Noce, 1996.

MARCOS, Yanomami; ONERON, Yanomami. **Omamani mau u tikirema**: Omama fez jorrar a água - História de Omama e da origem da água. Pesquisa digitada em língua Yanomae e traduzida para o português, 2011.

MARTINELLI, Tullio. Ho visto gli indios Jaranís. **Missioni Consolata**, Torino, ano 66, n. 2, p. 14-20, fev. 1964a.

MARTINELLI, Tullio. Ho visto gli indios Jaranís. **Missioni Consolata**, Torino, ano 66, n. 3, p. 14-20, mar. 1964b.

MARTINELLI, Tullio. Ho visto gli indios Jaranís. **Missioni Consolata**, Torino, ano 66, n. 4, p. 14-18, abr. 1964c.

MEGGERS, Betty. **Amazônia**: a Ilusão de um Paraíso Perdido. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1987.

MELDOLESI, Bindo. Tra gli Apiaù. **Missioni Consolata**, Torino, ano 62, n. 15, p. 35-42, ago. 1960.

MELDOLESI, Bindo. Il campo é pronto. **Missioni Consolata**, Torino, ano 68, n. 7-8, p. 35-42, jul.-ago. 1966.

MEYER, Alcuino. **Pauxiána**: pequeno ensaio sobre a tribo Pauxiána e sua língua, comparada com a língua Macuxi. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1956.

MIGLIAZZA, Ernesto. Notas sobre a organização social dos Xiriana do Rio Uraricaá. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, Antropologia, n. 22. Belém: Conselho Nacional de Pesquisa – Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia, jun. 1964.

MIGLIAZZA, Ernesto. Grupos lingüísticos do Território Federal de Roraima. In: LENT, Herman (Ed.). **Atas do Simposio sobre a Biota Amazônica**, v. 2, Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas, 1967, p. 153-173.

MIGLIAZZA, Ernesto. **Yanomama grammar and intelligibility**. 1972. 457f. Tese (Doutorado-PhD). Indiana University – Bloomington.

MISSIONI CONSOLATA. La nuova Missione della Consolata nel Rio Branco. **Missioni Consolata**, Torino, ano 51, n. 9, p. 99-100, maio 1949a.

MISSIONI CONSOLATA. Il territorio del Rio Branco i suoi abitanti e la sua storia. **Missioni Consolata**, Torino, ano 51, n. 9, p. 102-105, maio 1949b.

MISSÃO CATRIMANI. **Diário**. v. 1. 1969/1974. Boa Vista, RR. (Manuscrito). 90f.

MISSÃO CATRIMANI. **Diário**. v. 2. 1974/1975. Boa Vista, RR. (Manuscrito). 98f.

MISSÃO CATRIMANI. **Diário**. v. 3. 1975/1976. Boa Vista, RR. (Manuscrito). 92f.

MISSÃO CATRIMANI. **Diário**. v. 4. 1976/1982. Boa Vista, RR. (Manuscrito). 200f.

MISSÃO CATRIMANI. **Diário**. v. 5. 1982/1988. Boa Vista, RR. (Manuscrito). 400f.

MISSÃO CATRIMANI. **Diário**. v. 6. 1989. Boa Vista, RR. (Manuscrito). 181f.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Org). **A temática indígena na escola**: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 3 ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 2000.

MONTERO, Paula. Utopias missionárias na América. **Revista Sexta Feira**, Utopias, São Paulo: Editora 34, n. 6, 2001.

MONTERO, Paula, (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo, 2006.

MONTERO, Paula. **Selvagens, Civilizados, Autênticos**. A produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970). São Paulo: Edusp, 2012.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Introdução: a noção de fricção interétnica. In: **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: DIFEL, 1964, p. 13-30.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2 ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 213-230, set./dez. 2000.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Os obstáculos ao Estudo do Contato. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **“O nosso governo”**. Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 34, p. 7-33, 1991.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, 1999.

OVERING, Joanna. Estruturas elementares de reciprocidade: Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 10, p. 121-138, 2002. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/52446/56440>>. Acesso em: 01 jan. 2015.

PATEO, Rogerio Duarte do. **Niyayou**: Antagonismo e Aliança entre os Yanomam da Serra das Surucucus (RR). 2005. 255f. Tese (Doutorado). USP, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo.

PATEO, Rogerio Duarte do. **Relatório Sobre a Violação de Direitos Humanos na TIY 1960-1988**. Comissão Nacional da Verdade, 2014. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/262050136/Os-Yanomami-sob-a-Ditadura-Militar>>. Acesso em: 24 out. 2015.

PELLEGRINI, Marcos Antonio. **Falar e comer**: um estudo sobre os novos contextos de adoecer e buscar tratamento entre os Yanomamê do Alto Parima. 1998. 150f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.

PELLEGRINI, Marcos Antonio. **Discursos dialógicos**: intertextualidade e ação política na performance e autobiografia de um intérprete yanomami no Conselho distrital de saúde. 2008. 195f. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.

PEREIRA, Maria Denise Fajardo. Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionária entre os Tiriyó. In: WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses**: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1999.

PEREZ, Laura Gil. Adversários e mediadores: os outros dos Yaminawa no processo de contato. In: COFFACI, Edilene, de Lima; CÓRDOBA, Lorena (Org). **Os outros dos outros**: relações de alteridade na etnologia sul-americana. Curitiba: Ed. da UFPR, 2011.

PERRI FERREIRA, Helder. **Los clasificadores nominales del Yanomama de Papiu (Brasil)**. 2009. 368f. Dissertação (Mestrado). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologia Social (CIESAS) – México. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese/perri-2009/perri_2009.pdf>. Acesso em: 14 out. 2015.

PERRI FERREIRA, Helder (Org). **Dicionário de verbos português-yanomama**. Napë thãaxo, yanomama thããxo, thëkipëã wëanowei siki. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

PERRI FERREIRA, Helder. **Esboço gramatical do ãaroamê**: língua falada na Serra do Pacu/RR. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2012. Disponível em: <www.linguasyanomami.org/grm_yrm/grm_yrm.pdf>. Acesso em: 14 out. 2015.

PITARCH, Pedro Ramón. **Ch'ulel: uma etnografia de las almas tzeltales**. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

QUEIROZ, Rubem Caixeta de. A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses**: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1999.

RAMIREZ, Henri. **Le Parler Yanomami de Xamatauteri**. 1994a. 430f. Tese (Doutorado). Université de Aix en Provence – Marseille, 1994a.

RAMIREZ, Henri. **Iniciação à língua yanomama**. Dialectos do médio rio Catrimani e de Xitei. Curso de língua yanomama. Boa Vista, RR: Diocese de Roraima, 1994b.

RAMIREZ, Henri. **A prática do yanomami**. Boa Vista, RR: CCPY, 1999.

RAMOS, Alcida Rita. Categorias étnicas do pensamento Sanuma: contrastes intra e inter-étnicos. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 84, p. 95-108, 1985.

RAMOS, Alcida Rita. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. **Anuário Antropológico**, Brasília: Ed. da UnB/Tempo Brasileiro, n. 87, p. 117-143, 1990a.

RAMOS, Alcida Rita. **Memórias Sanumá**. Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami. São Paulo: Marco Zero, Brasília: Ed. da UnB, 1990b.

RAMOS, Alcida Rita. O papel político das epidemias: o caso Yanomami. **Serie Antropologia**, n. 153. Brasília: Departamento de Antropologia da Unb, 1993. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie153empdf.pdf>>. Acesso em: 08 set. 2015.

REMO, Yanomami. **Diário de pesquisa**. Caracaraí, RR: Comunidade de Hawarihiapopöetheri, 2015. (Manuscrito em língua yanomae).

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petropolis, RJ: Vozes, 1979.

RIBEIRO, Xavier de Sampaio. Relação Geográfica e Histórica do Rio Branco da America Portuguesa. [1777]. In: COSTA, Clóvis Nova da. **O vale do Rio Branco** (Suas realidades e perspectivas). Rio de Janeiro: Dep. de Imprensa Nacional, 1949.

ROOSVELT, Anna Curtenius. Arqueologia amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

SABATINI, Silvano. **Tra gli indios dell'Apiaú**. Torino: Edizioni Missioni Consolata, 1967.

SABATINI, Silvano. Le proezze del vostro aereo. **Missioni Consolata**, Torino, ano 70, n. 9, p. 14-29, maio 1968.

SABATINI, Silvano. **Massacre**. São Paulo: Cimi – Conselho Indigenista Missionário, 1998.

SABATINI, Silvano. **Il prete e l'antropologo**. Tra gli indios dell'Amazzonia. Roma: Ediesse, 2011.

SAFFIRIO, Giovanni. **Some social and economic changes among the Yanomama of northern Brazil (Roraima)**: a comparison between “forest” and “hightway” villages. 1980a. 119f. Dissertação (Mestrado). University os Pittsburg, Pittsburg.

SAFFIRIO, Giovanni. **Dossiê Missão Catrimani**: Quinze anos de atividade entre os índios Yanomami da bacia do rio Catrimani – Território Federal de Roraima. Caracará, RR: Arquivo Missão Catrimani, 1980b (Datilografado).

SAFFIRIO, Giovanni. **Os movimentos dos Wakathautheri e Hewenahipitheri nos últimos 50 anos**. Caracará, RR: Arquivo Missão Catrimani, 1981. (Datilografado).

SAFFIRIO, Giovanni; HAMES, Raymond. “The Forest and the Hightway”. In: **The impact os contact**: two Yanomamo case studies. Published as Cultural Survival Report n. 11, and Working Papers on South American Indians, n. 6, p. 1-52. Cambridge: Cultural Survival, 1983.

SAFFIRIO, Giovanni. **Ideal and actual kinship terminology among the Yanomama indians of the Catrimani river basin (Brazil)**. 1985. 244f. Tese (Doutorado). University os Pittsburg, Pittsburg.

SAFFIRIO, Giovanni. **Breve história da Missão Catrimani (1965-1989)**. Caracará, RR: Arquivo Missão Catrimani, 1989 (Datilografado).

SAFFIRIO, Giovanni, DAMIOLI, Guglielmo et al. **Vinte e quatro anos de caminhada da Missão Catrimani (Outubro – 1965 a Agosto – 1989)**. Caracará, RR: Arquivo Missão Catrimani, 1989 (Datilografado).

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar: 1997a.

SAHLINS, Marshall. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1997b.

SALATHÉ, George. Les Indiens Karimé. **Revista de la Universidad Nacional de Tucumam**, Buenos Aires, v. 11, n. 2, p. 207-316, 1932.

SANTILLI, Paulo. **As fronteiras da republica**. História e política entre os Macuxi no vale do rio Branco. São Paulo: NHII-USP; FAPESP, 1994.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, maio 1979.

SILVA, Joana Aparecida Fernandes; SILVA, Giovani José da. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. **História Oral**. v. 13, n. 1, p. 33-51, jan./jun. 2010.

SILVESTRI, Riccardo. Una spedizione tra gli Indios nelle foreste del Rio Apiaù. **Missioni Consolata**. Torino, ano 55, n. 19, p. 224-234, out. 1953.

SILVESTRI, Riccardo. Il Padre Silvestri ritorna fra gli Indios del Rio Apiaù. **Missioni Consolata**. Torino, ano 56, n. 5, p. 58-63, mar. 1954.

SMILJANIC, Maria Inês. 1999. **O corpo cósmico**: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi. 1999. Tese (Doutorado) - Universidade de Brasília, Brasília.

SMILJANIC, Maria Inês. A Comemoração do Dia do Índio entre os Yanomami de Maturacá (AM). In: SMILJANIC, Maria Inês; PIMENTA, José; BAINES, Stephen Grant (Org). **Faces da indianidade**. Curitiba: Nexo Design, 2009.

SMILJANIC, Maria Inês. Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil). **Journal de la société des américanistes**, n. 88, 2002. Disponível em: <<http://jsa.revues.org/index2763.html>>. Acesso em: 11 maio 2013.

SMOLE, William. J. **The Yanoama indians**: a cultural geography. Austin: University of Texas Press, 1976.

SOLDATI, Gabriele. Nel mistero dell'Amazzonia anime redente e da redimere. **Missioni Consolata**, Torino, ano 64, n. 12. p. 9-13. dez. 1962.

TASSINARI, Antonella. Xamanismo e catolicismo entre as famílias caripunas do rio Curipi. In: WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses**: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1999.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. Um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TIERNEY, Patrick. **Trevas no Eldorado**. Como cientistas e jornalistas devastaram a Amazônia e violentaram a cultura ianomâmi. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

TOTTI, Brisa Catão. **Os Yanomami, a Hutukara e os desafios de seu pacto político**. 2013. 191f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis.

TREVISIOL, Alberto. **Innestati su un'albero secolare**. Pagine di storia dei missionari della Consolata in Brasile: 1937-1969. Roma: Ed. Missioni Consolata, 1991.

TURNER, Terence. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org). **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: USP; FAPESP, 1993.

VALERO, Helena. **Yo soy napëyoma**. Relato de uma mulher raptada por lós indígenas yanomami. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1984.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima**: a disputa pela terra – 1777 a 1980. 2 ed. Ver. e ampl. Boa Vista: Ed. da UFRR, 2014.

VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 9-67, 1998.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15 n. 44, p. 56-72, out. 2000.

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 8, p. 347-365, 2002.

VILAÇA, Aparecida. **Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2006.

VILAÇA, Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 173-204, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1:113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120/55708>>. Acesso em: 01 jan. 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A incostância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

WIIK, Flavio Braune. O evangelho transformado: apropriações Xokleng (Jê) do cristianismo pentecostal. In: WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2004.

WIIK, Flavio Braune. “**Somos índios crentes**”: dialéticas do contato, alteridade e mediação cultural entre os Xokleng (Jê) de Santa Catarina. **Tellus**, Campo Grande (MS), ano 10, n. 19, p. 11-51, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioses/pages/arquivos/ART%20SOMOS%20INDIOS%20CRENTES%20WIIK%20TELLUS%202010.pdf>>. Acesso em: 01 jan. 2015.

WILBERT, Johnnes; SIMONEAU, Karin (Ed). **Folk literature of the Yanomami indians**. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1990.

WRIGHT, Robin. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa. In: WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin; KAPFHAMMER, Wolfgang. Apresentação. In: WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2004.

WRIGHT, Robin (Org). **Transformando os deuses**: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2004.

ZERRIES, Otto. Some aspects of Waika culture. In: BALDUS, Erbert (Org). **Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas**. São Paulo: Ed. Anhembi, v. 1, 1955, p. 73-88.

ZINTU, José (Org). **25 anos: 1948 – 1973**. Relatório sobre os 25 anos de atuação dos missionários da Consolata em Roraima. Boa Vista: Instituto Missões Consolata, 1973. (Datilografado).

DEPOIMENTOS RECOLHIDOS POR CORRADO DALMONEGO (2012-2015)

ADEMAR, Yanomami. Depoimento em áudio/vídeo com transcrição e tradução, comunidade de Maamapi, 20 jan. 2015.

ALEXANDRE, Yanomami. Depoimento em áudio/vídeo com transcrição e tradução, comunidade de Hawarixa, 18 jan. 2015.

ANDRÉ, Yanomami. Depoimento em áudio/vídeo com transcrição e tradução, comunidade de Hawarixa, 17 jan. 2015.

BINDO, Yanomami. Depoimento em áudio com transcrição e tradução, comunidade de Rokoari, 14 jan. 2013.

FATIMA, Yanomami. Depoimento em áudio/vídeo com transcrição e tradução, comunidade de Hawarixa, 17 jan. 2015.

K.Y. Depoimento em áudio com transcrição e tradução, comunidade de Waroma, 19-21 jan. de 2013.

KOPENAWA, Davi. Depoimento em áudio/vídeo com transcrição e tradução, Posto Indígena de Demini, 16 jan. 2015.

KOPENAWA, Davi. Discurso por ocasião da Assembleia Regional dos Missionários da Consolata, Boa Vista (RR), 10 jul. 2012.

PEDRO, Yanomami. Depoimento em áudio com transcrição e tradução, Missão Catrimani, 06 jan. 2013a.

PEDRO, Yanomami. Depoimento em áudio com transcrição e tradução, Missão Catrimani, 01 fev. de 2013b.

PEDRO, Yanomami. Depoimento em áudio/vídeo com transcrição e tradução, comunidade de Maamapii, 20 jan. 2015.

SABATINI, Silvano. Entrevista em áudio, Alpignano (Itália), 13-14 ago. 2012.

TERESA, Yanomami. Depoimento em áudio/vídeo com transcrição e tradução, comunidade de Maamapii, 20 jan. 2015.

DEPOIMENTO PRESENTE NO CDI DOS MISSIONÁRIOS DA CONSOLATA

ZACQUINI, Carlo. Diário gravado em áudio, Missão Catrimani. Nastro 11, lado B, set./out. 1971.

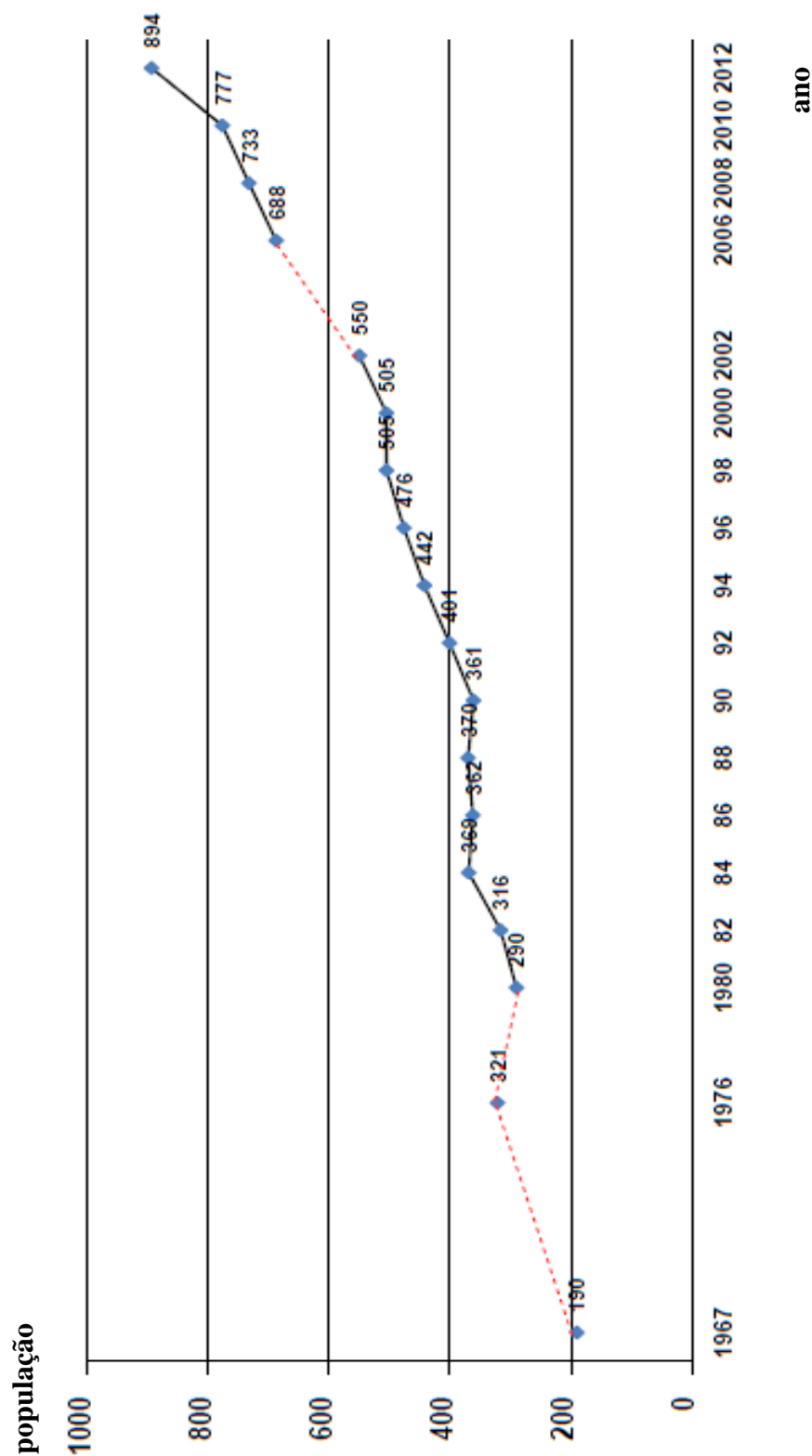
ANEXO A – Mapa das línguas da família Yanomami



Mapa de Maurice Tomioka e Helder Perri Ferreira (PERRI FERREIRA (Org.), 2011).

APÊNDICE A – Escala Populacional dos Yanomami da região do médio rio Catrimani

1967/2012



Dados colhidos nos censos elaborados pela Equipe Missionária e em Saffirio (1985).

Notas:

Os traços marcados em vermelho tracejado (---) se referem a tendências hipotéticas, por falta de maiores dados.

¹ Os dados consideram as comunidades localizadas no médio e baixo curso do rio Catrimani e as comunidades do grupo conhecido como Opikitheri (Yawari da serra dos Opikitheri) de língua Yãomã, com exclusão das comunidades localizadas no baixo rio Ajarani.

² Em 1974 e 1976/77 ocorreram duas epidemias de sarampo.

³ Em 1978 um grupo deslocou-se para as proximidades do Posto Indígena do Km 211 da BR 210 (Demini).

⁴ Em 1989 um grupo de 30 pessoas deixou a Região do médio rio Catrimani e mudou-se para a região do Demini.

⁵ Em 1999 4 pessoas mudaram para o Demini e Paapiu.

Levantamento efetuado durante um Encontro Regional (mar. 2011) e atualizado após a 2ª oficina do TEEYY (dez. 2013). Comunidades da Região Missão Catrimani, com dados populacionais conforme censo da Equipe Missionária (2013).

APÊNDICE B – Diagnóstico para o Território Etnoeducacional Yanomami e Ye'kuana (TEEYY) 2014 – Composição das comunidades Yanomami da Região Missão Catrimani

	Comunidades educativas	Língua	População	Patapë leaders	Xapuripë xamãs	Professores ¹³⁹	Alunos ¹⁴⁰	Microscopistas	Agentes de Saúde ¹⁴¹
1	Tihinapiitheri	Yaroamë	15	01	03	02	22	-	01
2	Parakapii	Yaroamë	36	5	2	-	¹⁴²	-	-
3	Rasasipiitheri	Ninam-Waika	41	01	06	01	19	-	01
4	Koroasipiitheri*	Yaroamë	35	03	02	01	-	-	-
5	Maamasipiitheri*	Yaroamë	31	02	02	-	-	-	-
6	Hehupiitheri*	Yaroamë	26	02	02	-	-	-	-
7	Arahanapiitheri*	Yaroamë	16	03	01	-	-	-	-
8	Maimasipiitheri*	Yaroamë	13	03	02	01	-	-	-
9	Yaropiitheri	Yanomae	37	03	02	02	15	-	02
10	Maamapiitheri	Yanomae	31	02	04	02	21	-	01
11	Mauxiutheri	Yanomae	63	04	02	02	26	01	-
12	Rakopiitheri	Yanomae	35	1	2	1	15	01	
13	Poratheri	Yanomae	58	03	03	02	21	-	02
14	Waromapiitheri	Yanomae	90	05	03	02	44	02	01
15	Uxixiutheri	Yanomae	39	04	-	02	21	01	02
16	Kuremapiitheri	Yanomae	11		02	01	¹⁴³		
17	Hawarixapopëutheri	Yanomae	61	03	03	02	29	01	02
18	Yorikopiitheri	Yanomae	44	02	01	02	19	-	01
19	Rokoaripiitheri	Yanomae	27	02	01	02	15	-	01
	TOTAL		863	52	47	27	290	07	16

¹³⁹ Entre o número de professores figuram os professores contratados, colaboradores e professores que estão recebendo formação, mesmo que não estejam atuando em suas comunidades, na data deste levantamento.

¹⁴⁰ Dados conforme matrícula inicial de 2011, encaminhada à Secretaria Estadual de Educação e Desporto (SEED).

¹⁴¹ Entre o número de AIS figuram alguns que, tendo recebido formação, atuam apenas como colaboradores na área de saúde.

* Nas comunidades de língua Yaroamë está sendo desenvolvido um estudo da língua, visando a produção de material didático próprio e a reativação das salas de aula.

¹⁴² Os alunos da comunidade de Parakapii estudam na comunidade de Tihinapiitheri.

¹⁴³ Os alunos da comunidade de Kuremapiitheri estudam na comunidade de Uxixiutheri.

APÊNDICE C – Diagnóstico para o Território Etno-Educacional Yanomami e Ye'kuana (TEEYY) 2014 – Localização de salas de aula nas comunidades (Região Missão Catrimani)

N.	Comunidade	Norte ¹⁴⁴	Oeste	Distância a pé ¹⁴⁵	Distância de barco
A	Centro de Formação Yano Thëã	01° 44' 36''	62° 17' 07''	-	-
1	<i>Koroasipiitheri</i> ¹⁴⁶			9 h	
2	<i>Maimasipiitheri</i>			8 h e 30 min	
3	<i>Hehupiitheri</i>			5 h e 10 min	
4	<i>Arahana</i>			5 h	
5	<i>Maamasipiitheri</i>	01° 44' 10''	62° 14' 11''	4 h	
6	Tihinapiitheri	01° 47' 49''	62° 14' 25''	2 h e 30 min	40 min
7	Parakapiitheri ¹⁴⁷			2 h	30 min
8	Yaropiitheri			45 min	15 min
9	Maamapiitheri	01° 44' 38''	62° 16' 39''	20 min	
10	Rakopiitheri			20 min	
11	Mauxiitheri	01° 39' 45''	62° 16' 57''	10 min	
12	Rokoaripiitheri			20 min	
13	Waromapiitheri				40 min
14	Rasasipiitheri (ex Pookohipiitheri)			4 h	
15	Uxixiitheri	01° 53' 19''	62° 19' 32''	9 h	3 hs
16	Kuremapiitheri ¹⁴⁸			8 h e 40 min	3 hs
17	Yorikiopiitheri ¹⁴⁹			9 h e 30 min	2.30 hs
18	Poratheri	01° 49' 32''	62° 15' 30''	8 h	2 hs
19	Hawarixapopëutheri	01° 53' 12''	62° 19' 17''	9 h	3 hs
20	Xexena ¹⁵⁰	01° 45' 19''	62° 06' 37''		

¹⁴⁴ Coordenadas existentes nos arquivos da Diocese de Roraima.

¹⁴⁵ Tempo necessário para alcançar (a pé ou de barco, com motor 15 hp) as comunidades, partindo do Centro de Formação Yano Thëã (Missão Catrimani).

¹⁴⁶ As comunidades indicadas em itálico são localizadas ao redor da serra Opikitheri (ou Serra do Pacú). No mês de maio 2013 a Diocese de Roraima em parceria com a Frente de Proteção Etnoambiental Yanomami e Ye'kuana (FPEYY) e a equipe de saúde do Polo Base Missão Catrimani realizou um diagnóstico com o intuito de atender melhor as demandas destas comunidades.

¹⁴⁷ A 30 min de caminho da comunidade de Tihinapiitheri.

¹⁴⁸ A 20 min de caminho da comunidade de Uxixiitheri.

¹⁴⁹ A 30 min de caminho da comunidade de Uxixiitheri.

¹⁵⁰ Esta comunidade está localizada na região Ajarani, embora esteja sob os cuidados de saúde do Polo Base Missão Catrimani, que há mais de três anos não consegue realizar atendimentos de saúde, devido às questões complexas de logística, falta da manutenção da pista do pouso e frequentes viagens dos Yanomami para a cidade. No que se refere ao TEEYY, sugere-se que seja atendida juntamente com as demais escolas da região Ajarani.