

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

ELIZENE MIRANDA DA SILVA

**DRAMA SOCIAL E MEMÓRIA ENTRE OS YAWARIPĚ (YANOMAMI DO
AJARANI)**

Recife

2020

ELIZENE MIRANDA DA SILVA

**DRAMA SOCIAL E MEMÓRIA ENTRE OS YAWARIPË (YANOMAMI DO
AJARANI)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Área de Concentração: Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Antonio Pellegrini.

Recife

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S586d Silva, Elizene Miranda da.
Drama social e memória entre os Yawaripë (Yanomami do Ajarani) / Elizene
Miranda da Silva. – 2020.
179 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Antonio Pellegrini.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2020.
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Índios Yanomami. 3. Memória. 4. Autobiografia. I. Pellegrini,
Marcos Antonio (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2021-011)

ELIZENE MIRANDA DA SILVA

**DRAMA SOCIAL E MEMÓRIA ENTRE OS YAWARIPĚ (YANOMAMI DO
AJARANI)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Aprovada em: 31/03/2020

BANCA EXAMINADORA

Profº Dr. Marcos Antonio Pellegrini (Orientador)

Universidade Federal de Roraima

Profª Dra. Madiana Valéria Rodrigues (Examinadora Interna)

Universidade Federal de Roraima

Profº Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino (Examinador Interno)

Universidade Federal de Roraima

Profª Dra. Olendina de Carvalho Cavalcante (Examinadora Externa)

Universidade Federal de Roraima

Profª Dra. Elaine Moreira (Examinadora Externa)

Universidade Nacional de Brasília

Para Maria José e Sebastiana (minhas avós), Maria Miranda (minha mãe), Maria das Graças, Ilza, Salete e Leticia (minhas irmãs), Inês Maria e Ana Flor (minhas filhas): mulheres que habitam minhas memórias do coração.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Marcos Pellegrini, pela confiança.

A Carlo Zacchini, Maria Édna, Loretta Emiri, Corrado Dalmonego, Laurindo e Dora pela disposição para falar sobre e lutar pelos Yanomami.

Aos amigos do Centro de Documentação Indígena: Ester e Marcos Macuxi, por me receberem, em tantas manhãs, com afeto, café, boas risadas e boa vontade para mostrar arquivos.

Aos professores Carlos Cirino e Renato Athias, por tudo. A José Santos e Leonice, pelo auxílio luxuoso na secretaria do lado de cá, no Inan.

Aos professores Elaine, Cirino, Madiana, Marisa, Olendina e Renato Athias, componentes da banca, por aceitarem o convite.

Ao pessoal do ISA e da Hutukara: Davi Kopenawa, Dário, Marcos Wesley, Lídia, Moreno, Estêvão, Sidney, Amanda, Ciro, Lucas, Manuela, Marcolino, Ana Paula, Marília, Inácio, Mateus, Norma e Dona Maria. À Marina Vieira, a melhor parceira de campo, de prosa e de viagem.

Aos sujeitos desta pesquisa: os Yanomami do Ajarani.

Aos colegas de nossa pequena turma por tantos bons momentos juntos. À colega Rosijane pelo apoio, companhia e o pão de queijo dividido.

À querida Luciana Arcoverde, pela generosidade, em nome de quem agradeço também sua família em Recife, especialmente sua avó Dona Edite e seus pais Mirian e Álvaro Cabus.

À Laura Gonçalves, minha chefe no trabalho, pelo apoio e compreensão.

Ao pessoal da Sesai: Frank, Seu Edivaldo, Derinalva, Lílian e Marilda, pela acolhida. Ao senhor Rosicler pelo transporte, caronas valiosas sem as quais minha entrada em campo não seria fácil.

A Renato José, companheiro de todas as horas, pelo incentivo.

Aos amigos e compadres, todos, sem citar nomes para escapar da injustiça do esquecimento.

Muito obrigada!

Não é na história aprendida, é na história vivida que se apoia nossa memória. (HALBWACHS, 1990, p. 60).

RESUMO

Esta tese apresenta os resultados de um estudo etnográfico sobre os Yawaripë - subgrupo indígena Yanomami habitantes da Região do Rio Ajarani, Estado de Roraima, Brasil, tendo como objetivo compreender o processo de construção da memória e da experiência deste, diante de momentos de intensa transformação e mudanças, vividas a partir do contato com a sociedade nacional, sendo um ponto dessa aproximação especialmente destacado: a construção da Rodovia Perimetral Norte e os impactos produzidos na dinâmica social e cultural. Apresenta um histórico necessário para compreender a situação destes indígenas desde a década de 1970, destacando as mudanças significativas observadas em suas vidas, a dinâmica da relação interna entre os grupos principais e problemas enfrentados na relação com a sociedade regional. Destaca questões apresentadas no cotidiano das relações internas e externas e as formas de agência que elaboram e mobilizam para se organizar e agir frente aos desafios contemporâneos, compreendendo a experiência social a partir do drama. Realiza uma contextualização da memória Yawari partindo da memória histórica da construção da Rodovia Perimetral Norte e discute as narrativas do grupo sobre este evento e outras formas de elaboração da memória, incluindo as percepções sobre o etnônimo com o qual são denominados. Nota-se uma relação com o passado com diferentes usos da memória que movimentam a história do grupo onde lembrar e esquecer são manobras de resistência para neutralizar lembranças de um tempo e lugares marcados por sofrimento, bem como para sustentar a dinâmica interna de uma coletividade composta por sobreviventes de grupos diferentes que nem sempre se relacionaram de forma pacífica.

PALAVRAS-CHAVE: Índios Yanomami. Drama social. Memória. Autobiografia Indígena. Contato interétnico.

ABSTRACT

This thesis presents the results of an ethnographic study on the Yawaripë - Yanomami indigenous subgroup inhabitants of the Ajarani River Region, State of Roraima, Brazil, with the objective of understanding the process of building memory and its experience, in the face of moments of intense transformation and changes, experienced from the contact with the national society, being a point of this approach especially highlighted: the construction of the Perimetral Norte Highway and the impacts produced in the social and cultural dynamics. It presents a background necessary to understand the situation of these indigenous people since the 1970s, highlighting the significant changes observed in their lives, the dynamics of the internal relationship between the main groups and problems faced in the relationship with the regional society. It highlights issues presented in the daily life of internal and external relations and the forms of agency that they develop and mobilize to organize and act in the face of contemporary challenges, understanding the social experience based on the drama. Performs a contextualization of the Yawari memory starting from the historical memory of the construction of the Perimetral Norte Highway and discusses the group's narratives about this event and other ways of elaborating the memory, including the perceptions about the ethnonym with which they are called. There is a relationship with the past with different uses of memory that move the history of the group where remembering and forgetting are resistance maneuvers to neutralize memories of a time and places marked by suffering, as well as to sustain the internal dynamics of a composite community by survivors from different groups who did not always relate peacefully.

KEY WORDS: Yanomami indians. Social drama. Memory. Indigenous autobiography. Interethnic contact.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 - Diversidade das línguas Yanomami no Brasil.....	24
Mapa 2 - Porção Sudeste do território Yanomami.....	25
Mapa 3 - Região do Ajarani na Terra indígena Yanomami.....	26
Mapa 4 - Traçado da Rodovia Perimetral Norte.....	38
Mapa 5 - Traçado da BR-210 ao longo da região do Rio Ajarani.....	39
Mapa 6 - Grupos Yawaripë no início da década de 1960.....	47
Figura 1 - Foto Mulher Yawari na perimetral em obras.....	48
Figura 2 - Foto Homens Yawari na Perimetral.....	48
Quadro 1 - Yawaripe: Perimetral Norte x impacto demográfico.....	67
Quadro 2 - Distribuição da população Yawari do Ajarani em 1984.....	67
Quadro 3 - Distribuição da população Yawari do Ajarani em 2013.....	68
Quadro 4 - Distribuição dos grupos Yawari do Ajarani e Apiaú em 2019.....	68
Figura 3 - Comunidades da Região do Rio Apiaú.....	69
Figura 4 – Residência do líder da Comunidade Hadianai.....	92
Figura 5 – Espaço coletivo Central da Comunidade Serrinha.....	92
Figura 6 – Pescaria dos Yawari no Rio Apiaú.....	93
Figura 7 – Roças da Comunidade Hadianai.....	93
Figura 8 – Preparo de Farinha na Comunidade Natureza	94
Figura 9 – Biju (pão feito de mandioca) na Comunidade Serrinha.....	94

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIS	Agente Indígena de Saúde
AISAN	Agente Indígena de Saneamento
Casai	Casa de Apoio à Saúde do Índio
CDI	Centro de Documentação Indígena
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CCPY	Comissão pela Criação Parque Yanomami
CONDISI	Conselho Distrital de Saúde Indígena
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
HAY	Hutukara Associação Yanomami
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA	Instituto Socioambiental
MPF	Ministério Público Federal
ONG	Organização não governamental
PGTA	Plano de Gestão Territorial e Ambiental
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
TIY	Terra Indígena Yanomami
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	DRAMAS SOCIAIS E HISTÓRIAS DO CONTATO.....	27
3	HISTORIAS DOS HABITANTES DOS RIOS AJRANI E APIAU: DRAMAS DO COTIDIANO, CONTINUIDADES E PERMANÊNCIAS.....	54
4	MEMÓRIAS: NOTAS TEÓRICAS E O ESTUDO DO PASSADO NAS TERRAS BAIXAS SUL-AMERICANAS.....	95
5	A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA E DA EXPERIÊNCIA YAWARI: LEMBRANÇAS E ESQUECIMENTOS.....	115
6	MEMÓRIAS DE UM YAWARI.....	154
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
	REFERÊNCIAS	170

1 INTRODUÇÃO

Os Yanomami vivem ao norte da Amazônia, na porção ocidental do maciço guianense, região de florestas tropicais, um território de cerca de 192 mil km² ao longo da fronteira Brasil/Venezuela que se estende por ambos os lados, ocupado por em torno de trinta e cinco mil pessoas que compõem esta sociedade. No Brasil, suas terras foram oficialmente demarcadas em novembro de 1991 e, definitivamente, homologadas por um decreto presidencial em maio de 1992¹ (ALBERT e MILLIKEN, 2009, p.12/13).

Estimada no Brasil em aproximadamente 26.780 pessoas², ocupam a região do alto Rio Branco (Oeste do Estado de Roraima) e a margem esquerda do Rio Negro (norte do Estado do Amazonas). Os grupos Yanomami locais habitam, tradicionalmente, casas coletivas em forma de cone chamadas *yano* ou *xapono*, ou várias casas coletivas menores ou ainda uma casa coletiva maior e pequenas habitações de formato diverso. Mais raramente, apenas por um conjunto de pequenas casas retangulares de tipo regional como é caso dos Sanumá (ALBERT, 2009).

O termo Yanomami é o etnônimo produzido pela pronúncia e transcrição, na grafia ocidental, da expressão *yanomami thëpë* (seres humanos) adotado nas publicações dos antropólogos Chagnon e Lizot, nos anos de 1960 a 1980 para referir-se à população habitante da Terra Indígena Yanomami (ALBERT, 2011). Adotada oficialmente tanto no Brasil quanto na Venezuela, tal denominação é, em termos gerais, como a etnologia define um amplo conjunto linguístico e cultural subdividido em quatro subgrupos falantes de línguas aparentadas e mutuamente inteligíveis, distribuídos pelo território da seguinte forma: Yanomami (falada a oeste, sudoeste e leste), Yanomam ou Yanomamë ou Yanomae (falada a nordeste e leste), Sanumá (falada ao norte), e Yanam/Ninam ou Xiriana/xirixana (falada a nordeste e

¹“Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da Terra Indígena Yanomami, localizada nos Municípios de Boa Vista, Alto Alegre, Mucajaí e Caracaráí, Estado de Roraima e Santa Izabel do Rio Negro, Barcelos e São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas, caracterizada como de ocupação Tradicional e permanente indígena, com superfície de 9.664.975,48 há (nove milhões, seiscentos e sessenta e quatro mil, novecentos e setenta e cinco hectares e quarenta e oito ares) e perímetro de 3.370 km (três mil, trezentos e setenta quilômetros)” (Brasil, 1992).

² Censo Populacional do DSEI Yanomami, 2019, disponível em <http://portal.saude.gov.br/>

leste); seguindo a classificação de Migliazza (1972, p.34-36), quem introduziu o termo na literatura etnográfica e a quem devemos o primeiro estudo³ sobre as diferenças linguísticas praticadas entre os Yanomami.

Ramirez toma os estudos de Migliazza como base divergindo quanto à classificação segundo o qual, para efeitos didáticos, configura-se como Y, S, N, A. O Yanomamë e o Yanomami seriam dialetos de uma mesma língua (grupo Y), no grupo S estaria a língua Sanuma, no grupo N encontra-se os ninam/yanam (xiriana, xirixana). Como grupo A, desmembrado do Ninam, sugere a possibilidade de uma quarta língua falada pelos Yawari, moradores das regiões do Ajarani, Apiaú, Serra do Pacú, baixo Mucajai e médio Catrimani, grupos de interesse para esta tese.

O termo Yawari ou Yawaripë (a partícula *pë* é marcador de plural na língua Yanomami)⁴, embora já incorporado à identidade desses grupos, sendo a forma pela qual são reconhecidos e como referem a si mesmos em situações específicas do contexto intercultural; não tem um significado conhecido entre os Yanomami assim denominados. A primeira referência encontrada na literatura está nos escritos do missionário beneditino Meyer (1956), numa alusão aos grupos que habitariam as cabeceiras do rio Mucajaí, aparecendo como designação externa com a qual os regionais se referiam a um grupo “de extrema belicosidade” vivendo entre os rios Mucajaí e Catrimani. Migliazza (1967) faz menção ao termo, também como designação externa com a qual o grupo, naquele momento, não se reconhece⁵. Para este último, Yawari seria uma possível corruptela das expressões: *ya wani*, não estou contente e *ya wahadi*, estou com frio (VERDUM, 1995).

³ Anterior a Migliazza temos uma série de publicações de genética humana, linguística e antropologia cultural onde aparece o termo Yanomama (Arends et al, 1967; apud, Verdum, 1995, p.). Outros termos como Xiriana, Xirixana, Waiká, Guaiká, Yanoama e Yanomamo são também utilizados para referir-se à mesma família cultural e linguística conhecida de um modo geral como Yanomami (VERDUM, 1995, p 101).

⁴ Considerando que não há uma diferença significativa entre um termo ou outro e, para uniformizar o uso ao longo desta tese, doravante usaremos a palavra Yawari, deixando-a com sua partícula pluralizante(*pë*) apenas no título desta tese.

⁵ Para os Yanomami do médio e alto Rio Catrimani, os Yawari são representantes da primeira onda migratória que desce a Serra do Parima em direção às terras baixas pelas margens do Rio Catrimani, instalando-se no Rio Apiaú(afluente da margem direita do baixo Rio Mucajaí), Rio Ajarani(afluente da margem direita do Rio Branco) e Igarapé Repartimento, de acordo com Bruce Albert em comunicação pessoal a Verdum (1995, p.100). Padre Silvano em 1968, (Carlo Zacchini em comunicação pessoal) sobre o primeiro encontro com os Yanomami do Ajarani e Apiaú, perguntou-se se seriam aqueles grupos “arcaicos” ou “decadentes” por ter percebido nos mesmos, cultura material e comportamentos ainda muito “preservados”, porém vivendo no extremo da terra tradicionalmente habitada.

Também missionário, o salesiano Padre Cocco⁶ descreve os Yawari, de acordo com o que lhe contavam o grupo Yanomami da Região do Rio Ocamo, na Venezuela: os *lyëwei thëri*⁷. Cocco conta que em 1961, nos tempos que vivera entre aquele grupo, um jovem dali desapareceu por 15 dias sendo procurado por sua família sem resultado algum. Quando o jovem apareceu, estava magro e faminto e contou-lhes que havia estado na aldeia dos Yawari, descritos para o padre, segundo os *lyëwei thëri*, como uma gente com muita habilidade na floresta e na água:

Que constroem suas casas em lagoas, caçam e cultivam suas roças. Em geral são amigáveis, mas gostam de trapacear com quem anda na selva e os fazem se perder e levando a seus *xaponos*. Ali o oferecem carne de anta, porcão, *pauji*, etc. (...). Podem fazer se perde também os não índios. Vivem em *Xapono* e raptam as moças que entram na puberdade sem observar o resguardo ritual e que teriam ensinado os outros Yanomami a preparar o alucinógeno *Yopo* (1973, p. 332, tradução nossa).

Do mesmo modo, o termo Yawari é também encontrado nos estudos de Lizot (1975), referindo-se em termos dos Yanomamö das regiões dos Rios Orinoco\Mavaca, como uma comunidade de demônios aquáticos. Em Verdum (1995) o termo aparece já como autorreferência dos grupos Yanomami do Ajarani, porém a expressão não teria um significado conhecido entre eles, percebido pelo autor como uma designação pejorativa. Tanto em Lizot quanto em Padre Cocco, o que está descrito como Yawari trata-se do povo das águas, seres mitológicos da cosmologia Yanomami, de onde o demiurgo Omama teria tomado como esposa a filha do monstro aquático Tëpërësiiki tendo, a partir desta união, a origem do povo Yanomami⁸.

Em trabalho de pesquisa linguística mais recente, Ferreira (2011) arrisca uma hipótese acerca do termo e o faz inspirado em uma passagem do livro de Salathé acerca das armadilhas feitas pelos índios karimé com espinhos de uma palmeira, colocados no entorno de suas casas para se defenderem de outros grupos Yanomami. Essa palmeira encontrada em toda a região da Amazônia e endêmica, na região tradicionalmente ocupada pelos Yawari, conhecida como jauari (*Atrocaryum Jauary*), poderia ser a origem do etnônimo, segundo o linguista. Os

⁶ Padre Cocco: Missionário da Congregação Salesiana, viveu um período ininterrupto de 15 anos (1957-1972) entre o Yanomami da Região do Rio Ocamo na Venezuela. A experiência resultou em seu livro: "*lyëwei-teri, quince años entre os Yanomamos*", 1972.

⁷ Grupo Yanomami habitantes da região do Rio Ocamo na Venezuela

⁸ Ver mais sobre o mítico povo das águas em Kopenawa e Albert, 2015.

indios karimé, que faziam tais armadilhas de jauari, seriam, provavelmente, grupos Yaroamê ou Yawari. O autor está de acordo com outros citados aqui de que o termo Yawari tem, historicamente, uma conotação negativa, usado por regionais e outros Yanomami para indicar grupos inimigos ou culturalmente inferiores e propõe, a partir de então, que tal termo seja substituído, sempre que possível, por Yaroamê, utilizando o mesmo critério adotado para nomear as demais línguas e grupos Yanomami, “a palavra usada pelo grupo para denotar ser humano também é a usada para nomear esse grupo e sua língua” (P.12).

Parte desse subgrupo conhecido pela denominação Yawari ou Yaroamê, habita a região do vale do Rio Ajarani, extremo oriental da terra Yanomami, desde o início do século XX. Por estar localizada nos limites da Terra Indígena Yanomami, essa região é porta de entrada de fácil acesso, fato que expõe seus habitantes de forma intensa e permanente ao contato com o entorno, agravado a partir dos anos 1970, com a implantação de programas de ocupação estimulados por um plano de desenvolvimento do governo militar com instalação de vilas, assentamentos agrícolas e fazendas nas proximidades e, especialmente com a construção da Rodovia Perimetral Norte ou BR-210.

Este trabalho é um estudo sobre dramas, memória, histórias de vida e resistência. Trata-se de um estudo etnográfico sobre os Yawari, subgrupo indígena Yanomami moradores da região dos rios Ajarani⁹ e Apiaú¹⁰, Estado de Roraima, Brasil. Propõe-se a compreender o processo de construção da memória e da experiência diante de momentos de intensa transformação vivida a partir do contato com a sociedade nacional. Um ponto desse contato é especialmente destacado: a construção da Rodovia Perimetral Norte. Projeto desenvolvimentista que deixou marcas profundas na vida de uma gente pouco contatada no tempo e no espaço, essa estrada (com suas consequências) é considerada o evento mais impactante da história dos Yawari no século XX; origem de um drama social ainda em curso, que

⁹Afluentes da margem direita do Rio Branco que em seu curso superior se aproximam da margem direita do Rio Catrimani

¹⁰Afluentes da margem direita do baixo Rio Mucajaí.

alterou de forma irreversível o tecido social e político da vida dos grupos por ela atingidos.

Habitando, desde a segunda metade do século XIX, uma região de fronteira entre a atual Terra Indígena Yanomami¹¹ e a sociedade regional, os Yawari vêm experimentando o contato desde a primeira década do século XX, com o início da história de ocupação da porção sul-sudeste do território Yanomami. Em um primeiro momento esse contato dá-se de modo esporádico. Até o final da década de 1960, consistia basicamente em atividade extrativista (exploração de balata, pele, castanha, peixe) e atuação de missionários católicos e protestantes. Um segundo momento, a partir dos anos 1970, a região em que viviam é atravessada pela construção da Rodovia Perimetral Norte, momento histórico em que se dá o contato mais intenso com a sociedade nacional através de projetos de desenvolvimento do governo da ditadura militar sob o propósito de integração econômica da Amazônia ao restante do país e à fronteira internacional (VERDUM, 1995).

Alguns danos causados estão registrados em relatórios de órgãos indigenistas e de antropólogos na época, dando conta do enorme abalo na vida daquela gente, em menos de três anos (entre o início e a interrupção da obra). Como resultado houve uma dizimação de quase 80% da população por doenças, violência e fome devido às poucas condições de saúde dos adultos para fazer e dar manutenção às suas roças, além da escassez dos animais de caça e pesca ocasionada pela movimentação intensa na região. Dentre os sobreviventes, muitos foram levados à prática da mendicância, prostituição e envolvimento com o trabalho análogo à escravidão nas fazendas da região (RAMOS, 1979).

Além dos transtornos causados pela construção, a abertura da estrada torna mais fácil o acesso àquela porção da terra indígena, que logo passa a ser frequentada por regionais com objetivos diversos, todos no sentido de explorar os recursos naturais fartos por ali: turistas, madeireiros, pescadores, caçadores, garimpeiros e posseiros. Em seguida a área torna-se, também, objeto de uma política governamental de ordenamento fundiário, visando à colonização da região

¹¹A atual Terra Indígena Yanomami foi oficialmente demarcada em novembro de 1991 e definitivamente homologada em 25 de maio de 1992 como um território de 96.650 km², pelo decreto presidencial (DOU, 26.05.1992).

oeste do Estado de Roraima, através da instalação da agropecuária e dos projetos de colonização e assentamentos do Instituto Nacional Colonização e Reforma Agrária, INCRA (VERDUM, 1995).

A construção da rodovia foi interrompida há 42 anos (1977), a média de idade da população do Ajarani no ano de 2019. O que significa dizer que grande parte dos Yawari foi criada sob impacto social, emocional, econômico e ambiental em decorrência de tal obra. São quatro décadas de vivências itinerantes pela estrada Perimetral Norte, expostos ao trabalho subvalorizado nas fazendas instaladas no entorno, desentendimentos acentuados pelo consumo de bebidas destiladas e pela proximidade de suas terras com cidades, vilas e assentamentos, além da invasão crescente do garimpo em sua região.

O contexto atual, a partir de 2015 até o momento desta pesquisa, é resultado da dinâmica atravessada por conflitos internos que os levou a reorganizações diferentes com mudanças de localidade, deixando a Região do Rio Ajarani, onde estavam vivendo há cerca de dez anos, passando a viver em outra região da Terra Indígena (Região do Rio Apiaú) onde vivem outros de suas famílias. Alguns passaram a viver fora da terra indígena buscando trabalho no entorno e um grupo familiar permanece no Ajarani.

Para o caso aqui proposto, considero o contato entre os Yanomami e a sociedade nacional como marca fundante de um drama social ainda em processo (TURNER, 1986). Sendo o estudo das memórias, ou das histórias sobre os dramas, um canal privilegiado para comunicar a experiência e dar sentido ao passado, esta pesquisa buscou compreender como os Yawari vêm elaborando sua experiência social a partir do contato com a sociedade não indígena, bem como as estratégias de resistência acionadas em contextos em que a ação se faz necessário, o que o grupo reconhece e persegue como importante (bom e desejável) e culturalmente significativo.

Os conceitos de drama social e liminaridade de Victor Turner e memória coletiva de Halbwachs parecem apropriados para entender o processo social desse grupo composto por sobreviventes de diversos outros subgrupos Yawari, alguns até mesmo rivais entre si, dizimados com a construção da rodovia e os impactos por ela produzidos; há quatro décadas mantendo-se como um grupo de solidariedade. Os

habitantes do Ajarani e seus parentes do Apiaú, parecem instalados em uma transitoriedade onde o que há de permanente é a lembrança de um passado de sofrimento compartilhado, “a feição de agregação no espaço e no tempo” (TURNER, 1986, p.43), memória atualizadora dos laços que os mantém articulados.

Um primeiro contato com os grupos Yanomami da região do rio Ajarani deu-se a partir da minha atuação profissional em um abrigo de acolhimento para meninas adolescentes em situação de vulnerabilidade pessoal e social. Meu trabalho incluía viagens ao interior do estado de Roraima e em minhas passagens pelos municípios de Mucajaí, Iracema, Alto Alegre e Caracaraí, era comum encontrar um grupo deles andando por aquelas cidades em situação de fragilidade, embriagados, acampados em casas abandonadas nas periferias ou nas estradas. A resposta dos moradores sobre a origem daqueles indígenas chegava junto com uma exigência do tipo, “vocês precisam levar a situação desses índios para as autoridades de Boa Vista”, pois, diziam, eles trazem suas crianças para a cidade e ficam pelas ruas pedindo, desacompanhadas, correndo risco de serem atropeladas, não se alimentam e mais uma variedade de motivos que as pessoas, aparentemente preocupadas com os indígenas - alguns verdadeiramente - debulhavam para nos convencer da necessidade de proteção social em que se encontravam aquelas pessoas.

Certa vez uma adolescente Yanomami pertencente a uma daquelas famílias, afastou-se acidentalmente do grupo e, mediante denúncias da população por se encontrar sozinha perambulando na rua, foi levada para o abrigo onde eu trabalhava sem que nenhum de seus parentes tomasse conhecimento.

Era véspera de Natal. Chego para trabalhar e as adolescentes ali abrigadas vieram me encontrar no portão para contar a novidade: “trouxeram uma índia para cá ontem à noite. Ela não entende nada que falamos, não comeu nada até agora, não quis tomar banho e não aceitou nada que oferecemos”, disseram, justificando a impossibilidade de apoiarem a recém-chegada - nossa orientação para que as meninas fossem solidárias umas com as outras. A cozinheira da unidade, também indígena de outra etnia, sensibilizada, havia feito um mingau de banana numa

tentativa de fazer a menina Yanomami comer alguma coisa, mas ela recusou sempre de olho na porta de saída.

Minha tentativa de acolhimento teve pouco efeito. Assustada, nada respondeu do que perguntei, mas falava alguma coisa em português: “Eu vou fugir daqui. Deixa-me ir embora”. Ligo para o conselheiro tutelar que deixara a adolescente no dia anterior e escuto que estava tentando encontrar sua família, desculpou-se por não dispor de localização, documentos ou qualquer outra informação que ajudasse na reintegração daquela menina ao seio familiar. Sem saber muito bem o que fazer, digo a ela que não precisava fugir, pois eu a levaria para casa se me dissesse como chegar. Ela pareceu entender e concordar. Até comeu um pouco.

Sáimos ainda pela manhã, o motorista, a indígena e eu, em direção ao lugar informado pelo conselheiro tutelar onde havia recolhido a adolescente. Uma viagem de cerca de três horas até uma vila do município de Iracema. Chegando ali, um grupo reconhecido por ela como parentes, comia ao abrigo de uma árvore. Não estavam longe de onde viviam naquela ocasião. O pai, idoso, doente e cego de um olho, pareceu aliviado quando viu a filha que logo desceu do carro e permaneceu do seu lado enquanto tentávamos um diálogo. Mas um protocolo era necessário. Sem um adulto em condições de receber e cuidar, regressaríamos com a menor para o abrigo, do contrário teríamos sérios problemas com o sistema de justiça de proteção à criança e ao adolescente. Fato é que ficamos sem coragem de dizer isso para seus parentes. Quem deixaria, facilmente, um membro de seu grupo ser levado por desconhecidos? E que tipo de desconhecido privaria uma menina do convívio com sua família? Sorte a nossa quando o pai, muito doente, contou que estava a caminho da casa da filha mais velha que vivia com o marido em uma fazenda nas proximidades.

Fim de tarde de véspera de Natal. Colocamo-nos a caminho da fazenda. A adolescente, seu pai – e consigo um tatu que se mexia impaciente dentro de um saco -, eu e o motorista preocupado se estaríamos em casa antes da ceia. Pouco depois do anoitecer, chegamos à fazenda onde vivia sua irmã que não pareceu surpresa ao vê-los. Ali eu soube que aquela família era gente que nasceu no Ajarani, mas que já estavam vivendo em outra região há algum tempo. Depois, eu viria saber, eram da região das serras, os Maimashi. A mãe, bem mais jovem que o pai,

havia se envolvido com um agricultor da região e foi viver com ele, mas a família ignorava o local onde estaria morando. Deixamos, por fim, a adolescente e o pai aos cuidados daquela irmã, que tinha ainda dois filhos pequenos para cuidar. Depois de um protocolo pouco aplicável àquela situação, que incluía encaminhamento para escola, atendimento médico e proposta de acompanhamento regular, voltamos para casa ainda naquela noite. Tempos depois retornamos à fazenda para dar continuidade ao caso. Não moravam mais ali. Nem mesmo a irmã que já teria se mudado com o marido para outra fazenda.

Assim foi, basicamente, meu primeiro contato com os Yanomami do Ajarani. Quando ingressei no programa de pós-graduação em ciências da saúde, já havia da minha parte o interesse em conhecer mais sobre a vida daquelas pessoas. Um contato mais próximo iniciou-se a partir de minha pesquisa de campo no ano de 2013. Durante aquele ano, realizei com eles um trabalho etnográfico, buscando entender os usos de bebidas destiladas, presente de forma intensa e que meu estudo percebeu como fenômeno coletivo resultado do contato desordenado, incremento da situação de conflitos, do contexto histórico, social, econômico e político; que persiste mediante poucas alternativas de vida que a condição atual do grupo permite. Tal estudo apontou também que toda uma problemática vivida pelos Yawari tinha uma relação muito aproximada com o drama que experimentam desde a abertura da estrada que corta seu território.

No curso do primeiro trabalho de campo, estive presente em diversas situações marcantes para os grupos do Ajarani e também para mim. Por exemplo, a morte de um membro do grupo das Serras envolvendo meus interlocutores e deixando-os por um longo tempo assustados com medo de vingança. Durante muitas noites, a cada latido de cachorro, um grupo de homens prontamente pulava das suas redes com flechas e lanternas apontadas para um possível inimigo. Também celebramos juntos nascimentos de crianças, a chegada de novos moradores e a saída de outros. Trabalhamos juntos para receber o encontro de Xamãs e acompanhei os representantes das comunidades em um evento do Conselho Distrital de Saúde Indígena (Condisi) em 2013.

No segundo trabalho de campo, maior parte realizado na região do Rio Apiaú, entrei a primeira vez para auxiliar na realização de um encontro onde as

comunidades Yawari participariam pela primeira vez do Pano de Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA). Estive presente durante todo o evento que teve duração de uma semana e acompanhei as lideranças na consolidação do plano, seis meses depois, fora da terra indígena. Particpei de outros eventos menores no cotidiano das aldeias, quando solicitada ou convidada, como visita de roças, passeio pelos arredores, ajuda no trabalho com crianças pequenas, pescar e fazer farinha com as mulheres. Pequenos feitos, porém de fundamental importância para que eu conquistasse alguma confiança dos indígenas.

Esta tese é resultado do exercício de compreensão da construção da memória coletiva, experiência social e resistência de um grupo indígena de contato relativamente recente com as frentes de exploração econômica na Amazônia, direcionada pelas seguintes indagações: Como os Yawari vêm elaborando sua experiência social a partir do contato com a sociedade não indígena? Quais estratégias de resistência o grupo elabora e põe em prática em contextos onde esta ação se faz necessária? O que o grupo reconhece e persegue como importante (bom e desejável) e culturalmente significativo? Que narrativas elaboram para dar sentido ao passado relacionado aos seus modos atuais de vida.

Trata-se de um trabalho etnográfico com participação, observação e entrevistas em campo, privilegiando a construção do conhecimento através da análise de narrativas como ações que possibilitam uma orientação para ação coletiva e também como elas lançam luz sobre os aspectos sociais e culturais que tornam o passado significativo para os indivíduos e seus grupos. Para tanto, foi realizada ampla revisão bibliográfica na produção histórica e etnográfica sobre o processo de contato entre os Yawari e a sociedade nacional, através de pesquisa bibliográfica e documental que possibilitou conhecer a dinâmica intercultural e os efeitos produzidos pelo evento do contato.

O trabalho de campo foi realizado nas comunidades da região dos Rios Ajarani e Apiaú, incluindo alguns moradores do entorno. Foram entrevistadas pessoas que vivem ali e pessoas que deixaram de viver na terra indígena tendo se deslocados para as Vilas, assentamentos e municípios. As visitas às comunidades para observação e participação aconteceram ao longo dos anos 2018 e 2019. A escuta de entrevistas foi realizada no decorrer da observação participante onde

procurei ouvir pessoas adultas das comunidades que estivessem dispostas a compartilhar suas histórias. Para registro dos trabalhos foi feito uso de diário de campo e gravador, considerando o prévio consentimento livre e esclarecido. Sendo de caráter aberto, não estruturado, as entrevistas consistem apenas em solicitar que contassem suas memórias (história de vidas), o que sabem ou o que ouviram dizer sobre seus antepassados. Também revisito minha dissertação de mestrado (SILVA, 2014) considerando que o campo e os grupos estudados são os mesmos, inclusive algumas entrevistas e observações são materiais colhidos anteriormente, por ocasião de tal pesquisa.

Quanto às informações relativas aos sujeitos da pesquisa, considerando que esta investigação não estaria isenta de implicações éticas uma vez que se utilizaria de histórias de vida de pessoas e de sua comunidade, os indígenas e lideranças foram informados que poderiam retirar sua participação quando quisessem e que a pesquisadora deveria retirar-se da comunidade caso os mesmos decidissem pela interrupção do trabalho. O anonimato e a confidencialidade foram garantidos, tendo alguns participantes seus nomes trocados por outros fictícios.

Esta tese está organizada em cinco capítulos. O primeiro introduz o conceito de drama social e liminaridade de Victor Turner, descreve o momento de ruptura do drama partindo da memória histórica da construção da Rodovia Perimetral Norte, contextualizada dentro de um complexo de obras promovidas pelo governo militar no período de 1964 a 1974.

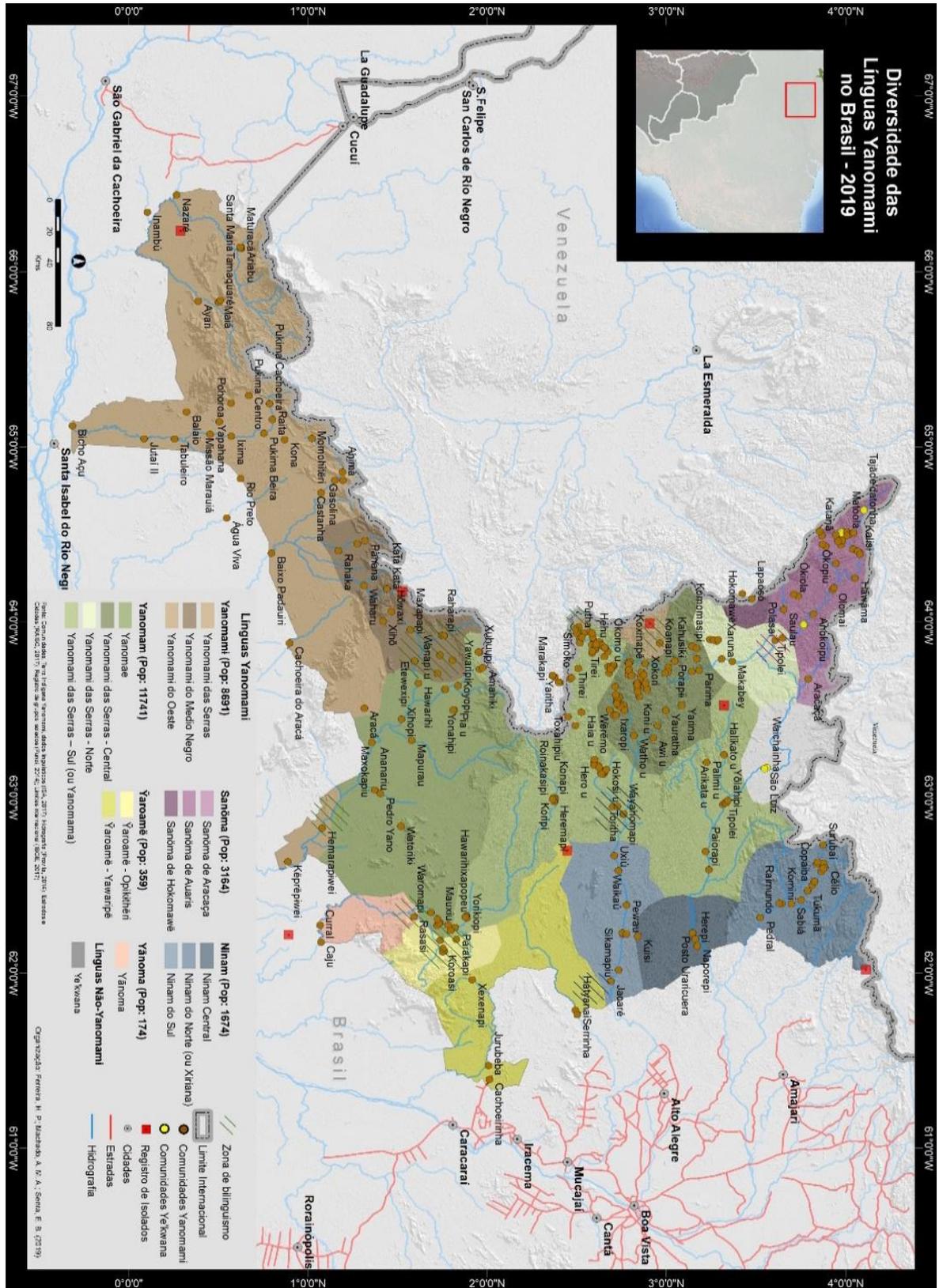
No segundo capítulo é apresentado um histórico necessário para compreender a situação dos Yawari desde a década de 1970, destacando as mudanças significativas observadas em suas vidas, dinâmica da relação interna entre os grupos principais e problemas enfrentados na relação com a sociedade regional. A seguir, faz uma descrição do contexto mais atual, o processo de separação dos grupos com o deslocamento do maior para a região do Rio Apiaú, questões apresentadas no cotidiano das relações internas e externas e nas formas de agência que o grupo elabora e mobiliza para agir no cotidiano das relações, compreendendo a experiência social a partir do drama, buscando destacar as estratégias utilizadas pelos indivíduos para se organizar e agir frente aos desafios contemporâneos.

O terceiro capítulo traz uma revisão teórica dos estudos da memória, aborda alguns trabalhos sobre o tema, de relevância para os estudos na etnologia das terras baixas sul-americanas, trazendo narrativas de diferentes povos e de como estes elaboram seu passado e contam suas histórias. São trabalhos que inspiram e abrem o campo para pensar um tema ainda longe de esgotar-se na pesquisa antropológica, o estudo da memória.

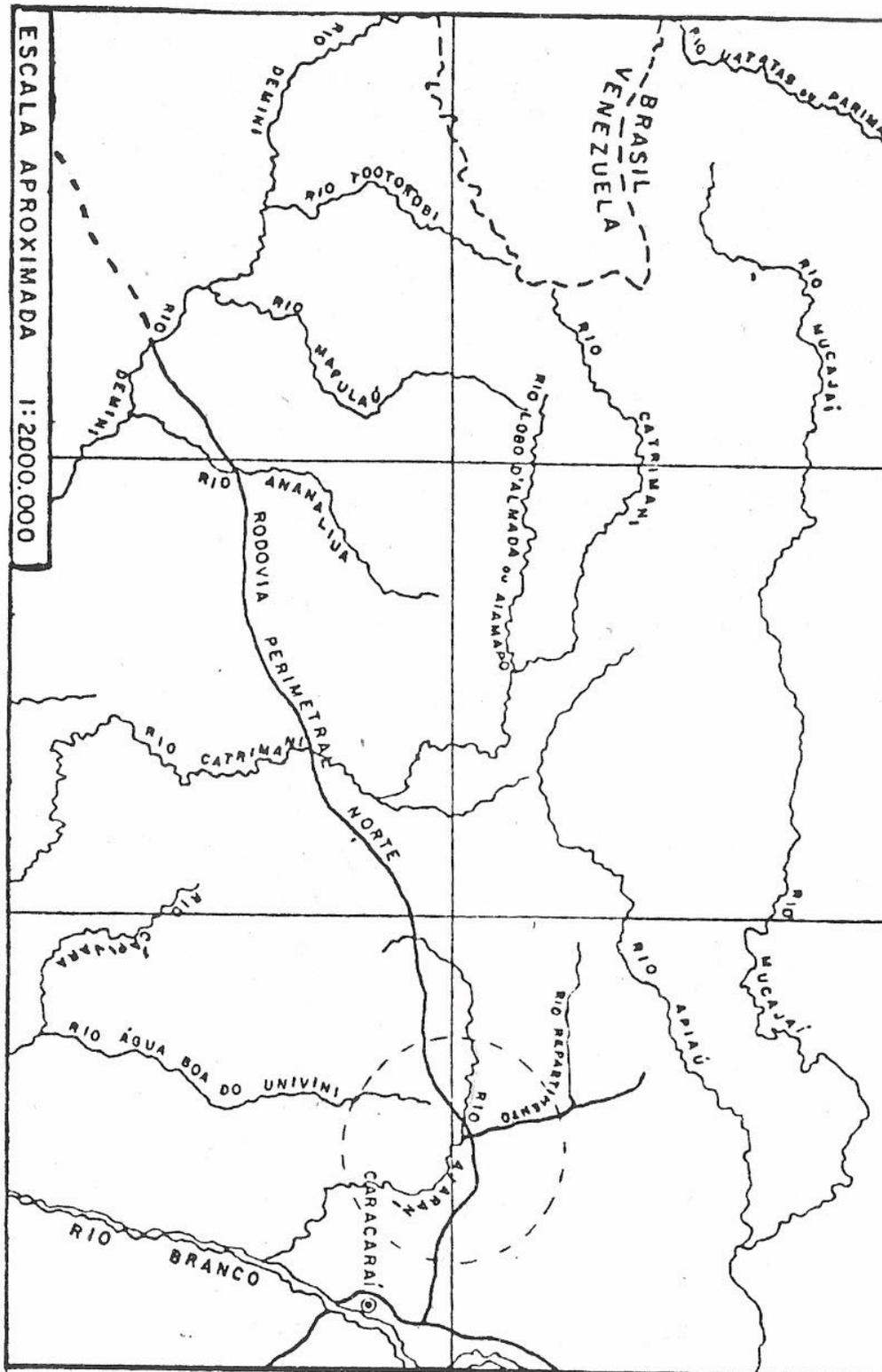
O quarto capítulo trata de contextualizar a memória Yawari partindo da memória histórica da construção da Rodovia Perimetral Norte e discute as narrativas do grupo sobre tal acontecimento e outras formas de construção da memória, incluindo as percepções sobre o etnônimo com o qual são denominados.

Por fim, o capítulo cinco traz uma história de vida, contada por seu próprio personagem, autobiografia de uma figura liminar. Um sujeito indígena, assim como seu povo, vivendo uma experiência de liminaridade negativa, acompanhada de perdas e ausência de direitos; tudo isso que se apresenta de modo ambíguo, contraditório, marca da invisibilidade estrutural inerente ao lugar de marginalização.

Mapa 1 – Diversidade das línguas Yanomami no Brasil

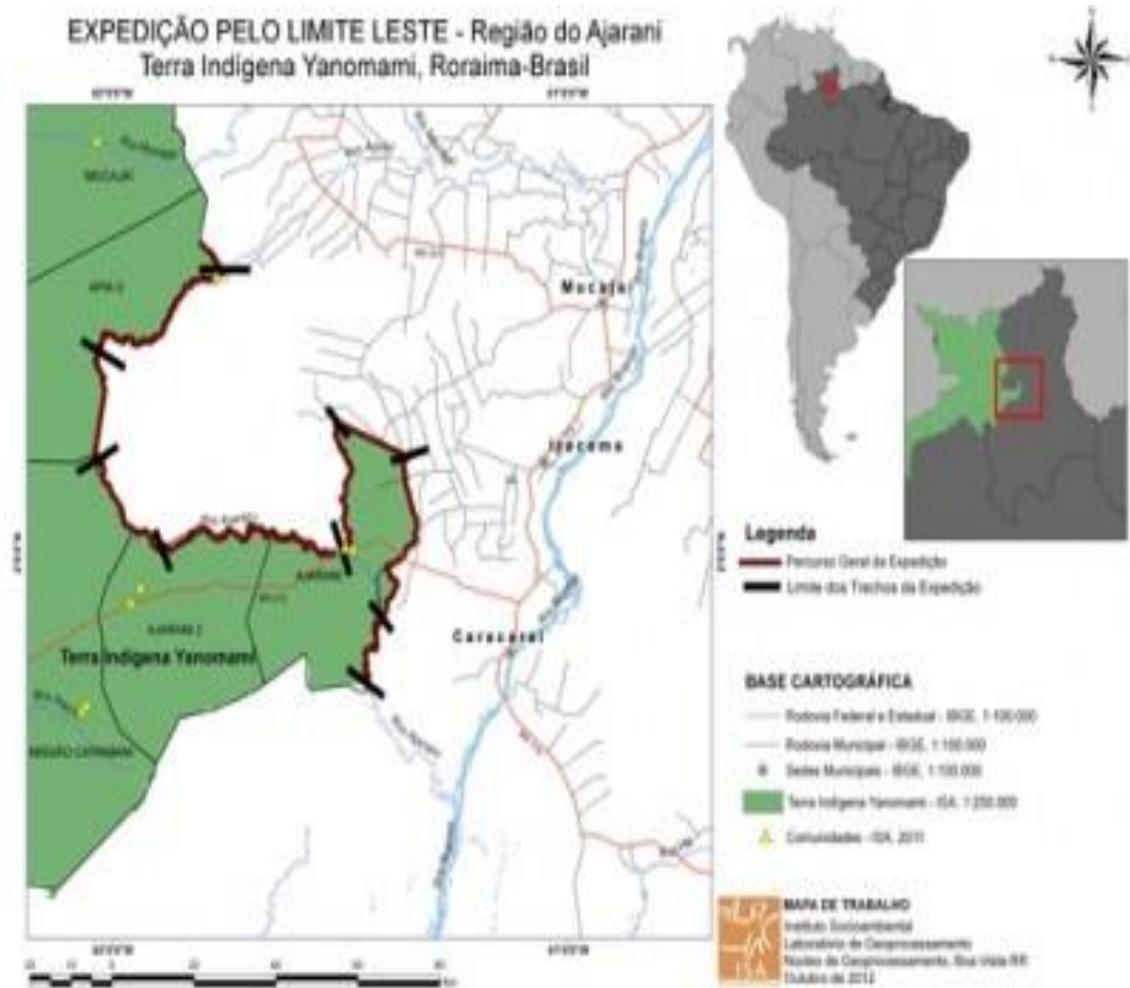


Mapa 2 – Porção Sudeste do território Yanomami



Fonte: Verdum, 1995, p.7.

Mapa 3 - Mapa da localização da Região do Ajarani Terra indígena Yanomami



Fonte: ISA, 2014.

2 DRAMAS SOCIAIS E HISTÓRIAS DO CONTATO

Um dos significados da palavra drama está registrado no dicionário Houaiss e, de modo similar, também no Aurélio, como a “forma narrativa em que se figura ou imita a ação direta dos indivíduos”. Seguindo os termos dispostos na definição como ‘forma narrativa’ e ‘imitar’ entendemos a relação do termo com a arte dramática e suas diversas formas narrativas. É que drama, do grego *drâma*, é um gênero da arte teatral, originado na Grécia antiga, basicamente definido como uma apresentação ou encenação do desenrolar de uma história que parte de um evento de crise. Por extensão, chamamos também de drama, os acontecimentos da vida real de caráter conflituoso, impactante, momentos de rupturas de difícil enfrentamento, que causam perdas, desespero, sofrimento e desagregação. Outro significado também registrado no dicionário.

Percebendo o potencial de análise do modelo dramático para pensar os dramas reais, Turner elaborou um conceito novo que chamou de drama social e definiu como situações de desordem ou “unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito” (2008, p.33). Conceito privilegiado para pensar também a vida social por se tratar de unidades de experiência, ou seja, um recorte temporal, fundamental para pensar a ação humana de forma processual (transformação em curso) e que comporta todos “os instrumentos por meio dos quais o grupo tenta se examinar, se representar, se compreender e por isso agir sobre si mesmo” (p. 137). Quando despertado, um drama coloca em ação ao mesmo tempo, potenciais cognitivos, conativos e afetivos, sendo cada um desses em si, também um resumo de série de outros processos e capacidades, base social para muitos tipos de narrativas.

Drama social foi, digamos que, testado por Turner em seu trabalho *Schism and continuity* (1996), inicialmente para pensar os conflitos, as brigas e desentendimentos observados no dia a dia dos povos Ndembu na África Central, que se manifestavam com frequência, motivados por uma quebra da normalidade ou rompimento de alguma conduta esperada entre os atores sociais. Turner observou que esses conflitos, do surgimento ao desfecho, sempre obedeciam a uma ordem padronizada de ações reunidas de forma progressiva, que ele comparou com os momentos da tragédia grega.

Sua inspiração está na obra do antropólogo alemão Arnold Van Gennep (1978), “Os ritos de passagem”, de onde Turner busca influência para construir as bases que compõe seu conceito drama social. Van Gennep identificou, nos ritos de passagem, uma multiplicidade de formas conscientemente expressas ou meramente implícitas, com um padrão típico sempre recorrente: uma estrutura processual marcada por três fases, progressivas e sucessivas, designadas nessa ordem, como: separação, transição e reagregação (p. 191).

No drama social, as fases do rito desdobram-se em quatro estágios: ruptura, crise e intensificação da crise, reparação ou ação reparadora e, por fim, reintegração ou desfecho. Com características bem específicas, porém não necessariamente dispostos nesta ordem nos dramas reais na realidade, observados entre os Ndembu da seguinte forma:

No primeiro estágio (ruptura) acontece a quebra de uma relação formal, provocada por um agente interno ao grupo ou do mesmo sistema de relações sociais, marcado por um rompimento propositado, público e evidente, ou pelo descumprimento deliberado de alguma norma crucial que regula as relações entre as partes. Sobre o rompimento da norma, Turner esclarece que, no drama social, é tomado por uma especificidade que ele chama de violação dramática; diferente de crime, pois o indivíduo que a pratica, o faz ou, pelo menos acredita estar fazendo, em nome de uma coletividade, sem motivação individual.

O segundo estágio é marcado por uma crise crescente e com tendência a se alargar atingindo amplamente as relações mais importantes para os envolvidos. A intensificação da crise toma toda sua dimensão conflitiva em um ápice de “perigo e ameaça” nas palavras de Turner. O estado manifestado que as coisas chegam nesta fase “desafia os representantes da ordem a lidar com ele” inaugurando o terceiro estágio, a ação reparadora ou corretiva. Nesta fase, os membros da liderança, ou estruturalmente assim representantes, do sistema social perturbado, colocam, em ação, dispositivos de ajustes e regeneração para conter a difusão da crise. Esses mecanismos de ajuste envolvem desde conselhos pessoais, mediações ou arbitragem informal, até mecanismos legais e jurídicos formais e, para solucionar certos tipos de crises ou legitimar outras formas de resolução, também a performance de ritual público.

Por fim, dá-se a última fase do drama social, como solução ou desfecho culminando, se bem sucedidos os esforços de trabalho da terceira fase, com a

reintegração do grupo. Se mal sucedidos, tem-se a separação do grupo envolvido, no caso citado, os Ndembu que seguem com suas clivagens de parentesco e surgimento de novas aldeias. A situação em uma aldeia Ndembu, observa Turner “é muito próxima àquela do drama grego em que testemunhamos o desamparo do ser humano perante o destino: nesse caso, entretanto, o destino são as necessidades do processo social” (1996, p. 94).

Os estudos de ritos de passagem, inspiram Turner a trabalhar os conceitos de liminaridade e *communitas*. No ritual de transição, os sujeitos liminares são retirados da vida cotidiana, permanecendo em estado de suspensão (fora da estrutura), numa situação intermediária em que não se é mais aquilo que era antes, mas também ainda não é aquilo que será após a passagem pela experiência da qual sairá transformado. A esse estado intermediário Turner chama de liminaridade, termo emprestado de Van Gennep. É que nos rituais, como observou este último, os envolvidos na condição de marginais da estrutura compartilham um senso de irmandade que os une em um estado de igualdade absoluta, sem distinções socioestruturais. Esse senso de harmonia compartilhado pelos sujeitos liminares é o que Turner chamou de *communitas* (2013,1969).

Os estados de liminaridade abrem um horizonte de possibilidades de aplicação do modelo conceitual de dramas sociais como um tipo específico de unidade de experiência, para abordar a experiência vivida, não necessariamente como ritual no sentido clássico da palavra, mas na sua dimensão ritualizada. O conceito de experiência do filósofo Dilthey é também uma inspiração para elaboração dos estudos de dramas sociais, especialmente pelo modo processual com o qual se constitui numa sequência de momentos, a saber:

1) algo acontece ao nível da percepção (sendo que a dor ou o prazer podem ser sentidos de forma mais intensa do que comportamentos repetitivos ou de rotina); 2) imagens de experiências do passado são evocadas e delineadas – de forma aguda; 3) emoções associadas aos eventos do passado são revividas; 4) o passado articula-se ao presente numa “relação musical” (conforme a analogia de Dilthey), tornando possível a descoberta e construção de significado; e 5) a experiência se completa através de uma forma de “expressão”. Performance – termo que deriva do francês antigo parfournir, “completar” ou “realizar inteiramente” – refere-se, justamente, ao momento da expressão. A performance completa uma experiência (TURNER,1982, p. 13-14).

Experiência, então, para Dilthey, seguido por Turner, é pensada como “totalidade de vivências” onde, ao final, o significado emerge como expressão e

compreensão de uma realidade. A experiência exige expressão, precisa ser comunicada, pois como seres sociais, constituídos de linguagem, temos necessidade de expressar o que aprendemos. Os significados conquistados devem ser expressados, pintados, dançados, dramatizados, postos em circulação, como forma de dar significado ou completar a experiência, logo transformada em uma representação da realidade (1986, p.37).

Com o entendimento de *communitas* como um tipo de liminaridade, o conceito de dramas sociais, como observa Cavalcanti (2013), se amplia para pensar, de forma comparativa, as sociedades do mundo ocidental, as sociedades de larga escala e algumas de suas antiestructuras como os movimentos milenaristas, os hippies, os fracos e marginalizados, as ordens mendicantes. Deste modo, o conceito de liminaridade deixa de ser apenas aplicável aos iniciados dos ritos de passagem e passa a ser atributo dos sujeitos e seus grupos em momentos de suspensão, de estranhamento do cotidiano, nas quais por um ou outro motivo (tragédia, conflitos), uma ruptura é instalada na vida social e os indivíduos precisam se recriar e dar significado ao mundo em meio à crise ou simplesmente sobreviver à crise sem se fragmentarem.

O estudo do drama social vivenciado pelo povo estudado nesta pesquisa tem o contato como ruptura: a construção de uma estrada que alterou durante quase três anos, o cotidiano de um povo, modificando de forma irreversível o tecido social e político da vida social dos grupos impactados por tal acontecimento, um povo até então, como assinalado anteriormente, pouco contactado no tempo e no espaço. A estrada é a rodovia Perimetral norte e o povo, um subgrupo indígena Yanomami, habitantes da região do rio Ajarani mais conhecidos na literatura como Yawari.

A história do contato dos povos indígenas com a sociedade nacional é marcada por uma relação desigual em forças de dominação, violência e mortes que o colonizador, em via de regra, impõe aos seus conquistados, especialmente se estes se mostram resistentes à ocupação e exploração, como a história tratou de registrar ao longo dos últimos quatro séculos. Desde o início, esse encontro deu-se de forma violenta. Ainda no contexto colonial, temos a política de aldeamento dos missionários e órgãos oficiais que se afiguram como a grande responsável por epidemias que dizimaram populações inteiras por concentrá-las em grupos de alta

densidade facilitando o alastramento das doenças. As perdas por mortes e dispersão trouxeram mudanças dramáticas e permanentes nas formas de organização política social e familiar de grupos indígenas, fragilizando os sistemas tradicionais de liderança e reciprocidade econômica e social, o que significou a perda de conhecimentos, sabedoria e atividades rituais essenciais para a manutenção, cura e realização de seus ritos sagrados (CARNEIRO DA CUNHA, 1991; LANGDON, 2001).

Quanto à sociedade nacional, seu encontro com os povos indígenas foi portador de projetos oficiais de desenvolvimento econômico e de ocupação do solo. A BR-210 ou Perimetral Norte, por exemplo, como veremos ainda neste capítulo, é conclusão de um conjunto de obras maiores, empreendidas pelo governo militar, disposto a abrir a economia do país ao capital internacional a qualquer custo, mesmo que esse custo tenha representado o extermínio de inúmeros povos originários e devastação de grande parte das regiões de florestas impactadas.

Tendo como recorte histórico a política indigenista do governo militar, começamos dos anos 1965 para frente e aí teremos muitos casos de grupos inteiros dizimados pelas expedições de contato, quase sempre por falta de cuidados sanitários e de recursos para tratá-los a cada epidemia que se alastrava, trazida por algum componente das “frentes de pacificação”. Entre tantos outros com igual ou até maior gravidade, podemos lembrar os casos comoventes da extinção ou quase extinção dos povos Kararaô, Xavante e Tapinapé. Com os Kararaô, subgrupo dos Kayapós setentrionais no Pará, a dizimação foi o resultado do contato com uma expedição empreendida em 1965, uma das primeiras do regime militar. Segundo o sertanista Antônio Cotrim que atuou naquela frente, morreram todos de uma gripe portada por um membro da equipe.

Eram 48 índios kararaô, fizemos contato. Morreram quase todos. Esse grupo desapareceu. Se teve sobreviventes, foram quatro ou cinco” (VALENTE, 2017, p. 15).

Conforme Cotrim, ainda no início do contato da equipe com o grupo, um dos membros foi mandado à capital Belém para buscar remédios, porém além da demora em retornar, seu enviado também não trouxe os provimentos necessários. Os indígenas todos doentes, sem remédios e sem reservas de comida, não tinham forças para caçar ou pescar. Aqueles que ainda resistiam, fugiam para a mata, agravando a situação, pois, doentes e distantes da expedição, ficaram sem o

suporte de alguns poucos medicamentos ainda disponíveis, acelerando o processo da doença. O sertanista faz referência a 40 mortes, sendo que, destas, ajudou a enterrar quatro ou seis corpos, ficando o restante espalhado pela mata, sepultados depois pelos próprios índios ou pelos companheiros da expedição (VALENTE, 2017, p. 16).

O caso dos Kararaô é um entre muitos outros dessa primeira fase da política indigenista do governo militar. Outros exemplos terão enredo bem semelhante: equipes de sertanistas trazendo epidemias, extermínio de grupos por seringueiros, conflitos com fazendeiros e madeireiros, situações facilitadas pela política com foco em ocupação da Amazônia.

Em dezembro de 1966, o governo Castello Branco anunciou a “Operação Amazônia” com um conjunto de medidas que estimulava o povoamento da região, fortalecido com a alegação de segurança nacional. Entre as medidas anunciadas estavam: a criação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) com ofertas de linhas de financiamento nas áreas de agropecuária e serviços, a formação de um Fundo de Valorização Econômica da Amazônia mantido com receitas tributárias da União, estados e municípios, abatimento nos impostos de até 100% para os que se instalassem até 1971 (DAVIS, 1978).

A partir de então, temos um contato mais agressivo com maior intensidade e envolvendo parcelas da sociedade nacional incentivadas a ocupar lugares longínquos das regiões do país, em busca de terras produtivas. Os povos indígenas agora tinham vizinhos ávidos por derrubar matas e ampliar suas terras, tornando-se alvos de conflitos com grandes fazendeiros e sendo muitas vezes removidos/expulsos das terras que tradicionalmente habitavam. Desta fase, temos registro de casos dramáticos de grupos inteiros assassinados em conflitos com trabalhadores de fazendas e madeireiras ou removidos para outras regiões onde morriam de fome e por falta de assistência.

No Mato Grosso, um caso impactante conta a história de duas aldeias Xavantes da terra indígena Marãiwetsede (uma com 180 moradores e outra com 130) que tiveram suas terras ocupadas por um empreendimento agropecuário¹²,

¹² Fazenda de gado ocupando uma área de 690 mil hectares banhados por quatro rios, pertencente ao grupo empresarial da família de origem italiana Ometto em sociedade com um antigo colonizador conhecido como Ariosto Riva. Recebeu o nome de Suiá-Missu, em referência a um rio. Um empreendimento com forte apoio da Sudam, vindo a se tornar, em extensão, o maior dos projetos

passando a viver ali como agregados e depois levados por um gerente para outra região da fazenda, perto do rio Tapirapé, cerca de vinte quilômetros distante da sede. Sem assistência e longe de suas terras tradicionais, uma parcela dessa população morreu em pouco tempo, vítimas de fome e doenças infecciosas. A situação dos Xavante, como conta Valente, chamou atenção de padres da Missão Salesiana do município de São Marcos, a cerca de seiscentos quilômetros da fazenda. Em relatos de visita da missão descreve-se um cenário com indígenas sem condições de sobrevivência, vivendo em terras inundadas pelas chuvas, sem água potável, acometidos por doenças, chegando a morrer de dez a doze adultos em um ano (VALENTE, 2017).

Os donos da fazenda convencem o serviço de proteção, os padres salesianos e os indígenas a saírem dali para uma terra em São Marcos. Um extremo de arbitragem, próprio de regime de ditadura, oficializado em documento como se tudo aquilo estivesse dentro da legalidade:

Pelo presente, fica autorizada a Missão Salesiana São Marcos a transportar índios xavantes da aldeia próxima a São Félix, Mato Grosso, até aquela missão, desde que os mesmos assim o desejem, ficando a permanência dos referidos índios, condicionada à vontade dos mesmos (VALENTE, 2017, p.30).

Meses depois uma nova epidemia de sarampo espalha-se pelos xavantes, já vivendo em São Marcos. O gerente da fazenda que os visitou na ocasião relata ter presenciado as mortes de setenta indígenas em uma semana. Depois da epidemia, seus sobreviventes ainda tentaram, por várias vezes, regressar a sua terra de origem, conforme Valente (2017):

Um grupo chegou a caminhar até Suiá-Missu para pedir o apoio de Dario. Ele levou o pedido à direção da fazenda, que, contudo, disse não ser mais possível o retorno dos índios, uma vez que haviam “concordado” em ir embora (...) Na ausência dos índios, Marãiwetsede foi toda repartida. Dois centros urbanos nasceram, primeiro a cidade de Alto Boa Vista, depois a vila de Posto da Mata. A madeira foi retirada em larga escala e os posseiros permaneceram na região, na expectativa de conseguir um pedaço de terra (p. 34).

Quanto aos sobreviventes, dispersos, vulneráveis e hostilizados por parte de outros grupos Xavantes, perambularam por um tempo nos arredores da Aldeia São Marcos. Após desentendimentos e conflitos internos, um grupo retirou-se para o território de Areões seguindo posteriormente para a terra indígena Pimentel

Barbosa, onde permaneceram até retomarem a posse de parte de suas terras tradicionais em Marãiwatsédé.

Em 2017, o Ministério Público Federal ajuizou uma ação civil pública contra a Funai, a União, o Estado de Mato Grosso e 13 herdeiros das terras da fazenda Suiá-Missu por violarem os direitos dos povos Xavantes de Marãiwatsédé durante a ditadura. A ação de reparação das vítimas contou com atos simbólicos como a realização de uma cerimônia na Terra Indígena Marãiwatsédé e pedido de desculpas públicas por parte do poder executivo pelas graves violações de direito perpetradas contra os grupos, prejudicados durante o regime militar, e o pagamento de indenização pelos danos morais e materiais por viverem, ao longo de quase cinco décadas, afastados de seu território de origem¹³.

Exemplos não faltam de tantos grupos indígenas dizimados pela violência rural nesse período da ditadura. Os kayabi, habitantes da região dos rios Teles Pires e dos Peixes, assim como os Ikpeng, viram morrer muitos de seus parentes, por ataques de seringueiros e fazendeiros, além de uma epidemia de sarampo que dizimou, em duas semanas, quatro aldeias, num total de 198 mortos. Seus sobreviventes foram levados pelos irmãos Vilas Bôas para viver no Parque indígena do Xingu.

Em outras regiões do país, grupos como os Maxacalis em Minas Gerais e sul da Bahia, estavam em “guerras” contra os invasores de suas terras. A resistência dos indígenas demandou intervenções mais diretas do estado brasileiro que ali atuou de forma brutal, com sistemas de torturas e confinamentos, deixando uma marca profunda no tecido social destes grupos, que hoje habitam uma região do norte de Minas, próxima à fronteira com a Bahia, em três terras indígenas descontínuas, separadas por um corredor de fazenda e área urbana, expostos às diversas formas de violência, intensificadas pelo consumo abusivo de bebidas alcoólicas.

E se o ditado está certo, e é verdade que tudo sempre pode ficar pior, a próxima etapa de conquista da Amazônia é um exemplo notável. O Plano de Integração Nacional (PIN) do Governo Federal seria um programa de construção de

¹³ Consulta à página da web <http://www.mpf.mp.br/mt/sala-de-imprensa/noticias-mt/abrilindigena-mpf-ajuiza-acao-contra-uniao-estado-de-mato-grosso-funai-e-particulares-por-violacoes-cometidas-durante-a-ditadura-militar-contra-xavantes-de-maraiwatsede>. Acessado em 07/10/2019.

estradas, colonização rural, exploração mineral realizado pelo governo militar. Para dar organicidade e melhorar as condições de expansão do capital na Amazônia, o primeiro passo é a construção de rodovias. Retomemos o drama dos Yanomami do Ajarani.

O drama social dos Yanomami do Ajarani tem o contato como marca da ruptura. A sociedade nacional alcançou os Yanomami das regiões dos rios Catrimani, Ajarani e Apiaú ainda na primeira década do século XX. A princípio, o contato era esporádico e pouco expressivo, basicamente com atividade extrativista (balata, pele, castanha, peixe, etc.) e atuação de missionários católicos e protestantes, até final dos anos 1960. A partir dos anos 1970, a história dos Yanomami dessas regiões - vivendo, até aquele momento, em relativo isolamento - é atravessada pela construção da Rodovia Perimetral Norte, momento histórico em que se dá o contato mais intenso com a sociedade nacional através dos projetos desenvolvimentistas do governo da ditadura militar sob o propósito de integrar, economicamente, a Amazônia ao restante do país e à fronteira internacional.

Esta rodovia foi considerada o evento mais impactante na vida dos grupos daquela região, no século XX, alterando de forma irreversível a vida dos que foram atingidos, os Yanomami do vale do Ajarani, de modo mais intenso. Em pouco mais de dois anos sua população foi dizimada em quase 80%, vítimas de doenças, fome e violência¹⁴. Como veremos a seguir, o significado desse evento nas memórias dos Yawari e as marcas deixadas por ela é um dos temas desta tese. Seus sobreviventes juntaram-se em pequenos grupos, porém alguns buscaram abrigo fora da região trabalhando em fazendas ou se agregando a colonos de assentamentos no entorno, enquanto outros passaram a viver na estrada, expostos a uma vida de miserabilidade, fazendo uso exacerbado de bebidas destiladas, expostos à exploração sexual e prestação de mão de obra subvalorizada. O que temos hoje destes grupos conhecidos como Yawaripë é um composto dos indivíduos – e seus descendentes - que sobreviveram de diversos grupos bem maiores, alguns até

¹⁴ Ramos, (1979:11-20), em relatório da época constata um total de perdas em toda região do vale do Ajarani, como consequência de mortes por diversas epidemias, violência e dispersão, consta uma redução de cerca de 400 para 79 indivíduos ao fim do ano de 1975.

inimigos, moradores dessa região, que desapareceram em decorrência do caos por ali espalhado.

Tratava-se do Plano de Integração Nacional (PIN), um programa de construção de estradas, colonização rural, exploração mineral e construção de hidrelétricas e portos na Bacia Amazônica, ao custo de mais de um bilhão de dólares oriundos de empréstimos de instituições internacionais e bancos estrangeiros adquiridos pelo governo militar. As rodovias, carro-chefe dos programas, seriam a parte de uma série de obras do PIN que dariam:

Maior organicidade e melhorar as condições para expansão do capital e transnacional na Amazônia, interconectando os chamados polos de desenvolvimento por uma extensa malha hidro rodoviária ao resto do país e do continente; segundo minimizar a crescente tensão social nas regiões centro-sul e nordeste do país através da criação de novas fronteiras de trabalho e do assentamento das populações em projetos de colonização ao longo das rodovias a serem construídas (VERDUM, 1995, p.133).

Em 1970, as ações do PIN são alavancadas no norte do país. É colocada em marcha a construção de uma intensa malha rodoviária que consolidaria as comunicações por terra entre o Oeste da Amazônia e a Região Centro – Oeste. As estradas: Rodovia Transamazônica (5 mil quilômetros de estrada cruzando o Estado do Acre até a fronteira peruana), a BR-165 ou Rodovia Santarém Cuiabá (correndo de norte a sul atravessando a Região Centro-Oeste do Brasil), BR-174 ou Manaus – Boa Vista (ligando as duas capitais ao longo da Fronteira Setentrional com Venezuela) e, por fim, a BR-210 ou Rodovia Perimetral Norte (DAVIS, 1977, p.90).

Todas estas estradas citadas, exceto a Perimetral Norte, estavam concluídas em 1974. Sucesso de empreendimento do governo militar que Davis atribui especialmente a três fatores: o primeiro, um departamento, o DNER (Departamento Nacional de Estradas de Rodagem), à época bem preparado técnica e administrativamente para comandar o programa; segundo, a máquina de obra na mãos do experiente Primeiro Batalhão de Engenharia do Exército e terceiro, em especial, a oferta grandiosa de empréstimo do capital estrangeiro de construtoras e mineradoras multinacionais, beneficiadas na construção dessa grande malha rodoviária, por onde escoaria a matéria-prima explorada na floresta. O cenário agora era radicalmente outro. Um contexto histórico específico de política desenvolvimentista que pode ser compreendida em termos de mercado e políticas nacionais e internacionais como:

(...) grandes corporações, estatais ou multinacionais, que expropriam sistematicamente as terras indígenas com métodos extremamente modernos de tecnologia e de organização, investimentos maciços de capital e, acima de tudo com sanção oficial política e legislativa (SILVERWOOD-COPE, 1977, p.251).

Uma história de extrema violência contra diversos povos da Amazônia seguiu-se a partir de então. A Transamazônica levou ao extermínio do povo Parakanãs com a mesma brutalidade que a BR -174 quase dizimou os Waimiri-Atroari; assim como a Rodovia Santarém-Cuiabá levou ao massacre dos Kéen-Akaróre até seus últimos remanescentes¹⁵.

A Rodovia Perimetral Norte, “última etapa de conquista definitiva da Amazônia”, como anunciava um folheto de divulgação do empreendimento da época¹⁶, teve início a partir de novembro de 1973, com duas frentes de trabalho que passam a atuar na região, com os trabalhos da estrada. A empreiteira Camargo abriria o trecho que corria da direita para a esquerda, do município de Caracaraí até o rio Catrimani, onde atuava missão religiosa de mesmo nome do rio. Do outro lado, a equipe da empreiteira EIT saía do Amazonas no município de São Gabriel da Cachoeira em direção ao interior do Estado de Roraima. As duas frentes se encontrariam no rio Paduari, em meio à floresta onde habitavam os Yanomami.

Caminhões, máquinas pesadas e um grande número de trabalhadores (cerca de 200 máquinas e 800 homens, de acordo com jornais daquele ano) passaram a circular diariamente dentro da terra Yanomami, para construir a rodovia Perimetral Norte. Sem nenhuma referência à presença de populações indígenas, a divulgação da obra feita pelo Ministério dos transportes, na época, caracterizava a região afetada como vazio do ponto de vista demográfico¹⁷. O que era, no mínimo, duvidoso, considerando a extensão aproximada, de abertura da rodovia, de 4.215 quilômetros dentro da floresta amazônica:

¹⁵Análise aprofundada do que significou a política de desenvolvimento do Governo Militar Brasileiro para os povos indígenas do Brasil, está na obra de Shelton Davis “Vítimas do Milagre, o desenvolvimento e os Índios do Brasil”, 1977.

¹⁶MT/DNER, 1973, apud Verdum, 1995:134

¹⁷O governo federal da época parecia desconhecer a existência das populações indígenas na região por onde passaria a Perimetral, no entanto, “considerando a extensão da obra que seria a rodovia BR-210, as populações indígenas afetadas seriam de diversas etnias e em grande número populacional. Na Fundação Nacional do índio (FUNAI) havia uma avaliação que estimava em aproximadamente 52 sociedades indígenas a serem atraídas e pacificadas na Região por onde a Perimetral Norte passaria e para esse trabalho seriam organizadas cerca de

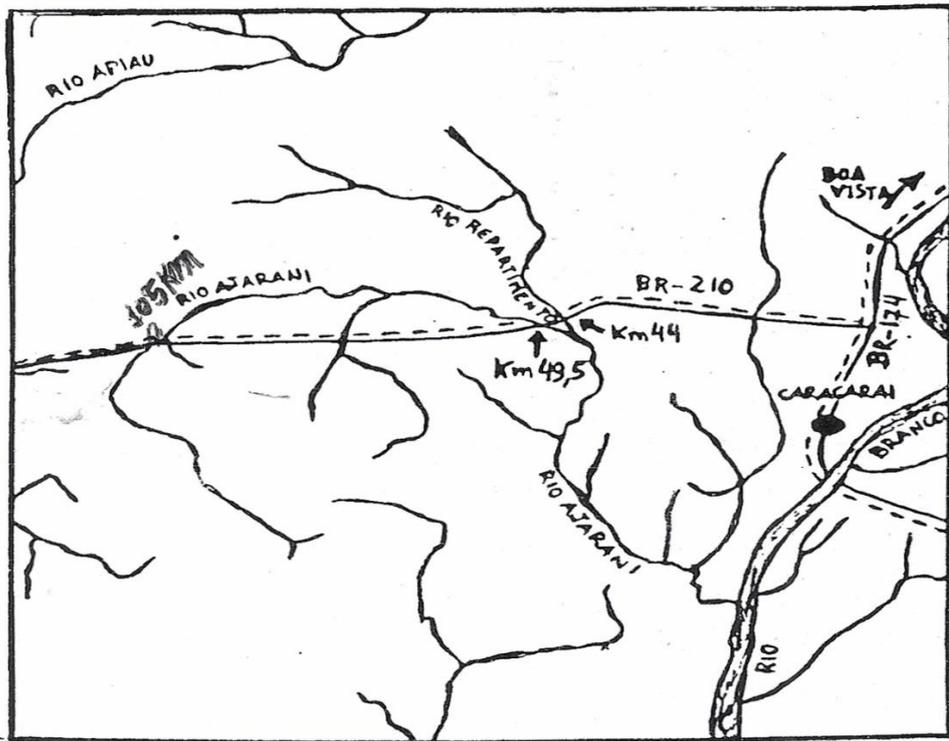
Uma com início em Macapá (no atual estado do Amapá) e termino em Mitu, na fronteira com a Colômbia, numa extensão de 2.580 quilômetros, correndo na direção Leste-Oeste; a outra, com aproximadamente 1.629 quilômetros, prolonga-se do Cruzeiro do Sul (Acre) até Cucuí (São Gabriel da Cachoeira, Amazonas), na margem esquerda do Rio Negro, na fronteira com a Colômbia, alongando-se na direção geral de Sudoeste para Nordeste (VERDUM, 1985, p.134).

Mapa 04 – Traçado da Rodovia Perimetral Norte



Fonte: acervo G1.globo.com

Mapa 05: Mapa do traçado da BR-210 ao longo da região do Rio Ajarani



Fonte: Verdum, 1995, p. 107.

Os Yanomami são alcançados pelas frentes de desmatamento, ainda no início da obra, nos quilômetros 32-34 da perimetral, na fronteira do que hoje está demarcado como Terra indígena Yanomami. Uma reportagem do jornal “O Estado de São Paulo”, naquele momento, dá o tom da natureza do contato entre índios e trabalhadores da estrada, sem planejamento e nenhum cuidado sanitário e desmente a ideia do vazio demográfico. Se havia uma equipe de sertanista para atuar na atração e proteção, esta chegou depois do desastre ou não funcionou com o resultado que deveria:

Um grupo de aproximadamente 50 índios, todos despidos, gesticulando e falando muito, demonstrando amistosidade, foi encontrado por trabalhadores que constroem a rodovia Perimetral norte, nas proximidades de Caracarái, Roraima. Os índios oferecem flechas e colares aos operários e ganham redes de dormir. O grupo de trabalhadores foi levado à presença do chefe da aldeia – instalada exatamente na rota da estrada, mas não conseguiu entender nada do que ele disse. Compreenderam, no entanto, que os índios não querem violência, apesar de serem altos e fortes” (*O Estado de São Paulo*, 29 de novembro, 1973).

Segue-se a partir de então, quase dois anos de contato desordenado, convivência entre indígenas e trabalhadores da estrada. A atuação da Funai, na

época, não ultrapassou a função de pacificar e atrair os Yanomami para uma área delimitada e integrada numa estratégia mais ampla de ocupação. Seus técnicos acompanhavam os topógrafos e, para evitar conflitos, distribuía comida e pequenos presentes entre os indígenas não conseguindo proteger sua integridade contra os riscos que a situação os expunha naquele momento¹⁸, como destaca Verdum:

A política de contato adotada no período pela Funai e pela empresa construtora foi de satisfazer a fascinação e a demanda dos índios por bens, materiais e alimento, e a complacência com a postura de mendicância adotada pelos índios como estratégia, ao menos no período inicial da construção da rodovia. Depois, sedentarizá-los próximo ao posto e influenciá-los a tornarem-se pequenos agricultores dependentes (195, p.113).

Os grupos mais distantes começam a se aproximar da estrada, atraídos pelo movimento de homens e máquinas, pela curiosidade, mas também para adquirir objetos de seu interesse como facas, anzóis, lanternas, etc. A princípio permaneciam por pouco tempo, depois passam a prestar pequenos serviços para os trabalhadores, acampando em pequenos grupos ao longo do traçado da estrada.

(...) membros de certas comunidades viveram mais de um ano na dependência dos canteiros de obras, alimentados nas cantinas, vestidos e equipados graças a uma espécie de mendicância organizada ao longo da estrada (ALBERT, 1992, p.178).

As consequências dessa aproximação não demoraram a se apresentar: os Yanomami foram atingidos por epidemias de malária, gripe e sarampo; e conseqüente caos econômico, pois, sem forças para trabalho da roça, passaram a depender de doações de alimento da Funai e dos trabalhadores da obra. Relatório de Arvelo-Jimenez dá uma noção do que ali acontecia em 1975:

Peões com má saúde, garimpeiros despreparados e empresários gananciosos fizeram em quatro anos mais estrago entre os Yanomami afetados por essa invasão do que tudo que esses índios tinham até então na memória, mesmo considerando os tempos de guerra com outros grupos indígenas da região. No primeiro ano da construção da Perimetral Norte, em 1974-75, moléstias infecciosas mataram 22% da população de quatro aldeias, as primeiras atingidas pelas obras (Apud RAMOS, 1993, p.9).

¹⁸Por outro lado, como destaca Verdum (1995), setores esclarecidos da sociedade (missionários, antropólogos, artistas e estudantes) formaram um movimento contrário às medidas tomadas pelo estado nacional no trato com os Yanomami. Destaca-se desse movimento a Comissão pela Criação do Parque Indígena Yanomami (CCPY). A ação desse grupo, com proposta de terras demarcadas em nove milhões de hectares aproximadamente, foi a mais significativa no sentido de evitar que as terras Yanomami fossem separadas em áreas descontínuas, o que redundaria na ocupação das terras intermediárias. Tal proposta serviu como referência para a campanha que se seguiu e que deu origem ao processo administrativo das terras Yanomami em 25 de maio de 1992, pelo Presidente da República, Fernando Collor de Melo.

No depoimento comovente de uma moradora da região do Ajarani, com quem os Yanomami conviviam, para o filme “Povo da lua, povo do sangue”¹⁹ de Cláudia Andujar e Marcelo Tassara:

Quando chegou a estrada, em 1974, eles [índios] fumaram, deram até de beber, e ficavam só andando. Aí não pararam mais, ficaram a vida toda nesse passeio deles que não tem fim (...) também teve um tempo que uma mulher aqui na estrada deu para eles bastante roupa. E eles pegaram essa curuba (nome popular para escabiose ou sarna), você sabe, né? Ah, mas foi um trabalho muito grande para nós terminar essa curuba neles. Teve índio que só faltou cair a orelha, que aquilo dá uma coceira horrível (...) como é o nome dessa doença transmitida pelo homem, como é? Venérea? Doenças venéreas... ela sofreu muito, essa índia doente. Ela a apanhou assim, num barracão que tinha de frente à Funai de um empreiteiro de nome Tibúrcio. Aí ela deixava o marido dela e fugia para o acampamento. Lá ela ficava com os peões. Mas deu muito trabalho. Ficou nisso, ela apanhou essa doença e custou muito ela ficar boa. Sarampo... também eles pegaram sarampo. Agora muita criança ainda eles viam doente, aquele sapinho na boca, a senhora sabe, aí traziam para mim limpar, eu limpava, ficavam bons. E outras crianças adoeciam, assim, eles levavam para maloca, para longe, as vezes sabíamos que tinham morrido (1984).

Nos dois anos após o início das obras da Perimetral, metade dos habitantes de outras quatro comunidades situadas no traçado da estrada estava morta, vítimas das epidemias já referidas. Na Região do Rio Apiaú, entre os grupos que mantinham uma rede de alianças intercomunitárias com o povo do Ajarani, no extremo leste do território Yanomami, estima-se que cerca de 100 habitantes já teriam morrido em meados da década de 1970, restando apenas 30 pessoas. No total de perdas em toda região do Vale do Ajarani, como consequência de mortes por diversas epidemias, violência e dispersão, estima-se uma redução populacional de cerca de 400 para 79 indivíduos ao fim do ano de 1975²⁰. Porém jamais foi concluída e o que restou da obra - suspensa em 1977, após ter aberto 225 km de estrada na mata e construído seis pontes - além dos prejuízos causados aos indígenas, não passava de um traço sem utilidade como relata o jornalista Rubens Valente:

(...) a Perimetral Norte continuava sendo um risco na imensidão da selva, ligando o nada a lugar algum. Podiam ser divisados os vestígios da estrada que chegou a ser feita de Caracará até a Missão Catrimani. Dali em diante, contudo, tudo o que era possível ver não passava de uma linha reta, formada por árvores e arbustos bem mais baixos do que o restante, em direção ao rio Demini. Era a estrada que, aberta menos de trinta anos antes, acabou engolida pela vegetação, que, por outro lado, não havia atingido a exuberância anterior. Foi desperdiçada uma enorme quantidade de dinheiro,

¹⁹Disponível em <https://vimeo.com/201569402>. Esse documentário conta com uma seleção impactante de fotografias dos sobreviventes da Perimetral de Cláudia Andujar, fotógrafa e ativista, tendo meio século de sua vida, dedicado à luta e defesa do povo Yanomami.

²⁰Relatório II da Comissão Nacional da Verdade. Ministério da Justiça, Brasil, 2014. p.232.

tempo e, sobretudo, como veremos, vidas para abrir essa estranha cicatriz que, de maneira abrupta, acaba bem no meio da floresta, sem nenhum sinal de atividade humana por perto. Para os Yanomami, a ausência de planejamento do governo custou especialmente caro (2017, p. 222 - 223).

Com a abertura da rodovia, torna-se mais fácil o acesso à região que logo passa a ser frequentada por regionais com objetivos diversos, todos no sentido de explorar os recursos naturais fartos por ali: turistas, madeireiros, pescadores, caçadores, garimpeiros e posseiros que passam a ocupar o trecho entre a abertura da estrada e o quilômetro 44. Carlo Zacquini²¹, missionário que então atuava na Missão Catrimani, conta que após abandono da obra, turistas passaram a visitar as comunidades Yanomami. Chegavam ônibus cheios de pessoas querendo ver e fotografar os indígenas sem qualquer permissão para tal atividade. Nas palavras de Albert (1992):

Além disso, afluíram à região, numerosos turistas ocasionais oriundos das pequenas cidades próximas. Eram militares, executivos da empresa e membros da sociedade local, passando um fim-de-semana com a família, ou então meros curiosos que lotavam caminhões para "ver os índios nus" e, num ambiente de quermesse, tirar fotos, retribuídas com os presentes mais heteróclitos, como desodorantes, óculos escuros, camisetas eleitorais e ventiladores a pilha. Cercados de objetos manufaturados de todos os tipos, dados por brancos vindos de toda parte, aparentemente bem-intencionados e amigáveis, os Yanomami viam, porém, sua situação sanitária degradando-se num ritmo vertiginoso (p.178).

Em seguida a área torna-se, também, objeto de uma política governamental de ordenamento fundiário, visando à colonização da porção oeste de Roraima, através da instalação da agropecuária e dos projetos de colonização e assentamentos do Instituto Nacional Colonização e Reforma Agrária, INCRA. Outra frente de contato que se mantém até a atualidade, passa a fazer parte do cotidiano dos Yanomami. São os diversos assentamentos, vilas, fazendas e madeireiras que ocuparam a região, subsidiados por programas dos governos estadual e federal, como o Polo Amazônia- Programa de Polos Agropecuários e Agro minerais da Amazônia. A vila São José, localizada a 3 km da entrada da terra indígena, foi criada no início da década de 1980, como parte da estratégia desta ocupação (VERDUM, 1995, p. 19).

Entre os anos 1980 e 1990, os Yawari tentavam se reorganizar em pequenos grupos. Aqueles que sobreviveram aos primeiros impactos, aos poucos se juntavam

²¹ Missionário italiano da Ordem Religiosa Católica Irmãos da Consolata, vivendo em Roraima há mais de 50 anos, 20 destes vividos entre os Yanomami na região do Rio Catrimani.

a outros, inclusive de subgrupos diferentes, deslocando pela região atingida pela construção. Alguns tentavam manter-se isolados, mas a maior parte se movimentava em direção às frentes de contato, que cada vez mais avançavam, seja por exploradores, seja por agências de proteção. No relato de Ramos:

Desgarrados, acabaram abandonando a área e juntaram-se a outras comunidades. Em fevereiro de 1992, o que fora suas terras era agora uma gigantesca área de queimadas de mais de 30 mil hectares transformados em projeto de colonização regional. Por sua vez, os 60 remanescentes dos 102 indígenas que habitavam a Região do Rio Ajarani, na parte mais meridional do território Yanomami em Roraima, também se dispersaram, abrindo caminho para uma intensa ocupação por colonos brasileiros do que fora terras suas. Alguns desses Yanomami vivem hoje como agregados nos sítios desses colonos. De uma, ou talvez duas aldeias Yawaripë, existentes quando da chegada de homens e máquinas da Construtora Camargo Corrêa para as obras da BR-210, a população havia se fragmentado em três pequenos grupos, estabelecidos ao longo do traçado da estrada; parte da população, desaldeada, vagava pela estrada. Além das epidemias que grassavam, o contato desordenado trouxera a mendicância, a prostituição feminina e, com esta última, a ocorrência de doenças venéreas (RAMOS, 1993, apud FARAGE, 1999; p. 9).

Durante a última década do século 20, os Yawari, ainda em estado de desagregação, viviam itinerantes pela estrada Perimetral Norte, alguns trabalhando nas fazendas da região, se movimentando entre a terra Yanomami, vilas e cidades próximas, expostos a diversas formas de violência com mortes por acidentes, epidemias, trabalho explorado nas fazendas e sítios, mendicância e prostituição na estrada e uso intenso de bebidas alcoólicas. Os Missionários da Ordem da Consolata (Missão Catrimani) iniciaram, ao fim dos anos 90, um trabalho para auxiliar o reagrupamento em comunidades oferecendo serviços de saúde e escola.

Como efeito desse movimento dos missionários junto a outras iniciativas de outros órgãos como Funai e secretarias do estado de Roraima, os Yawari, aos poucos, se juntam para formar duas comunidades, a princípio com os nomes Xikawa e Putupëi, ambas localizadas depois do Rio Repartimento (afluente do Ajarani), com uma população de pouco mais de 100 habitantes. Com a saída das primeiras fazendas, a partir de 2010, as comunidades se instalam, estrategicamente, no espaço perto do posto de saúde que, até o ano 2015, funcionou nas dependências de uma das fazendas desocupadas. Xikawa passa a chamar-se Serrinha (atualmente vivendo na região do Apiaú) e Putupeï ganha o nome de Cachoeirinha, porém uma parte desse último separou-se, passando a viver na região da Serra do Pacu. Serrinha é a principal comunidade considerada nesta pesquisa e está reunida

em torno da figura do líder Santarém.

Relatórios de ações²² desenvolvidas no tempo em que a Diocese de Roraima atuou na região do Ajarani (final dos anos 1990 a 2002) apresentam um trabalho sistemático, com ações voltadas para educação e saúde, chegando a alcançar alguns resultados considerados positivos, de acordo com relato dos próprios indígenas, no sentido de acessar direitos como o de viver em suas terras, ter serviços de saúde, escola e assistência do órgão oficial (Funai). Os mesmos relatórios também registram a dificuldade para o desenvolvimento do trabalho como os grupos daquela região.

Os Yawari da primeira década deste século, reagem tanto ao trabalho da Diocese quanto às tentativas da Funai, Hutukara e iniciativas da secretaria de educação do governo do estado. Resistem hostilizando as aproximações, dificultando as tentativas de trabalho e, somado ao uso de bebidas destiladas, incremento para conflitos, passam a ser considerados como pessoas “não desejadas” tanto internamente, pelos demais grupos Yanomami, quanto pelo entorno e pelas organizações que prestavam algum serviço para eles.

A partir do ano 2008, a SESAI passou a dar assistência contínua aos grupos da Região do Ajarani estabelecendo um posto de saúde na região, próximo às comunidades Serrinha e Cachoeirinha. A Secretaria de Estado Educação chegou a contratar dois professores para iniciar um trabalho de educação escolar nas comunidades. O professor contratado de outra etnia daria aula para as crianças, ao mesmo tempo em que capacitaria um professor local, também contratado pelo órgão do estado. A experiência da escola não logrou continuidade, pois se iniciou em um contexto de conflitos entre os grupos Yawari (Cachoeiratheri e grupos habitantes das Serras: Xexenas e Maimashi) e uso acentuado de bebidas já mencionado acima.

O contexto mais recente²³, desde o ano de 2015, é resultado da dinâmica atravessada por dramas sempre presentes que os levou a reorganizações diferentes com mobilidade forçada de território, deixando a região onde estavam vivendo há cerca de 4 anos, passando a viver em outra região onde mantem alianças. Alguns

²²Arquivo pessoal de Maria Édna de Brito, à época, assessora do Programa de Etnoeducação desenvolvido, na época, pela Diocese de Roraima.

²³Assunto do capítulo 2 desta tese.

passaram a viver fora do grupo prestando trabalho nas fazendas e sítios da região do entorno. O grupo Cachoeirinha vive ali, entre os quilômetros 30 e 44, em uma dinâmica que inclui passeios frequentes ao entorno da Terra indígena, passando um tempo maior na estrada entre idas e voltas à terra indígena. A Funai vem mantendo um posto de fiscalização no Ajarani inclusive compartilhando o mesmo espaço físico com a Sesai.

A crise tem intensificado para os Yawari das Serras do Pacú, grupos Xexenas e Maimashi. Em situação de elevada vulnerabilidade social, passam temporadas vivendo nas ruas dos municípios de Mucajaí, Iracema e Caracaraí até chegarem ao município de Boa Vista. Permanecem durante dias acampados nas ruas e feiras, pedindo comida, bebendo e envolvendo-se em conflitos entre si e com os regionais, entre outras situações caracterizadas como negligência e maus tratos com as crianças. Os Yawari das Serras não estão contemplados nesta tese. A condição de itinerantes em que vivem nos últimos anos não permitiria um trabalho que consiga acompanhá-los. Porém um trabalho de pesquisa do Padre Corrado Dalmonego, traz um levantamento histórico das origens dos grupos das Serras.

Dalmonego segue os rastros de um grupo dos Opikiteri que em 1974 e 1985, atraídos pelo movimento da abertura da estrada, deslocou para a margem da estrada Perimetral Norte, onde deu origem a duas comunidades: os Opikitheri do Km 132 e Opikitheri do Km 135. Essa primeira se dividiu entre os anos de 1986 e 1992, com parte das famílias se deslocando para o Km 105 da Perimetral Norte constituindo o grupo dos Rohapitheri. A outra passou a habitar no sopé da Serra dos Opiki, formando o grupo dos Mayëpëpitheri. Enquanto parte do grupo do Km135 voltou para a serra dos Opiki, criando a comunidade dos Maimasihipitheri (2017, p. 7).

O grupo dos Rohapitheri permaneceu os Km 105 e o Km 115 da Perimetral Norte, à margem esquerda do rio Ajarani, tendo, em 2005, mudado seu nome para Xexena. Ali recebiam atenção e cuidados em saúde pela Missão Catrimani até a interrupção da manutenção do último trecho de estrada que ligava a Missão à comunidade de Xexena. As famílias deste grupo, ainda que afirmem ter casa no Alto Ajarani, passam longos períodos na cidade e próximo das vilas (DALMONEGO, 2017, p. 6-10).

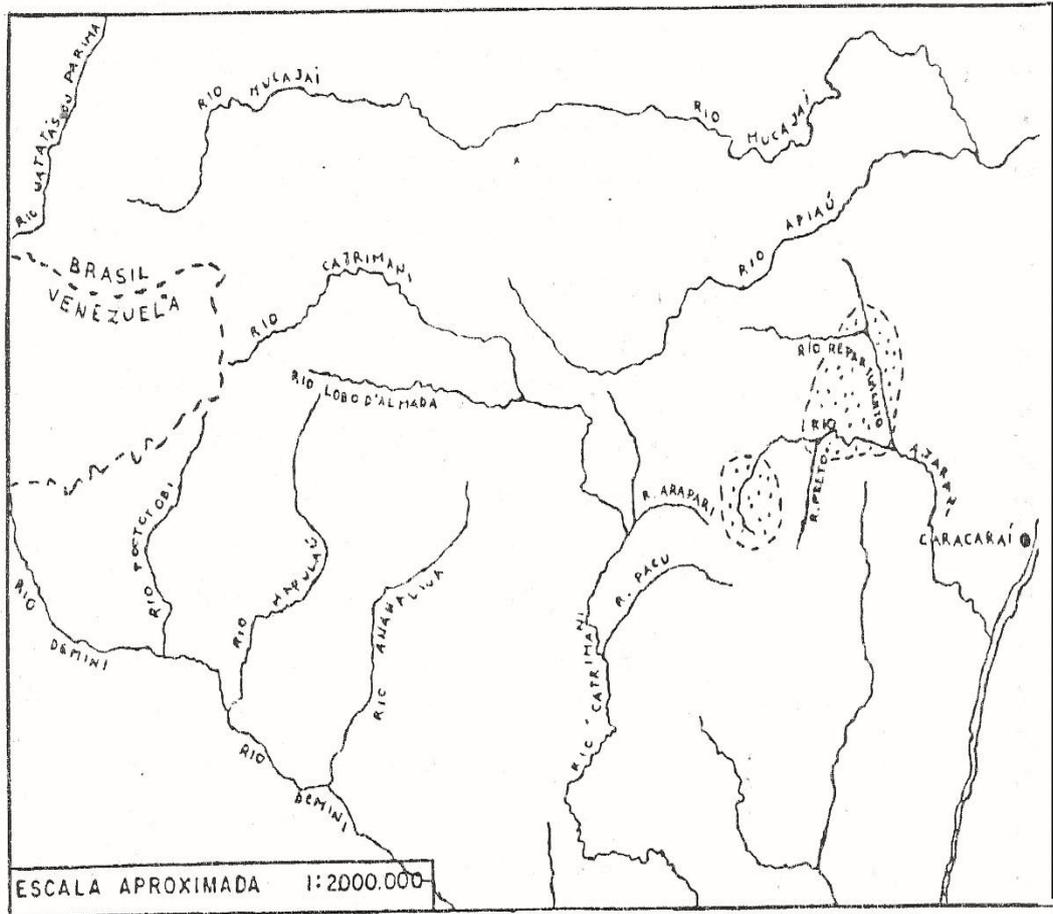
Sobre os grupos Yawari das Serras, uma provocação da professora Madiana Rodrigues, ainda na qualificação desta tese, questionava: “Estariam eles na margem

da margem?” De fato, a situação de exclusão social em que vivem os coloca duplamente em condição de liminaridade. Fazem parte de um povo que sobreviveu aos impactos do contato e ainda vivem a crise provocada por tal violação, porém são marginalizados também por uma grande parte desses grupos, com os quais pouco se relacionam e por quem muitas vezes são evitados por serem considerados de difícil trato, “sempre bêbados e briguentos”. Eu diria que ainda estão na mesma margem ou na mesma zona de transição, porém em momentos ou fases diferentes em relação ao drama.

Os grupos do Ajarani, Apiaú e os Opikteri da Serra do Pacú tiveram momentos diferentes em relação ao contato, ficaram mais ou menos expostos aos demais invasores que vieram na esteira da obra. Os Yawari das Serras continuaram vivendo no Vale do Rio Ajarani, próximos da região do Rio Catrimani (mais distantes da fronteira leste da terra indígena) por mais tempo. Não dispersaram após a interrupção da obra - como fez a maior parte dos sobreviventes que viviam próximo do entorno - passando a se relacionarem, com mais frequência, com outros agentes de contato, sendo o garimpo o principal deles, contato tão virulento quanto à construção da Perimetral Norte. Estes grupos perdidos na “margem da margem”, teriam permanecido expostos em intensidade e quantidade e em momentos diferentes, como já mencionado anteriormente. Esta, em razoável entendimento, pode ser uma explicação para a posição que se encontram atualmente em relação ao drama social ao qual estão expostos há quase meio século.

Mapa 06 – Grupos Yawaripë no início da década de 1960

Pacu (Serra da Mocidade).



Os Yawari: início da década de sessenta.

Fonte: Verdum, 1995, p.5

Figura 1- Mulher Yawari na perimetral em obras



Fonte: Arquivo pessoal e autoria de Carlo Zacquini

Figura: 02 – Homens Yawari na Perimetral



Fonte: Arquivo pessoal e autoria de Carlo Zacquini

Retomando o assunto inicial: sobre dramas sociais, liminaridade e narrativas. Como em outros trabalhos inspirados pelo conceito de Turner (DAWSEY, 2013, 2009; HARTMANN, 2007; NEVES, 2005), este trabalho se serve de uma característica especial do modelo conceitual de dramas sociais, que é a possibilidade de ser adotado tanto em períodos históricos longos quanto períodos mais curtos. Algo como o isolamento de algum elemento do campo histórico, antropológico ou sociocultural, tomado como sujeito de estudo, podendo ter, este elemento, nas palavras de Turner, a dimensão de um movimento como a revolução francesa ou tão corriqueiro quanto um dia na vida de uma pessoa específica, contanto que possa ser culturalmente isolável e exiba uma estrutura processual.

O drama social tratado aqui é longo, encontra-se em processo, não sendo possível, e nem é nossa proposta, seguir ou descrever suas fases. É a condição de liminaridade que este estudo procura considerar para pensar a vida cultural nas margens da estrutura, as estratégias de sobrevivência que os grupos e indivíduos lançam mão e como as pessoas ou os grupos sociais dão sentido às suas vidas mesmo em situações de extremas adversidades.

Considerando o curso do tempo a partir de 1977, quando a construção da rodovia foi interrompida, podemos estimar que praticamente mais de 80% da população atual foi criada sob o impacto social, emocional, econômico e ambiental experimentado pelos Yanomami dessa região. São quatro décadas de vivências itinerantes pela estrada Perimetral Norte, trabalho como agregados nas fazendas da região, reagrupamentos diversos, mudança de localidade e toda sorte de conflitos agravados pelo consumo intensivo de bebidas alcoólicas e pela proximidade de suas terras com cidades, vilas e assentamentos.

Tudo ou pelo menos quase tudo na vida desses grupos aponta para um estado liminar. Da desagregação social aos riscos a que continuam expostos por viver na porta de entrada - ou de saída da terra demarcada - à identificação com a qual são conhecidos (uma designação com significado pejorativo), do nome do rio em que buscam sobrevivência (Repartimento) à estrada como rotina e metáfora de passagem; os Yawari carregam a marca do límen, um estado de exceção transformado em cotidiano.

Liminaridade é um termo que comporta muitos sinônimos: margem, fronteira, suspensão, limitação, separação, soleira; todos de alguma maneira trazem um sentido de transição ou lugar de passagem. Isso quer dizer que, no limiar, embora os sujeitos estejam suspensos do cotidiano ou das estruturas, é um estado de trânsito, de transformação, um devir. Duas formas de apresentação ou variações do termo são descritas por Turner (2005) para caracterizar os sujeitos liminares. Uma negativa, que o autor associa às perdas e ausência de direitos; tudo aquilo que é ambíguo, contraditório, marcado pela invisibilidade estrutural característica do espaço de marginalização. Outra positiva, como lugar de possibilidades, transformação, de vir a ser, pois a partir da indefinição novas configurações de ideias e relações vão surgir. Essas novas configurações, podemos entender como elaboração da experiência, uma apreensão da realidade que precisa ser traduzida em alguma forma de narrativa.

Em seu artigo “A construção Narrativa da Realidade”, Jerome Bruner(1991) propõe uma reflexão de como os seres humanos adquirem o conhecimento ou como constroem uma representação mental do mundo à sua volta. Para isso o autor dá alguns passos atrás, na história do conhecimento, para mostrar que essa sempre foi uma inquietação dos estudiosos da mente, porém cada escola de pensamento enfatizou uma fonte diferente: enquanto os empiristas concentraram-se na experiência sensorial (associação entre sensações e ideias), os racionalistas apostaram nas próprias faculdades mentais como princípios da razão verdadeira.

A partir de meados do século XX, continua Bruner, essas escolas são representadas de modo dominante pela teoria da Gestalt/racionalista e teorias do conhecimento norte americana/empirista, E apesar das diferentes abordagens, ambas concebiam o desenvolvimento mental do homem de modo linear e uniforme “da incompetência inicial na apreensão da realidade para uma competência final”. Com as diferenças epistemológicas próprias de cada escola - uma pela razão, outra pela lógica – segundas estas, nosso entendimento de mundo como ele é estaria atribuído a processos internos de organização mental, enquanto pela intuição e experimentação aprendemos o mundo por “algum princípio não especificado de reflexão a partir do qual, seja reforço, associação ou condicionamento” (1991, p.1).

Críticos dessas escolas trataram de observar o equívoco dessas concepções no que diz respeito à aprendizagem de forma linear e a partir de um conhecimento

construído do nada. Para estes, a aprendizagem está constituída por domínios diferentes e específicos, por isso a apreensão da realidade é desigual no seu desenvolvimento no tempo e por domínio de conhecimento.

Cada maneira particular de usar a inteligência desenvolve a sua própria integridade – um tipo de integração conhecimento-mais-habilidade-mais-ferramenta– com o foco numa gama particular de aplicabilidade. É uma pequena realidade de nós mesmos que se constitui pelos princípios e procedimentos que nós usamos internamente (BRUNER, 1991, p. 2).

Essas ferramentas culturais, tratadas pelo autor como um tesouro cultural ou conjunto dos princípios e procedimentos do desenvolvimento específico de um domínio, quase nunca são dominados completamente, pois o manejo competente destas tem a ver com o acesso que temos a ela. Nesse ponto, Bruner começa se aproximar do argumento pretendido. A noção de ferramentas culturais relaciona homem, conhecimento aprendido e seu conhecimento de uso à cultura de qual ele e os seus antepassados são e eram, respectivamente, membros ativos. É também suporte para a opinião crítica em relação a questões como universalidade do conhecimento de um domínio para outro e tradução universal do conhecimento de uma cultura para outra, pois “o conhecimento nunca ocorre desprovido de um ponto-de-vista” e:

Uma vez que se leve tais pontos-de vista tão seriamente quanto eles merecem, há algumas consequências interessantes e pouco óbvias. A primeira é que provavelmente há um número certo de domínios importantes apoiados por ferramentas culturais e redes de distribuição. A segunda é que os domínios provavelmente são diferentemente integrados em culturas diferentes, como os antropólogos têm insistido durante anos. E a terceira é que muitos domínios – especialmente esses que têm a ver com o conhecimento humano, seu mundo social, sua cultura – não estão organizados por princípios lógicos ou por conexões associativas (1991, p.3).

Bruner prossegue observando, criticamente, que nossa forma de adquirir conhecimento sobre o conhecimento humano adquirido e sobre a construção da realidade não tem suas bases de elaboração a partir do mundo humano ou simbólico, mas do estudo de como as pessoas conhecem o mundo natural ou físico. Por razões históricas, e inspiradas no iluminismo, concebemos a produção do conhecimento em termos de lógica, matemática e ciência experimental e, embora tenhamos bastante conhecimento sobre o mundo natural, suas leis e causas, sabemos muito pouco sobre os modos de construção e representação do domínio rico e confuso da interação humana.

O autor conclui seu argumento destacando que assim como há princípios e procedimentos para apreensão e construção da realidade lógico-científica, há ferramentas culturais que modelam e orientam a apreensão da experiência humana, mas que, por estarmos imersos nessa realidade, não nos apercebemos dela. Essas ferramentas culturais com as quais modelamos nossa experiência e nossa memória de acontecimentos humanos são as diversas formas de narrativas: história, desculpas, mitos, razões para fazer e para não fazer, e assim em diante. A narrativa é então, uma forma convencional, transmitida culturalmente e restrita por cada nível de domínio individual e, diferente do conhecimento lógico e científico que necessitam de comprovações estando, inclusive, expostos a refutações; as construções narrativas precisam apenas ter coerência ou, nos termos do autor, alcançar verossimilhança.

Assim, narrativas são uma versão de realidade cuja aceitabilidade é governada apenas por convenção e por “necessidade narrativa”, e não por verificação empírica e precisão lógica, e, ironicamente, nós não temos nenhuma obrigação de chamar as histórias de verdadeiras ou falsas (BRUNER, 1991, p. 4).

Para Turner (1991) a elaboração da experiência se traduz em narrativas produzidas no encontro do passado com o presente na formação da memória. Apenas quando relacionamos experiência atual com os resultados cumulativos de experiências passadas, não exatamente semelhantes, mas de mesma força de relevância, é que “emerge o tipo de estrutura relacional chamada significado”. Este que tem sua fonte na memória e na percepção do passado ajustado às necessidades do presente. Assim como o mito e outras formas de expressão simbólica, a narrativa organiza e constrói a realidade, fornecendo normas práticas para orientar a atuação dos homens. Esse ponto aproxima Turner de Benjamim para quem a narrativa é um ato social e para ser uma narrativa verdadeira tem que ser sempre, em si, uma dimensão utilitária, ainda que de forma latente.

A narrativa é, assim, uma construção da realidade que, como escreve Bauman (1977) “permite colocar a experiência em relevo”. É no olhar sobre os contextos, aquele das interações entre as diversas subjetividades, que se estabelece o pertencimento ou a exclusão dos sujeitos a um determinado grupo humano. Como nos estados liminares, a experiência dos sujeitos envolvidos torna-se um saber compartilhado que se constitui numa comunhão de vivências positivas ou negativas. Tais experiências se fazem “relevo” no discurso narrado em um

permanente processo de atribuição de significados que é reformulado no cotidiano a cada drama social.

No próximo capítulo trataremos dos dramas de viver na experiência cotidiana. Considerando, conforme Turner, que a fase de transição é onde a vida se mostra com todo vigor, seja para resistir, seja para criar. Lugar de transformações, o limiar é a experiência nos “palcos concretos”, momento em que o vivido torna-se expressado e a vida humana é traduzida em narrativas, histórias, rituais e tantas outras expressões buscadas nos modelos dramáticos que o grupo dispõe, ao mesmo tempo em que os atualiza, acrescentando elementos ao repertório transformado em memórias. Lugar privilegiado para observar um fenômeno, pois a experiência, ao ser transformada em narrativas, permite um melhor entendimento do contexto sociocultural onde estão imersos seus personagens.

3 HISTÓRIAS DOS HABITANTES DOS RIOS AJARANI E APIAÚ: OS DRAMAS DO COTIDIANO, CONTINUIDADES E PERMANÊNCIAS

Sou liderança daqui e estou feliz por vocês estarem aqui para verem qual é a nossa situação. Se vocês só ouvirem de longe, não tem como entender, agora vocês estão vendo de perto (SANTARÉM, 2018).

Nas diferentes representações do passado e nos diversos tempos, a memória individual se apresenta nas histórias menores e singulares que atravessam o drama maior e o põe em movimento. Os dramas sociais se constituem de uma quantidade de pequenos casos ou estórias sobre a vida dos sujeitos e dos grupos, que se entrelaçam formando uma rede de conhecimentos e representações do que são constituídas as memórias coletivas. A cada drama menor do qual o grupo experimenta, narrativas diversas são acionadas para comunicá-lo.

Para entendimento da dinâmica atual, uma história, rapidamente resumida, precisa ser contada. O que já adianta também uma explicação do motivo desta tese ter um campo de pesquisa nas comunidades Yanomami da região do Rio Apiaú, sendo meus interlocutores, um grupo local originário da região do Rio Ajarani: a Comunidade Serrinha que, a despeito da mudança geográfica, permanece com o mesmo nome. Aqui é também importante mais um parêntese para esclarecer a direção teórica considerada neste trabalho para definir grupos locais ou comunidades, em termos de rede de relações nas Guianas, tal como concebido por Gallois e outros (2005)²⁴.

Em contraponto aos estudos sobre as sociedades indígenas das Guianas, especialmente nos anos setenta e oitenta, que as apresentava como sociedades fechadas ao exterior, com pouca mobilidade geográfica e organização social delimitada; Gallois, bem como outros estudiosos²⁵ dessa região etnográfica, pensam sua organização em redes de relações multilocais e multiétnicas, sem prejuízo de transformá-los em grupos frágeis do ponto de vista sociológico. Dessa forma, um grupo é considerado em termos de:

²⁴ Dominique Tilkin Gallois, Denise Fajardo Grupioni, Gabriel Coutinho Barbosa, Rogério Duarte do Pateo e Renato Sztutman, pesquisadores do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP autores da coletânea *Redes de relações nas Guianas*, 2005.

²⁵ Taylor, 2012; Cavalcante, 2010; Naveira, 2007; Tassinari, 2003; Viveiros de Castro, 1987; para citar alguns.

(...) uma unidade que se realiza num espaço determinado, mas que a ele não se reduz, porque cada grupo local remete-nos não apenas a um espaço de relações, mas a uma história de relações que ultrapassa seu período de existência (GRUPIONI, 2005, p. 42).

Assim, considerar que um grupo indígena não está necessariamente preso ao assentamento físico, e que suas relações não estão delimitadas internamente, é uma via para entender como os grupos vão se estabelecendo no espaço ao longo do tempo.

Pois bem, ao final do ano 2015, os Yawari estudados nesta tese estavam vivendo no Ajarani, nos quilômetros 32 e 34 do percurso ainda aberto da rodovia²⁶, distribuídos em dois grupos – Comunidade Serrinha, liderada por Santarém (o grupo que acompanho mais de perto) e Comunidade Cachoeirinha, liderada por Jurubeba. Seus moradores, remanescentes de subgrupos diferentes²⁷, guardam uma rivalidade antiga, alimentada diariamente com difamações, uma série de injúrias e pequenos conflitos que, amiúde, rompem com o sossego rotineiro das comunidades. O que é comportamento negativo para os indígenas de Serrinha é atribuído ao povo de Cachoeirinha: “são cachaceiros, bagunceiros, ladrões de roças, encrenqueiros, preguiçosos e gostam de pedir”. O mesmo dá-se com os moradores de Cachoeirinha em relação ao grupo de Santarém. Todos os adjetivos acrescidos de: mentirosos, sovina de mulheres e “faz tudo que branco manda”, em português mais claro, bajuladores.

Antes de prosseguir, uma curta, porém necessária, apresentação desses dois líderes.

²⁶ A Perimetral Norte ou BR-210, foi interrompida 3 anos depois de sua obra iniciada. Em Roraima, um trecho com pouco mais de 400 quilômetros permanece ativo com dois percursos diferentes: um, que conecta os municípios de Caroebe, São João da Baliza, São Luiz do Anaúia e Caracarái. Outro, com início no quilômetro 11 da BR-174, de Caracarái à Missão Catrimani com manutenção até a Vila São José no quilômetro 27. Os proprietários das fazendas e, durante um tempo, também a Ordem católica da Consolata (Diocese de Roraima) cuidaram da manutenção do trecho citado. Após desintração das últimas fazendas em 2013, os quilômetros do 30 ao 49 também deixaram de ser conservados por estes. Nos últimos dois anos, a Funai instalou um posto de fiscalização no quilômetro 44, dividindo instalações com a Sesai com um posto de saúde. O grupo de Yawari que permanece no Ajarani está também instalado no mesmo ponto de localização.

²⁷ Para citar alguns destes subgrupos: os Yawari do Médio Rio Ajarani, os Naithaurutheri do Alto Rio Ajarani, os Opiktheri e os Xirixana do Rio Mucajái (diário de campo da antropóloga Loretta Emiri - arquivo pessoal da autora).

Jurubeba, 60 anos, Yanomami de pouca conversa, inquieto, por vezes sisudo. Um dos 21 filhos do temido Tuxaua Chico, líder do grupo dos Opiktheri²⁸ – seus vizinhos a oeste – que viviam desde o início do século XX ao pé da Serra dos Opik, entre o Rio Ajarani e Rio Pacú²⁹. Contam que por volta dos anos 30, o pai de Jurubeba aproximou-se dos grupos do Ajarani com os quais teria feito alianças, desposando quatro mulheres. Essa aliança, ainda que atravessada por constantes atritos, teria durado quase 40 anos, quando desfeita por conflitos internos. Acusado de feitiçaria e apropriação indevida de mulheres, retirou-se para as cabeceiras do Rio Ajarani, iniciando, daí em diante, sucessivas rupturas no grupo de seus descendentes e aliados (VERDUM, 1995). Tuxaua Chico morreu aos 87 anos (1902 – 1989). Seus filhos, a maior parte, vivem espalhados entre a região de origem, o médio Ajarani e Serra do Pacu, juntos movimentam quase toda a rede de relação de troca e de guerra na região. Notícias se têm da morte recente de três deles, assassinados em situação de guerra entre antigos inimigos.

Santarém tem 61 anos. É simpático, extrovertido e desfruta de respeito e consideração dos demais. Sempre solícito, relaciona-se bem com brancos e Yanomami. Trabalhador incansável, orgulhoso de suas roças, originário da região do baixo Ajarani quando, ainda jovem, foi para o Demini - onde estão seus irmãos e onde Santarém refere como seu local de origem. Retornou para o Ajarani também atraído pelas obras da Perimetral Norte e acabou se juntando aos grupos locais. Ali tomou como esposa uma Yawari recém-viúva, ajudando a criar seus filhos. Depois se separou dela desposando uma mulher jovem com quem tem uma filha de oito anos.

Atritos menores fazem parte da dinâmica social dos dois grupos, quase sempre diluídos com o passar dos dias ou resolvidos numa explosão de raiva momentânea com um discurso público que reclama e adverte o grupo violador de possível vingança caso volte a acontecer. Outros repercutem um pouco mais e colocam em ação a arbitragem dos órgãos indigenistas que enviam seus agentes

²⁸ Em 1965, os missionários registram a presença do grupo Opikitheri, ao sopé da serra Opiki. Este grupo era composto por diversas linhagens, a mais numerosa das quais tinha como referência ao Tuxaua Chico (Koetema, Waitharo, Hore, *1902/+1989), um Korihanatheri que tinha casado numerosas esposas Ỹarõamë (conseguimos nomear 4), tendo com elas muitos filhos (contamos 21). Este grupo morava próximo ao local escolhido para a Missão, onde hoje (2017) existe a comunidade de Macaxeira (Dalmonego, 2017, arquivo pessoal).

²⁹ Comunicação oral de Carlo Zacchini.

para aconselhar os envolvidos e apaziguar os ânimos. O grupo de Jurubeba, quando percebe que perturbou seriamente o grupo de Santarém - um roubo de roça e de galinhas, maus-tratos de animal de estimação, por exemplo - logo organiza uma excursão para algum ponto mais distante, quase sempre fora da terra indígena, sendo a periferia da cidade mais próxima, um lugar privilegiado para acampar alguns dias, até que o grupo afetado se esqueça. Depois retornam ao Ajarani ainda desconfiados e circulando em espaço reduzido “porque tem medo de nos encarar depois que apronta das suas”, diz um jovem Yanomami de Serrinha, “grupo de Jurubeba gosta demais de briga, não respeita, pensa que a gente se esqueceu, mas a gente vai ficando mais com raiva... todo dia, todo dia com raiva”.

Se para tudo tem um limite, isso também vale para o povo do Ajarani. Há dramas irremediáveis para os quais não há ação reparadora que antes não incluía uma guerra declarada e/ou um desfecho trágico. Entre os Yanomami, talvez a violação insustentável seja o homicídio. Evento que coloca em xeque as alianças, o tempo, a organização e disposição espacial das aldeias, causa do desespero das mulheres e tudo mais o que a morte, quase nunca acidental³⁰, provoca na vida desta gente.

Naquele ano (2015), depois de pequenas intrigas, queixas, provocações e discussões (intensificadas pelo uso de bebidas alcólicas) entre pessoas de ambos os grupos, um morador de Serrinha matou a flechada um jovem do grupo de Jurubeba, marcando aí uma ruptura nas relações entre os grupos envolvidos que, até então, viviam no Ajarani há pelo menos 15 anos sem sair daquela região. Uma crise inevitável entre os dois grupos estava inaugurada e avançando de forma muito rápida: de um lado o desejo de vingança pedindo a morte do homicida, de outro o temor de ter um parente morto a qualquer momento. No ápice do perigo, o medo toma conta do grupo de Santarém, que decide abandonar a região e, na falta de estratégia de retirada, com o risco de debandada do grupo de modo fragmentado, aceitou auxílio da Funai e do Instituto socioambiental, deslocando-se para a região

³⁰ Uma exceção é quando se trata de mortes de recém-nascido, criança com pouco tempo de vida ou de idosos que morrem por força da idade, não sendo consideradas como resultado de agressão por parte de inimigos. Nos demais casos a regra é não interessa a natureza da morte – se “matada” ou “morrida” – ou melhor, trata-se sempre e de apenas uma natureza: predação, agressão (...) toda ameaça à vida, toda morte é, em última instância, resultado de uma agressão através de um ataque de espírito (*hekura*) enviado por outros xamãs ou de algum funesto sortilégio” (RAMALHO, 2006:59).

do Rio Apiaú, próximo à Aldeia Hadianai com os quais uma parte da população do grupo Serrinha mantém laços de afinidade e consanguinidade.

Movimentos migratórios como este são considerados como algo habitual e faz parte da dinâmica de mobilidade do povo Yanomami dentro do seu território por motivos diversos, desde conflitos intra ou intergrupais, epidemias, iminência de um ataque guerreiro, redução ou limitação territorial, mudanças ambientais, maior ou menor acesso a objetos industrializados, ferramentas, etc. Há registros de, pelo menos, dois deslocamentos desse mesmo grupo, ambos para a mesma região, Apiaú. O primeiro, de acordo com Verdum, entre 1986 e 1989, tendo como motivação um ataque guerreiro dos Yanomami do Rio Catrimani; o segundo³¹ em 1999, incentivado pela Funai, também estava relacionado com conflitos entre os grupos.

No período em que estive em campo para esta pesquisa, toda comunidade Serrinha, em torno de 70 pessoas, estava vivendo no Apiaú há cerca de quatro anos. Instalados nas margens ao longo do rio, a poucos minutos de caminhada dos Hadianai, grupo originário da região, tendo o posto de saúde como lugar de encontro, ao meio do caminho. O nome da comunidade permanece o mesmo. Uma família do grupo Serrinha está vivendo na Comunidade Hadianai, junto com seus dois filhos mais velhos que se casaram com mulheres daquele local. Os demais permanecem em uma comunidade maior em torno das figuras de Santarém e Maria Hiro.

Se no Ajarani os moradores estão expostos a uma proximidade com vilas, assentamentos³² e cidades, no Apiaú essa situação não é muito diferente. Este rio, um pequeno afluente do Rio Mucajaí, é linha de marcação entre a terra indígena Yanomami e as fazendas da região: de um lado, comunidades, do outro, fazendas. Há também vilas e alguns assentamentos aonde os Yanomami vão com certa frequência e onde mantém relação de troca de mercadorias e prestação de mão de

³¹Relatório da Missão Catrimani. Acervo documental: Ordem da Consolata, Diocese de Roraima, 2002.

³²No entorno do limite leste da Terra Yanomami, entre os rios Ajarani e Apiaú, existem cinco projetos de assentamento (PA's) do Incra: Sumaúma, Vila Nova, Apiaú, Paredão, Massaranduba e Ajarani, além das Vilas, e a área mapeada para a construção das Usinas Hidrelétricas do Paredão (UHE's), no Rio Mucajaí (CARVALHO, 2015, P.67).

obra, ainda que esporádica, com moradores e comerciantes. O rio é também acesso privilegiado para garimpeiros que sobem em direção à Serra da Estrutura onde movimentam atividade ilegal de exploração de minérios, ouro especialmente.

A viagem para o Apiaú, a partir de Boa Vista, segue a Rodovia – 205, com duas opções de viagem dependendo das condições das estradas. Mais comum é entrar pelo município de Alto Alegre passando pelas vilas e projetos de assentamentos até a margem direita do rio, com a inevitável e não totalmente isenta de riscos³³, passagem pelas fazendas vizinhas dos Yanomami. Ali se toma um barco e segue a montante, uma travessia de cerca de 40 minutos pelo rio quando o viajante já pode ver os telhados de palha das casas ao longo da margem e a fumaça liberada pelo fogo sempre presente, se não para preparo de alimentos, para preparo da terra para futuras roças.

No Apiaú, desde a década de 1960, vive um grupo familiar Yawari com cerca de 50 pessoas atualmente distribuídos em quatro malocas. Em Hadianai, comunidade principal, vive com sua mulher e filhos, a liderança local, o senhor Antônio Waiká. Ao redor, algumas casas menores, independentes, onde instalam as famílias mais jovens, maior parte, filhas, genros e sobrinhos do senhor Antônio, que além de líder político é também xamã. Há famílias recém-chegadas, parentes e aliadas do grupo local – quase todos do baixo Rio Mucajaí – visitantes que ali estão para passar algumas chuvas, como costumam dizer. Mata adentro, a pouco mais de duas horas de caminhada, está a maloca do Dino e sua esposa, um casal em idade avançada, vivendo com seus filhos e filhas, genros, noras e netos, cerca de 20 pessoas.

Rio acima, pouco mais de 15 minutos em trajeto de barco, vive Marta – filha mais velha do Seu Antônio, líder do grupo Hadianai – com seu marido indígena de etnia macuxi, um filho adolescente e um bebê adotado pelo casal, filho de um Yawari do Ajarani morto no ano anterior em conflito com outro morador da mesma comunidade. Recém-chegada e com muitas idas e vindas ao Apiaú, Marta esteve a maior parte da vida morando na periferia da cidade de Boa Vista, onde nasceram e

³³A relação entre indígenas e trabalhadores das fazendas é conflituosa, envolvendo, inclusive, pessoas que os defendem ou que trabalham com eles. Em 2016, um trabalhador da fazenda mais próxima assassinou brutalmente um técnico em saúde do Distrito Sanitário Indígena Yanomami, deixando os indígenas daquela região bastante assustados.

criaram seus filhos (três adultos filhos de não indígena), trabalhando como ajudante em feiras, restaurantes e pequenos comércios. Acusada pelos moradores locais como “invasora”, “quase branca” e “cúmplice de garimpeiro”; Marta deu à sua maloca um nome para não deixar dúvidas de seu pertencimento Yanomami: Maloca *Omama*³⁴. Se lhe pergunto a razão para esse nome e não outro, a resposta é também para marcar sua identidade étnica: “*Omama* é nosso Deus. Yanomami é tudinho filho de *Omama*... eu sou Yanomami, né?”.

Natureza, tão sugestivo quanto o nome da comunidade de Marta, é como se chama a maloca recém-fundada por André e seu irmão Lucas com suas esposas e filhos. Ambos os filhos de moradores de Serrinha que desposaram filhas do líder da Comunidade Hadianai. André, casado com duas delas e Lucas com uma. Com competência razoável em português, alguma habilidade em lidar com a moeda brasileira, na interação com pessoas e instituições do mundo dos brancos, André vem despontando como liderança jovem, bem-humorado e criativo. Ainda que os grupos mantenham suas referências nas lideranças tradicionais, por exemplo, maloca do Santarém, maloca do Dino, maloca do Cachacinha – solicitadas em contextos cerimoniais como receber visitantes, partilhar alimentos, estabelecer diálogos intergrupais, conselhos e organização do trabalho – esse novo chefe tem desempenhado papel importante e, na maioria das vezes, solicitado ou nomeado para interagir com o Estado Nacional, atuando como representante em reuniões, capacitações, etc.

André é um “representante ao estilo moderno”. Forjado entre mundos sociais diferentes, tem discursos habilitados para proferir de acordo com a audiência, da emergência do momento e do que precisa ser negociado. Consciente do que ainda lhe falta como liderança tradicional, especialmente a sabedoria adquirida com a idade, organiza-se politicamente valendo-se de ocasiões favoráveis. Por exemplo, é ele o único homem da região com duas esposas - ambas filhas da liderança local - dispõe-se de talento para manter uma rede de parentes próximos, hábil na arte de falar para os *napë* (pessoa não yanomami) com um discurso situado no coletivo sempre iniciado com um “*Awei*³⁵! Aqui André Yanomami Serrinha *Thëri*³⁶ vai falar”. O

³⁴ Demiurgo criador da humanidade atual e de suas regras sociais na cosmogonia Yanomami.

³⁵ *Awei* – interjeição da língua yanomami usada para expressar aprovação, positividade.

nome de sua comunidade - Natureza - é um apelo ecológico que se alinha aos discursos das organizações socioambientais, espaços em que transita com frequência.

Quem conhece os grupos do Ajarani e Apiaú sabe que por ali, não há um povo vivendo o modo de “vida tradicional” que se espera dos grupos Yanomami descritos nas etnografias clássicas. A cultura material não é, pelo menos à primeira vista, um aspecto que salta aos olhos do observador. Nada de grandes casas comunais, mulheres de tanga fazendo cestaria, homens enfeitados com plumas e outros referenciais que a literatura nos apresentou como a imagem ideal do ethos Yanomami. E se isso for critério de etnicidade para o visitante, os Yawari estarão na sua lista de índios aculturados, descaracterizados ou integrados e outros adjetivos comumente atribuídos aos grupos indígenas que escapam ao padrão pré-contato.

Grande parte do seu “modo de vida tradicional” se perdeu, como também grande parte de seus parentes, anciãos e xamãs. A excessiva convivência no contexto de colonização e, por vezes, afastamento de seus territórios, diferenciou-os em relação à parcela maior da família linguístico cultural Yanomami. As relações cada vez mais aproximadas destes grupos com os diferentes agentes de contato da sociedade nacional, especialmente – no caso do Ajarani – com colonos, populares das periferias das cidades vizinhas, agentes dos órgãos indigenista e trabalhadores de fazendas da região, os levaram a transformações significativas nos modos de vida, novas formas de organização, afetando profundamente sua dinâmica social. A produção bibliográfica sobre eles é ainda hoje de pouca abrangência e, até meados do século XX, consiste em relatos de passagens esporádicas ou de curta permanência pela região, dos autores Meyer, Saffirio, Lizot, Migliazza e Cocco, todos ligados de algum modo ao trabalho missionário.

A partir da segunda metade da década de 1970, após Perimetral Norte, temos alguns relatórios situacionais³⁷, maior parte de órgãos indigenistas governamentais e

³⁶ *Thëri*: termo de autorreferência que significa moradores e ou habitantes de tal lugar. Por exemplo, Serrinha *thëri*, morador da Comunidade Serrinha.

³⁷ Relatos de trabalho e observação dos missionários católicos da Ordem da Consolata (arquivos do Centro de Documentação Indígena da Diocese de Roraima) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) com saúde e educação, Funai, Funasa, relato de Alcida Ramos(1979) e laudo antropológico de Nádia Farage(1999), reportagens jornalísticas chamando atenção para a situação em ocasião da construção de BR-210(Verdum, 1995) e Comissão pela Criação do Parque Indígena Yanomami-

não governamentais, e um único estudo etnográfico específico tendo os Yawari como centro de estudo, de autoria do antropólogo Ricardo Verdum em 1995. Da segunda metade da década de 1990 até então, temos alguma produção de notícias como retirada de fazendeiros, situação dos indígenas na cidade, relatórios de ações institucionais dos missionários católicos da Ordem Consolata, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Secretaria Especial de Assuntos Indígenas (SESAI), representantes do Instituto Socioambiental (ISA), da Hutukara Associação Yanomami (HAY) e Comissão da verdade.

Em relação à produção científica deste século, os índios do Ajarani são lembrados em um capítulo do livro de Rubens Valente “Os Fuzis e as Flechas – A História de Resistência e Morte dos Povos Indígenas na Ditadura” (2017), uma dissertação de mestrado em geografia “Os Yawaripë Yanomami da intrusão da Rodovia Perimetral Norte aos processos de resistência dos povos da floresta”(SILVA, 2015), meu próprio trabalho de pesquisa de mestrado em saúde coletiva (2014) e um estudo da “Língua Yanomami falada na Serra do Pacu” de Ferreira e colaboradores (2010). A relevância dos trabalhos aqui mencionados não está em questão, o que não exclui a constatação de que não são estudos de maior profundidade como o que temos com outros grupos Yanomami.

Assim, tendo em vista o caráter dinâmico da cultura, considerando que a variação de alguns aspectos culturais não significa perda de identidade, e fugindo do risco de ficar aqui repetindo um passado etnográfico do que já foi, volto aos Yawari do Ajarani e seus modos de vida - um grupo de solidariedade, fator responsável pela coesão interna de seus membros no espaço e no tempo e que permeia e orienta os relacionamentos dos indivíduos e do grupo e que se apresenta, por exemplo, nas uniões conjugais, visitas intercomunitárias, alimentos partilhados, serviços prestados, etc. (VERDUM, 1995).

Os grupos locais de moradores do Ajarani estão separados. O grupo Serrinha está vivendo no Apiaú e Cachoeirinha permanece no Ajarani. Sinal de trégua numa querela habitual que já dura anos. Mas algo parece fazer falta para ambos. As crianças pedem para ver foto no celular e para começo da diversão a pergunta é:

CCPY, este em especial, pela sua importância fundamental para a demarcação administrativa das terras Yanomami em 25 de maio de 1992.

“tem foto de Jurubeba”? O desapontamento se estampa no rosto de cada um diante da minha resposta de que não tenho foto de Jurubeba.

Jurubeba, por sua vez, me conta um agente da Funai, desde a saída do grupo Serrinha para o Apiaú, tem permanecido em maior tempo dentro da terra indígena. Suas incursões para as cidades mais próximas não são mais tão frequentes como antes, “parece ter se tomado de uma autoridade da qual nunca reivindicou”, diz o agente em tom de graça. O retraimento tem motivos e não parece ser aquele mesmo que afastou o grupo adversário do Ajarani. É que numa dessas andanças pela cidade, seu filho envolveu-se em uma briga com um não indígena e acabou sendo preso passando uma temporada, cerca de dois anos, no sistema prisional, deixando o restante do grupo triste e intimidado.

O retorno para o Ajarani é assunto repetido das conversas do grupo Serrinha; lá está o quadro espacial, lugar de vivências coletivas, onde estão registradas suas lembranças de toda uma vida. Tudo lá faz parte do conjunto de motivos para o retorno: o rio, a estrada, as roças que lá crescem mais rápido, os castanhais, “não tem garimpeiros”, ou simplesmente um “lá é meu lugar, onde nasci, onde nasceram meus pais e meus filhos”. Quatro anos se passaram desde sua chegada à região do Apiaú. Embora nem todas as famílias tenham o retorno como preocupação - alguns encontram motivos para ficar, quase todos na linha do “voltar vai dar muito trabalho” ou “com Jurubeba não dá” - sabe-se que quando chegar o momento, o grupo todo pega o caminho de volta.

A economia dos Yawari, isso vale tanto para os moradores do Ajarani quanto para os moradores do Apiaú, desenvolve-se em dois campos relacionados entre si. Um campo tem a ver com práticas de ocupação do território e exploração dos recursos disponíveis comuns aos Yanomami, o que ainda garante grande parte de sua sobrevivência desde a matéria-prima de produção de suas casas ao alimento: produtos da roça e da floresta como caça e pesca, açaí, farinha, bacaba, castanha, banana, mandioca e outros de acordo com o regime de sazonalidade. O outro campo está atrelado à colonização da região e à relação com os agentes de contato: agricultores, fazendeiros, comerciantes e garimpeiros, para quem prestam serviços e com quem aprenderam a demandar necessidades diversas do modo de vida da cidade, os quais, para manter, o dinheiro é preciso.

Os serviços prestados contemplam desde a derrubada de mata e ampliação de roças, construção de cercados, produção de farinha de mandioca e, de forma mais esporádica, comércio de algum excedente dos produtos da roça e da floresta. Por meio de troca ou com o pagamento em dinheiro, adquirem os produtos de consumo como arroz, sal, açúcar, óleo, bolachas, tabaco. Quando estão com mais dinheiro levam também roupas, redes, lanterna, pilhas, chinelo, sabão e, que vem cada vez mais fazendo parte do consumo dos indígenas, bebidas alcoólicas.

As casas contrastam com residências de outras regiões da terra indígena. São unifamiliares, embora confeccionadas com palha de ubim e madeira como as demais. Os mais jovens querem casas como na cidade, com telhas onduladas, por serem mais seguras e confortáveis nos períodos chuvosos. Também querem ter seus próprios utensílios domésticos e outros objetos como televisão, rádios, celulares. Um jovem Yawari desabafa que as pessoas não indígenas os acusam de querer viver como os brancos por desejarem ter coisas de branco. Ora, diz ele:

Não quero ser *napê* não, mas não preciso mais viver como meu avô. Porque não posso ter um sapato, uma televisão ou um celular? Por que não posso querer beber água gelada? Eu também tenho calor. *Napê* tem calor, índio também tem calor.

Certa vez acompanhei uma profissional técnica de enfermagem para uma palestra com as mulheres Yawari onde se falava sobre cuidados em higiene, prevenção às infecções sexualmente transmissíveis e outros assuntos relacionados ao universo feminino. Era sua primeira entrada para trabalhar nas comunidades do Ajarani e enquanto caminhávamos do posto de saúde em direção à comunidade, contava entusiasmada acerca dos moradores das regiões mais longínquas da terra indígena (Catrimani, Demini e Xitei) onde havia atuado nos últimos anos. Falava encantada sobre os adornos corporais usados pelas mulheres, das belas tangas vermelhas, colares e pulseiras de miçangas e outras formas de se embelezar das mulheres Yanomami.

Chegamos ao local combinado para a reunião. As mulheres, reunidas, aguardavam enquanto conversavam e riam animadas pela novidade de ter, novamente, alguém do serviço de saúde do mesmo sexo trabalhando com elas. Afinal há tempos apenas trabalhadores homens vinham atuando naquela região, como estratégia da organização do serviço de saúde, motivado pela reputação de violência e alcoolismo entre os habitantes dali. A técnica de saúde apresentou-se

falando em Yanomami e recebeu como resposta um sonoro bom dia em português. Ato que, aliado à realidade que tinha diante de seus olhos - uma estética pouco similar àquela que me contava no caminho – impactou-a bastante. O desapontamento estava estampado no rosto da moça, nas atitudes e no desenrolar da ação que não correspondiam mais ao entusiasmo inicial, apesar do esforço em cumprir seu trabalho com responsabilidade e competência.

Ao final da palestra, distribuimos escovas e tubos de creme dental, pomadas de uso íntimo, sabonetes para matar piolhos e sarna com um terrível cheiro de enxofre, panfletos educativos, etc., enquanto as mulheres perguntavam por outros artigos que lhes pareciam mais interessantes, não contemplados naquele conjunto de produtos ofertados pelo serviço. A cada entrega do material, um pedido diferente: brinco, sutiã, xampu, óleos corporais, cremes para cabelo, perfumes, batons. Mesmo desconcertada diante da situação, a trabalhadora passa a fazer seu discurso sobre a importância de valorizar os recursos presentes na natureza. Falou-lhes da beleza de se pintar com urucum e jenipapo, de enfeitar-se com brincos de pena e conchas e até se ofereceu para ensiná-las. As mulheres, simpatizadas com a nova trabalhadora, aceitaram sua proposta de oficina de enfeites, mas foram logo advertindo:

Pena de passarinho tem piolho, inflama orelha, nós gostamos de brinco de ouro, argolas bem grandes, de miçanga também. E gostamos mais de maquiagem; urucum e jenipapo só de vez em quando. É bonito, mas suja muito a roupa, dá muito trabalho para lavar, gasta muito sabão (resumo da fala de uma das mulheres da comunidade).

Bastante educada e afeita aos Yanomami, a trabalhadora ouviu atenta e pareceu compreender o pensamento das mulheres sobre beleza e suas questões práticas. O que não impediu que ao regressar ao posto de saúde, comentasse o ocorrido, ainda que de forma respeitosa, com os colegas de trabalho. Não preciso e nem conseguiria repetir tudo que ouvimos dos companheiros do posto, indignados, naquele dia, sobre como os indígenas do Ajarani eram “um bando de caboclos”, “que nem pareciam mais Yanomami” e que a colega estaria perdendo seu tempo tentando ensiná-los alguma coisa.

Porém toda a crítica de agora é o avesso da prática colonizadora. Os Yawari nos últimos 45 anos foram bombardeados com ofertas do mundo externo por todos os agentes do contato. Os mais velhos contam como os missionários os convenciam

a usar roupas para não expor seus corpos nus ou como agentes da Funai os convenciam a buscar trabalho organizado ou como distribuía alimentos industrializados na falta de roças. Ou ainda, o convencimento dos peões das fazendas, do garimpo e da construção da BR para que as mulheres indígenas se limpassem e se enfeitassem a moda das mulheres brancas com seus “presentes” da indústria cosmética: sabonetes, cremes, perfumes, maquiagem. Assim foram aos poucos parando de pintar seus corpos, executar seus rituais e adquirindo hábitos alimentares ocidentais. Todas as pessoas componentes dos grupos estudados nesta pesquisa usam roupas, mesmo as crianças e os velhos.

Na sua forma mais atual, essas ofertas vêm das políticas públicas de proteção social com seus serviços e programas. Benefícios como o de prestação continuada - garantia de um salário mínimo mensal à pessoa com deficiência e ao idoso com 65 anos ou mais – são os mais procurados pelo grupo. O trabalho assalariado e o consumo de bens industriais são também estimulados pelos programas de saúde. Há cargos dentro do organograma da Sesai específicos para indígenas: Agente Indígena de Saúde e Agente Indígena de Saneamento (AIS e AISAN e barqueiros). Embora o capital movimentado não tenha muita expressividade, ainda assim uma rede de serviços informais se organiza em função, desde o táxi contratado em época de receber pagamentos ou benefícios, até abrigos onde ficar na cidade enquanto fazem suas compras. Atualmente gostam de contar, envaidecidos, que têm sua própria “casa de apoio” na cidade. Também planejam vender seus produtos em Boa Vista, mas precisam de transporte para escoar o excedente de sua produção e trazer, da cidade, mudas e outras sementes, assunto amiudado nas reuniões com representações de organizações indigenistas. O discurso reivindicador já iniciado com “Funai não ajuda, Funai não faz nada, só promete” já antecipa a fragilidade da ação e capacidade de financiamento do órgão de proteção.

Quadro 1 - Yawaripe: Perimetral Norte x impacto demográfico

	Antes da BR – 210	Depois da BR – 210		
Grupo Local	Nº de Pessoas	Óbitos	Dispersos	Sobreviventes
Naitauxu-theri*	26	11	-	19
Arapixi	22	08	09	05
Castanheira	24	05	05	14
Km 33	20	02	02	16
Km 32	10	?	?	09

Fonte: Verdum, 1985, p.111.

Quadro 2 - Distribuição da população Yawari do Ajarani em março de 1984

Grupo Local	Número de Habitantes
Alfredo	05
Pé-de-pato	05
Maria Velha	10
Pedrinho	14
Flechal	10
Perambulando pela BR – 210*	16
Vivendo próximo ao posto da Funai	02
Falecido	01
TOTAL:	62 habitantes

Fonte: Fundação Nacional do Índio, 1984.

*Sobre esse grupo, consta em relatório da Funai o seguinte comentário: “um terço da população do Ajarani perambula, permanentemente, ao longo da estrada e, periodicamente se emprega aos colonos, abandonando o cultivo de suas roças e a vida comunitária tradicional” (Ministério do Interior, 1984). De acordo com Verdum (1995) entre 1989 e 1994 havia 84 pessoas vivendo na região do

Ajarani, entre os quilômetros 30 e 50 da BR-210. O autor não informa o nome dos grupos e quantidade de moradores de cada um, mas observa que um total de 51, 81% tinha menos de 25 anos e 37.34% compunha o grupo de nascidos após a construção da rodovia. Desse quantitativo refere-se a um desequilíbrio populacional entre homens para mulheres com idade igual ou superior a 25 anos.

Quadro 3 - Distribuição da população Yawari do Ajarani em 2013

Grupos locais	Número de habitantes
Comunidade Serrinha(Santarém)	77
Comunidade Cachoeirinha(Jurubeba)	65
Mortos**	2
Total:	142 habitantes***

Fonte: Censo realizado pela autora desta tese em ocasião de pesquisa de mestrado na região do Ajarani

**obs. Número informado pelos moradores da comunidade Serrinha

***Deste total de 142 moradores, 70 indivíduos têm mais 15 anos e 72 com menos de 15 anos. Dos 70 com mais de 15 anos 41 são homens e 29 mulheres. O desequilíbrio quantitativo ainda permanece entre gênero. Os Yawari dessa faixa etária não têm com quem se casar nas comunidades da região do Ajarani, no entanto, percebe-se um estreitamento das alianças com os Yawari da região do Rio Apiaú.

Quadro 4 - Distribuição da população Yawari do Ajarani e Apiaú em 2019

Grupos locais	Número de habitantes
Comunidade Serrinha	70
Comunidade Cachoeirinha(Jurubeba)	65
Comunidade Hadianai, Omama e maloca do Dino (Apiaú)	77
Total:	212 habitantes

Fonte: Dsei Yanomami, 2019.

Figura 3 – Comunidades da Região do Rio Apiaú



Fonte: foto da própria autora.

Sejam bem-vindos! A nossa casa é boa, mas também tem problema dos invasores (ANTÔNIO WAIKÁ, 2018).

Sobre o contexto atual, as permanências e continuidades. Desde a chegada ao Apiaú, os moradores de Serrinha ensaiam movimentos para o regresso ao Ajarani. Os motivos para permanecer e os motivos para voltar parecem se confundir nos diferentes discursos. Quando uma família está mais disposta a deixar o local, outra está mais animada a ficar. Numa ocasião, após se organizar para o retorno, vir à cidade pedir apoio para a mudança e convencer boa parte da família, Ângelo - um jovem influente de Serrinha - volta atrás com uma motivação do tipo: “minha mãe está velha para esta viagem, não aguenta mais caminhar tanta distância”. Um grupo de homens mais velhos volta a animá-lo e agora seus argumentos são econômicos: “lá tem melhor caça e pesca, a terra é melhor para roças e tem também as

castanhas que a gente tira para comer e vender”. Mas quando o medo da vingança pela morte do filho de Jurubeba bate forte, a resposta vem logo em seguida com um: “podemos buscar a castanha, preparar as roças e depois a gente volta para cá”.

Certo dia, depois de uma noite de festa em Serrinha, com muita bebida destilada, Santarém sai bem cedo e diferente de sua habitual ida para a roça, toma o caminho do posto de saúde. Aborrecido senta-se e dá início ao discurso dirigido a mim e ao guarda de endemias. Reclama que não conseguiu dormir com a euforia do grupo dançando ao som de música com reprodução mecânica em volume muito alto. E como tudo que aborrece o grupo é sinal de que está na hora de voltar para casa, Santarém desabafa:

Eu não quero mais ficar aqui no Apiaú, não. Já falei pra Funai, para Isa, Hutukara que quero voltar para o Ajarani. Aqui não dá, não. Gente bebendo muito. Perigoso! Todo dia bebe, todo dia bebe. Vai na vila, compra cachaça. Homem bebe, mulher bebe. Por isso quero voltar para o Ajarani. Eu não bebo, não. Só mulher minha, bebe. Ela bebe só um pouquinho. Eu bebia quando eu era jovem. Agora bebo mais não. Casei, tenho mulher, curumim. Não pode mais beber. Tenho que fazer roça, dar comida para mulher e filha. Eu falo para meu filho não beber, eu penso assim.

Diz ainda estar no Apiaú porque não consegue carro para voltar ao Ajarani. O deslocamento é mesmo dispendioso e tanto pelo rio quanto pela estrada, os Yawari não estão dispostos. “Fica muito longe daqui. Tem muita criança pequena e os velhos já não aguentam andar tanto, nossos antigos viajavam muito tempo caminhando, eles eram fortes... Yanomami bravo”, diz outro morador.

Ao fim da tarde daquele mesmo dia, encontro Santarém mais tranquilo, menos aborrecido e aproveito para retomar a conversa. Conto que estou voltando para cidade e coloco-me à disposição para ir à Funai ou Hutukara pedir apoio logístico e de transporte para viagem de volta ao Ajarani. Sem a urgência do aborrecimento daquela manhã, ele me conta que está com roça de mandioca recém-plantada, que ainda vai crescer para colher, fazer farinha para depois voltar. “Vamos voltar quando colher a roça que plantamos e depois fazer roças boas lá no Ajarani, aqui não é nosso lugar”.

Assim passaram-se quatro anos³⁸...

O dia na maloca começa bem cedo e antes do nascer do sol já tem meninos e meninas no rio recolhendo redes de pesca colocadas no dia anterior, quase sempre cheias de pequenos peixes que serão servidos assados acompanhados de biju na primeira refeição do dia. Algumas famílias saem para pescar e caçar em lugares mais distantes das casas, enquanto outros vão para suas roças deixando as crianças menores em companhia dos mais velhos. Outros ainda arriscam uma incursão pelo entorno (fazendas, vilas e assentamentos) de onde voltam com alguma novidade do mundo dos brancos: tabaco, roupas e alimentos industrializados. No meio da tarde todos retornam para suas malocas trazendo produtos da roça, da pescaria e da caça. No resto do dia ainda claro, homens, mulheres e crianças se ocupam do preparo das refeições e de outros serviços domésticos.

Durante um longo tempo os Yawari resistiram à aproximação de não índios dificultando, inclusive, as tentativas de trabalho de organizações como Funai e missionários, como também estiveram afastados de grande parte da comunidade Yanomami. O prestígio de Davi Kopenawa³⁹, com quem muitos deles compartilharam o drama da Perimetral norte, os aproximou do movimento indígena, despertando, ainda que lentamente, para algumas causas como o movimento de demarcação de suas terras, investimento nas roças, ocupação do território e xamanismo. Incentivados a retomar seus modos de vida tradicional (termo usado com frequência pelas lideranças) - e isso incluiu a realização de suas cerimônias, preservação da língua e manutenção de seus valores - os Yawari parecem achar engraçado esse “modo de vida tradicional” e brincam com isso: “eu já sou quase *napë* (pessoa não Yanomami), até vou casar com chinoca⁴⁰ da cidade”.

Boa parte dos modos de vida de outro tempo já lhes parece “coisa de gente antiga” em relação à vida moderna, embora o grupo consiga manter-se articulado internamente e se apresentar claramente distinto étnica e culturalmente em relação à sociedade nacional. Entre um e outro comentário sobre o que faz parte do modo de vida dos antigos e o que é moderno, aparece a preocupação com a identidade

³⁸Entre o ano de 2015 até a escrita desta tese (2019).

³⁹A influência de Davi Kopenawa funciona como reforço para um trabalho pioneiro dos missionários da Ordem da Consolata - Missão Catrimani - que, através do Padre João Safirio estendeu o trabalho de educação aos indígenas do Ajarani

⁴⁰ Palavra originada no contato com garimpeiros para referir-se a uma mulher bonita.

Yanomami, como na fala de uma mãe sobre seus filhos e o desinteresse desses pelo passado de seu povo:

Eu quero saber (dos antigos) para contar para meus filhos e netos, mas acho que eles não querem saber. Não querem saber nada dos antigos. Gostam da cidade querem escola, beber cachaça, trabalhar na fazenda, no garimpo... ganhar dinheiro. Nem parece mais Yanomami, veste roupa, blusa, calça, come frango, açúcar, bolacha.

Também percebido no discurso de uma liderança ao reclamar para si uma posição em relação ao “ser índio puro” e viver como um “autêntico Yanomami”

Eu sou Yanomami, índio puro. Índio puro não bebe, eu sou índio Yanomami. Aprendi isso. Davi (Kopenawa) falou. (Eu: como é isso de índio puro?) - Yanomami mesmo. Fazendo muita festa, muito curumim brincando. Eu gostava...viver como Yanomami brabo na floresta. Eu falo para meu filho assim: Yanomami não bebe cachaça, não. Só mingau de banana, pupunha... gostoso. Muita gente, muita gente... alegre. Tem guerra também. Só Yanomami mesmo. Mas não mata muita gente, não. Só guerreiro antigamente, matava, morria. Agora tem cachaça, tem doença. Yanomami morre muito. Eu falo assim para minha mulher e para minha filha (Yanomami, 65 anos).

O resultado desse impasse entre preservar ou recuperar modos de vida de um tempo passado - o que os indígenas, eles mesmos, dão nome de “nossa tradição” - e acompanhar os desafios que o mundo dos brancos lhes impõe diariamente, é sempre uma negociação que não parece de fácil trato. A maior parte das relações sociais do grupo está voltada mais para fora (com o entorno e instituições indigenistas) e menos para dentro (com outros grupos Yanomami). Veículos de assimilação que atuam entre eles e convívio com regionais ofereceram novos estilos de vida e de organização os quais, se a princípio surgem como forma de organizar e resolver alguma situação (quase sempre para facilitar o trabalho das organizações), depois de estabelecidos passam a ser razão para conflitos internos. A questão do planejamento familiar é um exemplo dessas novas relações e de como os Yawari vem lidando com elas.

Não se sabe bem em que momento e como o assunto relacionado a planejamento familiar foi inserido entre o grupo. As mulheres Yawari do Ajarani abandonaram a prática do “infanticídio”⁴¹ já algum tempo, sem que haja um marco de quando isso aconteceu. Fato é que já não se registra casos dessa prática de lidar com o filho não desejado há, pelo menos, duas décadas. Essa postura parece consciente e sua motivação está relacionada a posturas religiosas de missionários evangélicos com os quais tiveram contato, especialmente em alguns momentos em que viveram fora da terra indígena. Diversos relatos dão conta de gestantes convencidas a não abandonar seu filho recém-nascido, sob ameaças de castigo divino: “isso é pecado, Jesus Cristo não gosta”, contam as mulheres mais velhas da comunidade.

As mulheres passaram a fazer uso de anticoncepcionais sob os cuidados do serviço de saúde e, embora alguns maridos fizessem oposição, a prática foi bem recebida por elas, como relata uma mulher mais velha, fora da idade reprodutiva:

Foi muito bom para nós. Primeiro a gente não era civilizada. Não sabia fazer como *napë*, aí tínhamos filhos que não queríamos e tínhamos que “jogar”⁴². Pastor falou que isso era ruim... Jesus não gosta. Paramos de jogar criança e tivemos muitos filhos. Mulheres mais novas fazem como *napë*: tomam remédio para não nascer curumim. Isso é bom! Quando quer que curumim nasce, para de tomar remédio. Com muito menino a gente fica doida (risos). Os maridos também são jovens e querem namorar mais, todo dia. Não dá tempo de curumim crescer, já tem outro na barriga (Mulher Yanomami, 55 anos).

Contam que a proposta de interromper por um tempo a distribuição dos anticoncepcionais partiu de Davi Kopenawa, liderança reconhecida e estimada pelo grupo. A Sesai respeitou a decisão, passando este item não estar mais disponível para as mulheres Yanomami. O comentário de uma indígena grávida ilumina um entendimento de como pensam as mulheres acerca desse assunto:

⁴¹Entre os Yanomami “(...) um recém-nascido não pertence a categoria nenhuma antes de ser amamentado, é algo em transição, não é um ser completo, e pode ser morto se tiver alguma deformação congênita evidente ou se os pais não o quiserem” (LIZOT, 1988, p.16). Para uma discussão antropológica e jurídica sobre o chamado “infanticídio” ou a prática do interdito de vida dos neonatos, ver “Criminalização de práticas culturais indígenas: o caso Yanomami” (Cirino, 2013).

⁴²Termo usado entre os Yanomami para o ato de abandonar ou cessar a vida do recém-nascido entre as mulheres. Também usado em outras situações de abandono como na separação marido/mulher.

Gente Yawari é pouca. Davi falou que temos que ter mais curumim brincando na maloca, pescando no rio, comendo frutas. Eu não queria mais filhos porque já tenho muitos, mas quando nascer esse daqui (aponta para barriga), eu vou à vila tomar remédio. Muito menino! Mais rede, mais comida, roupa, sapato. Mulheres mais novas que podem ter mais filhos porque ainda tem pouco, né? (Mulher Yanomami, 32 anos).

A descontinuidade na distribuição de contraceptivos não atinge a todas as mulheres, mas a maioria, com pouco acesso à cidade, que não tem o hábito de sair da terra indígena, sente-se afetada por tal decisão. Algumas são mais articuladas e vão às vilas ou cidades mais próximas e adquirem nas farmácias ou nos postos de saúde. Outras, especialmente as mais novas, não contam com essa possibilidade. E certas mulheres ainda enfrentam o desacordo dos maridos e preferem acatar a sugestão de não fazer uso.

Os motivos para a decisão de Kopenawa estão todos relacionados à reprodução física e social das pessoas, do grupo e da língua ameaçada de extinção. Ramos (1990) observa que a situação do contato com a sociedade nacional sempre representa, para as sociedades indígenas, uma forte pressão para abandonar sua etnicidade, e a possibilidade de resistir a essa pressão dos brancos está, em grande, na sua capacidade de reter a continuidade de duas coisas: língua e território. Uma comunidade linguisticamente coerente, afirma a autora, consegue manter viva as suas categorias mais profundas de pensamento e de valores muito melhor do que um grupo que perdeu seu idioma próprio e não tem completo domínio da língua nacional que lhe foi imposta. O que está de acordo com Sapir, para quem a língua é expressão do pensamento e dos sentimentos comunicáveis, elemento universal e comum a todos os povos, estreitamente ligada à vida social. A língua falada é a forma mais poderosa das manifestações e uma grande força de socialização, funcionando como forma de identificação de pertença (1921).

Para Ramos, tão importante para um povo quanto manter sua língua, é a possibilidade para assegurar seus próprios territórios. A posse de suas terras, suficientemente extensas para permitir um sustento adequado e contínuo, preserva um povo etnicamente íntegro; requisito, por sua vez, necessário para o exercício de sua própria língua, meio de expressão apropriado para externar seus próprios conceitos e categorias de percepção e compreensão.

Língua significa tradição, que significa continuidade no tempo, que significa congruência histórica; território significa coexistência, experiência partilhada, que significa continuidade no espaço, que significa coerência social e cultural (RAMOS, 1990, p. 189).

Os Yawaripë são bilíngues, desde as crianças menores até os mais velhos. Falam entre si apenas em sua língua materna, e com os não índios comunicam-se em português em níveis de competência diferentes de acordo com a idade. A língua falada apenas entre eles é uma poderosa forma de agência (aqui como resistência, nos termos da teoria da prática)⁴³ percebida ali; instrumento determinante para afirmação de sua identidade étnica e para fazer barreira frente à invasão. Protegida entre eles, a língua falada tem o poder de uma espécie de defesa linguística como resposta ao contato dominante e integrador que tentou e ainda tenta tirar-lhes suas particularidades étnicas e transformá-los em colonos, moradores da cidade e das vilas. Realidade deste grupo, conforme relatado em documentos da Missão Catrimani:

Os Yawari da comunidade Serrinha, como já mencionado anteriormente, moram e trabalharam nas fazendas antes localizadas na TIY. Destes dois grupos de Yanomami, flagelados pelo contato indiscriminado, alguns jovens já conheceram o mundo das drogas e prostituição, resultado de um longo processo histórico-social e político. Todos são explorados como mão de obra barata e negociações injustas pelos proprietários rurais, com quem têm constantes contatos (2000)⁴⁴.

A questão é que as situações em que precisam comunicar-se na língua do branco vêm acontecendo cada vez mais frequentes. A estimativa em torno de 450 falantes, quase 50 por cento acima daquele quantitativo percebido por Ramirez em 1974, é um dado positivo, porém “qualquer evento que produza decréscimo populacional ou fragmentação social pode representar um golpe fatal para o futuro da língua” (FERREIRA, 2010).

⁴³Agência, na teoria da prática, são estratégias de sobrevivência que os grupos e indivíduos lançam mão para enfrentar momentos de crise e elaborar resposta às situações de dominação e desigualdades. Considerado em dois campos de significados: poder e projetos. Agência poder tem a ver com dominação e resistência e está relacionado com a ação no contexto de relações de desigualdade, de assimetria de forças sociais. Agência projetos, está relacionada às intenções e desejos dos sujeitos. Uma prática importante de poder, expressa tanto de forma ativa quanto pela passividade. Atividade implica em perseguir “projetos” enquanto passividade implica não apenas não perseguir projetos, como evitar, de certo modo, até o desejo de fazê-lo. Atividade e passividade, resistência e dominação, funcionam de modo a proteger e perseguir (ou não) projetos (ORTNER, 2007, p.76).

⁴⁴ Acervo documental: Ordem da Consolata, Diocese de Roraima.

Este caso é um exemplo para pensar os desafios atuais enfrentados pelo grupo e como este gerencia interesses em conflito no contexto intercultural. Também permite uma reflexão igualmente especial relacionada às formas de agência⁴⁵ das mulheres do grupo ao transitar entre os interesses coletivos e individuais, ora tomando parte na necessidade de sobrevivência física do grupo, ora considerando a autonomia sobre seu corpo. Escutei de uma jornalista⁴⁶ que recentemente participou de uma conversa com mulheres Yanomami da região do Rio Catrimani sobre os problemas da vida moderna enfrentados por elas, algo similar à experiência das mulheres do Ajarani. O assunto aí é o aumento de gestações indesejadas. As mulheres do Catrimani, diz a jornalista, contam que a vinda constante de seus maridos à cidade e o acesso aos materiais audiovisuais de conteúdo erótico, têm interferido na vida reprodutiva dos casais. É que ao assistir tais vídeos, dizem elas, os maridos ficam mais interessados por sexo e as procuram para esta finalidade com mais frequência, muitas vezes desconsiderando os resguardos tradicionais como abster-se da prática sexual enquanto a criança ainda está mamando.

Para os Yawari, a vida nas margens da terra indígena – a vizinhança com as fazendas da região e a proximidade das comunidades com o rio – também traz desafios para os quais muita negociação é preciso. Há uma tensão diária envolvendo os grupos locais, garimpeiros e peões de fazendas, ora aliados, ora inimigos. Essas pessoas são acusadas pelos indígenas de seduzir suas mulheres, levar jovens para o garimpo, ofertar bebidas destiladas, trazendo doenças e contaminando os rios. A presença das fazendas do entorno é uma realidade que interfere nas relações internas e preocupa as lideranças locais:

A situação aqui do Apiau é muito preocupante. Nossos filhos não estão nos ouvindo. Isso é muito ruim para nós, a juventude não entende as

⁴⁵Agência, nesse caso, é pensada no seu sentido mais primário e a nível individual, como um atributo inerente a todos os seres humanos, uns mais outros menos. Em seu uso provavelmente mais comum, o termo “agência” é o que se tem de mais próximo das formas de poder que as pessoas têm à sua disposição, “a capacidade de agir em seu próprio nome, de influenciar outras pessoas e acontecimentos e de manter algum tipo de controle sobre suas próprias vidas” (ORTNER, 2007, p.64).

⁴⁶A jornalista Marcela Ulhôa colaborou com entrevistas de personagens entre mulheres do norte do Brasil para o documentário francês *Woman*. As mulheres Yanomami que aparecem no filme entrevistadas pela jornalista são procedentes da Região do Rio Catrimani. O referido documentário tem a direção de Anastácia Mikova e Yann Arthus-Bertrand, 2018, *Woman* é o resultado de um projeto que entrevistou 3000 mulheres ao redor do mundo buscando retratar o olhar feminino para questões como guerra e casamento. Disponível em <https://www.facebook.com/womanlefilm/>.

consequências desses problemas. Quando a gente faz denúncia e nossas crianças estão envolvidas, não é muito bom falar, mas a gente tem que falar, porque a gente se preocupa muito. Tem uma fazenda grande aqui perto. Eu sempre falo que eles não devem mexer com os vaqueiros. Os vaqueiros também se envolveram com minha filha e meus netos estão passando fome na cidade. Eu quero que vocês, como autoridade tomem as providências. Eu quero ajuda da Funai para resgatar ela. Antes de acontecer problema grave, de conflito com os garimpeiros, é importante tomar uma providência urgente. Eu não estou envolvido, mas fico muito perturbado e não consigo nem pensar com clareza para fazer o planejamento do meu trabalho (Homem Yanomami liderança do Apiaú).

O garimpo, uma situação que se espalha na vida dos Yanomami desde os anos 1980 com a corrida do ouro, permanece como uma ameaça real. O caráter danoso dessa atividade para os índios está nos registros de quem viu, de quem estava lá⁴⁷ e quem sofreu na carne e entendeu do que realmente “eram capazes os *napë* comedores de terra e devastadores da floresta” (KOPENAWA, 2015). Uma descrição de Pellegrini dá uma ideia da devastação sofrida pelos Yanomami naquele momento:

Em algumas localidades, durante o ano de 1990, até 90% das pessoas foram encontradas parasitadas por pelo menos uma espécie de plasmódio. A maioria delas acampada em barracos de lona plástica (as casas foram abandonadas diante do grande número de mortos), não tendo roças e nem capacidade de trabalhar. A caça estava arisca pelo uso de armas de fogo e pelo barulho de motores das máquinas do garimpo e dos aviões. A água dos igarapés estava impotável e desapareceu a fauna aquática comestível. As diversas "atrações" oferecidas pelo garimpo, as possibilidades de conseguir alimentos, medicamentos, ou qualquer "coisa de branco", atraíram um grande número de pessoas, que acabavam sendo convocadas para algum trabalho e, frequentemente, para relações sexuais (2008, p.41).

Os Yawari do Ajarani, especialmente os mais jovens, não têm registros dessa vivência. Os adultos e mais velhos chegaram a ter certo contato com o garimpo ilegal na região do Rio Catrimani (VERDUM, 1995), mas não com a proximidade e grau de envolvimento o qual experimentam no Apiaú⁴⁸. Um misto de medo e curiosidade é como posso pensar as disposições para interação entre as partes,

⁴⁷ Ramos (1996, 1992), Pellegrini (1998), Kopenawa (2015) para citar alguns.

⁴⁸ A extração ilegal de minérios nos territórios Yanomami ocorreu com maior incidência nas áreas de nascentes, nos leitos e nas cabeceiras dos principais formadores e afluentes do Rio Branco, principal bacia hidrográfica do Estado de Roraima. Em pequenos grupos os garimpeiros transformaram os rios Apiaú, Ericó, Couto Magalhães, Uraricoera, Mucajá, Catrimani, Parima, Auaris, Cauaburis e seus afluentes, em hidrovia de acesso aos pontos e áreas de garimpo (CARVALHO, 2015, p. 70).

sempre desigual permeada por sedução e ameaça. O impacto é forte e provoca abalos emocionais às pessoas das comunidades atingidas. As famílias se desentendem, discutem e se repreendem mutuamente pelo envolvimento de um ou outro membro com garimpeiros. Na prática, resistir a tal assédio é difícil para a maioria delas, especialmente as famílias com jovens, como no discurso de uma liderança local direcionado às autoridades presentes na reunião do PGTA⁴⁹:

Eu estou muito preocupado com a presença dos garimpeiros nessa região, que estão sujando o rio; também fico preocupado com a fazenda que é aqui perto, eles estão ameaçando nossos parentes e eu fico muito perturbado com esses conflitos. Às vezes nossos filhos estão se envolvendo no garimpo e isso é um problema interno, queremos saber como podemos resolver. Queremos fazer uma carta sobre esses problemas. Tenho medo de que aconteça uma morte por conflito entre nossos parentes, garimpeiros e fazendeiros (Homem Yanomami liderança do Apiaú).

Um acontecimento presenciado por mim em campo e que dá uma dimensão da situação de tensão. Em julho de 2018, as comunidades do Apiaú/Ajarani participaram da discussão do PGTA da Terra Yanomami: um encontro realizado na aldeia Hadianai para tratar de assuntos relacionados à elaboração do plano de gestão da Terra Indígena. Nesta ocasião, tiveram oportunidade para expor e discutir os problemas enfrentados por seus moradores, junto às organizações: Instituto socioambiental, Hutukara Associação Yanomami, Funai, Ministério Público Federal e Sesai. Em meio a uma plateia numerosa e bem diversificada, André, jovem liderança já citada anteriormente, vem ao centro do salão de reunião e profere um discurso provocador.

Nós estamos vendo aqui problema sério, nós estamos no caminho do garimpeiro, precisamos de ajuda da Funai e do Ministério Público para resolver esse problema. Vamos falar sobre isso na nossa reunião do PGTA. Nós Yanomami mesmo ajudamos os garimpeiros, nós levamos eles lá em cima. Não é só três pessoas não. Não sei quantas vezes os garimpeiros estão subindo não. Eles estão chegando o tempo todo e nós estamos vendo o nosso rio contaminado e nós estamos pegando malária e gripe dos

⁴⁹ Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra indígena Yanomami. Para mais informações sobre o PGTA e seus desdobramentos ver site do Instituto socioambiental, <https://www.socioambiental.org/pt-br/tags/plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-ti-yanomami>, acessado em 30/04/2019

garimpeiros. Você (representante da Funai) entrega este recado para os seus chefes. Nós precisamos da ajuda da Funai para diminuir os garimpeiros. Aqui é muito perigoso pra nós, eu não durmo direito. É garimpeiro passando toda hora. Eu moro na frente do caminho do garimpo. Pra mim é muito perigoso e é por isso que eu quero conversar com o Ministério Público e com a Funai (trecho retirado do Relatório PGTA Ajarani, Isa, 2018).

O discurso de André, falando como liderança no contexto intercultural, é cuidadoso, nenhuma acusação individual foi feita. Mesmo assim não evitou – ou talvez fosse esse mesmo o efeito esperado pelo orador - que a partir de então, quase todos os Yanomami adultos das comunidades, inclusive as mulheres, se manifestassem publicamente. Naquela reunião, usando microfone para que todos escutassem, membros da comunidade fizeram confissões e acusações mútuas. Os mais velhos utilizaram o espaço para dirigirem-se aos jovens numa espécie de conselhos públicos:

O acesso aqui é muito grande pelos garimpeiros. Eu fico muito preocupada porque com eles também entram as doenças, gripe, diarreia. Eu escuto muito o barulho dos motores subindo e descendo. Eu não corro atrás para ver, porque eu não gosto. Meu próprio filho está aqui e apoia o garimpo, ele leva lá pra cima, eu falo pra ele que ele não deve fazer isso, mas ele não respeita. Eu tenho muito medo que nossos filhos sejam mortos em conflito com garimpeiros. Eu não gosto de garimpeiro, eles trazem doença, sujam a água. Eu não trabalho com o fazendeiro não, eu gosto de trabalhar com a minha farinha, eu planto roça sozinha. Eu não ando com garimpeiro. Eu também não gosto de fazendeiro. Eu só gosto de trabalhar na minha roça. Os garimpeiros ameaçam matar meu filho (Mulher Yanomami, 45 anos, trecho retirado do Relatório PGTA Ajarani, Isa, 20018).

“Os garimpeiros ameaçam matar meu filho” foi o tema do boato que ocupou a imaginação dos moradores e visitantes naquele dia. Fim de tarde, quando todos preparam para jantar no encerramento do primeiro dia de reunião, um chefe de família volta da pescaria. Pausa no caminho para conversar e dividir um tabaco com o cunhado, enquanto sua mulher segue para tratar os peixes. Ao fim daquela conversa, o Yanomami retorna à sua casa e informa aos outros parentes o que ouviu das notícias do rio, entre elas, que seu cunhado contou-lhe ter visto um garimpeiro na outra margem que, de longe, gritou qualquer coisa que ele não

entendeu. A conversa, já recontada pela mulher e filhos do segundo interlocutor, chega ao espaço onde acontecia a reunião com uma mensagem elaborada: o garimpeiro visto do outro lado do rio, disseram os indígenas, mandou recado que viria à noite para matar André (o filho ameaçado). Em relatório do que foi narrado aos assessores da Funai e do Instituto Socioambiental:

Por volta das 17h30, um jovem Yanomami da comunidade Serrinha foi abordado em sua canoa por um grupo de garimpeiros de, pelo menos, cinco homens com armas de fogo que apontaram uma arma ao jovem e perguntaram pelo André Yanomami, atualmente morador da comunidade Natureza na mesma região. Ao responder que não era o André, os garimpeiros disseram que voltariam de noite na comunidade para buscar o André. Algumas lideranças locais passaram a noite em vigília, mas os garimpeiros não retornaram (Retirado do Relatório PGTA Ajarani, Isa, 2018).

Em poucos instantes toda comunidade alvoroçada, avisava uns aos outros sobre o perigo que se aproximava. Quando o dia escurece, cada família junta seus filhos pequenos, apagam o fogo e recolhem-se em suas redes em silêncio. Nós, os brancos, também nos recolhemos mais cedo. Se não com medo confesso, pelo menos preocupados com aquela situação. Enquanto isso, homens Yanomami preparam-se para a defesa. Armados com grandes flechas e alguma arma de fogo, espalham-se ao longo da margem do rio à espera de surpreender o inimigo. Ali permaneceram até o adiantar daquela noite, todos em estado de alerta, até que um temporal de inverno faz com que voltem para suas casas.

Quando amanheceu o rio estava tranquilo, sem movimentação diferente, nenhum vestígio de garimpeiro, pelo menos daquela vez. Naquele dia, entre outras reflexões, pensei na forma como surgiu e desenrolou essa pequena trama e como lembrou “a profecia de um boato”, sobre a morte de um índio Yekuana⁵⁰, em contexto de garimpo, contada por Alcida Ramos. Refleti sobre como, através daquele boato, o grupo deu aos visitantes uma noção da realidade vivenciada na ocasião. Os boatos, escreveu Ramos, não são necessariamente relatos objetivos de um acontecimento, mas uma narrativa:

(...) representações de como uma dada realidade é percebida pelos que a vivem. Refletem uma gama de estados mentais e emocionais, como ansiedade, perplexidade, estereótipos, dúvidas ou medos. Ardil e engenhoso, o boato é uma manifestação informal, improvisada e coletiva de

⁵⁰ “Esse homem, um índio Maiongong chamado Lourenço, foi o pivot tanto dos boatos dos anos 1970 quanto do tiroteio que o matou em 1990” (RAMOS, 1996, p. 2).

ventilar tudo isso em contextos sociais melindrosos, sem correr o risco de deflagrar conflitos sociais mais sérios, como seria o caso se fossem usados modos mais diretos e explícitos de comunicação (RAMOS, p. 285,1990).

Em Norbert Elias e Scotson, a fofoca é um tipo de comunicação depreciativa que aparece nas relações entre estabelecidos e outsiders e que tem uma função social. No caso estudado em Winston Parva, nome fictício de uma cidade pequena no sul da Inglaterra, a fofoca é um meio de um grupo exercer poder sobre outro, destruindo a imagem que este tem de si, com difamações. No caso dos Sanuma e Yekuana, o boato aparece como expressão de um imaginário coletivo acerca daquilo que poderia vir a acontecer e que lhes causava, naquele momento, angústia e sofrimento. Para Turner, os boatos e fofocas, incluindo o escândalo, é uma das fontes perenes de gêneros culturais e, como notou entre o Ndembu, nunca ocorrem no vácuo, mas estão quase sempre conectados ao drama social (1981).

Os Yanomami têm um apreço especial pelo boato e quase sempre o transformam de modo bastante criativo. Incremento interessante dos tempos modernos na dinâmica de circulação de notícias tem sido o serviço de radiofonia instalado pela Sesai em cada posto de saúde. Por meio destes, os indígenas acompanham diariamente as notícias dos parentes de outras regiões da terra indígena. Dividem com os trabalhadores de atenção à saúde indígena, as preocupações do cotidiano: remoção de parentes em estado grave ou de morte, conversas entre os trabalhadores relatando salário atrasado e, com isso, a iminência de interromper os serviços; falta de insumos, de medicamentos e transportes; conflitos com garimpeiros, brigas de parentes na cidade, entre outros assuntos anunciados no rádio e que chegam aos moradores, sempre levados pelas crianças que brincam nas proximidades do posto ou pelos agentes de saúde indígena que, necessariamente, frequentam o posto de saúde, onde está instalado o serviço de radiofonia.

Cada notícia, além de seu papel mais objetivo, o de comunicar assuntos inerentes ao referido serviço; movimenta uma rede de comunicação que vem transformando a dinâmica das comunidades indígenas. Entre notícias e boatos, nem sempre se tem uma distinção de qual é cada um. Uma notícia pode tomar o caminho do boato, e aí o grupo se serve da situação para expressar outros estados de humor como os Sanumá de Ramos. O que Turner avalia como uma oportunidade para o

grupo expor situações, antes latentes no campo social, onde a paz aparente dá lugar a conflito aberto tornando visíveis antagonismos encobertos (1981).

Uma última observação sobre a influência da radiofonia na vida dos Yanomami trata-se de situações em que a rapidez com a qual se comunicam tem reconfigurado a relação dos grupos com o tempo e o espaço. Um evento que outrora envolveria trabalho de dias de caminhada com todas as peculiaridades que cerca uma jornada pela floresta, acampamentos noturnos, caçadas, coleta de frutos e preparo de alimentos, etc.; agora se dá em tempo real. Basta uma chamada no rádio e todos atualizam notícias, combinam visitas, mandam recados, fazem pedidos, enfim, matam a saudade.

De volta à história da ameaça dos garimpeiros aos Yanomami. Um boato com função performática do grupo, dramatizando um problema sofrido no cotidiano, ofereceu à plateia uma dimensão daquilo que os aflige, mostrando como lidam com a situação, enquanto denunciam e pedem solução dos órgãos competentes. O que se passou naquele dia talvez não esteja inscrito como um fato concreto. Ninguém depois soube ao certo o que foi dito por aquele garimpeiro que gritou ao Yanomami alguma coisa do outro lado do rio. E se soubesse talvez não fizesse tanta diferença. Sobre o que significou tudo isso, faço duas breves considerações: em primeiro lugar, se não houve de fato qualquer ameaça naquele dia, pelo menos o grupo pode dramatizar e, assim, acrescentar intensidade aos dramas reais do cotidiano das comunidades do Rio Apiaú e de tantas outras regiões da Terra Indígena. Por outro lado, se naquela noite uma ameaça aconteceu, foi apenas uma realização do potencial agressivo da relação entre índios e garimpeiros desde sempre marcada por muita violência⁵¹. Os riscos são reais e cada vez mais próximos. Um povo e um sistema ecológico em perigo pela ação da mineração ilegal. O Rio Apiaú começa a dar sinais de desgaste no leito, resultado da ação do garimpo. Quanto aos Yawari, sua sobrevivência está ameaçada. Se ações de proteção, apoio na busca por alternativas econômicas, monitoramento e fiscalização do território não se efetivam;

⁵¹ O impacto dos garimpeiros, que chegaram a cerca de 40 mil no final da década de 1980, foi devastador. Não há um número oficial de mortos em decorrência dessas invasões, mas se estima que chegue aos milhares. Comunidades inteiras desapareceram em decorrência das epidemias, dos conflitos com garimpeiros, ou assoladas pela fome. Os garimpeiros aliciaram indígenas, que largaram seus modos de vida e passaram a viver nos garimpos. A prostituição e o sequestro de crianças agravaram a situação de desagregação social (COMISSÃO DA VERDADE, 20014: 133).

sem obstáculos, esse processo se intensifica mais rápido, tornando menos reversíveis seus prejuízos.

Tempos depois, o Ministério Público Federal enviou seu antropólogo para inteirar-se da situação denunciada na reunião mencionada. A comunidade novamente se reuniu para escutar o representante do MP, desta vez com menos cerimônia e menor plateia. O assunto: apurar denúncias feitas pelos indígenas acerca de aliciamento de mulheres por trabalhadores das fazendas e envolvimento dos indígenas com o garimpo. Tudo isso explicado pelo antropólogo, fazendo-os entender a condição de não serem eles os investigados, senão autores da denúncia. Sem nenhuma tentativa de rodeios, André responde:

Eu não vou mentir, não. Se é para falar verdade, vamos falar. Sobre esse negócio de Yanomami trabalhar com garimpeiro, é verdade. Nós estamos. Pensamos assim: se garimpeiro vai mesmo poluir nosso rio, sujar nossa floresta, então que paguem por isso. Estamos ajudando a subir o rio para levar as coisas e recebendo e a gente cobra para eles passarem. Eles são muitos e sobem o rio como sacos cheios de mercadoria. Eles não têm medo, não. Nem de Funai, nem de polícia. Nós não temos força para brigar com eles, não. Somos poucos e estamos sós.

Como quem diz: “nós esperamos que as organizações façam sua parte fiscalizando para que isso não aconteça, porém se isso é inevitável, resolvemos do nosso jeito. Estamos convivendo com isso tirando algum proveito e fazendo com o que eles paguem de algum modo pelos danos causados”.

Outro desafio atual está relacionado à organização social e política dos grupos. A relação com outros sistemas de hierarquias - inclusive participando de alguma delas, como no caso dos indígenas trabalhadores da Sesai - introduziram novas formas de organização, novos papéis, alguns com nomes análogos aqueles da organização externa. Durante minha permanência em campo percebi que, mesmo reconhecendo a liderança tradicional da aldeia, uma nova ordem está colocada, ainda que escape ao entendimento dos moradores. É comum, ao indagar-se pelo chefe, as pessoas não saberem o que responder ou respondem alguma coisa confusa como: “Bom, tinha o conselheiro que era fulano, depois mudou para a tuxaua Fulana e o auxiliar dela que era assessora de...” E aí pode-se perceber um arranjo de fora para dentro que, como tantos outros, parece mesmo não funcionar, já

que os participantes não conseguem ao menos relacionar quem é quem nessa nova ordem. Situação também percebida por Carvalho (2015) em outros grupos Yanomami também afetados pela relação aproximada com as instituições da sociedade nacional:

O estreitamento das relações dos grupos locais com diferentes agentes da sociedade nacional (incluindo o estado, as diversas frente de expansão, e especialmente o trabalho das redes de apoio) e novas modalidades de organização política, influenciam a dinâmica social dos grupos. Desta forma, atentar-se para as transformações das condições de vida decorrentes dos grupos locais terem sido alcançados pela invasão maciça de seus territórios impõem novas atividades, novos esquemas de organização e novos papéis sociais, sobrepondo-se e imbricando-se às formas indígenas de organização social (2015, p.39).

O que parece algo sem relevância, confunde e interfere nas formas de lideranças praticadas, com tensões percebidas na dinâmica das relações. Um exemplo disso é o fortalecimento de jovens representantes que tendem a se considerar em pé de igualdade com os *pata*⁵² e, por vezes, até tomam decisões em desacordo com as lideranças tradicionais. Momentos de fala pública são utilizados pelos velhos para comunicar seu desagrado e aconselhar os mais novos:

Estou preocupado porque os próprios jovens não querem ouvir meus conselhos, só querem saber de trabalhar na fazenda e ir pra cidade comprar cachaça. Ninguém quer mais saber de trabalhar na comunidade. A Hutukara, a Funai e o ISA estão ajudando, mas a gente não está prestando atenção para melhorar. As mulheres estão indo atrás da carne dos fazendeiros em vez de caçar os caranguejos que tem muito. O comportamento dos jovens de hoje é muito diferente, não querem obedecer aos mais velhos (Homem Yawari, 65 anos, retirado do Relatório PGTA Ajarani, Isa, 2018).

Outras vezes, a conversa é apenas entre os adultos refletindo sua preocupação com a forma dos jovens lidar com situações do cotidiano da vida na floresta:

Jovem é forte, é novo, mas não pensa direito. Faz muita coisa errada também. Xawara⁵³ entrou na cabeça deles. Tem preguiça, bota fogo na mata. Isso não é bom, não. Põe fogo na roça, a caça vai embora. Porcão

⁵² Termo usado em determinados contextos atribuídos tanto aos antepassados quanto aos homens mais velhos, lideranças tradicionais, homens importantes, anciãos.

⁵³ Termo Yanomami para designar doenças, epidemias, especialmente em consequência da poluição

vai embora. Não tem tracajá, não tem anta. Vai tudo embora fugindo do fogo. Jovem não pensa, não. Não cuida porque não sabe nada. Não escuta conselho de *pata* (Homem Yawari, 71 anos).

O surgimento de lideranças jovens nas comunidades indígenas é tratado em diversas pesquisas⁵⁴ e a maioria delas percebe conflitos nessa transformação dos sistemas sociais dos povos das terras baixas da América do Sul. Estes jovens em posição de influenciar comportamentos e intervir na vida coletiva têm, de fato, um papel relevante e seu trabalho é solicitado especialmente em situações onde o trato com instituições e outros serviços do mundo dos brancos são necessários. São eles, por exemplo, que, como mediadores, vão à cidade acompanhar os mais velhos para receber benefícios, reivindicam direitos previstos em políticas específicas e fazem frente a novos agentes de contato. São eles, também, que sustentam certo alinhamento do grupo com organizações indígenas, Hutukara associação Yanomami, nesse caso. E ainda, são eles que acessam bens e apresentam aos seus parentes as novidades em mercadorias do mundo dos brancos. As festas, por exemplo, são patrocinadas pelos jovens, em estilo brasileiro com música mecânica gravada em *pendrives*, dançam ao som do chamado brega, estilo bastante apreciado por toda a região, forró, “música apaixonada”⁵⁵ e, claro, muita bebida destilada, neste caso, a cachaça.

Nada disso, entretanto, significa que a autoridade praticada pelos mais velhos está abatida. E ocasiões para colocá-la em ação se apresentam com certa frequência. Os problemas com o uso de bebidas alcoólicas são exemplos de situação em que apenas a intervenção dos mais velhos é recebida sem apelação ou resistência. Não que todas as situações de embriaguez sejam censuradas, mas aquelas que excedem os combinados sociais do grupo⁵⁶. Em uma ocasião, um jovem Xirixana (Yanomami do baixo Mucajá), casado com uma mulher Yawari do

⁵⁴ Carvalho (2015); Kelly (2005) e Oakdale (2005 e 2013) para citar alguns

⁵⁵ É como se referem às músicas no estilo brega dos anos 1980 e 1990.

⁵⁶ Em minha dissertação de mestrado apresento um discurso de uma matriarca que dá uma noção dessas regras do beber, no caso, entre o grupo: “Eu falo pra eles: ‘não briga, toma direito cachaça fica bom, não briga... assim mamãe gosta’. Não pode pra brigar, eu gosto. Agora... briga, não gosto não. Brigar, pega faca, fura outro, não gosto não. Eu falo assim. Eu falo pra eles: ‘meu filho, não toma cachaça, trabalha, cuida da sua mulher, cuida dos seus filhos... toma direitinho, só pra conversar, tranquilo pra dormir” (Mulher, 51 anos). E outro discurso de um apreciador da bebida: “Não sabe beber, ficam doidos, queimam casa, mexe com mulher dos outros... beber bom é assim: gente bebe, come, depois dorme gostoso... beber pra ficar doido presta não... eu sei beber, não brigo, nunca matei ninguém” (Homem, 66 anos).

Apiaú, veio com sua família passar uns dias na comunidade Hadianai. Bem recebido como um bom cunhado, chegou ali com sua esposa e três filhos, trazendo alguma caça, farinha e umas poucas garrafas de cachaça que presenteou aos mais afins, com os quais passou a consumir a bebida.

Acontece que o visitante, feliz com o reencontro, passou da conta com a bebedeira e durante dois dias encarnou o bêbado da maloca. Importunando mulheres e crianças do grupo, que saíam correndo amedrontadas cada vez que o moço se aproximava, com seu som portátil tocando música alta, cambaleando, caindo, levantando enquanto falava com alguns companheiros invisíveis. Numa dessas, puxou o cabelo de uma mulher casada, ato sumariamente reprovado pelos moradores. O marido e irmãos da mulher, irritados com a situação, já se armam para “dar um corretivo” no parente. A partir daí as pessoas começam a ficar preocupadas e escalam dois adolescentes para buscar o líder da comunidade que, desde o dia anterior, estava na floresta em missão de caça. As pessoas estavam também preocupadas e comentavam acerca de qual punição seria aplicada ao bêbado que, a certo ponto, já esgotado, desmaiou na terra ao lado de sua rede e ali dormiu até o dia seguinte.

A chegada do líder da comunidade e seu encontro com o jovem parente que excedera na bebida foi percebida pelos moradores, que não comentaram mais nada sobre o caso a partir de então. Sabe-se, isso é o que contaram alguns meninos, que o chefe convidou o visitante para uma conversa a sós, distante do espaço de convivência. Quando retornaram, o visitante estava encerrado em um silêncio sepulcral e assim permaneceu por mais um dia enquanto organizava seu regresso para casa no baixo Rio Mucajaí. Fiquei sabendo um tempo depois, por um técnico de enfermagem, que a comunidade deu uma trégua razoável no uso de bebidas após o episódio do visitante.

Enfim, evoquei esse momento para ilustrar uma hierarquia que, a despeito de tantas transformações e tanto tempo de contato com os sistemas de organização do mundo dos brancos, resiste e é, em alguma medida, protegida pelas pessoas que pertencem ao grupo. A autoridade é também acionada em situações de perigo para algum de seus membros. Como em um momento em que grupo se reuniu com representantes da justiça para denunciar a mineração ilegal na região e algumas

peças da própria comunidade são acusadas de participação na atividade do garimpo. A acusação segue clara de que a justiça brasileira está sendo chamada a aplicar sua lei para os garimpeiros brancos. Quanto aos parentes envolvidos, um jovem yanomami, filho do chefe local, avisa: “já combinamos que isso é um problema nosso, que eu e meu pai vamos conversar com eles e se precisar, vamos chamar vocês”.

Dias depois do episódio da bebedeira do visitante, ouvi de algumas mulheres, que só os mais velhos (patas) podem intervir nesses casos, porque já passaram por experiências parecidas e podem dar o testemunho de ter, nesse caso, abandonado definitivamente o uso de álcool. Presenciei em outro momento, esse mesmo chefe em um discurso matinal, uma espécie de aconselhamento com fundo moral e ensinamentos sobre viver bem onde sua experiência aparece como uma possibilidade de orientar o comportamento de outros:

(...) eu já bebi muito, muito mesmo. Já fiz coisa errada, muita. Quando morava lá no baixo Mucajaí, trabalhei no garimpo e com fazendeiros. Todo dia eu trabalhava para beber cachaça. Uma vez ouvi o padre que falou: - Não bebe não, Antônio. Eu falei para ele, meu amigo: - Tá bom irmão, tá certo. Eu vou deixar cachaça. Eu falei assim mesmo para ele. Porque quando eu bebia, ficava doente, as pessoas não me respeitavam, é assim que diz, né? Não respeita, não. Roubaram todo meu dinheiro que ganhei trabalhando muito enquanto dormia bêbado na rua. Acordei, não tinha dinheiro, nem chinelo. Todo sujo, eu. Todo cagado, fedendo... (risos da plateia). Engraçado, né? Mas é feio, muito! Eu falo agora para vocês: não vai beber, não. Eu já bebi muito. Eu parei. Agora tenho mais força para trabalhar na minha roça, tenho minha família, minha mulher, minhas filhas. Coisa boa é yanomami não beber cachaça, não brigar, cuidar de sua família, fazer roça. Brigar é muito feio! Não é bom, não. Não tem que ficar indo todo dia para vila, ficar pedindo em fazenda de branco. Aqui tem rio que tem muito peixe, tem caça, tem terra pra gente plantar, tem tudo, rapaz! (Homem Yanomami, 68 anos).

Entre os Kaiabi – povo tupi-guarani moradores do Parque indígena do Xingu – pratica-se um modo de discurso público semelhante, denominado entre eles como *porongyta*, que significa conversar, dar conselho, moral, ensinamentos de vida (OAKDALE, 2005). Entre os Yanomami, discurso como este citado acima é um tipo de *hereamou*, ou reunião, que acontece diariamente onde a liderança profere sua

fala para educar os mais novos e perpetuar tradições⁵⁷. Hereamou é o nome dado tanto à modalidade discursiva quanto à reunião onde o discurso é realizado:

(...) trata tanto das atividades diárias do grupo, de sua história, motiva novos empreendimentos coletivos (aberturas de novas roças, construções de novas casas, organização de acampamentos de caça ou coleta), quanto torna explicitamente públicas as causas de doenças, mortes, ataques, ou envia mensageiros (...) lembrando sempre à comunidade sobre a responsabilidade de todos acerca do bem-estar. Eles teriam um caráter educativo, comunicando o sentimento de pertencer ao grupo e incentivando comportamentos para evitar conflitos (contra fofocas, roubos, adultérios, etc); perseguindo um ideal de paz, de continuar vivendo no mesmo lugar. O líder concilia (wasii), solicita a alguém fazer alguma coisa em benefício de todos (shimai) e, às vezes, anima e motiva o riso ao encerrar sua fala com anedotas ou gracejos de cunho sexual (PELLEGRINI, 2008, p.61).

Tais discursos, gêneros discursivos regularmente presentes na oratória dos povos das terras baixas sul americanas, integram e quase sempre evocam acontecimentos do passado funcionam como veículos para os líderes direcionarem seus seguidores sobre como viver bem. Ensinam e orientam de forma não autoritária e exercem sua liderança inspirada pelo exemplo de comportamento, que aparece na narrativa como modelo a ser seguido pelos demais. Um conhecimento acumulado, que ao ser narrado, torna-se um modelo de ação que auxilia os demais a se organizarem e dar respostas aos problemas:

Em alguma medida, o que o faz o líder, é dar aos participantes uma sensação de poder ou capacidade de enfrentar desafios da vida, um senso de “agência” como uma capacidade de agir que vem de certos tipos de envolvimento interpessoal (OAKDALE, 2005, p. 59, tradução nossa).

Um senso de agência, diz Oakdale, que dá aos seus ouvintes, acesso a novos tipos de experiência através de seu desempenho. Ao falar em primeira pessoa, o líder oferece uma série de identidades relacionais, papéis, interesses e moralidades aos participantes que, em alguma medida, se alinham ao personagem apresentado no discurso. No entanto, nada disso é entendido como uma imposição, senão instruções transmitidas aos jovens que, mesmo considerando a escolha de passar pela experiência, aceitam a advertência e reconhecem o testemunho de vida que autoriza o discurso de seus velhos: histórias de vida exemplares de como não se envolverem com aquilo que não lhes fazem bem. São os mais velhos, enfim, que,

⁵⁷ Assim como o hereamu, (o discurso do chefe realizado pela manhã), outros gêneros comunicativos são identificados entre os Yanomami: o hiimu (convite para os funerais), o wayamu (troca de notícias e palavras de amizade que ocorre nas ocasiões de festas funerárias), yaimu (pedidos de bens, serviços e matrimônios) e o teshomomou, um discurso para saudar os convidados (CARVALHO, 2015; PELLEGRINI, 2008, SMILJANIC, 1999).

apesar da desagregação historicamente sofrida por este povo, ainda estão na base da referência preservada na capacidade de promover convivialidade, competência nos assuntos do cotidiano, generosidade e capacidade de persuasão e de articular uma rede de parentes próximos (RIVIERE, 2001).

Os velhos são também a exceção no apreço pelas mercadorias do mundo dos brancos. Os eletrônicos em especial, são desejados e admirados pelos demais. Mas “essas coisas de *napê* quebram logo, presta não”, comenta um jovem com dificuldades para fazer funcionar o fone de ouvido do celular. Pois de fato quebram logo graças à pouca qualidade e a falta de habilidade para lidar com a novidade. Em algumas casas, já se pode observar entulhos de objetos quebrados ou que perderam sua função, descartados de forma improvisada. Em duas delas tem televisão, com pouca programação por falta de sinal de transmissão. No Ajarani, assistiam a novelas no posto de saúde antes de dormir. No Apiaú, assistem a filmes gravados também em *pendrive* trazidos pelos jovens quando vão à cidade. No tempo em que estive em campo, a melhor pedida para os finais da tarde eram os filmes da saga Guerra nas Estrelas. Com o tempo, depois de assistir repetidas vezes, as pessoas colocavam o filme para tocar enquanto conversavam e as crianças brincavam. A novidade passou.

As regras de casamentos seguem também essas transformações. Se tomarmos como referência a forma tradicional - mudança do marido para a casa da família da esposa e prestação de serviços ao sogro - esta faz parte, cada vez menos, embora seja praticada em alguns casos. A história de contato intenso do grupo, momentos de dispersão, escassez de recursos e perda contingencial, os empurrou para novas formas de organização da vida familiar. Em alguns casos, o noivo trabalha fora da comunidade prestando serviço como vaqueiro ou outros trabalhos braçais em fazendas e assentamentos do entorno. Aos finais de semana volta para a comunidade e, nesse caso, está dispensado da obrigação de prestar serviço na roça para o sogro já que, com o dinheiro que recebe, podem trazer suprimentos, o que equivale aos serviços prestados ao pai da noiva. Há também o argumento de jovens sobre esse e outros hábitos serem “coisa dos antigos” ultrapassados para sua geração. Coisa dos antigos, dizem os mais novos, é também deixar que os pais escolham os parceiros de casamento para seus filhos. Os jovens querem escolher com quem se casar, ainda que em meio a poucas alternativas, pois

o grupo é pequeno em número e as alianças dos Yawari com outros grupos não são frequentes. Ao fim, acaba sendo mesmo os pais a interferir nas escolhas de cônjuge.

O xamanismo, tão caro aos Yanomami, também perde seu vigor entre os grupos Yawari. No Ajarani já não contam com a figura do xamã⁵⁸. A perda em massa da população mais velha nos últimos 40 anos é o fator mais obviamente responsável por essa ausência. No entanto, fatores relacionados ao contato com a “religião do branco” apresentam-se imediatamente quando o assunto é mundo dos espíritos: “Lá na vila, eu fui ao culto para orar com o pastor. Eu levantei minha mão para receber Jesus. O pastor me falou que essa coisa de pajé é feitiçaria, coisa do mal”, diz uma senhora que por algum tempo viveu e trabalhou em uma vila do entorno.

As demandas atuais também sobrepõem à valorização do xamanismo nessas comunidades. Os jovens não têm disponibilidade para cumprir as regras e privações exigidas para a iniciação. A aprendizagem do jovem iniciado é mesmo um processo longo e penoso marcado por diversas restrições e reclusões, com fortes apelos à corporalidade, em um processo de purificação onde:

(...) o noviço se abstém de qualquer contato com as mulheres, não se banha, não se alimenta ou o faz muito pouco, bebe pouca água e inala diariamente uma quantidade inacreditável de droga. No final de algumas semanas, ele se enfraquece consideravelmente e perde boa parte do seu peso. Os Yanomami dizem que, na maior parte do tempo, quem passa por esse processo se sente tornar-se outro (...) (RAMALHO, 2008, P.46).

Assim conta um jovem Yawari iniciado nas artes do xamanismo com Davi Kopenawa e que acabou desistindo de concluir o treinamento.

Foi mesmo assim: eu era pequeno, curumim ainda. Davi queria eu pajé, né? Aí teve o encontro. Lá em Serrinha. Você estava lá. Tomei *Yãkoana*⁵⁹, tomei muiiiiito. Muito demais mesmo. Gostei muito. Tinha que ficar sem namorar, Davi falou. Dessa parte não gostei. Aceitei convite de Davi, ele me levou na sua comunidade. Muito bonito, lá. Eu gostei. Davi me treinou para eu ser pajé. Curar Yanomami. Eu vim embora. Voltei para Serrinha. Não terminei treinamento. Muito difícil! (Jovem Yanomami, 23 anos).

⁵⁸ Ou pelo menos não era praticado dentro do que pude observar e do que me foi dito tanto por moradores quanto por pessoas que os conhecem há mais tempo.

⁵⁹ *Yãkoana a* é a designação de um alcalinógeno em forma de pó, obtido do corte de árvores do gênero virola alongata ou ucuuba- vermelha, cujo princípio ativo é a dimetiltriptilina (KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce, 2015, p.597).

Exemplo similar é quando se trata dos ritos funerários tradicionais. Certa vez, eu conversava com uma senhora junto com seus filhos e netos e pedi que nos contasse como se dá o processo que segue após a morte de um Yanomami. “Antigamente era assim... ainda se faz desse jeito aí para dentro”. Assim inicia-se uma narrativa envolvendo preparo de corpo em folhas para descarnar, ossos lavados e pilados, preparo de roças, festa, choro, guerras; uma conversa tão longa e tão intensa quase como o próprio ritual. Enquanto conta emocionada pela lembrança de outros tempos, filhos e netos escutam como se fosse a primeira vez que se davam conta de tudo aquilo. Ao fim, uma das filhas, rindo, comenta: “muito trabalho, dava para mim, não”. Pergunto à narradora, ainda emocionada, se não é lamentável que os mais novos não conheçam aqueles rituais. Ela responde com certa nostalgia: “Já faz muito tempo”.

Assim vai se desenhando a memória do povo do Ajarani. Lembrar e esquecer, em suas diferentes faces e formas de relação com o passado, movimentam a história do grupo. Motivos para esquecer mais do que para lembrar, quando as lembranças desse tempo estão marcadas por tristeza, angústia e dores. Ainda que as recordações de outro tempo (e lugares) sejam agradáveis, mas se trazem saudades daquilo que não está presente, também um desvio é necessário. Afinal saudade também dói. Por isso o passado precisa ficar no seu lugar e isso requer verdadeiras manobras de resistência para sustentar um modo de viver apropriado com “a ética yanomami de evitar o sofrimento” nas palavras de Pellegrini (2008).

Figura 4– Residência do líder da comunidade Hadianai



Fonte: Própria autoria.

Figura 5 – Espaço coletivo central – Comunidade Serrinha



Fonte: Própria autoria.

Figura 6 – Pescaria dos Yawari no Rio Apiaú



Fonte: Autoria própria.

Figura 7 – Roças da Comunidade Hadianai



Fonte: Autoria própria.

Figura 8 - Preparo de farinha na comunidade natureza



Fonte: Autoria própria.

Figura 9 – Biju (pão feito de mandioca) – Comunidade Serrinha



Fonte: Autoria própria.

4 MEMÓRIAS: NOTAS TEÓRICAS E O ESTUDO DO PASSADO NAS TERRAS BAIXAS SUL-AMERICANAS

“Guardam suas velhas palavras desenhando-as e dão a elas o nome de história. Depois, ficam olhando por muito tempo para elas e acabam conseguindo fixá-las no pensamento. Então dizem a si mesmos: Haixopè! Esse é o desenho das palavras de nossos maiores e o que eles nos ensinaram! Devemos seguir suas pegadas e imitá-los!” (DAVI KOPENAWA, 2015)

Os estudos sobre a memória se avolumam ao longo da história do conhecimento, desde os mitos de diversas civilizações aos avanços recentes da pesquisa em neurociência. Sendo o tempo o fio que tece e conduz a trama da memória – uma teoria da memória traz em si um estudo da temporalidade - esses são tão entrecruzados de modo que, o saber de um é também um saber do outro.

A história do passado percebida pelo presente é o que entendemos como memória. “Reserva infinita de eternidade contra o tempo⁶⁰”, sempre pensada como estofa da nossa identidade, seja apoiada nas lembranças rememoradas ou como patrimônio cultural - a memória é um conhecimento de outros tempos a partir do mundo vivido e experimentado que nos permite um entendimento de nós mesmos e do mundo no qual estamos inseridos (OLICK E ROBBINS, 1998).

No campo das ciências humanas, a produção teórica sobre o tema toma força na filosofia de Bergson⁶¹ e na psicanálise de Freud⁶², especialmente nas três primeiras décadas do século XX. Bérqson, a seu tempo, inspirado na teoria da evolução, pretendeu construir uma teoria da memória no mesmo raciocínio, em termos diferentes: natureza e cultura. Se os demais seres vivos se esforçam para evoluir através dos instintos; nós seres humanos, o faríamos através da inteligência. Eles, para se adaptarem ao meio; nós para a vida em sociedade. No entanto, essa

⁶⁰ Metáfora de Gilbert Durand, 1984.

⁶¹ Bergson nasceu em Paris, em 1859, e faleceu em 1941. Suas teses foram muito bem aceitas na França, onde o filósofo consolidou uma brilhante carreira acadêmica, assumindo o cargo de mestre de conferências na École Normale Supérieure em 1898 e, dois anos depois, a cátedra de filosofia no Collège de France. Em 1928, recebeu o Prêmio Nobel de Literatura. Dentre suas publicações, destacam-se *L'Évolution Créatrice* (1907), *L'Énergie Spirituelle e Durée et Simultanéité* (1919), *à propos de la théorie d'Einstein* (1922) (Santos, 2003;52).

Sigmund Freud, conhecido como o pai da psicanálise, nasceu em 1856 e faleceu em 1939. Responsável pela revolução no estudo da mente humana. Ver mais sobre o autor em “A vida e a obra de Sigmund Freud”, de Ernest Jones, 1953.

relação necessita de um canal para se atualizar, o cérebro. Nessa perspectiva, Bergson percebe as relações matéria/memória, no mesmo raciocínio da dualidade corpo/espírito. Espírito e matéria são diferentes por natureza, mas não se opõem. O corpo carrega um tipo de memória mecânica que o autor vai chamar de hábito (sensações, aprendizado). Mas a memória propriamente dita (aquilo que nos identifica, nossas lembranças, o conteúdo de nossa consciência e inconsciência) é espiritual. Em síntese: a memória não está no corpo ou no cérebro, embora precise dele como meio para atualização (BOSI, 2007).

Em Freud, a memória é pensada como nada menos que a base organizadora do sistema psíquico. Ou seja, toda a complexidade da estrutura mental tem a memória como substância de sua fundação. Suas teorias sobre a formação do aparelho psíquico marcam um percurso que avança no sentido de pensá-lo enquanto um sistema de linguagem apoiado em uma estrutura cerebral, para um modelo teórico de abordagem “quase” social. Freud não chegou a assumir sua teoria de formação do aparelho psíquico como uma teoria da memória, porém toda sua concepção de *psiquê* está fundada numa dinâmica entre lembrar e esquecer, uma negociação que envolve relações que são de natureza social. Como Bergson, cada um no seu campo de conhecimento, recusa a ideia de uma memória presa na dimensão da matéria ou puramente física.

O sociólogo Maurice Halbwachs (1968, 2015) desenvolve seus estudos em memória coletiva dando uma direção inventiva ao conceito, assunto, na sua época, ainda inédito nas ciências sociais. O conceito de memória coletiva ou memória social traz para as ciências sociais uma reflexão até então restrita às ciências humanas (filosofia e psicologia). Tendo se formado em tantas áreas de conhecimento como direito, psicologia, matemática, ciências políticas e econômicas; é da filosofia com Bergson e da sociologia de Durkheim que traz suas principais influências. Aluno de ambos, herdou do filósofo o interesse pelo tema da memória e do sociólogo o interesse pelos aspectos dinâmicos⁶³ - complementaridade, tensão e correlação dialética – entre as classificações sociais e mentais dos grupos humanos, aproximando mais seu conhecimento da realidade concreta (DUVIGNAUD, 2015, p.9-10). Um comentário de Santos sobre a importância do conceito de Halbwachs

⁶³ DUVIGNAUD, Jean em prefácio à 3ª edição de “A Memória Coletiva”, 2015.

para as ciências sociais, vale aqui ser reproduzido:

Bergson construiu uma teoria a partir da mediação entre atitudes adaptativas, orgânicas e intuição e subjetividade. Respondeu às crenças no determinismo da matéria sobre o espírito defendendo uma relação entre ambas. Freud desenvolveu conceitos que tinham por bases diferentes sistemas psíquicos, um referenciado na 'matéria' e outro na relação do indivíduo com o mundo. Trouxe para o corpo humano a dualidade entre matéria e espírito. Halbwachs rejeitou ambas as teorias sobre a memória e deslocou o eixo do debate: as vivências do passado não estavam materializadas em nossos corpos ou mentes, mas na sociedade. Afirmou não só que não podemos armazenar fisicamente a totalidade de nossas experiências passadas, mas também que a memória não pode ser pensada a partir do conflito entre a matéria e o espírito, ou mesmo, entre o consciente e o inconsciente (2003 p. 50-51).

Maior contribuição de Halbwachs aos estudos da memória, agora como fato social, resultado de laços de solidariedade responsáveis pela coesão interna dos grupos, é que: diferente da psicologia e da filosofia, a memória não está guardada dentro de algum compartimento do cérebro ou em algum subterrâneo espiritual, nossas lembranças são uma combinação de influências de natureza social, pertencendo, assim, aos coletivos dos quais somos ou já fizemos parte em algum momento de nossa história (OLICK E ROBBINS, 1998).

O estudo da memória com Halbwachs aponta para um conceito essencialmente social, construído no interior da coletividade; e descolada de seu grupo de referência, perde a capacidade de produzir sentido. Para ele, tudo o que lembramos está localizado nos quadros sociais onde vivemos, com isso a única forma de recuperar a posição dos acontecimentos passados é buscar nos marcos da memória coletiva. A evocação e localização das lembranças seria algo de impossível concepção se não tomássemos, para ponto de aplicação, os quadros sociais reais que serviriam de pontos de referência na reconstrução da memória⁶⁴.

Com isso Halbwachs não está negando a memória individual - a lembrança ou rememoração. Mesmo sendo o resultado de um processo coletivo, ela é também, e sempre, um trabalho do sujeito. No entanto, insiste o autor, uma memória individual é sempre um ponto de vista sobre a memória do grupo ou dos grupos. Este ponto de vista muda segundo o lugar que cada indivíduo ocupa e esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes.

⁶⁴ DUVIGNAUD, Jean em prefácio à 3ª edição de "A Memória Coletiva", 1968:9-10.

Um exemplo dado pelo autor é o fato de quando uma pessoa rememora seu próprio passado e, em geral, precisa recorrer às lembranças de outras e se transportar a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade. Ou seja, há elaboração subjetiva no processo de rememorar, no entanto as lembranças não deixam de ser coletivas, pois nos serão lembradas por outros mesmo quando se tratar de situações em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto porque, segundo Halbwachs:

(...) em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (2015, p.34).

Haveria inclusive, pensa o autor, uma dificuldade de nossa parte em distinguir o que há de nós mesmos naquilo que pensamos e o que é parte dos outros. Ao aceitarmos sem resistência uma sugestão de fora, acreditamos pensar e sentir livremente. A maioria das influências sociais que obedecemos com mais frequência não nos são perceptíveis. As lembranças que nos são mais difíceis de evocar são aquelas que diz respeito apenas a nós mesmos, que constituem nosso bem mais exclusivo, como se elas não pudessem escapar aos outros senão na condição de escapar também a nós próprios. Entre as lembranças que evocamos à vontade e aquelas que nos fogem, encontraríamos na realidade todos os graus. As condições necessárias para que umas e outras reapareçam diferem apenas pelo grau de complexidade. As primeiras estão sempre ao nosso alcance porque estavam conservadas no grupo no qual somos livres para penetrar (1968, p.49-50).

O conceito de memória coletiva de Halbwachs e sua relação com o tempo, espaço e história, influenciou o pensamento de diversos estudiosos nas ciências humanas e sociais, bem como na literatura. Sua obra “Memória Coletiva”, livro póstumo publicada em 1950 (cinco anos depois de sua morte em um campo de concentração nazista) traz um estudo minucioso, recheado de longos argumentos para ilustrar suas construções. O trabalho de destacar as diferenças de seu conceito recém-criado em relação ao estudo da história é referência para muitos historiadores da época e continua influenciando os trabalhos em história e em memória coletiva dos tempos atuais.

Halbwachs reconhece memória e história como modos bem diferentes de abordar os acontecimentos do passado, cada uma produzindo um saber diferente,

ainda que mantenham uma relação necessária. Nessas diferenças, reflete o autor em um capítulo inteiro dedicado à relação entre ambas, a história tradicional estaria presa à qualidade de exercício intelectual de análise criteriosa do passado, com suas ferramentas teóricas próprias da disciplina para estudar e interpretar, verificar e criticar suas fontes, entre elas, a memória. Desse modo, aferrada a uma seleção dos acontecimentos passados que ocuparam maior lugar na memória dos grandes homens e com isso seria sempre uma história de poder. Preocupada com a “verdade dos fatos”, comprovados em material de arquivo, documentos oficiais, etc., a história colocaria a memória a seu serviço, muito mais como uma guia nem sempre confiável, conflituosa e imprevisível já que, por ser um saber de outros tempos e fruto de lembranças individuais, estaria sempre sujeita a reformulações.

Em sua principal crítica a esta diferenciação e apontando a necessidade de um interesse da história por outros grupos e outras atividades humanas para além da “história dos vencedores ou jogos de poder”⁶⁵ e da política - uma história sociocultural - Halbwachs observa que a memória se apoiaria na história, uma vez que a história de nossa vida faz parte de outra muito mais abrangente. Por outro lado, a história não representaria o passado senão sob uma forma resumida e esquemática, enquanto que “a memória de nossas vidas nos apresentaria um quadro bem mais contínuo e denso (...), pois, é na história vivida e não na escrita, que nossa memória se apoia” (1968, p.55).

Com isso, Halbwachs inspira importantes figuras na sociologia, sobretudo na história, no sentido de pensar a memória com mais abrangência, a partir do mundo vivido e dos personagens que a narram. Le Goff (1977), em “História e Memória”⁶⁶, escreve um longo e detalhado estudo, em suas palavras, “exclusivamente dedicado à memória tal como ela surge nas ciências humanas (fundamentalmente na história e na antropologia) e mais dedicado à memória coletiva que das memórias individuais” (p.423). Ali, o historiador chama a atenção para a memória das culturas sem escrita que acumulam seus elementos na oralidade das pessoas que as

⁶⁵ Halbwachs fez parte da primeira geração de um grupo de historiadores e sociólogos da sua época, que constituiu a denominada “Escola dos Annales”, movimento que marca uma nova direção aos estudos de história e memória, especialmente a partir dos anos 80 (Santos, 2003).

⁶⁶ LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Editora Unicamp, 2015. [1977]. Uma curiosidade sobre essa obra é que não se trata originalmente de um livro, mas um conjunto de publicações de referência para os estudos de história. Uma coletânea dos verbetes, que o historiador escreveu para a enciclopédia Einaudi, publicados em um só volume.

constituem. Essas culturas produzem tanta história quanto aquelas estudadas pela ciência histórica. As culturas com escritas produzem documentos, no entanto, afirma, “a cultura vivida, revivida e ressignificada está impregnada de história” (p. 466). A essa história repleta de acontecimentos que iluminamos no passado e damos o nome evento, através do tempo “reinterpretado pelas trocas culturais, inerentes à própria dinâmica da cultura e pelas relações sociais das interações humanas” (p. 466).

Com Ricouer (2007), o campo da memória é um campo de conflito e o esquecimento tem o mesmo peso da memória e da história, pois dele depende a preservação ou não das outras. Memória e esquecimento são “níveis intermediários” entre a experiência humana do tempo e os relatos dessa experiência. Reflete sobre a mudança do sujeito da memória (eu) antes como forma privilegiada deslocada para o sujeito da memória coletiva (todos os sujeitos gramaticais) e a ideia de memória como reconstrução do passado agora vinculada a temporalidade humana. Também os usos e abusos da memória nos casos de fazer justiça (dever de lembrar) e nos casos de perdão (dever de esquecer).

Ao longo do século XX, diversos estudos em memória social vão indicando outras possibilidades de aplicação do conceito de Halbwachs. Porém, é nos anos 1980 que seus desdobramentos ganham fôlego com estudos de minorias populacionais sociais e étnicas. Assim “o passado deixou de ser resgatado a partir de uma estrutura pré-determinada e passou a ser compreendido a partir dos grupos sociais envolvidos em sua construção” (SANTOS, 2003, p.78). Além do fator de coesão social, esses estudos acrescentam ao tema um olhar sensível para os elementos de dominação e de violência simbólica forjados nas memórias.

O sociólogo francês Michael Pollak trouxe uma reflexão teórica sobre o problema da memória e identidade social em situações extremas. Assim analisou as populações do leste europeu, em campo de disputa da memória, reivindicando uma revisão na escrita da história oficial na qual não se sentiam contemplados. Ou os sobreviventes da segunda guerra que silenciaram suas memórias como forma de lidar com a culpa e a vergonha de certas negociações com os nazistas em casos de deportação. Pollak, assim como Ricouer, observou que as lembranças do passado são tão importantes quanto os esquecimentos e silêncios e estão relacionadas ao

forte componente afetivo, próprio da memória. Em experiências traumáticas como as observadas, o silêncio/esquecimento funcionou como mecanismo de defesa para não trazer à tona lembranças e sentimentos - memórias subterrâneas - não desejados. Quando testemunhas de um acontecimento escolhem o silêncio é porque o equilíbrio da continuidade de suas vidas depende disso (POLLAK, 1989).

Seletiva porque sofre flutuações dependendo do momento em que está sendo articulada ou expressada, a memória é organizada em função das preocupações pessoais e políticas do momento. Fenômeno construído individual e socialmente, consciente ou não; o que sabemos e narramos é uma seleção, uma negociação entre o que lembrar e o que esquecer já que não é possível - nem conveniente - lembrar de tudo. Não estando referenciada apenas à vida física das pessoas, a memória é herdada e essa herança é o que garante, por exemplo, a projeção de identidade ou continuidade das lembranças dentro do tempo no sentido físico, moral e psicológico (POLLAK, 1989).

Estudos mais atuais trazem desdobramentos dos estudos de Pollak, Walter Benjamin e Pierre Nora – sendo, este último, uma das maiores influências para as pesquisas em patrimônio cultural e memória. Muitos destes, em suas práticas em pesquisa, tomaram o rumo da memória subjetiva na forma de narrativa de testemunhos. Essa “guinada subjetiva”, para usar um termo de Sarlo(2007)⁶⁷, se encaminha a uma tendência contemporânea de aposta nos processos de subjetivação. Um exemplo são as pesquisas que associam a memória ao conceito de trauma em Freud, para investigar a experiência de testemunhas e sobreviventes de acontecimentos traumáticos, em ocasiões de violência extrema, como no caso do holocausto e outras guerras. Nessas situações,

O trauma aparece como resultado tanto da natureza devastadora dos eventos sobre o indivíduo como da incapacidade da psique deste último de lidar com determinados eventos. A questão, nesses casos, é a impossibilidade de termos testemunhos do passado, uma vez que este não foi vivenciado como experiência, mas como trauma (...) o passado ressurgem não como uma narrativa de um evento vivenciado anteriormente, mas

⁶⁷Beatriz Sarlo, escritora e crítica literária argentina, em seu livro “Tempo Passado: Cultura da Memória e Guinada Subjetiva”, realiza um estudo das reconstituições da memória a partir das narrativas da memória das vítimas e familiares das vítimas das ditaduras do Cone Sul, particularmente a da ditadura ocorrida na Argentina, faz uma crítica aos usos públicos da memória, especialmente do mercado midiático, o que segundo a autora, esvazia a experiência.

através de reações que indicam a incompletude dessa experiência. Admite-se o colapso da compreensão e a incapacidade de testemunhas de traduzirem por meio de narrativas a experiência vivenciada, que muitas vezes retorna como se estivesse impressa em uma tela, sem tradução (SANTOS, 2013, p.63).

O mesmo se dá com os filhos desses sobreviventes que não passaram pela experiência, mas cresceram expostos aos traços de memórias traumáticas (fotografia, diários, narrativas orais, etc.) ou à falta de qualquer narrativa que dê conta de comunicar a experiência de seus antepassados. A tentativa de evocar ou trazer as lembranças de um passado não vivenciado seria um trabalho imaginativo e criativo, uma experiência compartilhada que Marianne Hirsh⁶⁸ chamou de pós-memória, Conceito cunhado pela própria autora que

(...) aponta para a relação da segunda geração com experiências marcantes, muitas vezes traumáticas, que são anteriores ao seu nascimento, mas que, não obstante, lhes foram transmitidas de modo tão profundo que parecem constituir memórias em si mesmas (HIRSCH, 2008, p. 103).

Trabalho recente no campo da memória, de Joël Candau (2014), propõe uma antropologia da memória ou um estudo da memória como fato cultural. Pensada mais em termos de um compartilhamento comunicado de experiências, a memória é fundamentalmente pensada em termos de identidade e a ideia de memória coletiva, seria para o autor, um compartilhamento comunicado de experiências. Para Candau, não existe identidade sem memória, assim como não pode haver lembrança sem esquecimento, porque a construção ou autoconsciência da duração é produção exclusiva da memória. O contrário é equivalente; não existe memória sem identidade, são indissociáveis:

(...) pois o estabelecimento de relações entre estados sucessivos do sujeito é impossível se este não tem a priori um conhecimento de que esta cadeia de sequências temporais pode ter significado para ele (p.34).

A memória, conteúdo desta identidade, é uma reelaboração infinita e ininterrupta do passado que se atualiza a cada lembrança, a cada narrativa. Uma, a identidade, sempre em construção, outra em constante reelaboração, a memória. Ou nas palavras de Candau:

⁶⁸ Pesquisadora norte-americana especializada em literatura comparada, professora do William Peterfield Trent de Literatura Inglesa e Comparada na Columbia University e Professora do Instituto de Pesquisa em Gênero e Sexualidade

(...) as identidades não se constroem a partir de um conjunto estável e objetivamente definível de traços culturais - vinculações primordiais – mas são produzidas e se modificam no quadro das relações, reações e interações socioambientais - situações, contexto, circunstâncias – de onde emergem os sentimentos de pertencimento, de visões de mundo identitárias ou étnicas. Essa emergência é a consequência de processos dinâmicos de inclusão e exclusão de diferentes atores que colocam em ação estratégias de designação e atribuição de características identitárias reais ou fictícias, recursos simbólicos mobilizados em detrimento de outros provisória ou definitivamente descartados (2014, p.27).

O conceito antropológico memória, de Candau, é elaborado em três níveis. Resumindo, o primeiro nível, protomemória, é um saber pela experiência socialmente compartilhada e fruto das primeiras socializações; segundo nível, a memória de lembranças, vivências, saberes, crenças, sentimentos e sensações. O terceiro, a metamemória é a representação ou narrativa que um indivíduo faz do conteúdo da memória do nível anterior e de si mesmo ao longo do tempo e especialmente como compartilha com outros, com o grupo. Dessa forma, estudar a memória, em perspectiva antropológica, para Candau, é buscar conhecer como os indivíduos compartilham ou comunicam a experiência humana - representações, narrativas, lembranças, práticas, tradição.

Candau (2014) entende como “memória propriamente dita” ou “memória de alto nível” aquela que essencialmente trata da recordação ou reconhecimento; evocação involuntária de lembranças autobiográficas ou pertencentes a uma memória enciclopédica - saberes, crenças, sensações, sentimentos, experiências. O mesmo que entendemos como construção de identidade, uma representação mental que, ao ser comunicada de um indivíduo para outro, será transformada em algo próximo de uma memória coletiva, ou, nas palavras do autor, em representação pública (p. 36-37).

De volta a Pollak, com ele temos também uma metodologia, importante contribuição para os estudos da história oral, sistematizando o uso das narrativas de histórias de vida como instrumento privilegiado de estudo da memória. Como parte da cultura, que é dinâmica, a memória sofre transformações, mas também guarda elementos pouco sujeitos a variações, talvez imutáveis, que passam a constituir a essência da pessoa ou do grupo. A história oral apoiada nessas memórias vai produzir representações e autopercepção de um povo, que são perfeitamente legítimas, afirma Pollak, contrariando princípios caros à ciência positivista como objetividade, imparcialidade, etc. A partir dessa relativização de oposições na

história oral como verdadeiro/falso, subjetivo/objetivo, individual/coletivo, em nome de uma objetivação que leva em conta a pluralidade das realidades, dos atos e do tempo, estende-se o estudo da memória ao campo cultural, lugar da pesquisa antropológica.

Uma teia de significados tecida pelo próprio homem. Assim Geertz define o conceito de cultura, considerando seu caráter dinâmico e heterogêneo, que oferece aos indivíduos um “modelo de” e “modelo para” compreender e agir no mundo e dar sentido à experiência humana. Sendo a memória uma reelaboração permanente desta experiência, é ela, então, o material do qual é tecida essa teia de significados. Compartilhada, funciona como um fio condutor, ponto de articulação entre a experiência e seu relato, entre o indivíduo e seu grupo, espécie de sociotransmissor, para usar um termo de Candau, onde a cultura é transportada. A memória é do que constitui a cultura, um trabalho sobre o tempo vivido com função de ordená-lo a partir daquilo que é significativo para um povo. Assim sendo, resta-nos reiterar o óbvio: que o estudo da maneira como os indivíduos se relacionam com o passado, como organizam e compartilham suas experiências e suas lembranças e as transforma em narrativas, em suma, o estudo da memória é, em todo caso, um estudo da cultura.

A cultura, diz Sahlins “é justamente a organização da situação atual em termos do passado” (1987, p.193). Um acontecimento só se torna significativo através de valores culturalmente estabelecidos. Em outras palavras, os fatos históricos inserem-se no domínio da vida coletiva quando acolhidos no sistema cultural no qual incidem e ganham significados, ou tornam-se eventos. Esses significados são interpretações que nunca são as únicas possíveis podendo variar de acordo com um contexto específico (1987, 2004).

Esse acontecimento culturalmente significado produz narrativas em um presente pleno de passado que grande parte da pesquisa antropológica busca explorar. Em geral essa produção, especialmente os trabalhos dedicados aos povos indígenas das terras baixas sul-americanas, não está identificada, explicitamente, como estudos da memória, no entanto a leitura de cada um destes trabalhos traz o passado transformado em práticas narrativas como tema para tais estudos.

Parte importante desses trabalhos constitui a coletânea *Fluents Selves Fluent: autobiography, person, and history in Lowland South America*, organizada por Suzanne Oakdale e Magnus Course, em 2014, com trabalhos realizados em comunidades indígenas no Brasil, Chile, Equador e Peru. Esses autores⁶⁹, de diversas tradições antropológicas e diferentes abordagens teóricas, exploram as práticas de memória e buscam compreendê-las a partir das identidades culturais e política de memória, patrimônio, tradições orais e rituais performativos, história e mitos, práticas narrativas em gêneros orais e escritos. Formas autobiográficas e biográficas, empregados em contextos variados que emergem em contexto de transformação e que dão significado à experiência (OAKDALE, 2014).

Memories of the Ucayali: The Ashaninka Story Line de Hanne Veber é um dos trabalhos presentes na coletânea citada e mostra como as narrativas sobre o passado se transformam acompanhando o gênero cultural e o contexto dialógico em que estão sendo evocadas e expressadas. Assim, um mesmo acontecimento pode ser elaborado pela memória em versões diversas considerando o momento em que foi evocado e as diferentes perspectivas dos sujeitos que abordam. Veber analisa trechos selecionados das narrativas autobiográficas de dois sujeitos Ashaninkas, com versões bem diversas, recontando, em 2004 e 2005, as experiências de seus pais e avós (mesmas pessoas) no início do século XX.

A maneira como as histórias são contadas e as formas pelas quais alguns detalhes são destacados, e outros não, em cada narrativa, é importante para entender como o grupo e as pessoas se identificam e se localizam no processo, o que fazem com o passado no presente. As histórias de vida dos Asháninka (Amazônia peruana), recordações de um tempo marcado pelo contato em contextos de colonização e intensa interação com a sociedade regional, trazem diferentes percepções do passado. A partir delas, os atores Ashaninka elaboram sua experiência emergindo como personificações de uma adaptabilidade e resiliência pragmática que parece ter sustentado sua sobrevivência por quatro séculos de colonização violenta e episódica (VEBER, 2014).

Calavia Sáez (2006) traz uma reflexão sobre a transmissão da memória

⁶⁹ Compõem a coletânea: Casey High, Peter Gow, Hanne Veber, Pedro Cesarino, Magnus Course, Ellem Basso, Calavia Saez, Suzanne Oakdale, Laura Graham, Bruna Francheto.

escrita no contexto intercultural e de como o sujeito histórico indígena no gênero central da biografia escrita vem sendo construído no Brasil. Trata-se de Gabriel Gentil, um escritor indígena do povo Tukano vivendo no contexto urbano, e as tentativas e dificuldades enfrentadas para publicar sua narrativa autobiográfica com conteúdo sexualmente explícito, rejeitado diversas vezes pelos editores, por considerá-lo impróprio. Sáez analisa o aspecto erótico da narrativa de Gabriel como metáfora de uma forma de participação política e cultural e de aproximação e diálogo com seu povo, porém, frustrada ao atravessar as fronteiras linguísticas, impedindo sua comunicação ao um grande público leitor por mais de meio século. Sáez questiona as dificuldades enfrentadas no Brasil em contraste com os Estados Unidos, por exemplo, em que tal gênero literário tem maior recepção das editoras e do público. O autor destaca como um dos entraves, a dificuldade do narrador/escritor em traduzir suas metáforas e experiências subjetivas para outro idioma entre outras exigências do mercado editorial. O que reafirma o entendimento de que a transmissão da memória não é simplesmente um comunicar de fatos. Sendo esta a matéria prima da cultura, transmiti-la no contexto intercultural requer uma habilidade na tradução dos códigos, que muitas vezes afasta ou até mesmo desconfigura o sentido original daquilo que se quer transmitir.

Langdon (2007) aborda a memória através da narrativa de um indígena Siona que conta o encontro de seu povo com os padres franciscanos. Tal narrativa traz uma singularidade que a autora atribui aos índios da América do Sul: uma prática discursiva, ela própria, como ferramenta de luta e resistência. As estratégias de fala e a dialogicidade são as ferramentas de batalha pelo poder e da construção da memória e da identidade. Nesta linha de abordagem, os trabalhos são muitos e apresentam uma variedade de formas narrativas biográficas e autobiográficas em importante colaboração para uma compreensão da história e da personalidade.

Sobre os Siona e sua relação com os eventos de fala, a autora destaca alguns aspectos presentes no discurso. A fala correta como estratégia de defesa e de poder, elemento da tríade fala-pensamento-poder, falar bem demonstra conhecimento e poder. Fala como identidade; o idioma é expressão de identidade com o qual se constrói conhecimento e experiência adquiridos através da interação com o outro. Falar no seu idioma confere uma identificação enquanto, citar no idioma do outro é referir a outros contextos. O idioma falado é também parte da

identidade corporal, “aquilo que ajuda a construir o corpo, como a comida, também capacita à habilidade na linguagem”.

O Contexto da narração é um aspecto importante para análise pelo seu caráter de liminaridade percebidos pela autora que destaca a dificuldade dos índios Siona em traduzir suas metáforas para outro idioma, fala das narrativas que tratam da experiência xamânica detentoras de uma carga subjetiva, embora com “motivos recorrentes”. As narrativas orais são focadas na competência de falar, nas falas corretas, trabalho e educação e na importância de considerar o contexto e a subjetividade individual na construção da consciência histórica. O contexto social e político dos Siona apontam para um momento histórico de intensa transformação, em que os índios estavam preocupados com a relação com os brancos e, por isso, buscam na educação escolar, um instrumento de defesa na relação de contato. Além do contexto da narração, a autora ressalta a importância de se considerar a biografia do narrador, sua história de vida como fator importante para compreensão das implicações da fala para a comunicação (LANGDON, 2007).

Contemplando o mesmo grupo étnico tratado nesta tese, temos o trabalho de Pellegrini (2008). Ao elicitar uma narrativa autobiográfica de um intérprete Yanomami analisada no contexto intercultural, o autor mostra que o uso da linguagem nas relações com a sociedade nacional é objeto de preocupações dos próprios índios que pensam e criam suas estratégias para agir na política “num contexto que extrapola sua própria sociedade” (p.14). Peri, o intérprete interlocutor, destaca, nas lembranças individuais e na memória coletiva, momentos decisivos em sua história de vida, para mostrar como sua experiência confere legitimidade e justifica sua ótima habilidade nas práticas discursivas envolvidas nas relações interculturais.

Diversos momentos na trajetória de vida de Peri são provas de como ele foi, ao longo do tempo, experimentando situações que o prepararam para ter competência em lidar com o mundo dos brancos. Através desses episódios significativos, desde:

o menino órfão de pai que agarrado à mãe migrava para um outro rio e perguntava assustado sobre a cobertura metálica das casas da missão religiosa; o medo dos missionários e dos aviões, a viagem de canoa com o tio descendo o Mucajaí em direção às fazendas; a violência; o trabalho duro; a participação em festas; a conversa com os missionários, o desejo de

“virar branco”; a intervenção da mãe e o casamento; o episódio com os garimpeiros em busca de um motor de popa, o sucesso na interação com a polícia, a descoberta das relações sociais e de parentesco entre os brancos (PELLEGRINI, 2008, p.125/126).

Peri acumulou conhecimento, adquiriu confiança e capacidade para atuar nas funções a ele atribuídas: intérprete e conselheiro de saúde.

Sobre a memória ou a ausência desta na narrativa histórica, Farage (2002) observa que entre os Wapishana, a memória dos mortos⁷⁰ torna os vivos vulneráveis e, por isso, transformar o passado em esquecimento é como neutralizar seu poder de ação no presente. A medida do passado são os vestígios que ainda se tem dele como, por exemplo, gente ainda viva que testemunhou este passado. Como instruções para o presente, os wapichana praticam uma lição - a de esquecer - como fator primordial para uma boa relação com o passado⁷¹. E não se tem boa relação com o passado, e por isso não está autorizado a falar sobre ele, “alguém que ainda não correu o mundo, não o conhece (...) ainda não viveu tempo suficiente para conhecê-lo”, ou seja, quem não viveu e não viajou o suficiente para dar significado à experiência. Por ali se percebe uma ética da lembrança: somente quando os mortos têm seus rostos esquecidos, perdendo assim a capacidade de afetar os vivos, é que podem ser apresentados em narrativas. O discurso literal traz consequências também literais, com potência para intervir sobre a realidade. Somente narradores idosos com seu conhecimento e sabedoria, algo que só se conquista com a idade, são capazes de recordar corpos e individualidades que o crivo da memória social recusa.

Cada grupo definido localmente, nos lembra Halbwachs, tem sua própria memória e uma representação do tempo que é só dele. Assim podemos falar em temporalidades ou diferentes formas de conceber o tempo e, como consequência, maneiras diferentes de trabalho de memória. Dentre essas concepções diferentes de temporalidade, duas tendências são praticadas: uma concepção de um tempo linear ou histórico, praticado pelas sociedades ocidentais modernas como um fluxo contínuo e progressivo com passado, presente e futuro. E outra concepção de

⁷⁰ O mesmo se dá com os Yanomami. A memória dos mortos é excluída não apenas da narrativa, como também materialmente, ver Smiljanic (1999) Pellegrini (2008), Ramalho (2008) entre outros.

⁷¹ (...) para os Wapishana, o acesso ao conhecimento, à sabedoria, encontra-se, sobretudo, associado à idade: os mais velhos são os que, necessariamente, acumularam o conhecimento pela experiência (Farage, 2002, p.75)

tempo que é cíclico ou pendular - que retorna com certa periodicidade – e está relacionada especialmente ao contexto mítico religioso. O respaldo da memória é construído por meio de festas, narrativas míticas, rituais, cerimônias e tal aprendizado é perpetuado por meio de narrativas orais. Nessa concepção cíclica, praticada pelas chamadas sociedades tradicionais:

(...) o tempo é representado como o resultado de uma espessura e uma densidade espaciais, um tempo de eterno retorno, ou tempo cíclico, relacionado à observação dos fenômenos da natureza, onde privilegia-se fases sucessivas e regulares. Em muitas sociedades, a primeira medida do tempo associa-se à observação das fases da lua- aparecimento, crescimento, decrescimento, desaparecimento seguida de reaparição (ABREU, 2007, p.53).

Nessas sociedades bem representadas nas terras baixas da América do Sul, tempo e espaço são referenciados por meio de itinerários geográficos, formas de ocupar o território, a localização de um rio, de uma árvore caída na floresta, das roças, etc. As referências do tempo estão centradas em acontecimentos que marcam a vida do grupo e dos sujeitos - o local de nascimento ou de morte, local onde uma mulher menstruou - e a consciência do passado se dá em função da densidade desses acontecimentos: tempo bom, tempo ruim, tempo forte ou tempo fraco (CANDAUI, 2014).

Assim chegamos às “Memórias Sanumá” de Ramos (1990). Diante de uma sociedade, a Yanomami, que lança mão de diferentes tipos de memória e diferentes formas de esquecimento e, por conseguinte, diversas formas de lidar com o tempo e o espaço. O fluxo temporal - tempo remoto, passado ou futuro – está expressado em uma única categoria: *sutuha* (muito tempo)⁷². Os tempos Sanumá seguem uma lógica diferente da cronologia histórica. Ali os acontecimentos do passado são reversíveis e repetidos, séries encadeadas de ida e voltas, de círculos que não se fecham, de passado e futuro que se fundem, de trajetórias diversas com durações e interligações variadas, confirmando o que já nos informou Le Goff de que:

O calendário depende do tempo cósmico, regulador da duração que se impõe a todas as sociedades humanas; mas estas captam-no, medem-no e transformam-no em calendário segundo as suas estruturas sociais e políticas, seus sistemas econômicos e culturais e seus instrumentos científicos e tecnológicos (1977, 2015, p. 428).

Os acontecimentos são marcados na vida do grupo e dos sujeitos que não

⁷² Para melhor entendimento da complexidade temporal praticada pelo Sanumá, ver Ramos, 1990.

utilizam qualquer instrumento ocidental para organizar o tempo: relógios, calendários, agendas ou formas de registro ocidental. Sem acesso a escrita, não acompanha o tempo medido em semanas, meses, anos... planejam de acordo com um tempo que lhe é próprio:

Não apenas um tempo, mas várias noções de tempo. Poderíamos falar de um tempo individual, de um tempo social, de um tempo escatológico, de um tempo histórico, cada um demandando uma metáfora própria. Através de ciclos que se interpenetram ou tangenciam, seres humanos, animais e espíritos cruzam destinos, os vivos e os mortos se aproximam-se, o natural e o sobrenatural encontram-se, o que já foi junta-se aí ao que ainda será, o espaço transforma-se em tempo, a memória passa a história (RAMOS, p.180).

Tempo e espaço se fundem como referência um para o outro. O tempo é “espacializado” e o espaço avaliado pelo sentido social dos acontecimentos humanos. Eventos históricos na vida de cada indivíduo e das comunidades são associados a lugares específicos, rios, matas, montanhas, entrelaçando humanos e não humanos, de modo que, como retrata a autora:

Se, por um passe de mágica, todas as trilhas já abertas em terras yanomami aflorassem no solo e novamente se tornassem visíveis, teríamos um mapa viário dos mais densos e um retrato fidedigno de todas as rotas ligando todas as roças, todas as aldeias e todos os acampamentos sazonais passados e presentes, numa estonteante profusão de indícios gráficos da eficiência talvez milenar com que os Yanomami vêm ocupando a região ocidental das Guianas (RAMOS, 1995, p.3).

Grande parte da história de cada indivíduo é lembrada tendo como orientação, espaço ou fenômeno natural: onde a pessoa vivia em cada momento de sua vida, no início das chuvas, quando da colheita de determinada roça, etc. Assim como o passado remoto, pode se cruzar com a experiência vivida em situações extraordinárias como na prática xamânica ou como consequência de uma desobediência como quebra de tabu, também o futuro é vislumbrado como um retorno a um estado original.

Essa forma, muito particular de lidar com a temporalidade entre os povos indígenas da América do Sul, despertou em Lévi-Strauss (1976) a observação de que sociedades diferentes se envolvem de formas diferentes com o passado. A partir de tal observação, o antropólogo, contrapondo o mito à história, classificou as sociedades em “frias” e “quentes”. As primeiras procuram suprimir a aparência de mudança cumulativa do tempo, através do “mito”; enquanto as outras - sociedades “civilizadas” - procuram torná-lo o próprio núcleo da maneira como elas o

compreendem através da “história”, linear, contínuo e cumulativo. Nessa classificação, as sociedades das terras baixas são consideradas como “frias”. Críticos dessa concepção argumentam que Lévi-Strauss, ao negar a “história” aos povos das terras baixas, contribuiria para o isolamento, percebido entre os povos indígenas, das tendências históricas e políticas globais. Outros argumentam que, pelo contrário, o antropólogo estaria apenas permitindo a elas, concepções de temporalidade autônomas em relação às expectativas ocidentais (OAKDALE, 2014).

Historiador de formação, Natan Watchel tem em Lévi-Strauss, de quem foi aluno, sua inspiração para o empreendimento que junta história e antropologia (cruzamento de tempo e memória) para sua pesquisa etnográfica de uma impressionante reconstrução do passado dos índios Urus-chipayas, moradores de uma pequena aldeia no altiplano boliviano. *Le retour des ancêtres*(1990) é resultado de um trabalho de pesquisa de arquivos e etnografia de 20 anos em campo, colhendo traços de identidade de cerca de três séculos entre o tempo presente e a violenta conquista espanhola. A princípio, um trabalho histórico, conta o autor, mas a possibilidade de fazer a experiência de campo com os descendentes daquele povo, em seu próprio presente, levou-o a empreender um trabalho etnográfico.

Com a colonização espanhola, os Urus foram forçados à sedentarização e submetidos a diversas formas de dominação, inclusive a prestar vassalagem e adotar costumes e valores da cultura dominante – os Aymaras – estes, por sua vez, também sob o domínio do colonizador; o que leva Wachtel a chamar os primeiros de vencidos dos vencidos. Na memória Uru, foram tempos de sofrimento, com parte de seu povo trabalhando como escravos, expostos a epidemias e evangelização forçada. O desafio desta pesquisa foi o de acompanhar a identidade dos Uru-chipayas diante das tantas transformações pelas quais passaram desde a década de 1570 ao ano 1973, quando o autor os visitou pela primeira vez.

Por meio do que chama de “história regressiva” a partir de pesquisa em arquivos, remontada até o século XVI, o autor relaciona os momentos da história daquele povo: entre 1600 e 1660 ainda sob a dominação dos vizinhos Aymará, porém já exercitando a religião do colonizador europeu. Entre 1720 e 1780, adotam novos nomes de família de seus descendentes, novo sistema de parentesco, sincretismo religioso e resistência à servidão. Ao fim do século XVIII, período das

grandes revoltas nativas com conquista de direitos territoriais e um sistema comercial articulado com circulação dos bens e fortalecimento da identidade Uru. No início do século XX, protagonizam uma revolução agrícola com consequente melhoria do padrão de vida e estabilização do sistema social, situação encontrada pelo historiador em 1973. Nove anos depois, quando Wachtel retorna à aldeia, percebe mudanças radicais com o advento de novas religiões, alterando uma estrutura secular com o aparente abandono dos cultos aos ancestrais e das festas tradicionais. Tal foi a surpresa narrada pelo autor quando, na última noite daquela temporada, um grupo o convida para uma cerimônia clandestina de culto aos ancestrais.

E Natan Wachtel conclui:

Hoje em dia, eles narram essas histórias como feitos heroicos de seus ancestrais, e o conflito segue assim até hoje: esses conflitos de conquista e de defesa de terras fazem com que esse passado siga presente. Ao que me parece, isso permite entender algo da identidade Chipaya, que é o fio condutor desse livro, e será o fio condutor da trilogia seguinte: como a memória é o componente fundamental da identidade (DAHER, 2014, p. 259).

Rappapor (1990) apresenta uma história intelectual nativa dos Paéz, na Colômbia, contrapondo à história oficial a partir da etnografia da comunidade Tierradentro. História e memória coletiva, examinadas frente as condições particulares em que foram produzidas revelam uma relação nem sempre coerente entre ambas. Através da memória de três intelectuais da comunidade, das quais o se apropria e se instrumentaliza na luta social, política e cultural, o grupo se engaja numa batalha cujo principal objetivo seria a busca por reconhecimento político e de sua identidade indígena opondo-se às políticas e à história ocidental, construindo sua própria história sobre o processo da dominação colonial. Rappaport percebe, nas concepções do pensamento indígena, continuidade da ordem cultural, onde as estruturas do imaginário andino dos Paéz não foram drasticamente modificadas. Argumenta que essa construção se desenvolveu dentro de um quadro temporal, consciente da descontinuidade cronológica, mas com objetivo alcançado: a busca de coesão social, cultural e política na reivindicação de direitos da propriedade sobre o território.

Mais recente e geograficamente mais próximo do grupo estudado nesta tese, temos o trabalho de Cavalcante (2010). Em “A Política da Memória Saporá” a

antropóloga realiza um mergulho histórico e etnográfico das comunidades indígenas da região do médio Rio Uraricoera para investigar a recomposição de um etnônimo e seus significados políticos naquele presente. Quase em desuso, o termo saporá é referência nominal de um grupo de parentes vivendo entre os Macuxi e Taurepang em comunidades multiétnicas; evocado em momento de luta e conquista de direitos.

Através da memória oral e tendo como fio condutor as lembranças de um ancião, o senhor Arcenio Jerônimo Saporá, a autora recolhe versões de outros narradores, que apontam para uma memória indígena sobre os Saporá relacionada especialmente às lutas por direitos sociais e territoriais. Por outro lado, a memória é também percebida como instrumento de identidade étnica, de querer pertencer, fazer parte de uma história. História para escutar com ouvidos atentos, rememorada por um contador de histórias que nada deve ao narrador ideal de Valter Benjamin⁷³. O senhor Arcenio leva seu ouvinte para uma viagem, contextualizada ou recriada especialmente ao seu modo, localizando os Saporá desde início dos tempos, do mito aos primeiros contatos com o branco, entre reinados, república, Vargas e Rondon; evocadas pela demanda do tempo presente: um momento específico no qual se preparam para reivindicar, junto à Funai, ampliação e demarcação de suas terras e as lutas políticas para conquista de direitos.

Narrativas diversas de um passado do povo Saporá com diferentes marcas. Algumas com um conteúdo do qual não se orgulham ora porque certos modos de vida de seus antepassados já não é algo socialmente valorizado, ora porque a rememoração traz sensações de um tempo de sofrimento e, por isso, não vale a pena lembrar. Para outros, no entanto, relembrar o passado como um tempo de resistência é estímulo e justificativa para seguir suas lutas pelo direito à diferença, destaca a autora.

O passado é o tema de fundo de todos esses trabalhos. Histórias de vidas buscadas na memória, tornando inteligíveis vivências, lugares, acontecimentos, emoções, plenos de significados. São teorias nativas da memória, da experiência e da performance. Neles, versões diferentes de narrativas são invocadas para além do discurso cotidiano para comunicar a experiência. Suas narrativas - momento de

⁷³ No ensaio "O Narrador", onde o filósofo lamenta ser "cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente" (BENJAMIN, 1985, p.197).

expressão - são performances que completam a experiência; e ao completar a experiência, fazem emergir o significado e estruturam uma realidade. A narrativa é o instrumento privilegiado para falar sobre os dramas da vida. Por meio dela, as pessoas selecionam os eventos “reais” para comunicar sua interpretação dos eventos. Os dramas sociais da vida humana geram narrativas múltiplas, segundo os atores e suas interpretações do significado dos eventos.

Tais pesquisas também apontam para o fato de que cada forma de representar o passado é uma apresentação diversa e original de prática de memória produzida pelos indivíduos e seus grupos para comunicar a experiência e dar significado à realidade. Como o faz cada grupo, cada indivíduo, é o que o mostram as pesquisas citadas, numa pluralidade de narrativas de diferentes povos e de como elaboram seu passado e contam suas histórias. Trabalhos como os de Oakdale, Langdon, Wachtel, Cavalcante e Rappaport são exemplos de práticas de memória apresentadas como discursos políticos, narrativas, xamanismo e outras performances, cujo efeito vem orientar um modelo de ação através do acesso ao passado, mas também são ferramentas de luta e resistência e componentes da identidade. Sáez e Pelegrini mostram como a prática da memória transmitida no contexto intercultural, na tradução/intérprete dos códigos, requer habilidade especial para transitar em espaços diferentes e transpor o discurso de uma cultura para ser entendido na outra. A ausência da memória na narrativa histórica transformando certos acontecimentos do passado em esquecimento, neutralizando seu poder de ação; ou a inversão da cronologia histórica, dando ao passado reversibilidade e repetição, é também uma forma de prática de memória organizadora do tempo e da temporalidade como podemos ver com Ramos e Farage.

O presente estudo vem se juntar a todas estas pesquisas sobre as formas de representação do passado nas terras baixas da América do Sul por também buscar compreender o processo de construção da memória de um grupo Yanomami, diante de momentos de intensa transformação vivida a partir do contato com a sociedade nacional.

5 A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA E DA EXPERIÊNCIA YAWARI: LEMBRANÇAS E ESQUECIMENTOS

“Um homem que se lembra sozinho daquilo que os outros não se lembram assemelha-se a alguém que vê o que os outros não veem” (HALBWACHS, 2015).

A primeira vez que estive em campo para pesquisa de doutorado, contei com o auxílio do Instituto Sociambiental e Hutukara Associação Yanomami. Em contrapartida, eu colaboraria com atividade ali desenvolvida por ambas as organizações, na discussão do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Yanomami, devendo ao fato de eu ter, anteriormente, uma aproximação com um dos grupos moradores daquela região. Ocasão que aproveitei para reaproximação com as pessoas e para buscar, junto às lideranças, anuência para realização de minha pesquisa. Entre uma atividade e outra, visitei os moradores, reatualizei o censo, enquanto me inteirava das novidades da aldeia contadas em detalhes pelas mulheres: nascimentos, casamentos, brigas, deslocamentos, etc.

Ao final do primeiro dia da atividade mencionada, aproveitei a reunião de encerramento, com a presença de quase todos os moradores, para conversar com a comunidade sobre minha pesquisa. Falei que gostaria de ouvir suas histórias, conhecer seus modos de vida, as memórias dos velhos, enfim. Momentos depois, o líder da comunidade local vem até mim e pede para que eu explique novamente para ele minha proposta de pesquisa. Repito tudo que eu havia dito em reunião, enquanto ele, atento ao que eu dizia, ao mesmo tempo parecia buscar, no pensamento alguma lembrança especial.

Ao fim de minha explicação, em silêncio, ele se levanta e sai em direção à sua casa. Logo está de volta trazendo, animado, um embrulho que, diante de mim e de algumas crianças curiosas, passa a abrir de forma quase solene. Uma pasta coberta por outro invólucro e amarrado por um barbante antigo. Tudo aquilo tão bem embrulhado guardava um envelope com duas fotos que ele tira e passa a me apresentar cada uma das pessoas fotografadas. As fotos tiradas há pelo menos 40 anos, reveladas e presenteadas pelo amigo missionário “irmão Carlo”, como se

refere ao missionário Carlo Zacchini⁷⁴.

A essa altura, uma audiência de moradores entre crianças, adultos e jovens, havia se aproximado para ver as fotos. A primeira é apresentada: “Esse é meu pai. Veja, ele tem barba... parece comigo? Um pouco, né?”. O pai, um belo homem, alto, um meio sorriso e, pelo olhar desviado da câmera, talvez tímido. Ele continua: “Minha mãe”, aponta passando os dedos pelos contornos da foto de uma mulher sentada de costas para o fotógrafo. “É esse sou eu ainda curumim”.

Minutos de silêncio contemplando aquela foto, quando eu pergunto sobre a outra. “Essa também, olha eu aí com meus parentes... todos pelados (risos). Não tinha branco, não. Nem estrada, nem falava português, só Yanomami no mato”. E passa a contar sobre as pessoas retratadas juntos com ele naquela foto. Terminadas as apresentações, pergunto onde estão todas as pessoas retratadas na fotografia. “Já se foram. Malária, pneumonia... morreu muito”, responde enquanto cuidadosamente recolhe as fotos e começa a guardá-las com o mesmo zelo com que as desembrulhou para me mostrar, retirando-se de volta à sua casa, seguido por algumas crianças que, fascinadas, pediam para continuar vendo as fotos.

Considerando as etnografias já realizadas sobre os Yanomami, no que diz respeito à forma como lidam com o passado em relação aos mortos, alguma coisa não combinava. Porque aquela foto escapou de ser destruída como costumam fazer os Yanomami como tudo que pertence ou que faz lembrar pessoas que já morreram? Como descreve Ramalho:

Os Yanomami explicam essa supressão de tudo que lembre a existência passada do defunto por uma dupla necessidade: primeiro, a nostalgia, a profunda melancolia e a cólera que incita a lembrança de sua existência; em seguida, a extinção dos vestígios de sua existência terrestre permite ao espírito do morto de se desligar do mundo dos vivos e ir mais depressa para o dos mortos. A eliminação das lembranças compreende também o nome do morto, que nunca mais deve ser pronunciado por seus parentes e amigos. Na verdade, tudo é feito para que os vestígios que recordem sua existência sejam total e irremediavelmente apagados. Aliás, sua lembrança torna-se um tabu, cuja transgressão pode custar caro a quem o infringir (2008, p.125 -126).

A ruptura com os mortos é resultado de um processo de apagamento de tudo que pode fazer lembrar o falecido. Uma forte descrição de Albert (1985), em síntese de

⁷⁴Carlo Zaquini, missionário já citado em outros momentos neste trabalho.

Ramalho (2010):

Enquanto o cadáver é exposto, um trabalho sistemático é realizado para fazer desaparecer todo o traço que o defunto deixou de sua existência; tudo: seus objetos pessoais, suas plantas em sua roça, tudo é destruído. Mesmo os cabelos de parentes e amigos, que catando piolho, ele pode ser tocado durante sua vida são cortados. As ferramentas de ferro são jogadas no rio, assim como a terra dos caminhos por onde o falecido possa ter pisado e deixado suas pegadas. Os abrigos onde possa ter dormido na floresta também são destruídos ou incendiados. Flechas que podem ter deixado fincadas no alto das árvores também são recolhidas e queimadas. Os postes de sustentação do *Xapono* onde amarrava sua rede são escrupulosamente raspados se não forem simplesmente substituídos (p.87).

Considerarei a possibilidade de o grupo, diferente dos demais Yanomami, não guardar mais o tabu que cerca o trato com os mortos de jamais revelar nomes ou guardar lembranças de pessoas que já morreram. Mas aí outra situação, oposta a esta, se apresenta. Numa tarde de conversas e brincadeiras, eu mostrava às crianças fotos e vídeos do meu celular. Enquanto todos falavam, apontavam e riam, alguns adultos juntam-se a nós. Quando, dentre as fotos mostradas, aparece um Yanomami do grupo, morto há menos de um ano, na época. De repente, diante de um silêncio constrangedor, escuto alguns moradores resmungando atrás de mim. Quando me viro, dou conta que os parentes do morto estavam ali abertamente contrariados. Disseram-me que eu não deveria guardar aquelas fotos, pois o parente já havia falecido e não era bom para a comunidade que lembranças do morto fossem evocadas. Apaguei de imediato.

Entre os Yanomami, quem morre precisa partir definitivamente e quem fica tem que garantir que sua partida tenha um luto apropriado sendo, para isso, colocada em ação uma potente máquina ritual escatológica. É que a morte, segundo Ramalho (2008), é a realização máxima dos vários aspectos da cosmologia e da vida social Yanomami; movimentada uma dinâmica interna e intragrupal, deslocamentos pelo território, enquanto cria e fortalece alianças. Tudo como parte do trabalho ritual funerário que opera para apagar coletivamente os rastros do morto, para que se vá para sempre, sem deixar vestígios, sem motivos para querer se ater ao mundo dos vivos. Transformar o passado em esquecimento, nesse caso, é necessário, para que este perca sua ação no presente. Para os Yanomami, assim como para os Wapichana e outros povos das terras baixas sul-americanas, alguns aspectos do passado precisam ser transformados em esquecimento para que, assim, tenha seu poder de ação neutralizado no tempo dos vivos (FARAGE,2002;

MCCALLUM,1998; RAMALHO, 2008).

Se é do presente que parte o chamado ao qual a lembrança responde, como quis Bergson (1959), no caso aqui, o passado é revisitado quando seu poder de ação se faz necessário. Seja como relato de experiência, “instruções para o presente” em termos de Farage, seja para garantir direitos, ou mesmo como celebração ou transmissão de conhecimento, a memória recupera aquilo que um dia, em tempos de tradição, foi necessário descartar ou esquecer, para em outro lugar e noutro contexto, dar aos vivos do presente um estímulo de ação frente aos desafios do momento.

Lembrar ou esquecer, como pensa Pollak (1989) é prerrogativa das preocupações pessoais e políticas do presente e sofre flutuações dependendo do momento em que a memória está sendo articulada. Aqui, assim como a memória Saporá de Cavalcante (2010), evoca-se o passado e seu sentido político como um “diacrítico na luta por direitos territoriais”, algo que identifica do ponto de vista étnico e legitima reivindicações, exigências do presente. As fotos com tantos parentes que já se foram tinha outros significados, que se revelaram aos poucos e em momentos diferentes. A primeira resposta diante de indagação sobre as fotos guardadas:

Guardo estas fotos porque foi um amigo, muito meu amigo que me deu. O Irmão Carlo. Conhece Irmão Carlo, né? Meu amigo que gosta muito de mim, que conheceu meus parentes que já morreram. É um presente que ele me deu. Tem que guardar. Eu não perco, não estraga, não. Eu cuido. Estou guardando faz muito tempo. Eu já viajei com elas quando eu não tinha onde guardar seguro, eu levo comigo. Irmão Carlo me conhece muito tempo. Ele me conheceu quando eu passava lá pelo Ajarani. Eu casei com mulher de lá. O irmão também conheceu parente dela (da esposa). Pode perguntar para ele. Mãe dela e pai dela morreu. Ela ficou só com vó dela. Eu casei e trouxe ela comigo para o Apiaú. O Irmão sabe disso também (Antônio Waika, liderança da comunidade, 65 anos)

Esta resposta carrega abertamente, em si, um componente afetivo da memória. Presente ofertado por um amigo especial como o missionário indigenista, engajado nas lutas dos e pelos Yanomami há tanto tempo, justifica, ao que parece, a quebra do tabu. A segunda resposta, tempos depois, apresenta e esclarece outro motivo especial para aquelas fotos guardadas com tanto empenho, por tantos anos:

Foto de Irmão Carlo é importante porque mostra como nossos parentes eram, né? Saber de antigamente, como era nesse tempo... é bom! Importante muito! É bom saber... importante para não esquecer. Nossos parentes não tinham roupa como de branco, não. Nem fumava, nem bebia. Tinha muito pajé para cuidar das pessoas e muitas festas grandes, muito mingau de banana... tinha guerra também (risos). Eu sei de tudo isso porque eu lembro um pouco ainda quando eu ainda era curumim. O irmão Carlo também me falou muita coisa. Ele lembra também, conheceu nossos parentes antigamente. Irmão Carlo gosta de yanomami, por isso quer ajudar nós para não esquecer como viviam nosso povo do tempo antigo. Jovens não lembram mais, não lembram não, pensamento é fraco. Mas vão ver foto que Irmão Carlo deu para nós e vão saber. Vão saber como vestiam, olha... tanga (risos). Todos juntos na floresta, passeando, caçando junto, pegando fruta... é bonito, né? (Antônio Waika, liderança da comunidade, 65 anos).

Esse é um caso manifesto em que cuidar da memória dos mortos resulta em dar a ela um status de guardiã do passado, entre os Yanomami, quase sempre apagado, incendiado, enterrado, esquecido; mas que, nesse momento, mostrou-se à disposição do presente, quando evocado. Aquelas fotos, protegidas através do tempo, são registros de pessoas que experimentaram um passado de mais vigor. De gente que já se foi, de um tempo sem estrada, floresta preservada e pouca presença do branco, “nem falava português”. Ainda pouco expostas, as fotos parecem encontrar o momento em que cumprirão seu papel: mostrar aos jovens como seu povo vivia no tempo dos antigos, no tempo da tradição.

Contar aos jovens sobre o passado, compartilhar memórias, é questão de necessidade para a atualização dos laços de pertencimento. A memória compartilhada é condição essencial na formação da identidade, pois tudo aquilo que o grupo lembra é o que mantém seus membros articulados entre si. Não existe identidade sem memória, do mesmo modo que, a busca do passado guiado pela memória é sempre um encontro identitário (HALBWACHS, 1968; RICOUER, 2007; CANDAU, 2012). Essa transmissão acontece no cotidiano dos grupos, na instrução das crianças, nas conversas entre famílias, nos discursos, nas relações, constitui o tecido social. No entanto, há momentos nos quais a identidade de um grupo está em risco e evocar o passado é urgente para que se recomponha. Assim, memória e identidade, como já mencionado anteriormente, são evocadas especialmente em momentos de conflito ou incertezas diante do presente (transformação, mudança)

com a tarefa de ordenar o mundo ou ressignificá-lo em meio ao caos. Lembrar os acontecimentos do passado reforça nossa identidade nos momentos em que nossa história está em risco de apagamento, como pensou Ricoeur (2007).

Para rememorar esse passado, meu anfitrião recorre às lembranças do amigo, o Irmão Carlo, que o transporta para uma referência além de sua vivência, já que não tem recordações conscientes do momento retratado nas fotos. Mas é certo que estava lá, nas lembranças presentificadas de um documento onde sua memória se apoia. Ser lembrado pelo testemunho do outro transforma sua experiência e estimula sua imaginação, amplia sua percepção do acontecido, dando legitimidade para aquele passado que busca reconstruir a partir de uma fonte histórica, as fotos.

Percebe-se na sua fala, não apenas naquele momento, mas por observação em outras ocasiões no curso da pesquisa de campo; preocupação pelos jovens não conhecerem como viviam seus antepassados e, por isso, não poderem contar às gerações futuras, caindo no esquecimento. As comunidades da região, naquela ocasião, recebiam, pela primeira vez, um grupo de representantes governamentais e Ongs para conhecer seus modos de vida, ouvir suas demandas de gestão de recursos, defesa e proteção do território e busca de alternativas econômicas.

É fato que os Yanomami da região do Ajarani e Apiaú vivem seus primeiros momentos de retomada de um tempo mais tranquilo pós Perimetral Norte e são os primeiros grupos que já conseguem se organizar para discutir seus desafios. Os parentes que vivem nas Serras, vários grupos Opikteri (Xexenas, Maimashi) ainda experimentam a mesma condição de desagregação social que os grupos desta pesquisa viviam cerca de até dez anos atrás. Em situação de risco e extrema vulnerabilidade social, vivendo nas ruas das cidades do entorno, onde chegam a passar meses inteiros longe da floresta, expostos - especialmente as crianças - à fome, violência e outras violações de direitos humanos⁷⁵.

Não estar mais nas circunstâncias que vivem os parentes das Serras é

⁷⁵ Sobre a situação em que vivem os grupos Xexena e Maimashi, há uma ação civil pública com pedido de tutela antecipada, impetrada pelo Ministério Público Federal, tendo como objeto a condenação dos órgãos responsáveis pela proteção social das populações indígenas. Nesta ação, consta um estudo de caso realizado pelo Ministério Público Federal, com maior descrição das condições atuais de vida destes e pede providência do poder público com um conjunto de medidas para protegê-los. Acessado em <http://www.mpf.mp.br/pgp> em 06/01/2020.

resultado de luta, de articulação e resistência. No entanto, também estão ainda expostos a situações que colocam em risco suas vidas. As notícias que chegam diariamente no serviço de radiofonia da Sesai, em conversas entre trabalhadores da saúde, os afligem. Histórias noticiadas no rádio e contadas nos momentos de encontros, contam que pessoas Yanomami estão morrendo na cidade, vítimas de fome e violência, que há crianças institucionalizadas em abrigos e adultos no sistema carcerário; o garimpo tomando novamente grandes proporções; os lembra das perdas no passado: “malária, pneumonia... morreu muito”.

Diante de uma situação que não inspira estabilidade, aquele encontro, com a presença de tantas autoridades de organizações indígenas e indigenistas, apresentou-se como ensejo político importante para trazer um passado no seu momento de ser compartilhado. Na semana em que os Yawari do Ajarani e Apiaú estiveram reunidos, muitos dos discursos e reflexões dos moradores estavam na direção de interrogarem o passado, na busca de resposta e enfrentamento aos perigos que os cercam. Aquelas fotos que escaparam de ser destruídas como costumam fazer os Yanomami com os pertences que fazem lembrar pessoas que já morreram, chegaram a seu instante oportuno, provocando um efeito, talvez o esperado pelo chefe, observado no curso daquela semana de reuniões. A memória articulada em função das preocupações pessoais e políticas daquele momento, visitada a partir de um presente de imprevisibilidade, parece ter se apresentado como um estímulo à participação e envolvimento da maioria dos moradores, de todas as idades, em uma semana inteira de programação para pensar sua história, seus problemas e soluções.

Figura 10 - Familiares do líder Antônio Waika



Fonte: Acervo do CDI, autoria: Padre Silvano Sabattini, data não informada

Figura 11 - Familiares do líder Antônio Waika



Fonte: Acervo do CDI, autoria: Padre Silvano Sabattini, data não informado

Sobre os nomes e lugares de origem na construção da memória e identidade. Conforme descrito no primeiro capítulo desta tese, o termo “Yanomami” é como a etnologia define um amplo conjunto linguístico e cultural de pessoas habitantes da região localizada no maciço das Guianas, compreendida entre os formadores da bacia do Alto Orinoco e principais afluentes da margem esquerda do Rio Negro e margem direita do Rio Branco. São conhecidos, anteriormente por outras designações por diversos agentes de contato, quase sempre atribuídos a um grupo por outros, por algum motivo do tipo característica física, comportamental, localização geográfica, etc.; também já foram ou ainda são denominados ou autodenominados por: Waika, Xiriana, Xirixana, Yanoama, Yanomama, Xamatari, Sanumá, Xexenas, Yawari. Como ressalta Ramos, incluindo nessa dinâmica de identificações, as interações com a sociedade nacional:

Yanomami é um termo inventado por brancos para dar conta da totalidade que escapa aos próprios Yanomami que, por sua vez, se vêem a si mesmos ou aos outros como Sanumá, Yanam, Waiká, Xamatari, Yanomam, etc. Mais recentemente, a Casa do Índio, uma combinação de hospital e albergue em Boa Vista, tem sido um catalisador dessa consciência, ao reunir num mesmo espaço constricto homens e mulheres de vários subgrupos Yanomami, antes desconhecido entre si. O resultado tem sido pouco alentador para quem almeja chegar a ver a grande “nação” Yanomami harmoniosamente consciente de sua união indivisa. A heterogênea clientela Yanomami da Casa do Índio encontra-se, conhece-se, odeia-se e continua cultivando a distância que sempre manteve entre si” (1996, p. 86).

Diante disso, é razoável dizer que não se trata aí de uma homogeneidade étnica, único povo, coeso, mas que dividem um idioma aparentado, uma mesma cosmologia e uma cultura tradicional similar, uns menos, outros mais. E considerando também, que os diversos grupos indígenas foram, ao longo dos anos de contato, assumindo determinadas designações como resposta à visão externa que lhes impôs representarem-se, “diante das agências do estado como unidades ou coletivos supostamente coesos” (GALLOIS, 2005, p. 3).

Os habitantes da região do Ajarani é um conjunto de indivíduos procedentes de distintos grupos familiares, que habitavam as diversas regiões da porção leste da terra indígena desde o início do século XX. Ser originários da região do alto ou médio Ajarani, das cabeceiras do Rio Preto, baixo Rio Catrimani, Rio Apiaú, Rio

Marauaiá e Rio Mucajaí, relaciona cada indivíduo com idade superior a 45 anos ao grupo que pertencia, antes de dispersarem por ocasião, principalmente, da construção da rodovia Perimetral Norte. Desta forma, dentro do grupo, vamos encontrar, especialmente entre os mais velhos que ainda se lembram, remanescentes de grupos diferentes como: Naithaurutheri do alto rio Ajarani, Opiktheri e Xirixana do baixo Rio Mucajaí.

Como passaram desta diversidade de denominações a um nome genérico (Yawari) designando os habitantes da região do rio Ajarani, ou pelo menos a uma maior parte deles, nos leva à reflexão de como uma identidade é construída e redefinida na interação. Essas identidades situacionais, emergentes e fluidas nas redes de relações é o ponto que tomo como base para pensar a construção da identidade dos grupos do Ajarani, a relação com o etnônimo com o qual são conhecidos e como transitam entre outros nomes utilizados dentro da grande comunidade linguística e cultural Yanomami, bem como com categorias da sociedade regional (GALLOIS, 2005).

A construção da memória e da identidade dos Yanomami do Ajarani está relacionada a um padrão de sociabilidade própria dos povos indígenas das Guianas, como vem confirmando estudos de Gallois e outros (2005), para os quais essas sociedades - antes pensadas como fechadas ao exterior, com mobilidade geográfica e organização social restritas – são, na verdade, abertas ao evento. E mais, essa abertura não seria apenas fruto de imposições de ordem demográfica, senão, a autora lembra uma fala de Viveiros de Castro, “regular e desejada” (GRUPIONNI, 2005, p.42).

Na análise desses autores, as relações entre as sociedades das Guianas são organizadas em termos de redes de intercâmbios multilocais e multiétnicas que extrapolam fronteiras, ao mesmo tempo em que as produzem e as expressam (TASSINARI, 2003). Isso é o mesmo que dizer que as sociedades indígenas jamais estiveram isoladas. Antes do contato com a sociedade brasileira, já mantinham um complexo sistema de troca de relações, não se definindo apenas pelo território que habitam em certo momento e, ao longo de sua existência, mas por constituírem-se,

(...) ocupando uma sucessão de locais de moradia, e porque só existe enquanto tal na relação com outros grupos de modo que 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 (GRUPIONI, 2005, p. 42-43).

Assim, as redes de relações são espaços de intercâmbio, instâncias por onde se trocam muitas coisas: guerras, bens, cônjuges, saberes, bebidas, festejos e nomes; e a cada experiência nas redes, aquilo que se troca vai fazendo parte da constituição dos participantes do intercâmbio. Ou seja, os indivíduos e os grupos são constituídos nas e pelas relações de trocas, e tudo aquilo que advém da experiência passa fazer parte da identidade dos sujeitos e dos grupos em situação de redes ativas. Rede é uma noção⁷⁶, segundo Latour (1994, 2000), que permite apreender espaços de mediação e de tradução, pensados em termos de fluxos, circulações e alianças, onde os atuantes/atores, humanos e não humanos igualmente considerados na interação, são envolvidos no processo, transformando e sendo transformados. Todos estão fazendo alguma coisa com a informação, “não a transmitem pura e simplesmente, mas acrescentam elementos seus ao modificarem o argumento, fortalecê-lo e incorporá-lo em novos contextos” (2000, p.171).

Na etnologia Yanomami, a abordagem em redes de relações⁷⁷ é como Albert (1992) entende as representações nativas do encontro entre indígenas e brancos, o estabelecimento e intensificação do contato, colonial e nacional; e suas explicações por ocasião das primeiras epidemias. Em seu artigo “A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami”, o antropólogo traz as narrativas dos habitantes da floresta acerca deste evento histórico e suas consequências. Seduzidos pelas mercadorias e pelo discurso cordial do branco, os Yanomami permitiram que o estrangeiro se aproximasse, não contando com a contaminação da fumaça de epidemia que fluía de seus metais e que seriam, a partir de então, o causador de muitas mortes levando-os à beira do extermínio.

Para entender como os Yanomami transformaram os fatos históricos (natureza das epidemias, da identidade dos brancos e do status dos objetos

⁷⁶ Em relação ao conceito de rede em Latour, é preciso ressaltar que não há qualquer alusão à ideia de rede ligada à cibernética. Enquanto rede em internet refere-se ao transporte de informações por longas distâncias sem sofrerem quaisquer deformações, na TAR (Teoria Ator Rede) esta noção remete a fluxos, circulações e alianças, nas quais os atores envolvidos interferem e sofrem interferências constantes (FREIRE, 2006, p.55).

⁷⁷ Não se trata aqui de afirmar que Bruce Albert tenha desenvolvido suas observações explicitamente ou sistematicamente inspirado na Teoria Ator-Rede de Bruno Latour. Apenas que compartilha dos mesmos princípios e modos de pensar e perceber a realidade, abordando-a, analiticamente, de forma relacional, não a partir de dualidades estáticas, mas das interações, na sua dimensão dinâmica.

manufaturados) resignificando-os dentro de seus esquemas nativos, é preciso conhecer um pouco de como se organizam politicamente. Conforme Albert, cada grupo local se inscreve num espaço global (social e simbólico) que se articula em função de uma classificação das relações políticas, distintas em cinco categorias principais:

(0) *yahitheribë*, "os habitantes da casa coletiva" ou *kamitheriyamake*, "nós, os co-residentes": o grupo local.

(1) *nohimotime thebê*, "as pessoas amigas" ou *hwama thébê*, "os hóspedes, os visitantes": o conjunto inter-comunitário dos aliados.

(2) *nabê thebê*, "as pessoas hostis": o conjunto dos inimigos próximos (atuais).

(3) *tanomai thebê* ou *tamuraõwibê*, "as pessoas que não se vê ou não se conhece": o conjunto dos inimigos antigos ou potenciais.

(4) *tanomai thebê yayè* ou *tamumimahiwibê*, "as pessoas que realmente não se conhece": o conjunto dos inimigos desconhecidos (1992, p.155).

Ainda conforme Albert, essas categorias projetadas no espaço social vão tecer um conjunto de redes interligadas, onde cada grupo local se situa diante das comunidades que constituem o seu universo de relações diretas e indiretas. Cada outra comunidade, por sua vez, também se situa diante de outras, em um complexo emaranhado de redes formando um conjunto graduado de relações de reciprocidade matrimonial, econômica, política, ritual e simbólica, cuja armação de inter-relações institui e constitui-se como uma totalidade integrada à organização e à filosofia social Yanomami (1992, p.156).

Uma vez dadas as categorias políticas que organizam as redes de relações, conheçamos a teoria das agressões sobrenaturais intercomunitárias, um dos subsistemas fundamentais desse conjunto. Esquemáticamente temos: os membros de cada grupo local atribuem aos das comunidades de cada uma das circunscrições políticas ao seu redor poderes de provocar-lhes direta ou indiretamente doenças e mortes e, diante da incidência de tais poderes maléficos, acusações são inevitáveis. A dinâmica é a seguinte, na descrição do autor:

(1) No seio do conjunto multicomunitário dos aliados - em geral quatro ou cinco grupos locais vizinhos ligados por intercasamentos e relações cerimoniais (político-econômicas) regulares (...) baseia-se na utilização de uma vintena de substâncias, geralmente vegetais, desidratadas e pulverizadas, para serem sub-repticiamente aplicadas ou projetadas sobre uma vítima durante uma visita ou um ritual intercomunitário (*hëriai*).

(2) Entre inimigos atuais (próximos) - entre os quais reina uma hostilidade institucional, que se manifesta de tempos em tempos em reides (*wayihuu*) e numa 'reciprocidade negativa' matrimonial e econômica - teme-se uma feitiçaria cujas consequências são invariavelmente letais. Considerada como atributo dos "homens corajosos" (*waitherimë thébê*), essa "feitiçaria

guerreira" consiste numa incursão secreta contra uma comunidade inimiga (*ōkara huu*) durante a qual se sopram com a sarabatana setas carregadas de substâncias malélicas (*horabrai*) em pessoas que se afastaram de seus co-residentes, ou se aproveita a escuridão para despejar um veneno mágico nos alimentos de pessoas adormecidas (*bashuwai*).

(3) aos inimigos antigos ou potenciais, cuja hostilidade já foi experimentada ou é prevista, mas que, devido à distância, estão fora de alcance efetivo, atribui-se a prática de um xamanismo agressivo responsável, entre outros, por grande parte das mortes de crianças.

(4) Da parte dos grupos situados nos confins de seu universo social, cuja existência só é conhecida através de vagos rumores intercomunitários (...) Os Yanomam creem que cada ser humano possui um análogo animal que vive nos confins do espaço social de sua comunidade. Esses duplos animais têm uma distribuição cruzada (...) os destinos do animal e da pessoa são indissociáveis, a morte de um acarreta inevitavelmente a morte do outro (ALBERT, 1992, p. 157 -160).

O autor segue analisando o que considera como variantes patológicas do contato, localizando-as no contexto histórico e prático que suscitou tal produção, buscando referências na história do contato, comparando-as às narrativas dos anciãos de diversas comunidades - crônicas históricas de pelo menos 150 anos, contadas por seus pais e avós, remontando pelo menos 150 anos de contato, dos locais em que viveram, ou de comunidades contemporâneas que lhes foi relatada durante falas formais (*hereamu*) ao cair da tarde ou ao amanhecer. A relação entre surgimento dos brancos, os artefatos trazidos consigo e as epidemias, levou os Yanomami a fazer de sua teoria etiológica um mecanismo por excelência para interpretar as repercussões do contato, associando as epidemias a poderes patogênicos, antes atribuídos às diversas figuras da alteridade social e ontológica mais como virtualidades, agora transformadas em realidade com muito mais virulência.

Ainda no início do seu surgimento, precisam ser explicados e assim localizados dentro das categorias políticas nativas na qual não estavam incluídos até então. Um novo componente é adicionado ao quadro etnográfico: os *napëpë*, um outro em oposição aos nós/indígenas. A natureza da relação com esta alteridade, as doenças trazidas pelo contato e seus objetos manufaturados, leva os Yanomami a aproximá-los do seu quadro etnográfico, afinal agressão e predação estão previstos dentro da classificação política e, então, esta alteridade, antes externa aos esquemas nativos, passa a fazer parte - a princípio como fantasmas, não humanos com fala desarticulada e de origem indeterminada - e uma teoria etiológica é colocada em ação para explicar os fatos e efeitos daquela relação. Agora os

brancos, parte do esquema classificatório, podem ser espíritos maléficos dos confins dos territórios. Depois humanos, porém inimigos e portadores de epidemias e por fim, retornam ao estatuto de não humanos, portadores de caos e epidemias (1992, p.162).

Os detalhes desta inclusão do branco e seus produtos nos esquemas culturais nativos podem ser conferidos no texto citado. Sua referência aqui tem o objetivo de ilustrar como os Yanomami, assim como outras sociedades das Guianas, operam em um amplo plano de interação em redes e, nesse domínio, estiveram abertos ao contato histórico (de forma indireta a partir da metade do século XIX e mais ostensivo até fim do século XX) dispensando grandes esforços cognitivos para explicar e incorporar os efeitos deste encontro. Os Yanomami acrescentaram tais elementos aos seus esquemas interpretativos e, ao fazê-lo, mais do que os acomodaram em suas categorias, como também modificaram ou alargaram seu próprio sistema de pensamento para dar conta de sustentar o argumento ao longo das diversas fases da aproximação - de forma indireta a partir da metade do século XIX, até fim do século XX de modo mais intensivo – produzindo o que Albert vai denominar de uma nova teoria etiológica do contato (p.152).

O trabalho de Bruce Albert, assim como outros importantes etnólogos dos Yanomami como Chagnon⁷⁸ (1968, 2014) e Lizot⁷⁹ (1979, 1984), apresenta os Yanomami como uma sociedade em movimento de redes de interação. O modelo de atomismo sociológico e político de Rivière⁸⁰ é criticado por autores como Gallois,

⁷⁸Napoleon Chagnon iniciou suas pesquisas entre os Yanomami da Venezuela em 1964, com os grupos habitantes do Rio Mavaca e Orinoco. De acordo com o pesquisador, esteve em campo dezessete meses - novembro de 1964 a março 1966 – regressando por mais 25 vezes ao longo de 35 anos de convivência com os Yanomami. Chagnon é protagonista de episódios bastante polêmicos envolvendo os Yanomami. Seus estudos com perspectiva sociobiológica, o leva a considerar a sociedade yanomami como extremamente competitiva e violenta, reputação que os prejudicou diante da sociedade nacional e internacional.

⁷⁹Após concluir, em 1967, sua tese de doutorado pela Universidade de Sorbone com pesquisa nas comunidades rurais da Argélia, Jacques Lizot, por indicação de Claude Lévi-Strauss, juntou-se a uma missão de médicos e biólogos interessados em investigar o metabolismo da tireoide em populações indígenas. Ali chegando, Lizot instalou-se entre os Yanomami do alto Rio Orinoco, onde viveu e realizou pesquisas durante cerca de 24 anos (1968 a 1992) entre os grupos denominados pelo antropólogo por Yanomami centrais. Lizot, assim como Chagnon, envolveu-se em episódios polêmicos com os Yanomami, ambos acusados pelo jornalista Patrick Tierney (2000) em livro citado nas referências desta tese, porém, para efeitos desta, interessa-nos apenas os aspectos etnográficos dos estudos de ambos.

⁸⁰ Os estudos de Rivière sobre os grupos indígenas das Guianas (2001) descrevem um modelo de organização social e política marcado pela informalidade, fluidez, atomismo ou individualismo, tendo o grupo local como unidade básica, resumido a um agregado de indivíduos unidos por laços de

Grupioni, Do Pateo e outros (2005). Para estes últimos, abordar a organização dos povos indígenas das Guianas, focalizando apenas o grupo local ou como dualidades (relações internas e externas) é um equívoco. A movimentação da sociedade Yanomami é um fato extensamente retratado e está relacionada a fatores complexos de estruturação em redes de interação multicomunitárias e multiétnicas, no tempo, para além do presente, e no espaço, para além das fronteiras, com profundidade histórica.

Quanto aos Yanomami do Ajarani, suas histórias particulares e coletivas são veículos para compreender como constroem as memórias do etnônimo e da identidade e as representações do contato a partir do encontro com a sociedade nacional, no caso aqui, os trabalhadores da Rodovia Perimetral Norte. Como acolheram, transformaram e acomodaram as trocas e comunicações em seus esquemas sociais e políticos, como pensam a si mesmos e a alteridade; tendo como guia de abordagem a noção de rede de relações, considerando também o momento histórico e prático que possibilitou tais construções e suas implicações no presente. Assim, teremos no Ajarani, muito mais que o nome de um rio ou de uma região, mas um lugar de memória, palco impregnado de ações e vivências individuais e coletivas de um povo que, contra todas as apostas, segue resistindo, mantendo uma vida culturalmente significativa, ainda que em situação de um frágil equilíbrio, diante das agressões impostas pelos diversos agentes de contato.

Sobre o etnônimo e outros termos de designação, se insisto nesse assunto, o faço por uma motivação de ordem prática, quase um dispositivo metodológico, eu diria. É que falar dos nomes com os quais são designados, externa ou internamente, é assunto de interesse de muitos dos meus interlocutores. Entre uma e outra conversa, surgem questões relacionadas aos nomes, ligando indivíduos e famílias de distintas procedências a outros tempos, outras regiões, outros grupos e até mesmo aos não indígenas. Divertem-se contando casos de uniões matrimoniais de gente de diferentes denominações, apostando entre si como deverão ser chamados os filhos daquele casal; discutem acerca de até que ponto alguém que não vive mais com seu grupo de origem pode, ou não, continuar utilizando o nome com o qual o grupo é conhecido, etc.

Desse modo, perguntar e escutar o povo do Ajarani falar sobre as designações nominais é um bom ensejo para estabelecer um diálogo. Ainda que este diálogo se inicie com um “não sei nada sobre isso aí não”, pode apostar que naquele momento ou mais tarde, a resposta virá acompanhada de uma boa história. Assim, falar sobre etnônimo foi, para efeitos desta pesquisa, antes de tudo, um guia privilegiado para “puxar conversa” e, assim, entender como articulam suas memórias, como constroem sua identidade étnica envolvendo a autodesignação, seus padrões de sociabilidade com outros subgrupos e com a população regional, seus deslocamentos e itinerários geográficos, entre outros assuntos. Em termos de Latour (2004), ao priorizar o tema etnônimo, tentei seguir as coisas através das redes em que elas se transportavam para tentar descrevê-las em seus enredos.

Assim, se pergunto a um Yanomami quem ele é, a resposta, a princípio, pode confundir mais do que explicar. Para um Sanuma, por exemplo, se pergunto “você é um Yanomami?” A resposta será: “Não sou não. Sou Sanumá mesmo” como quem explica um mal-entendido. Para uma Xirixana⁸¹, a reação é um pouco mais dramática e há certa impaciência na resposta de quem entende ser chamado Yanomami quase como um insulto: “Eu não sou não. Sou Xirixana. Yanomami é bem longe”⁸². Uma filha de pai Yawari e mãe “Xirixana”, tendo vivido grande parte da sua vida na cidade identifica-se com o nome de origem da mãe.

Yawari não sou não. Porque nunca morei no Ajarani e não tenho parente lá, não. Minha mãe era Xirixana, então sou também, como ela. Sei falar língua deles, mas não sou (Mulher Yanomami, 43 anos).

Temos aqui o começo de uma diversidade de formas de entenderem-se e se identificarem praticadas pelos grupos da região em relação ao etnônimo. Não ser do Ajarani é um motivo para os grupos do Apiaú, que se dizem Waicás. Os grupos também conhecidos como Yawari que vivem na região das Serras referem a si mesmos como Xexenas e Maimashi. Para um morador da comunidade local, se pergunto, a resposta depende do contexto (momento e lugar onde se é indagado), de quem e de onde vem quem pergunta. “Sim, eu sou Yanomami”. (Mas você não é

⁸¹ Denominação com a qual se identificam os Yanomami de língua Ninan moradores dos rios Mucajá e Uraricaá.

⁸² Refiro aqui à minha experiência profissional em um hospital do Estado de Roraima que recebe pessoas de etnias diversas entre os povos nativos do norte do Brasil e também de indígenas dos países vizinhos, Guiana Inglesa, Venezuela.

Yawari, pergunto)? “Sou também” responde um velho homem da comunidade. O grupo, entre si, também não se trata neste termo no cotidiano local e dizem desconhecer seu significado dentro da língua falada. No entanto, referem a si mesmos com tal designação em situações específicas e até arriscam um palpite do que deve significar, considerando a história do povoamento e da composição dos grupos que habitam a região.

Nós somos Yanomami e Yawari tudo junto. O povo Yawari existe mesmo desse jeito assim, somos assim. Yawari é nome de gente misturada. Isso que é gente do Ajarani, gente de todo lugar. Aqui tem yanomami que veio de longe, lá das Serras... porque yanomami viaja muito. Tem Yanomami, meu pai falava que chegou sozinho no Ajarani, sem parente nenhum, fugindo... não sei de que fugindo não, meu pai contava... acho que de doença, guerra. Tem Yanomami grande que nem o Macashi (um morador da comunidade Serrinha), ele é bem grande, não é? (risos). Quando chegou estrada, morava Yanomami de todo jeito aqui. Morreu muito, mas ficaram um pouco de seus filhos. E agora, aumentamos de novo. Da minha família só tem... (conta nos dedos) pouquinho porque morreu tudo. Ouvi falar, meu pai contava... que gente de Ajarani, veio antigamente de muito longe, faz muito tempo, que falava muita língua diferente. (E você, veio de onde?) – eu sou do Ajarani mesmo, lá da cabeceira, no Repartimento. Meu pai também, mas não nasceu lá, não. Ele falava que veio com seu pai porque lá em cima, onde morava, não sei onde, teve doença e morreu seus parentes tudo. Teve um tempo que estava adoecendo todo mundo... criança morria, velho morria... muito triste. Depois gente da Funai veio cuidar. Falava assim, para chamar parentes todos, que tinha que tomar remédio para não pegar doença. Mulherada vinha de longe, trazia curumim tudinho... Funai dava remédio, vacina. Aí tinha curumim demais. Tinha que falar nome de cada um. Aí não podia falar, né? Nosso costume de antigamente... Aí funai dava remédio e perguntava: como é nome de curumim? Mãe dele não podia falar, né? Aí Funai achava nome e dava para curumim vacinado ... adulto também. Falava assim: escreve aí: fulano (nome sugerido pelo agente) Yawari. Outro curumim... como é o nome? Funai perguntava. Outra vez vacinava... Funai falava, escreve aí: filho de fulano(pai) Yawari. Então, era assim. Todos eram Yawari... mas tinha gente lá da serra do Pacu, do Mucajaí, tinha gente do povo que chama Xexena, tinha gente lá de baixo, depois do Catrimani, tinha gente que chamava waiká, tinha gente muita do povo parente do Jurubeba, pai dele não morava mais aqui não... então todos estavam aqui. Então eu acho que Yawari é isso... yanomami de todo jeito e lugar, bem misturado. Eu não sei não... eu penso assim (Homem

Yanomami, 67 anos).

A “mistura” de gente de todo lugar salta aos ouvidos do pesquisador e destaca algo da identidade atual Yanomami/Yawari, que diz respeito às alianças, padrão de mobilidade e particularidades da ocupação da região. Aqui chamo atenção para os modos como o grupo elabora as experiências ao lidar com os efeitos do contato, no caso em questão, a partir da ingerência do órgão indigenista (Funai) em sua organização. Como conta meu interlocutor, os agentes daquele órgão, ao chegarem para vacinar as crianças, vão dando a elas um nome qualquer e um apelido genérico daquilo que pensavam ser etnicamente a denominação dos grupos daquela região. Em uma “cerimônia de prevenção a doenças” em que os moradores são batizados, com nomes e remédios de branco, o grupo vai aprendendo que há situações das quais, para escapar da morte, mas também para proteger seus nomes de origem, todos devem fazer parte de um coletivo de gente identificada pela marca daqueles que sobreviveriam à epidemia que aproximava.

Há situações do contato com a sociedade nacional em que os Yawari estão presentes e precisam escrever seus nomes, que são particularmente interessantes. Fácil encontrar documentos diversos e em contextos diferentes em que o mesmo indivíduo assina com ‘apelidos diferentes’ dentro das possibilidades oferecidas pela rede de relações. Para exemplo, cito o caso de um jovem que costuma se identificar com o etnônimo Yawari, estando seu documento pessoal registrado da mesma forma. Porém em alguns documentos encontrei sua assinatura com o termo Waiká, quase óbvio dizer que aquele momento coincide com o período em que tomou como esposa, uma jovem do Apiaú, passando a viver ali por certo tempo com o sogro, uma liderança local que também tem o nome Waiká como sobrenome em documentos de identificação.

Outra vez, mais recente, esse mesmo jovem estando em relação política bem aproximada com uma mulher yanomami de certa influência local e que se identifica com o termo Xirixana, acompanhou-a em uma audiência na justiça onde ambos iriam depor como testemunhas de uma situação com desdobramentos policiais, ocorrida na comunidade. Na ocasião, o jovem assinou seu depoimento com o mesmo termo autodesignado pela companheira de depoimento, enquanto em seus discursos no contexto intercultural, costuma se apresentar como Yanomami. Aqui

temos usos de três denominações para se identificar em contextos diferentes⁸³. Diante de minha pergunta sobre o que significa as autodesignações e o uso de cada uma, a resposta parece simples:

Escrevo palavra Yawari que é como aprendi escrever primeiro, né? Depois aprendi também escrever palavra Yanomami, agora escrevo esta também, mas é mais difícil, tem que treinar mais, não tem escola aqui para gente aprender mais. (E aquele documento da justiça onde assinou Xirixana?) Responde rindo: “foi um combinado nosso, só isso mesmo, problema lá é de gente Xirixana... eu ajudei lá, falei tudo, mas só o que eu sabia, como gente de justiça pediu (Homem Yanomami, 26 anos).

O uso do etnônimo como instrumento político pelos povos indígenas da Guiana não é um fato novo. Cavalcante (2008) conta como os Saporá, por exemplo, passaram a reivindicar sua pertença étnica como estratégia de preservação de memória a partir da interação com a sociedade nacional. A autora lembra um episódio especial narrado por uma mulher saporá de quando morava na cidade de Boa Vista para cursar ensino médio. Certa vez adquiriu um dicionário de um vendedor ambulante e, ao manuseá-lo, encontrou ali o verbete saporá. A partir da leitura do significado do verbete, a jovem se dá conta que o seu nome de família é o nome de um grupo étnico.

Outro caso lembrado com orgulho pelos Saporá, trata-se de quando o patriarca teve oportunidade de tirar seu registro de nascimento e de suas filhas. Usando apenas o primeiro nome, decide a partir daquele momento, adotar o etnônimo Saporá como nome de família. A memória saporá torna-se, então, objeto de uma política de preservação com produção de textos sobre os Saporá por eles mesmos, sendo inclusive publicados em uma revista com discursos reivindicativos de reconhecimento e denúncias sobre a violência do contato (CAVALCANTE, 2010, p.196-197).

⁸³ Os Yaminahua, habitantes dos rios Mapuia e Juruá, apresentam uma trama etnonímica que, em alguns aspectos, lembram os Yanomami do Ajarani. Designados e autodesignados por diversos nomes utilizam-nos segundo o contexto. Mudam de etnônimo de acordo com casamentos, mudanças de aldeia, laços de filiação. A tradução do nome como “gente do machado de pedra” para os mais primitivos, exímios fabricantes de tal ferramenta, passa a significar “gente do machado de metal” para os mais modernos que não se veem mais como fabricantes de machados de pedra como seus antepassados. Assim, traduzem yami como metal e o relaciona aos mestiços da região, enquanto a tradução do mesmo nome como pedra é atribuída aos que ainda vivem como os antigos (NAVEIRA, 2007).

Não que seja este o caso dos Yawari, mesmo porque os grupos do Ajarani e Apiaú não têm acesso à educação escolar não sendo, na sua maior parte, nem mesmo alfabetizados. Alguns conseguem assinar seu próprio nome, um ou outro reconhece o alfabeto de forma bem rudimentar, mas não conhecem o mecanismo de juntar as letras para formar palavras. No entanto, saber escrever os nomes com os quais grupos diferentes se reconhecem e poder registrá-los em documentos dos brancos é motivo de orgulho para o escrevente.

Cabe aqui uma observação mais atual sobre a apropriação dos nomes e do etnônimo no contexto da interação diária com a sociedade regional e nacional, pela população que ali habita. Seus usos ultrapassam os critérios já conhecidos como casamentos, mudanças de aldeia, laços de filiação e outras formas de alianças internas; e passam também a configurar-se como estratégias de sobrevivência e adaptabilidade diante das exigências que o contato, cada vez mais presente, lhes impõe. Como veremos a seguir.

A presente entrevista foi realizada com um Yanomami morador do Ajarani, homem de 72 anos. Utilizo sua fala por entender que esta reflete a forma de pensar de muitos outros com os quais conversei sobre o assunto em questão.

Sou Yanomami nascido no Ajarani mesmo. Fui criança pequena no Ajarani. Sempre falam assim, que somos Yawaripë. Yawari é Yanomami mesmo... mas não significa nada não, não tem essa palavra na nossa língua de Yanomami, não. Somos Yanomami, mas também somos Yawari porque somos do Ajarani, já acostumamos com esse nome. Meu pai era Yanomami, minha mãe era Yanomami, meu avô também... nós falamos nossa língua. Mas nosso povo aqui do Ajarani tem esse apelido, como vocês *napë* dizem: um apelido, né? Não tá na nossa língua de Yanomami, não. Quando vou na cidade, vou na Casai e tem muito Yanomami junto, nas coisas lá de Funai, Sesai, aí eu falo: sou João Yawari. Aí já sabem: esse Yanomami é do Ajarani.

“Somos Yawari porque somos do Ajarani, já acostumamos com esse nome”. Aqui, a categoria de habitante da referida região aparece como critério de inclusão quase único para ter o “apelido”. O inverso é recíproco notado na fala anterior de outra indígena, em que não ser moradora é critério para exclusão, “não sou não, porque nunca morei lá”. Nessa direção, o termo em questão indica ser entendido pela gente de outras regiões como um modo de identificar os habitantes do Ajarani.

Estes, por sua vez, também estão de acordo com esta relação nome/lugar. Utilizam o termo Yawari como uma espécie de apelido e, ainda que não o reconheçam como próprio, não se incomodam em sentir-se representados por ele, mesmo não sendo uma autodenominação ou a palavra usada na língua nativa para denotar “gente” “seres humanos” ou “verdadeiros homens” que, de acordo com Ferreira (2011), seria Ỹaroamě. Segue a entrevista:

Quando eu era curumim eu não conhecia esse nome, não. Ninguém me chamava Yawari. Aí eu fiquei grande, homem grande... vesti roupa, calcei sapato e fui na cidade com meu amigo lá da Funai. As pessoas queriam saber, perguntavam: Ei quem é esse caboco bem aí? Meu amigo falou assim para elas: esse daí é meu amigo Yawari. Meu amigo falou para eles... os padres também, as irmãs... passavam lá pelo Ajarani e chamavam nós assim ... de Yawari. Mas lá na vila e na cidade e também quando trabalhei na fazenda, pessoas falavam: - Ei caboco! É... chamava eu assim (risos). - Ei caboco (caboclo), quer trabalhar comigo no meu sítio? Fazer farinha? As pessoas agora nos conhecem como Yawari. Eu penso assim: eu sou Yanomami e posso também ser Yawari e posso ser caboco também (risos).

Por que ele te chamou de caboclo? O que é um caboclo?

Eu não sei, não. Acho que é porque eu estava sozinho, né? Só com meus amigos da vila. Eu não estava na minha maloca, estava na feira vendendo vassoura. Ele não sabia que eu sou Yanomami. Mas também eu não falava como branco. Ele pensou: esse índio não é índio mais não. Mora na cidade, está vestindo roupa, sapato, comendo comida de branco... então só pode ser caboco. Ele pensou assim.

Isso para você é ser caboclo?

Sim. Tem muito Yanomami que vira caboco por aí, longe de nós. Um dia eu já fui caboco quando fui trabalhar na fazenda. Eu vivia como caboco. Quando tinha festa, eu ia com meus amigos da fazenda. Ele falava: Ei caboco, bora para cidade, tem festa. Passa perfume para ficar cheiroso, namorar mulher da cidade. Eu ia, né? Eu já falava português, dançava, bebia, fumava cigarro da cidade ... eita, que nem caboco mesmo! Era bom (Risos). Caboco é bom também... minha irmã foi morar na cidade e até hoje é caboca, ela gosta. Não quer saber de nós, nunca veio aqui me visitar, eu que visito ela lá na cidade. Filho dela estuda na cidade, vai se formar.

Como você deixou de ser caboclo?

Quando eu voltei para minha comunidade, casei com mulher Yanomami. Se eu quiser, posso ser caboco outra vez. A gente vira Meu cunhado é *napë*, que casou com minha irmã. Por isso ela não quer mais ser como nós. Virou caboca mesmo. Só caboca. Não quer ser índio, não. Marido dela nem gosta. Família dele ensinou para ela fazer as coisas tudo que nem gente da cidade, fala português direitinho, veste muita roupa, sabe cozinhar comida de branco. Tem a história de um aí que quis virar *napë* de vez... até morreu na cidade, adoeceu com doença de fazer sexo com branco, essa doença aí perigosa, que mata. É aids que chama, né? Eu acho. Tem a história aí também de um Yanomami lá dos Xexenas que foi para prisão de branco. Ficou lá muito tempo, só comendo comida de branco, falando que nem branco... esse aí já está quase branco, né? Não é bom, não. Assim não (risos).

O que você se tornou quando deixou de ser caboclo?

Yanomami, índio... aqui na minha comunidade, junto com parentes. Caboco é difícil muito! Tem que trabalhar muito na fazenda, todo dia. Dono de fazenda ruim, a gente só descansa pouco. Tem que ter dinheiro, comprar coisas... caro. Era bom as festas, né? Aí eu gostava mesmo (risos).

Eu li um livro escrito por um padre, seu nome é Padre Cocco, sobre os Yanomami lá da Venezuela - conto ao meu amigo durante a entrevista - lá está escrito que os parentes do país vizinho contaram ao Padre que os Yawari eram pessoas muito bravas, que gostavam de fazer guerra, não tratava bem seus hóspedes e roubavam as moças que nem tinham menstruado ainda⁸⁴.

Os parentes de lá de longe é igual a *napë*: nem conhece a gente e já diz o que a gente é (muitos risos). Será que parente lá de longe conheceu meu pai, parente lá de longe conheceu meu avô. Acho que sim, né? Meus parentes andaram muito por aí. Já ouvi falar isso. Parente nossos antigos eram tudo gente valente, já ouvi isso também. Agora não somos mais como esses Yawari nossos parentes do tempo antigo aí que o padre falou, não. Somos índios civilizados. Isso aí que faziam nossos parentes de antigamente não é coisa boa, não. Índio civilizado não precisa roubar filhas de parente, nem fazer guerra, não. Eu penso assim.

Índios civilizados são caboclos?

⁸⁴ Refiro-me ao livro do Padre Cocco (1973), já citado anteriormente nesta tese.

Pode ser também. Nós aqui da comunidade, morando aqui, somos índios civilizados e caboco também, às vezes (risos). Porque caboco não é índio. Caboco é um *napé*. Nós não fazemos coisas como nossos antigos, não. Por isso, falam que somos cabocos. Então fazemos como caboco, mas não somos brancos.

Nota-se aqui mais uma identificação possível dentre as possibilidades: índio civilizado. Porém diferente, por exemplo, dos Sapará estudados por Cavalcante. Ali entre os moradores do Vale do Rio Uraricoera denominam-se “índios civilizados” ou caboclos, incluídos na mesma categoria.

Por índios civilizados eles fazem referência ao seu modo de vida atual, com aldeias grandes e “desenvolvidas”, isto é, com serviços de saúde, educação, transporte, telefonia e projetos de auto sustentação como do gado, animais de pequeno porte, de peixes, entre outros. Tal modo de vida difere radicalmente dos antigos que não viviam em aldeias estáveis (“viviam mudando”), não falavam a língua portuguesa, não consumiam sal, seu sustento dependia exclusivamente da roça, caça e pesca; seus deslocamentos eram realizados a pé, andavam nus ou usavam apenas o rabo, praticavam a poligamia, não conheciam dinheiro e tinham medo do branco (CAVALCANTE, 2010, P.84).

Ambas as expressões, índio civilizado e caboclo, são heranças do vocabulário da colonização. A primeira, resignificada entre os Sapará como marcador temporal entre os índios bravos do tempo antigo e os índios modernos, como nota Cavalcante:

A expressão “índio civilizado” é uma construção iniciada no século XIX, a princípio como “índio doméstico”, termo utilizado pela política indigenista para distinguir os índios sedentarizados, aldeados, agricultores; dos índios bravos, caçadores e coletores. No Vale do Rio Branco, o discurso do índio civilizado tem origem na etnografia com a passagem do viajante Coudreau ao classificar os Wapishana como em processo de civilização por usarem roupas e estarem inseridos no mercado regional em contraste com os bravos Macuxi por serem insubordinados ou não se deixarem se civilizar. No início do século XX, com Koch-Grünberg e Hamilton Rice a alusão aos Xiriana, referidos pelo um informante Maiongong, como índios bravos por serem afeitos à guerra, pelos hábitos alimentares insólitos (comerem de tudo, cobra, onça) e condições de higiene precárias e andarem nus com seus membros amarrados com barbante na cintura. Inclusive, muitos etnônimo com os quais alguns etnográficos registraram determinados grupos está relacionado ao significado de índio bravo ou selvagem na língua do informante de outro grupo (2010, p.169-172).

Refere-se a uma apropriação da visão do colonizador utilizada para definir uma série de comportamentos adquiridos pelos nativos para melhor adaptarem ou assemelharem-se aos brancos.

Os Yanomami do Alto Orinoco praticam um processo semelhante observado

por Kelly (2016). Em seu ensaio “Sobre a antimestiçagem”, o autor descreve um processo que ele denomina por “a teoria do virar branco” em que, por meio de convivência e trocas de serviços e produtos entre indígenas e brancos, os Yanomami classificam suas transformações históricas no contexto das relações com os agentes de contato e outros grupos étnicos habitantes da região. Uma classificação sofisticada, relacional, onde, entre um polo (Yanomami verdadeiro) e outro polo (*napë*/branco verdadeiro), há um gradiente de transformações que vai e volta entre ser mais ou menos *napë* e mais ou menos Yanomami, envolvendo desde a intensidade das relações com os brancos, posse de mercadorias e domínio da língua espanhola da seguinte forma: os Yanomami habitantes do alto rio são considerados pelos do baixo rio como “Yanomami verdadeiros” por viverem na floresta adentro e não ter acesso a serviços e produtos do mundo dos brancos. Em relação a estes primeiros, as comunidades do Orinoco são “civilizadas”. Nessa transformação, as comunidades indígenas compostas de outros grupos étnicos e crioulos, são consideradas mais *napë* do que os habitantes da comunidade do Orinoco que são apenas índios civilizados. Enquanto que *napë* “verdadeiros”, o extremo oposto, são pessoas que vivem longe daquela região, nas grandes cidades, com maior poder político que os crioulos residentes nas comunidades (missionários locais e médicos, por exemplo), que acabam se tornando versões mais atenuadas dos crioulos verdadeiros, resultado da partilha de vivências e objetos (KELLY, 2016, p.49 -50).

Chama-nos atenção o fato que, nesse caminho de transformação em branco, todas as categorias são relacionais, dependendo do contexto, da perspectiva de quem classifica, da situação e do que está sendo articulado. Deste modo, em relação aos próprios Yanomami, os Yekuana (grupos vizinhos) podem ser classificados como estranhos (*napë*). Quando se tem pessoas não-indígenas envolvidas no contexto, todos os nativos podem fazer parte da categoria inicial, enquanto os crioulos (sociedade regional) podem ser considerados somente no contexto mítico, pois eles também são o resultado da transformação dos ancestrais. Afora neste, em nenhum contexto os crioulos são considerados Yanomami e, neste sentido, eles são *napë yai* ou estranhos de verdade (KELLY, 2016, p.50).

Também entre os Achuar, povo jívaro das terras baixas do Equador, o etnônimo funciona como um classificador que identifica cada unidade (nós) em

relação aos outros. Conforme descreve Taylor (2012), a identidade do grupo parte do registro de uma memória pessoal que localiza o indivíduo dentro da memória circular, que é ao mesmo tempo pessoal, familiar e grupal. É que entre a noção de pessoa e de grupo até a alteridade radical (os brancos), um conjunto de relações de semelhanças e contrastes é evocado de acordo com o contexto. A identidade individual, ser uma pessoa, em termos Jívaro, significa ser percebido, e se perceber, como tal, expressado localmente pela noção de shuar (aqui significando um eu, porem um eu construído de relações e por isso identificado como coletivo).

À medida que as relações se ampliam, o termo shuar, que a princípio se refere ao indivíduo, passa a definir o grupo familiar (que para eles, inclui toda parentela bilateral) em oposição a outros grupos familiares. No contexto territorial, o termo passa a fazer referência ao grupo local, contrastando com outros grupos habitantes da mesma região. Em oposição a outras tribos Jívaro, o termo “Achuar”. Em contraste com brancos e outros índios, a categoria Jívaro é acionada. O gradiente funciona de fora para dentro onde o limite é o nome com o qual o grupo se reconhece. Este, ressalta-se aqui, é também uma designação externa com denotação pejorativa (TAYLOR, 2012).

No caso dos Yawari, a expressão índio civilizado, assim como para os Saporá, funciona como um marcador que os distingue de seus parentes do tempo antigo e os do tempo atual. Índio civilizado não faz guerra, não rouba mulheres, sabe receber bem os seus hóspedes e adotou alguns hábitos dos brancos. Enquanto que caboclo é um modo aproximado de ser entre a floresta e a cidade, algo que imita o comportamento da população rural do entorno: moradores das vilas e assentamentos, trabalhadores das fazendas e agricultores.

Os Yanomami do Ajarani são “cabocos” quando querem ou quando precisam ser. Não fazer guerras, não viver mais nu no meio da floresta são atributos de índios civilizados. Caboclo, porém, é um modo de ser compartilhado com a sociedade regional permitido a um índio civilizado. Enquanto *napë*/branco mesmo é algo bem longe da realidade identitária do grupo: “fazemos como caboco, mas não somos brancos”. O eixo transformacional dos Yawari, para usar um termo de Kelly, parece não permitir facilmente o giro até o ‘virar branco’. Tornar-se caboclo ou fazer como caboclo é até onde vai a transformação. Tornar-se *napë*, ir para a cidade, lugar mais

distante que o entorno, parece um estado que, para o indígena, só se alcança em situação de desvantagem como no caso da mulher que morreu com “doença de fazer sexo com branco” ou do homem que esteve na prisão sendo obrigado a passar um longo tempo aprendendo a ser branco, comendo comida de branco e falando como branco.

Ser índio civilizado parece uma transformação desejável e sem vontade de reversão do qual se orgulham, mas que não contrapõe ao ser Yanomami. Diferente de ser índio vivendo no “modo caboclo”, às vezes oportuno, outras vezes necessário, outras apenas porque “ser caboco é bom também” e tem lá seu lado divertido que os Yawari vão experimentando no seu cotidiano. É assim que maior parte dos moradores do Ajarani e Apiaú incluiu, por exemplo, músicas do estilo brega dos anos 1980 em seu lazer e no hábito de cantar. Bebem, cantam e se apaixonam ao modo caboclo, como dizem uns dos outros, quando, por exemplo, alguém está vivendo um amor não correspondido e sofre de paixão “tomando cachaça e ouvindo música apaixonada”, o que rende muitas risadas dos moradores, desde as crianças até os velhos. Outros gostos são compartilhados com os caboclos da sociedade regional, o que faz deles, também caboclos, porém caboclos yanomami ou yanomami caboclo, como costumam dizer em tons de gracejos.

Como seus parentes do Alto Rio Orinoco, estudados por Kelly (2016), que a despeito de tanto tempo em contato e os novos hábitos e aquisições de objetos dos *napë*, não desejam tornar-se um deles; com os Yawari não é diferente. Mesmo quando adotam um “modo caboclo” de ser, pode-se sempre voltar a ser um Yanomami. Uma condição não exclui a outra, mas se acrescentam, sendo acomodadas e resignificadas dentro do repertório cultural dos grupos.

Quanto à designação Yawari, para concluir, podemos dizer, por hora, que o modo como os grupos do Ajarani se aproximaram do termo até este tornar-se uma autodesignação, ainda que em contextos específicos, faz parte de um processo que seguiu lado a lado junto ao contato com a sociedade regional e nacional, observado em momentos diferentes ao longo de seis décadas. Entre 1956 com Meyer e 1967 com Migliazza, o etnônimo era uma designação externa e não reconhecida pelos grupos naquela ocasião. Passadas três décadas, com Verdum(1995), o termo era pouco utilizado pelos indígenas da região e não tinha ainda nenhum significado

entre eles, embora tivessem conhecimento de que assim eram conhecidos por outros grupos e pela sociedade regional.

Em pouco mais de duas décadas, entre o trabalho de Verdum e o momento desta pesquisa, os habitantes do Ajarani dele se apropriaram como um modo de apresentação em contextos específicos. Aqui fica a indicação de que ser Yawari é de fato uma designação externa que, se a princípio, como afirma Verdum (1995) e Ferreira (2011) tinha um sentido pejorativo, na atualidade é utilizado pelos assim designados em contexto intercultural como uma forma de se afirmarem como unidade local, o que os diferencia quando estão juntos com Yanomami de outras regiões e, ao mesmo tempo, os localiza dentro da terra indígena.

Ser Yawari é, então, uma designação combinada e atualizada no contexto intercultural. Assim se reconhecem e se autodenominam em situações anteriormente mencionadas. Também podem ser caboclos quando acham isso interessante ou quando decidem viver fora da terra indígena, porém o fazem sempre como um adicional ao “ser Yanomami” e não como substituto. Apesar do contato intenso de mais de quatro décadas com a sociedade nacional, nas suas diversas formas de agência (entorno rural e dos municípios do interior do Estado de Roraima, garimpeiros, missionários, organizações indígenas, indigenistas e governamentais), os habitantes do Ajarani seguem como um subgrupo étnico cultural distinto, construindo e exercendo relações de solidariedade, com organização social, classificação e, acima de tudo, a língua, que os mantém articulados internamente.

Sobre os tempos de estrada na memória e nas narrativas. Um grupo compartilha seu passado contando e recontando suas histórias permitindo àqueles que não dividiram tais experiências, recriá-las, selecionar o que deve fazer parte da narrativa, decidindo, consciente ou inconscientemente, o que será lembrado enquanto outros são lançados ao esquecimento ou silenciados. Alguns eventos são honrados pela memória do grupo, que os trabalha constantemente, construindo uma narração interpretativa dos fatos, consagrando-os como pertencentes à identidade do grupo, motivos para celebração, comemoração, etc. No entanto, há eventos, quase sempre traumáticos, dos quais o grupo não consegue elaborar uma narrativa ou transformá-los em símbolos verbais. Nesse caso, o silenciamento/esquecimento

é estratégico, o evento e suas consequências são banidos da comunicação do grupo, encerrados na memória das testemunhas e, por não serem compartilhados, as gerações advindas os desconhecem (POLLAK,1992; RICOUER, 2007).

Para os Yawari, falar do passado não é uma ocupação relevante no cotidiano, especialmente para os indivíduos jovens e adultos. Assim como aqueles que morreram e que devem ser sumariamente esquecidos, as lembranças que marcaram suas vidas de modo negativo, como sofrimento, são também esquecidas ou preferencialmente não evocadas, especialmente quando estas fazem parte de um passado ainda não tão remoto. Enquanto há testemunhas vivas, este ainda não é efetivamente um passado antigo. A medida do passado são os vestígios que ainda se tem dele, como, por exemplo, gente ainda viva, entendendo que as feridas de um passado recente ainda estão abertas e tocar nelas faz doer.

Meus pais moravam lá no Ajarani nos tempos antigos, mas não lembro deles. Eu falo para meus filhos: Morreram seus avós. Mamãe, como é nome deles? Não sei, morreram tudo... não tem mais ninguém. É o passado... se não tem mais, não precisa lembrar. Para que lembrar? Faz muito tempo. A gente esquece. Assim eu penso... eu não lembro (mulher Yanomami, 57 anos).

Isso tem como consequência para esta pesquisa, uma dificuldade inicial em conseguir, entre meus interlocutores, narrativas acerca da experiência vivida em tempos da construção da rodovia Perimetral Norte. Não apenas pela complexidade das lembranças, mas também por haver entre os grupos Yawari, poucos sobreviventes entre os adultos da época. Fui para o campo na tentativa de aproximação com os mais velhos, considerando que, por serem adultos na ocasião de tal evento, dariam seus testemunhos. Com os indígenas mais jovens, a abordagem inicial é como falar de algo que nunca existiu. “Não sei nada, ninguém me contou” é resposta recorrente da maior parte da população jovem.

O morador mais velho da comunidade foi indicação de seus netos para falar sobre o assunto. “Ele sabe tudo, pergunta dele, mas vai ter que dar um presente muito grande”, diz seu neto, já apostando no malogro do meu objetivo. Bastante debilitado pela velhice, Tino não se nega a falar sobre o passado. Se lembra? Sim, não há negação para esta pergunta. E o que lembra? Põe-se a cantar um pequeno trecho de uma música que, segundo ele, os trabalhadores da obra cantavam e

tocava no rádio. “Eu ainda me lembro, veja”:

Êh, êh, êh São Paulo
 Êh São Paulo
 São Paulo da garoa
 São Paulo que terra boa⁸⁵.

Assim como a música, da qual se lembra de apenas de um fragmento, as lembranças da época também são fragmentadas e refletem uma versão de tal acontecimento que não coincide com a realidade histórica daquele momento já abordada no início desta tese.

Eu morava no Apiaú, não aqui, mais para perto do Mucajáí. Ouvimos parentes contar que no Ajarani havia muitos homens brancos fazendo roça. Eles estavam fazendo roça grande e tinham muita comida, muito terçado, panela, roupa... muita coisa. Eu fui ver. Muita gente mesmo, tinha lá. Fiquei lá com eles... ajudando lá. Não era roça, não. Era uma estrada bem grande. Tinha muitos homens, derrubando a floresta tudo. Tinha Funai também. Era bom... trabalhei um pouco lá. Depois voltei para casa. Morreu muita gente? Ouvi dizer isso. Quem ficou lá muito tempo com eles eu acho que morreu, né? Porque branco tem doença, né? Gripe, pneumonia, sarampo... eu acho, mas branco não matava Yanomami, não. Só brigava quando pegava coisa deles, ficava bravo. Falava assim: tem que pedir (risos). Tinha muito yanomami lá, muito mesmo... morando na estrada com branco. Eu fui sozinho. Não levei minha família, não. Então foi assim (Homem Yanomami, 72 anos).

E continua contando como os brancos eram generosos, pois não lhes faltava nada naquela época. Tudo que queriam, bastavam vir até a estrada buscar e quando os brancos foram embora, ele também retornou ao Apiaú. A generosidade, qualidade tão apreciada pelos Yanomami, aparece como uma lembrança marcante. Mesmo com algum conhecimento ou admitindo que pessoas podem ter morrido na ocasião, o narrador parece não relacionar um fato ao outro. A euforia da música no rádio dos peões da obra, o acesso fácil a objetos e aquisição de alimentos faz daquele momento um tempo bom de alegria e fartura.

⁸⁵ Em busca na internet encontra-se a letra completa e áudio desta música, gravada nas vozes de Alvarenga & Ranchinho, dupla sertaneja brasileira formada ao final dos anos 30 com duração até fim dos anos 70, quando se encerrou com a morte de um dos seus componentes. Disponível em: <http://dicionariomb.com.br/alvarenga-e-ranchinho/dados-artisticos>

Entre os idosos, adultos à época, esse foi o único que se animou a falar um pouco sobre esse passado. Os demais, embora abertos para conversa, sempre se retraíam, desviava ou mostrava claramente seu descontentamento quando o assunto é a construção da perimetral. Não é difícil imaginar as perdas sofridas, o caos presenciado, se atentamos para o silenciamento acerca do assunto, especialmente das mulheres idosas dos dias atuais, que quase sempre caladas, parecem ter encontrado, no esquecimento, um alívio para acalmar a dor.

Eu não sei de nada disso, não. Diz que nasci lá no Ajarani, minha mãe que sabe contar essas coisas. Eu morei lá desde curumim. Eu era de lá. Meu pai foi embora para Deus. Não lembro dele... nada. Já morreu. Acho que guerra, estrada. Foi embora. Não sei isso, não. Muita coisa ruim no passado, mas não lembro. Minha mãe sabe tudo dessas coisas, mas não me conta, não. Nunca. Ela não gosta de falar sobre isso. Eu não pergunto, não. Ninguém pergunta (Homem Yanomami, 28 anos).

Quanto aos jovens à época, pessoas hoje com idade entre 60 e 65 anos, percebe-se uma relação ambivalente com os acontecimentos presenciados. Veem a estrada como uma possibilidade de movimentar entre a floresta e a cidade com facilidade, além de guardarem na memória, lembranças de uma movimentação intensa de gente e muita disposição de provimentos, algo comum à juventude.

Era bom... muito carro na estrada. Muita gente, comida, roupa... nem precisava trabalhar (risos). Mas eu ajudei muito. Ajudei a derrubar madeira. Trabalhador dava muito presente para nós. Era lanterna, short, calção, até rádio... muita coisa. Eu queria mesmo era uma espingarda, mas não ganhei, não (risos). Morreu ninguém, não. Yanomami morria porque fazia guerra, matavam os outros fazendo guerra, bebendo demais cachaça e adoecendo. Mentira esse negócio que morreu Yanomami na estrada. Estrada não matou ninguém, não. Estrada é coisa boa para nós. A gente vai para a cidade, comprar comida na vila, é mais fácil. Não demora muito como andar na floresta. Precisa da estrada... eu penso assim (Homem Yanomami, 62 anos).

Para outros, narrar o passado, é relembrar as fragilidades e mazelas em que viviam, porém não percebidas como consequências da construção da estrada. Está tudo ali na narrativa: indígenas embriagados, órfãos e passando fome, habitações improvisadas no traçado da Perimetral, busca de trabalho nas fazendas; mas não há uma reflexão de que aquela situação tinha relação com o caos provocado pela obra.

Na fala seguinte, por ser a percepção de uma criança que não presenciou o início da obra, sua memória não conhece um antes e um depois:

Meu pai e minha mãe morreram, eu ainda era curumim, não sei de que morreram, acho que foi de guerra. Maria Velha me criou. Ninguém me contou essa história (da Perimetral). A estrada já estava lá. E Yanomami passava para cima e para baixo andava, pedia, brigava bêbado. Eu também andava por aí, não tinha serviço...eu trabalhava nas fazendas. Mas eu tinha medo, não sabia falar como *napë*, depois aprendi. Trabalhador da fazenda falava: Ei, Yanomami! Bora comer arroz? Eu não entendia. Depois minha mãe que me criou também morreu e eu fiquei também sozinho lá na estrada. Grupo de Pedrinho me juntou com eles na estrada, maloca pequena. Mas eu era uma criança doente e ninguém queria me cuidar, porque tinha muita gente também doente lá. Mulher dele não gostava de mim, eu acho (risos). Fiquei muito doente, magrinho com barriga grande. Aí passou missionários que tinham remédios e comida. Começou a cuidar de mim e de outros curumins. Fiquei gordinho (risos) e fui crescendo. Depois fui trabalhar na fazenda, fiquei muito tempo trabalhando lá (Homem Yanomami, 49 anos).

Outra narrativa da situação de desagregação em que viviam após interrupção da obra, desta vez vivida por uma criança, sem pais, sendo criada por uma tia, irmã da mãe, que conquistou a simpatia de uma família de colonos, com os quais passaram a morar.

Eu nasci no Ajarani, mais para o Repartimento. Sobre perimetral, não sei nada, não. Meu pai morreu, minha mãe também, não sei de que, não. Fiquei sozinha com minha tia e dois primos pequenos. Ficamos morando na estrada, depois minha tia foi trabalhar no sítio de uma mulher muito boa que ajudava nós. Ela falava: “não fica com aqueles índios bêbados lá na estrada, não. Vocês podem ficar aqui comigo”. Ela dava roupa e comida para nós e levava a gente para a igreja. Um dia, parente nosso veio visitar e falou que estava voltando lá para o Ajarani, do outro lado do rio. Aí, nós voltamos (Mulher Yanomami, 56 anos).

As narrativas seguintes trazem lembranças marcadas pelo antes e depois, na vida de duas crianças, à época com a mesma idade, por volta de 8 anos. O passeio com o pai, o medo do barulho das máquinas, o início do contato com o branco pela oferta de alimentos e as doenças e mortes causadas pela comida envenenada (no imaginário de uma criança), até a saudade de quem se foi; constituem um trabalho

de rememoração de um tempo de sofrimento:

Eu era curumim lá no Rio Preto passeando com meu pai. Passamos primeiro, era tudo mato. Passamos, atravessamos, passamos de novo. Já era estrada limpa, homens jogando terra. Primeiro era um pau caído. Aí passamos no caminho, na beira do rio. *Napë* derrubando ... pensei que era roça. Aí nós voltamos do lado do rio, era estrada passando. Eu vi... água suja, óleo, trator passava, trator roncando. Fiquei com medo ... de noite ficava bem encolhidinho, não conhecia nada. Meus irmãos tudo escondidinhos... medo. Aí passou um tempo, o pessoal morrendo. Eu não entendia, era só uma criança, né? Aí eu pensava: *napë* está dando veneno na comida. Parece que jogava veneno porque as pessoas morriam. *Napë* dava: quer comida Yanomami? Vamos almoçar! Yanomami ia lá. Eu almoçava também ...comia... *napë* dava. Aí parentes começaram a adoecer, morrer. Morria um, morria outro...morreram meus irmãos, depois meu pai. Yanomami morria de doença, Yanomami morria de fome, morria de medo...Depois de saudade. (Homem Yanomami, 52 anos).

A segunda narrativa, a rememoração parte da vivência de uma menina, naquele momento já sem pais, vivendo um turbilhão de experiências entre o movimento da estrada, a morte repentina da avó e as transformações advindas do contato.

Foi assim ... nasci lá no repartimento, depois do Ajarani. Não conhecia muito branco, não. Só na cidade. Rio tinha muito peixe, caça... era bom. Tinha missionário... que passava. Não lembro muito de meu pai, mãe e irmãos. Assim era. Eu era pequena, mocinha. Andava nua, não tinha roupa (risos). Passou a estrada, eu lembro. Eu estava com medo, minha avó mandou eu vestir roupa. Ficar pelada era ruim, os homens olhavam. Morava na Tereza, morei também com Maria Waiká, depois que minha avó morreu. Antes eu morava com ela. Minha avó trabalhava na roça dela. Um dia chegou, deitou na rede e morreu. Depois não tinha maloca, tudo espalhado. Antes não tinha sal, agora tinha sal. Antes não tinha açúcar, agora tinha açúcar. Eu não sabia dessas coisas. Branco dizia: tu quer sabão para lavar roupa? Tu quer comida? Eu não falava nada. Branco tinha muita coisa e dava para nós. A gente ia para estrada buscar coisas... era bom (Mulher Yanomami, 51 anos).

E como outros narradores, segue contando como os brancos eram generosos, pois não lhes faltava nada naquela época. Tudo que queriam, bastavam

vir até a estrada buscar, “roupa, sabão, perfume, comida, arroz, óleo, açúcar, dava tudo para nós... era bom”. Lembra que depois os brancos foram embora, não tinham mais comida e, com a avó morta, foi para cidade com outros parentes e quase se casou com um branco.

Entre os jovens, não há interesse notável pelo passado. Para estes, a realidade do tempo é o presente, o passado pertence a quem o viveu. Então é comum escutar, dos sujeitos jovens, resposta como: “coisa dos nossos antigos, não sei nada”, “nunca perguntei”, mas é também comum ouvir das pessoas mais velhas falas como: “coisas do passado, não tem mais, para que lembrar?” Como a narrativa abaixo de um morador que passou muito tempo vivendo fora do grupo após interrupção da obra:

Já passou... faz muito tempo. Eu não vou ficar pensando isso não. Não conto para meus filhos não. Ainda não... precisa não. Foi ruim sim, eu acho... porque morreu gente, né? Morrer, ficar doente não é bom. Mas eu não vou ficar lembrando, contando essas coisas para meus filhos, meus netos, não. Já passou... eu não morri, né? Estou vivo (risos). Eu era jovem... ajudava trabalhador. Tinha muita comida, muita mesmo e trabalhador era bom, dava para nós. Depois parou estrada... eh rapaz, foi todo mundo embora! Eu fui também, né? Porque não tinha mais nada aqui... (Homem Yanomami, 71 anos).

Enquanto ouvia esse depoimento, um jovem da comunidade acompanhava atento. Perguntei depois se sabia algo sobre o que conversei com seu avô e ele me responde, desconversando, que estava atento ao meu celular, pois queria saber como “grava conversa” naquele aparelho. Alguns dias depois, nos encontramos na cidade de Boa vista e mostrei o áudio do avô para ele, bem como falas de outros moradores. Faço novamente a pergunta anterior. Desta vez, disposto para conversa, ele me conta:

Nós sabemos que a estrada está lá, porque a gente caminha nela, anda de bicicleta. Não vimos nada do que aconteceu, quando cresci eu já estava lá com meu pai, minha mãe, irmãos, minha avó e outros parentes. Eu não vi nada, acho que deve ter morrido muito Yanomami mesmo, que pegou doença. Já escutei meus parentes dizer... Dário, Davi, eles sabem das coisas, mas ninguém me contou essa história, não. Então eu não sei nada, eu não vi nada mesmo. Nós temos muitos problemas. Não sei se a estrada é culpada. Não temos escola, Yanomami não sabe ler, não sabe escrever. Só sabe falar no rádio da sesai. Aí fala muito mesmo, rs. Os garimpeiros sujam nossos rios e nos passam doenças. Os parentes bebem muito,

brigam, gostam de ir à cidade. Eu não sei nada disso se a estrada perimetral é culpada. Porque ninguém me contou como que foi, né? Eu não pergunto, não. Porque meus parentes que sabem essa história são velhinhos, são pouquinhos e não querem se aborrecer lembrando coisa que não é bom. Eu não pergunto, não. Eu não vou gostar de saber essas coisas. Vou ficar triste se me contar que parentes, pais de minha vó, irmãos, gente nossa morreu por causa dessa estrada e então não vou nem mais gostar de passar por ela. Eu brinquei muito correndo lá, andando de bicicleta. Você fica me contando essas coisas, Davi fala, todo mundo fala...que estrada foi muito ruim para nosso povo, eu já ouvi isso, eu não sei sobre isso, não. Mas tem muito parente que gosta da estrada, ficou mais fácil para ir na cidade. Tem parente que quer abrir mais a estrada lá para dentro, deixar ela bem cumprida. Eita, a estrada vai virar só lugar de parente bêbado (risos). É, porque os parentes lá de longe vão todos querer passar pela estrada para ir para a cidade. Parente gosta de ir passear na cidade (Jovem Yanomami, 25 anos).

O sentido atribuído ao passado - evento histórico Perimetral Norte, pontuado nessa seção - para os indivíduos e para a coletividade, variam segundo o tempo de vida de quem lembra e de acordo contexto e a intensidade do envolvimento com o fato que, em cada narrativa, ganha uma versão diferente, enquanto, para outros, a postura é de silêncio. A população jovem nada conhece acerca deste evento pouco comentado pelos poucos adultos que se lembram e silenciado pelos poucos velhos ainda vivos que sobreviveram aos impactos.

Sabemos que a relação estabelecida pela memória depende do momento vivido no presente e a cada rememoração, novas representações se acrescentam às lembranças antigas, num constante refazer da experiência, conferindo ao campo da memória, a condição de ser sempre flutuante. Para fins desta tese, podemos dizer que na construção da memória das pessoas do grupo sobre o tempo da estrada prevalece o apaziguamento: uma narrativa atenuada dos fatos de um lado, e o silêncio de outro.

Mas a atenuação ou o silêncio são, também, modos de construir memória, afirma Farage (2002) ao analisar a experiência social do contato dos Wapishana com os brancos, igualmente marcada pela violência e espoliação de suas terras, como todos os demais encontros coloniais registrados na história e na memória dos povos nativos. Com os Yanomami podemos pensar que a atenuação ou o silêncio

são modos de resistir. Mas, que tipo de resistência pacífica uma sociedade afeita às guerras poderia ter elaborado para reagir a uma situação de invasão tão exacerbada como os relatos feitos à época na descrição de veículos de comunicação, antropólogos e indigenistas? Poderíamos efetivamente falar de resistência nas memórias do contato do povo do Ajarani?

Os relatos, por exemplo, de missionários da Ordem Consolata/Missão Catraimani, bem como nos relatos presentes no trabalho de Verdum, dão conta de uma relação “aparentemente contraditória” entre indígenas e frentes de exploração. Muitos grupos estabeleceram-se nas proximidades da estrada, desde sua construção, acolhendo os estranhos na sua rede de trocas, como fonte de alguns de objetos e benefícios que ali encontravam disponíveis e com fartura. A generosidade, qualidade bastante apreciada pelos Yanomami, definiu os critérios daquele encontro. Os indígenas aprovaram a presença “generosa” dos brancos com os quais passaram a colaborar e visitar regularmente onde encontravam, além de abundância de alimentos, festas alegres com música e bebidas alcoólicas, conforme relatado aqui por alguns dos meus interlocutores. Por outro lado, há narrativas de possíveis grupos habitantes daquela região que se retiraram, isolando-se em lugares longínquos e de difícil acesso da terra indígena Yanomami como é o caso do grupo isolado Moxihatëtëa⁸⁶ recém- contatado, atualmente acompanhados pela Funai.

Entre o isolamento dos Moxihatëtëa thëpë e a acolhida dos demais, o que podemos considerar como resistência? Autores como Comaroff (1985), Terence Turner (1993), Scott (2002) vêm pensando as teorias do contato e do colonialismo, analisando o modo como as sociedades indígenas acolhem, interpretam e transformam os efeitos do encontro colonial sob a perspectiva da resistência. No entanto, quando se fala em resistência, logo pensamos em características inerentes, quase sempre pensada em termos de estratégias, intencionalidades, ações conscientes e refletidas que a princípio não parecem enquadrar na modalidade do

⁸⁶ Esse grupo foi localizado pela Frente de Proteção Etnoambiental Yanomami e Ye'Kuana (FPEYY) e a Hutukara Associação Yanomami (HAY), em junho de 2011, durante uma atividade de reconhecimento aéreo. No sobrevoo foi observada a presença de uma maloca coletiva pertencente a um sub-grupo Yanomami considerado desaparecido desde a segunda metade dos anos 1990. O grupo é tradicionalmente conhecido pelos seus antigos vizinhos e inimigos Yanomami de língua yanomae/yanomama do oeste e do sul como *Moxi hatëtëma thëpë*. A designação remete ao fato de que esses índios mantinham o prepúcio do pênis (*moxi*) preso entre dois barbantes (*hatëtë*) amarrados na cintura. <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4046-isolados>.

encontro dos Yawari com os trabalhadores da rodovia Perimetral Norte.

De fato, se os critérios para definir resistência são tratados nesses termos, diríamos apenas que aquele grupo que se isolou enquadra-se nessa ação, considerando que sua retirada teria sido um ato pensado, conscientemente estratégico. Neste caso prefiro falar de resistência mesmo como adaptabilidade criativa da convivência, consciente ou não, com a qual os Yanomami do Ajarani responderam às frentes de contato, embora a forma como se relacionam com os não índios no momento atual haja também muitos atos desafiadores, conflitos abertos e, em certa medida, alguma agência no sentido de perseguir projetos. Um exemplo de resistência desafiadora bem comum entre os Yawari é o modo como boicotam as iniciativas do estado quando não são consultados ou quando se sentem invadidos pelo excesso de intervenção. Muitas vezes sem anunciar ou reivindicar autoria, queimam benfeitorias (escolas, poços artesianos), recusam remédios alopáticos e professores enviados sem suas aprovações, abandonam tratamento hospitalar se evadindo de unidades de saúde na cidade de Boa Vista, entre outros atos de resistência aberta.

Também o modo como lidam com a imagem construída sobre eles pelos diversos agentes de contato, a respeito de seu comportamento, referindo aos mesmos, de modo pejorativo e nada discreto, como bêbados, preguiçosos etc. Percebe-se, tanto na aparente falta de importância dada a estes estereótipos, quanto ao pouco esforço que fazem para mudar as atitudes criticadas, que há a intenção de resistir à imposição da dominação e parecem atuar usando o estigma como um instrumento de contra dominação ou de resistência, também observado por Verdum (1995) por ocasião de pesquisa para sua dissertação de mestrado. A relação pouco amistosa com o entorno, o uso de bebidas alcoólicas, entre outros pequenos atos subversivos praticados pelos indivíduos do grupo se assemelha às várias formas de resistência às quais James Scott (2002) chamou de “fazer corpo mole”.

Enfim, seja em atos individuais ou coletivos, há no modo de vida atual dos Yawari, como também na construção da memória do contato, sempre uma resposta criativa a cada situação que lhes foi apresentada, seja naquele momento, seja nas circunstâncias atuais. Ao evocar suas lembranças da época, mesmo aquelas mais

dramáticas, os Yanomami do Ajarani não as apresentam, com pouca exceção, como relatos de vítimas de uma tragédia e tão pouco como resistência no sentido de enfrentamento. Toda forma como agiram em relação ao contato, incluindo o esquecimento, o modo como lidam com este passado – silenciando um lado da experiência – são estratégias de resistência e adaptabilidade, o que garantiu a sobrevivência de uma parte da população diante de uma situação que poderia ter tomado dimensão ainda mais trágica, como a dizimação total dos grupos daquela região.

Refiro-me aqui ao aniquilamento de povos inteiros por ocasião do contato com a sociedade nacional, como aconteceu ao longo da história da colonização que, em situação análoga, escolheram o conflito aberto, em desvantagem, respondido de modo cruel pelo colonizador com assassinatos em massa, prisão e expulsão de seus territórios. O depoimento de um sertanista que atuou na frente de atração dos grupos do Ajarani favorece esse entendimento, como nota Valente (2017):

Os índios viviam então 'em estado primitivo', mas tinham 'índole pacífica, não tendo sido observado qualquer ato agressivo por ocasião da invasão do seu território com a criação da rodovia Perimetral Norte. Ao contrário dos Waimiri-Atroari, os Yanomami, embora vivessem em frequentes guerras intertribais, não derramaram sangue de nenhum operário da obra ou funcionário da Funai (Depoimento do sertanista Sebastião Amâncio, p.222).

Nem recuo, nem enfrentamento ostensivo, os Yawari perceberam a chegada do estrangeiro pela via da generosidade - a lógica local do bom e desejável - ou simplesmente do que se pode fazer no momento em que qualquer outro ato mais proclamado exige tempo e organização da qual o grupo não dispunha diante de força tão desigual. Dessa forma, suas narrativas sobre eles não seriam diferentes. Assim como relatou o historiador, de fato não há depoimentos em que apareçam em conflito aberto com os trabalhadores da perimetral. Ao contrário, as lembranças sempre trazem um convite para comer, presentes, oferta de trabalho e de produtos.

O que isso significa para as gerações que quase nada sabem a respeito desse tempo de sofrimento, de ruptura e perdas na vida de seus antepassados, talvez não seja tempo ainda para uma conclusão mais consolidada; afinal quarenta e cinco anos na história é um tempo relativamente recente. Sabemos que o resgate dos acontecimentos do passado e a elaboração da experiência são sempre demanda das vivências do presente, das circunstâncias (preocupações e interesses)

da atualidade. O esquecimento de alguns aspectos da realidade é, por vezes, condição necessária para que outros sobrevivam. Assim não seria exagero, considerando tudo que foi dito sobre a realidade atual dos grupos estudados nesta tese, dizer que a memória que o presente desses grupos está demandando não pode ser mais do que seus integrantes podem relembrar.

Muito mais há ainda o que saber sobre o que significou a construção da Rodovia Perimetral Norte na vida do Yanomami do Vale do Ajarani, tanto do ponto de vista histórico, quanto das memórias dos poucos sobreviventes adultos na época. Numerosos são os casos de violação de direitos dos povos indígenas em todo o país, especialmente durante a ditadura militar: massacres, contato desordenado, deslocamentos forçados, invasão de territórios, omissão de assistência em saúde; grande parte capitaneada pela ideia de desenvolvimento do estado nacional. Algumas, inclusive, reconhecidas tardiamente em tribunais e por autoridades da época, como nesta fala do ex-ministro Jarbas Passarinho⁸⁷, ao comentar especialmente o caso dos Yanomami.

Logo que o Projeto Radam evidenciou a presença de ouro no subsolo, e a Perimetral Norte levou o acesso até a terra milenarmente ocupada pelos Yanomami, que aconteceu? A morte de mais de 50% da tribo de Catrimani, causada por gripe e doenças, que não são mortais para nós, mas o são para índios não-aculturados. Não foi só nessa tribo, mas em várias outras, onde que se deu a presença dos garimpeiros. Eles poluíram os rios com mercúrio, afastaram a caça pelo barulho, provocaram a fome e a desnutrição dos índios, enquanto contra nós avolumava-se a acusação de que praticávamos o genocídio. Não era exagerada a denúncia (PASSARINHO, 1993, p. 15-17).

No ano 2013, a Comissão Nacional da Verdade⁸⁸ enviou uma equipe para ouvir os testemunhos de quem se encoraja a falar do que viveu naquele tempo. Ao que parece, conseguiram depoimentos de poucas palavras de, pelo menos, três dos sobreviventes adultos na ocasião. E esse número já é quase metade do que se tem nessa faixa etária, acima de 65 anos. Embora a equipe tenha contado com a presença do líder Davi Kopenawa - por quem o grupo manifesta bastante respeito e

⁸⁷ Ministro do trabalho (1967 -1969), ministro da educação (1967 e 1974), ministro da previdência social (1983 e 1985) e ministro da Justiça entre os anos 1990 e 1992.

⁸⁸ A Comissão Nacional da Verdade (CNV), ou simplesmente Comissão da Verdade, criada pela Lei 12528/2011 e instituída em 16 de maio de 2012, reuniu um grupo de juristas e professores com a finalidade de apurar graves violações de Direitos Humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988. Como órgão temporário, encerrou suas atividades em 10 de dezembro de 2014, com a entrega de seu Relatório Final, produto disponível no Site memorias.reveladas.gov.br, último acesso em 18 de julho de 2019.

amizade - um apoio seguro para sentirem-se à vontade, é certo também, como vimos com Pollak e outros, que o processo de elaboração de memórias coletivas relacionadas a traumas de feridas históricas, é demasiado complexo e envolve esquecimentos e/ou silenciamentos por vezes necessárias.

O silêncio sobre a vivência traumática, seja como defesa para evitar sofrimento, seja como estratégia do grupo na falta de uma narrativa que dê conta da experiência ou até mesmo por uma decisão coletiva de não falar sobre tal assunto, por vezes, superado; é um problema para a pesquisa em memórias coletivas. Para a comissão da verdade, ainda mais complicado pois, a reconstrução do passado incide diretamente naquilo que é sua principal bandeira: “lembrar para que jamais aconteça” e, com isso, promover justiça com relação aos crimes ocorridos. Sem o testemunho das vítimas fica difícil ter uma dimensão do ponto de vista de quem sofreu.

O campo da memória, como vimos com diversos autores dedicados ao estudo do tema, e confirmados nesta tese, é um campo de conflito e envolve políticas de memórias diferentes. Nesse caso, uma política de lembrança que se quer ética e reparadora em nome de uma sociedade justa, sem abusos ou violências e outra que está relacionada a um modo distinto de viver e dar significado ao passado que pode, esse parece ser um caso, incluir o esquecimento ou uma narrativa que exclua ou amenize os eventos negativos.

6 MEMÓRIAS DE UM YAWARI

“A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada uma com seu signo e sofrimento, uns com os outros acho que nem não se misturam. Contar seguido, alinhavado, só sendo as coisas de rasa importância” (ROSA, 1956, p.114).

O estudo de narrativas autobiográficas tem sido cada vez mais frequente na etnografia, ainda que algumas questões se apresentem para o debate quando o assunto é articular etnografia com biografia. São críticas sobre a motivação e a origem étnica do narrador, o contexto temporal da narração e as mudanças que podem ocorrer na vida do informante entre a narração e a escrita, também se questionam se há preocupação com os interesses e necessidades dos informantes, o tipo de relação entre o narrador e o antropólogo, o tamanho e a estrutura dos relatos ou o modo em que eles foram elicitados (KOFES E MANICA, 2015; PELLEGRINI, 2008; CALAVIA SÁEZ, 2007). Porém a questão principal sobre as autobiografias é o risco de incorrer em um enquadramento etnocêntrico, ao abordar o sujeito, indígena no caso, em um modelo ocidental de indivíduo com suas conotações clássicas como autonomia, vontade, unicidade, interioridade e unidade indivisível (OAKDALE e COURSE, 2014).

Em seu artigo *Social Dramas and Stories about them*, Victor Turner elabora as bases para o que ele chama de "antropologia da experiência" sendo a principal delas a de que é preciso considerar as propriedades psicológicas dos indivíduos, bem como a cultura que, ele cita Sapir, 'nunca é dada' a cada indivíduo, mas 'descoberta'. Algumas partes são, inclusive, continua o autor, descobertas tardiamente na vida, pois, considerando seu caráter dinâmico e processual, jamais deixamos de apreender nossa própria cultura, como também as outras. Ainda citando Sapir e afirmando a influência deste em seu pensamento, especialmente com o ensaio "O surgimento do conceito de personalidade num estudo das culturas", onde o linguista observa que apesar da impessoalidade frequentemente afirmada da cultura, muitos dos seus aspectos, longe de serem compreendidos pela via da comunidade ou grupo, só podem ser entendidos como propriedade peculiar de certos indivíduos que pensam e desejam, e que seus desejos e sentimentos impregnam seus pensamentos e intenções, deixando nos atributos culturais, a impressão de sua própria personalidade.

Assim justifico a história de vida contada neste capítulo, considerando que estudar um indivíduo é fazer um recorte na cultura, como pensou Geertz (1978), não como um estado de essência, permanente, limitado e duradouro; mas como processo contingente, em constante transcender-se através da experiência. Indivíduos particulares, porém constituídos de relacionamentos, ao mesmo tempo em que os engendram. É importante destacar a concepção de indivíduo que está sendo considerada neste trabalho. A saber, trato aqui do indivíduo da individualização, experiência própria da condição humana. Diferente do indivíduo do individualismo, um valor social da chamada civilização ocidental, figura central com privacidade, independência e autonomia. A individualização, conforme Da Matta (2000) é uma experiência universal, culturalmente reconhecida e considerada por todas as sociedades humanas, enquanto individualismo seria uma elaboração ideológica do Ocidente e que tem sido “projetada para outras sociedades e culturas como um dado universal da experiência humana” (p. 3-4).

O indivíduo desta história é Jonas Yanomami. Homem de seus aproximados trinta anos, primeiro filho de um casal que até início dos anos 1990 vivia às margens da Perimetral Norte, com pouca aproximação com os demais Yawari do Ajarani. Apesar de dois dos seus irmãos estarem casados com membros da Comunidade, percebe-se pouca interação social entre seus pais e os moradores locais. Considerado um sujeito problemático e conflituoso dentro da comunidade por não cumprir determinadas exigências e normas, não participar das atividades coletivas e, algumas vezes, apresentar acessos de agressividade sem motivo aparente, causando comoção e, outras vezes, rejeição, seguidos de comentários do tipo “Jonas é doido, não pode confiar nele, não”. Para os não índios, Jonas é marginal. Pequenos furtos, envolvimento em brigas e bebedeiras o tornam figura não desejada entre os moradores do entorno da terra indígena, que o tratam com hostilidade e atos cruéis, de onde quase sempre retorna com marcas de violência física. Consciente da condição em que vive, seu relato revela as vicissitudes de uma vida de liminaridade, em alguns aspectos sem possibilidade de transformação, e por isso precisa inventar a si mesmo constantemente. “Às vezes, fico muito cansado”, desabafa.

“Você vai me gravar falando? *Awe, awe!* Então, primeiro eu vou cantar uma música, uma música que fala de amor”. Assim meu amigo narrador puxa o fio de sua história. Com uma musica, e depois outras, de seu cantor favorito, “o melhor” diz ele, de quem se orgulha de conhecer grande parte do repertório. Limpa a garganta, faz pose de artista, um violão e um microfone imaginados e inicia sua performance. “Está gravando? Já vou começar”. E canta uma canção que fala de coisas como momentos da vida que lembramos até morrer, de um passado tão triste que ninguém consegue esquecer, e de lembranças que ficam presas no pensamento “e o tempo não vai apagar”.

Você quer escrever no seu caderno, gravar no seu celular as histórias das pessoas, né? Eu vou contar a minha, mas não tenho muita história grande, não. Pouquinha, só. Sou novo ainda, né? Só *pata* tem história grande para contar... velhinho, viveu muito, né?

Combinamos desde o início do campo de pesquisa, ainda de mestrado, que ele daria uma entrevista sobre o tema da minha pesquisa, na ocasião, o uso de bebidas alcólicas entre seu povo. Jonas concordou em colaborar, pois, diz ele “disso eu entendo, sou um pé inchado⁸⁹”. O fato de a pesquisadora também conhecer as músicas de seu cantor preferido, torna divertido nossos encontros e dividir um cigarro de tabaco enrolado em papel de folha de caderno tornou-se momentos de boas e longas conversas sobre sua vida, regadas a muita cantoria de nós dois. Os assuntos extrapolaram o tema inicialmente abordado: os passeios dentro e fora da terra indígena, a manifestação da epilepsia e o tratamento na Casai, o gosto por músicas e o desejo de aprender tocar um instrumento, a vida na estrada, a passagem pelo sistema prisional⁹⁰, o dia em que se converteu ao evangelho. Suas histórias são reconstruções de acontecimentos do tempo vivido, sem sequência cronológica, evocando, a seu critério, eventos que marcaram sua vida.

Desde o final da infância, apresentou um distúrbio neurológico e logo passou a ser tratado pela medicina com medicamentos de uso controlado ofertados pelo serviço de saúde indígena, junto com alimentação complementar, uma espécie de

⁸⁹ Termo popularmente usado para referir-se a pessoas bêbadas.

⁹⁰ Sobre essa passagem de sua vida, Jonas apenas fez referência rapidamente em uma de nossas conversas. Confesso que também não procurei saber detalhes. Sabe-se que foi acusado por praticar algum ato ilícito na vila próxima, chegando a passar algumas semanas preso.

cesta contendo biscoitos, leite em pó, carne de frango e mais algum incremento que pode ser ovo, farinha, goiabada. Motivo para gracejos comentados do tipo, “ficar doente é até bom porque a gente ganha comida da saúde. Não tem que trabalhar”. No seu caso, uma doença perene, controlada, mas sem cura. O que significa ganhar comida a vida inteira, mas também outras coisas menos agradáveis, que também vão durar a vida inteira e que veremos na história de vida de Jonas.

Eu fiquei doente... faz tempo, sabe? Eu desmaiava lá na estrada, todo dia eu desmaiava. Ninguém sabia o que eu tinha, só pajé iria saber, mas não tinha pajé, né? Faz tempo! Eu ainda era curumim. Morava na estrada com minha mãe, meu pai e minha avó. Já tinha também meus irmãos. Primeira vez que desmaiei, não lembro, não. Ficava todo machucado, batia cabeça, mijava todo, depois dormia. Faz tempo... gente não morava com esse povo aqui não (comunidade Serrinha), depois que misturou toda gente. Daí levaram eu para cidade, Boa Vista, para cuidar, né? Lá na Casai... fiquei lá muito tempo. Sozinho, eu ficava. Aí eu passeava lá em Boa vista. Eu fui lá nas ruas todas. Tinha gente. Muita gente mesmo. Muito carro, eu corria com medo. Eu bebi cachaça lá. Fiquei bêbado, caído no chão. Lá em Boa Vista, a polícia levava eu na casai. Todo dia eu ia para a rua. Quando eu ficava bêbado de novo, a polícia levava eu de novo (risos). Fiquei muito tempo lá na Boa Vista, não tinha rádio para falar, né? Aí falaram na comunidade assim: ei parente, Jonas morreu. É, falaram que eu morri lá na cidade. Minha vó chorou, minha mãe, meu pai... chorou muito. Meu pai falou assim, ele me contou: onde está meu filho. Traz corpo dele para nós, fazer funeral. Traz meu filho para nós, minha mãe também falou. Eu estava lá na cidade. Eu fugia do hospital. Depois mandaram eu de volta. Aí o pessoal da Casai falou: olha Jonas, agora você tem uma coisa doente aí na sua cabeça. Não pode pegar sol quente, não pode ficar sem comer, não pode beber cachaça. Tem que tomar remédio direito todo dia. Todo dia. Se não tomar, vai desmaiar. Eu falei: tá bom, eu vou tomar. Por isso tomo remédios, né? Tem que tomar, né? Eu tomo. Eu tenho “pilepsia” (epilepsia) ... pessoa lá da Casai falou. O médico, falou. Perguntou se bati com a cabeça. Falou que isso é doença da cabeça, mas eu não sei explicar isso não, porque eu também não entendo o que é. Médico dos brancos falou... doença lá dentro da cabeça. A gente fica tonto, vê escuridão, cai no chão. Depois acorda... sujo, mais tonto ainda, não lembra de nada! Parece que tomou muita cachaça e dormiu bêbado.

Enquanto os meninos Yanomami passam pelo rito da adolescência e, ao final, tornam-se homens adultos, integrados ao sistema social, Jonas experimenta outro

ritual com iniciação em uma multiplicidade de artefatos que a sociedade branca relega à “marginalidade”: o uso de bebidas alcóolicas, as andanças pela periferia da cidade, o envolvimento com a polícia e, porque não considerar, ser portador de uma disfunção neurológica, um epilético. Um rito de passagem que o define como um doente, condenado a tomar remédios para o resto de sua vida, incapacitado para trabalho e para constituir família. Sem falar de uma quase morte, pois sem notícias dele, sua família esteve aguardando seu corpo para realizar os ritos funerários que o levariam definitivamente para “outro mundo”. O que poderia ser mais uma marca da construção de pessoa, para ele passou pela desconstrução. Um ponto reverso também pela via da corporalidade. Um corpo e uma vida marcados pela doença incapacitante.

A fabricação de corpos, entre os Yanomami, reserva para a adolescência, como na maior parte das sociedades ameríndias, um longo período de reclusão, envolvendo um elaborado discurso sobre o corpo e cuidados que incluem restrição alimentar e de contato com alguns elementos da natureza, um momento carregado de simbolismo. O sinal da puberdade para as mulheres é a primeira menstruação, para os homens a transformação da voz. Ambos passam por reclusão onde devem permanecer, por seis dias aproximados, em suas redes, no caso masculino. Durante esse período, recebe conselhos e comidas do pai e da mãe. Um tempo de restrições, a maior parte, de natureza alimentar.

Nas comunidades do Ajarani e do Apiaú, não presenciei tais rituais para os adolescentes, mas ouvi dos moradores e de trabalhadores do serviço saúde, que são praticados com mais rigor entre as mulheres. Com os homens, há uma atenção especial aos meninos quando estão mudando a voz e começam a ser incluídos nos trabalhos dos adultos como caçadas em lugares distantes e estimulados a buscar casamentos. A parte da reclusão e restrições, de acordo com meus interlocutores, não é praticada.

Ao fim dessa passagem os jovens ascendem à categoria de adulto. As meninas estão prontas para o casamento e para a maternidade. Os meninos são aceitos no grupo de homens e podem participar das caçadas coletivas realizadas para cerimoniais fúnebres, prática simbólica de aceitação para as exigências da vida adulta. No entanto *é o casamento a marca simbólica definitiva da fase adulta e que*

implica responsabilidade como prestar serviços e proteção aos sogros. Tornar-se avô também é uma marca de grande respeito entre o povo Yanomami (ALBERT, 1985, grifo nosso).

Em seu rito urbano paralelo, Jonas experimentou o isolamento, recebeu conselhos e restrição de alimentos dos profissionais do hospital, “agora você tem uma coisa doente aí na sua cabeça. Não pode pegar sol quente, não pode ficar sem comer, não pode beber cachaça” e também recebeu resposta para uma indagação de muito tempo, o diagnóstico esperado, “ninguém sabia o que eu tinha, só pajé iria saber, mas não tinha pajé, né? Faz tempo! Eu ainda era curumim”. Depois de uma zona de transição agitada, o retorno à comunidade - que no caso de um jovem iniciado nos ritos tradicionais, reintegra-se como quem renovou sua consciência de pertencimento – Jonas regressa condenado a uma liminaridade perene. *Betwixt and between*, nos termos de Turner, assinalando uma posição estranha ao esquema estrutural. Nem lá nem cá, nem criança nem adulto, nem morto nem vivo (uma doença sem cura), lançado à “experiência fundamental de estar fora-do-mundo e, portanto, livre de obrigações sociais imperativas e rotineiras” (DA MATTA, 200, p. 10).

A liminaridade transformada em modo de vida, zona perigosa onde criaturas, também liminares, circulam e se agregam em torno de uma diferença rechaçada no meio social de onde são originários. Loucos, bêbados, ex-presidiários e moradores de rua, com os quais Jonas se encontra frequentemente e por isso não lhe faltam boas histórias para contar. O que parece um convite para a meninada que se aproxima para ouvir suas aventuras sempre comoventes, exageradas e carregadas de dramas. Suas aventuras pelos arredores da terra indígena, os encontros com colonos, os amigos que tem na vila e os atritos com os moradores de lá, são assuntos inesgotáveis, que ele conta como se suas histórias fizessem parte de um mundo ordinário. Coisas do dia-a-dia. De fato é... Para ele.

São meus amigos, eles gostam de mim. Quando chego na rua em Caracaraí, me chamam para ficar com eles, comer com eles. Até uma mulher lá gostou de mim, dançou comigo e tomamos banho no rio... aquele dia foi tão bom!

Consciente das dificuldades causadas pela doença (mais pelo descuido no trato, ao ingerir álcool e passar dias sem tomar sua medicação), também se percebe como um sujeito inteligente com capacidade para decorar as letras das músicas que lhe agradam e por aprender facilmente a língua dos brancos. O gosto por música é um forte vínculo com o mundo não Yanomami, ao mesmo tempo uma recordação feliz da infância e dos passeios com o pai.

Guardo minhas lembranças aqui na minha cabeça... mas minha cabeça é atrapalhada e eu esqueço muito. Mas vou contar quando eu for lembrando. Eu nasci não sei onde não... lá no Ajarani, lá em cima no Repartimento. Porque morei na estrada muito tempo. Eu era menino, curumim pequeno. Não sabia das coisas, não. Conheci gente *napë* de muito. Porque passava lá na estrada e falava comigo. Eu era curumim e aprendi língua de vocês. Mas não foi logo, não. Eu achava difícil. A primeira palavra que aprendi, não sei. Eu ouvia muita música lá na estrada. Tinha as vilas que meu pai me levava e eu ficava quietinho... só escutando música que saía de dentro do rádio. Eu queria aprender porque música é muito bom pra mim. Eu acho bonito gente que toca. Queria aprender tocar violão, mas ninguém nunca me ensinou. Eu nunca peguei um violão. Um dia pedi amigo meu trabalhador lá na vila para me ensinar. Ele falou: Jonas, eu vou ensinar você tocar violão, mas tem que parar de brigar, de ficar bebendo bagunçando aqui, ficar roubando não pode, não. Eu falei: tá bom, não vou fazer essas coisas aí que você está falando, não. Depois ele foi embora, diz que foi para o garimpo... sumiu. Nunca mais vi. Nome dele era Genivaldo. Fiquei triste, né? Eu podia aprender tocar para cantar músicas aqui na comunidade quando eu fico triste. Se eu tivesse violão, eu tocava. Porque cantar eu já sei, né? Eu canto muito música boa.

Jonas não leva exatamente o que se pode chamar de vida de um adulto Yanomami. Não se casou, não tem filhos, não faz roças. Condição que acrescenta ao desprestígio social que experimenta e, para dar conta, um discurso contraditório é elaborado, alternando motivos bons e outros ruins para não ter que submeter-se às obrigações que a organização social impõe aos adultos dentro da comunidade.

Eu acho que sou doido mesmo... doido assim que só quero andar por aí mesmo. Às vezes eu fico agitado, minha cabeça dói, fica tonta e eu fico doido, choro, não quero ver nada, não quero escutar ninguém. Fico descontrolado. Faço um tanto de coisa errada. Por isso tem gente que não gosta de mim... tá bom. Eu não gosto de fazer roça, não. Gosto de pescar,

de fazer minhas vassouras. Mulher Yanomami nenhuma quer casar comigo, não. Pai delas não me dá nenhuma. (Por quê?) Isso eu não sei, não. Pergunta dele (risos). Só digo uma coisa: eu não trabalho para ninguém, se eu não quiser. Tô errado? Mas não quero mais também não. Os parentes falam que eu sou preguiçoso, eles falam. Eu vendo minhas vassouras quando eu vou passear na cidade. Eu pego minha rede e vou passear levando minhas vassouras para vender. Eu não tenho mulher, não tenho filho, pra que eu vou trabalhar tanto. Eu não vou casar, não. Ninguém me quer, não. Eu sou feio... eu falo logo é assim. Mas não quero casar mesmo não. Mulher não gosta de homem que bebe cachaça. Mas eu vou parar porque eu fico muito doido, vozes falam para mim, sabia? Eu não falo com elas, não. Acho que é *xapiri* (espírito) lá na estrada, as vezes eu tenho medo quando eles estão bravos e ficam me falando umas coisas. Enfermeira na Casai falou que eu tenho que orar para tirar essas coisas da minha cabeça porque eu não sou pajé, não.

Jonas me surpreende com perguntas sobre o mundo dos *napé* que nem sempre eu consigo dar resposta que o satisfaça, o que ele parece entender quando me diz: “você são complicados mesmo”. As perguntas: o que é assédio sexual, porque os brancos não conseguem acordar sozinhos (impressionado com nossos despertadores e marcadores de tempo), para que você leem tantos livros, porque esse Jesus morreu e salvou você... “o pastor lá na vila que disse”. Aliás, entre as histórias do mundo dos brancos, uma delas, que gosta de contar é o dia em que “virou crente, aceitou Jesus”, pois “estava cansado de viver errado, queria se ajeitar”, diz.

Eu aceitei Jesus lá na Vila, lá no Roxinho (vila situada no entorno). O pastor falou para mim assim: Irmão, ele me chamou assim ... falou: irmão você não está fazendo coisas boas para Deus, não. Porque? Porque você está bebendo, fica aí pedindo, não trabalha. Ele tinha um livro que leu para mim. Eu escutei... fiquei lá quietinho escutando. Ele falou assim: Você vai morrer e vai para o inferno, irmão. Tem que aceitar Jesus e ele vai salvar você. Eu fui lá na igreja. Mulher do pastor me deu roupa limpa e sapato com corda de amarrar. Eu vesti tudo e fui lá na igreja. Fiquei lá sentado. Muito tempo. O pastor tirou demônio de mim, apertou minha cabeça forte, bem forte. Eu fiquei tonto. Muito! Aí eu caí no chão, fiquei lá... Ele falou: pode levantar, você está salvo, irmão. Eu fiquei lá sentado. Aí ele me chamou para falar também, perto dele. Me deu o microfone para eu falar. Eu cantei uma música bem bonita... Agora você vai trabalhar para Jesus, ele falou. Eu não

entendi, não. Mas falei: tá bom, né? Eu vou. Eu cheguei aqui na comunidade, parente falava: “Jonas tá muito diferente”, porque não cheguei bêbado, né? Eu falei para minha avó assim, contei as coisas tudo que pastor falou para mim: agora sou irmão Jonas, Jesus me salvou eu, falei assim para ela (muitos risos). Passou dias, fiquei aqui na comunidade. Um dia, voltei lá na vila. Pastor falou: irmão, você quer ajudar Jesus salvar seus parentes. Eu falei: eu não sei, não. Eu acho que isso é lá com eles. Não sei se parente quer essas coisas aí, não. Eu pensei. Pastor me chamou na sua casa e falou que tinha trabalho para mim. Falou assim: irmão, você vai trabalhar para mim. Cuidar dos bichos, cuidar da roça, limpar tudo lá, fazer farinha. Eu falei assim para ele, que eu já tenho trabalho na minha comunidade. Eu faço vassouras e pesco com minha avó, tiro açai, bacaba. Falei assim também: eu sou doente, tenho doença na minha cabeça, não posso trabalhar muito... assim, todo dia. Ele falou: tá bom, irmão. Pode ficar vindo para a igreja, Jesus te ama, ele falou. Eu fui para igreja, mas também tomei pouquinho de cachaça lá na casa de meu amigo que fiz um serviço para ele. Isso eu falei lá para o pastor, eu não minto, não. Falei mesmo. Ele falou que Jesus não gosta de índio que é tudo preguiçoso, cachaceiro, sujo... Eu não gostei, não, daquilo que ele falou. Fui embora.

A liminaridade é um estado que ninguém consegue suportar por muito tempo. Jonas experimenta uma alternativa para escapar da vida de exceção, buscando uma normalidade que deve observar entre os não índios, ou talvez a promessa de um deus que deve tirá-lo da vida suspensa e devolver-lhe um cotidiano como os outros. A julgar pela sua narrativa, ele fez esforço para merecer a graça prometida. Participou do rito da igreja, voltou sossegado para a comunidade e sem beber bebidas alcoólicas. Agora era o irmão Jonas. Porém ao retornar à igreja, descobre que há mais exigências a cumprir para as quais não estava disposto. Trabalhar na casa do pastor ou tentar trazer os parentes para aquela irmandade estava longe da capacidade de esforço do nosso narrador. Agora estava de volta à margem e tudo volta ao estado de liminaridade.

Agora eles não falam mais comigo, não me dão comida quando vou falar, não. Tá bom, não quero mesmo ser amigo deles. Aquele povo é *hoximi* (mau). Não gosto mais deles, não. Eles também não me gostam. Têm medo de mim (risos). Quando chego lá, eles fecham as portas de suas casas. Chamam os curumins deles para não ficar perto de mim. Que eu sou perigoso, né? Até já apanhei lá(...). Foi um maranhense doido. Ele me bateu quando eu estava bêbado. Me amarrou, me bateu forte, cortou meu chinelo

e quebrou vassouras que estava vendendo. Não fiz nada, só chorei mesmo e vim embora para casa. Não contei nada para ninguém (pais e avós). Se eu contar vai ser lembrança de chorar para eles também... vai doer também neles ... minha avó é velhinha. Prefiro doer sozinho mesmo. Só eu lembro, eu não esqueci não. Todos viram lá na Vila, mas não me ajudaram... não doeu neles, não. É assim que eu penso.

A perda recente da avó, parceira de pesca, de vendas de vassouras e de longas caminhadas pelos arredores da terra indígena é assunto lembrado e relembrado a cada vez que deseja conseguir um pouco de comida pronta ou algo que esteja interessado no momento, mas também quando a saudade daquela que ele “gostava muito sem fim” aperta e o desejo de falar sobre ela é mais forte que o sofrimento de lembrar. “A saudade é uma é coisa que dói muito, senhora”.

Era minha companheira... se ela não tivesse morrido, estaria aqui vivinha... tenho saudades dela porque minha avozinha gostava de mim. Me criou, me dava conselho. Fiquei sozinho nesse mundo. Conheci lá na cidade um homem que faz palavra no corpo, tatuagem que chama, né? Eu já falei para ele, vou ganhar dinheiro para pagar para ele fazer nome de minha avó no meu braço. Minha vozinha... morreu. Tava muito velhinha... morreu com doença. Vou mandar fazer nome dela junto com o meu nome no meu braço. Vai ficar bacana... *totihi mahi* (muito bonito).

Para falar da avó, capricha na poesia, “ela arrancou um pedaço de mim e foi meu coração”, “morreu a esperança do meu peito” frases certamente retiradas de alguma das músicas que gosta de cantar. Sofrendo ainda a perda da avó, toda vez que a dor aperta, chora, lamenta a solidão e ameaça de ir embora da comunidade pensando em “nunca mais voltar, pois não tem mais ninguém que gosta de mim neste lugar”. E assim, Jonas aproveita para ir à vila, consegue um pouco de cachaça, que bebe “para esquecer as coisas tristes, mas que faz é lembrar”, diz ele. Um homem triste, atormentado pela impossibilidade de se incluir de fato em uma estrutura socialmente aceita e valorizada em algum dos lados da margem; fadado a existir na fronteira potencialmente criminosa e adoecedora sem conseguir integrar-se. Sua melancolia é quase sempre diluída em acessos de raiva, choro e evasão de casa, passando dias sem regressar. Assim é Jonas Yanomami.

Esse curto e inconcluso capítulo, carente de teorização mais elaborada, tem um propósito. O de apresentar a narrativa de um sujeito indígena, assim como seu

povo, vivendo uma experiência de liminaridade negativa, acompanhada de perdas e ausência de direitos; tudo aquilo que é ambíguo, contraditório, de invisibilidade estrutural própria do lugar de marginalização. Insustentável para qualquer ser humano, mesmo porque passar por tal experiência não foi uma escolha para Jonas, tampouco para os seus. Além de passar a infância vivendo à margem de uma estrada, teve que passar sua adolescência em convívio com um grupo que lhe foi imposto por uma necessidade de sobrevivência de sua família e boa parte da idade adulta sem poder passar pelos ritos que o integrariam à comunidade Yanomami.

Jonas morreu, ou partiu como querem os Yanomami, aos trinta e poucos anos, no ano de 2018. Fiquei sabendo da notícia de sua morte em Boa Vista, através de um morador da comunidade que encontrei casualmente na feira. Os motivos para sua partida dependem de quem conta. Alguns dizem que ele caiu do barco e com a correnteza forte, não conseguiu nadar e se salvar. Outros contam que ele estava doente e fraco e deve ter tido uma convulsão enquanto nadava. Quanto a mim, fico com a narrativa das crianças da comunidade. Segundo elas, Jonas estava preparando para um passeio e foi primeiro tomar banho no rio. Ali ainda passou um tempo tomando sol e brincando na margem. Depois tirou suas roupas, sandálias e relógio, lançou-se nas águas e nunca mais voltou. Meu amigo Yawari transpôs, enfim, o limiar de toda uma vida.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho procurou compreender a construção da memória e da experiência sob a perspectiva do drama social, diante de momentos de intensa transformação dos Yanomami do Ajarani, vivida a partir do contato destes grupos com a sociedade nacional. A construção da Rodovia Perimetral Norte se afigura desde o começo da investigação como responsável pelo contato desordenado que lançou os grupos Yanomami habitantes da fronteira leste da terra indígena em uma vida de desagregação social. Flagelados por doenças, fome e perdas de familiares, os sobreviventes dispersaram por um tempo, voltando a se organizar em grupos de solidariedade no começo dos anos 2000.

Desde então, os grupos Yawari vem elaborando sua experiência do contato em tempos diferentes, de acordo com a intensidade e as particularidades de cada um para dar resposta às questões que lhes são impostas na relação com a sociedade envolvente. Os grupos acompanhados nesta tese - comunidade Serrinha e Hadianai - vem reestabelecendo, reinventando-se, mantendo sua organização, falando sua língua e ocupando o território apesar das adversidades de viver na entrada da terra indígena. Embora alguns trabalhem em fazendas e vilas do entorno e tenham aumentado seus motivos para ir à cidade, todos passam a maior parte do tempo em suas comunidades. As relações entre os grupos são estreitas, porém restritas entre si. O grupo Serrinha desenvolve relações sociais, trocas, casamentos, etc., com o grupo Hadianai, enquanto mantem com o grupo mais próximo localmente (o grupo de Jurubeba) apenas relações de inimizades.

Tanto no Ajarani quanto no Apiaú, os Yawari estão expostos cotidianamente ao contato com a população regional e outras frentes invasoras. A relação com o entorno apresenta conflitos e enfrentam problemas muito sérios com o garimpo ilegal nas suas terras. Também se queixam do envolvimento das mulheres com homens trabalhadores das fazendas do entorno. Os grupos se organizam em torno de líderes mais velhos e experientes. Embora homens mais jovens venham despontando como lideranças e atuem especialmente no contexto intercultural, ainda cabe aos mais velhos a prerrogativa do ensino do bem viver, dando seus exemplos de vida como testemunhos e comandando os rituais ainda presentes naquelas comunidades, como os discursos públicos, por exemplo. Também são os

mais velhos que decidem o início do plantio das roças, novas localizações para as aldeias e orientam casamentos através de alianças entre famílias.

A construção da memória e os modos de relacionar com o passado têm particularidades que evidenciam de acordo com a idade de cada indivíduo. Os mais velhos guardam nostalgias e falam de forma saudosa de um tempo dos antigos, porém não insistem para que os jovens tenham conhecimento desse tempo. Alegam que não se interessam, por isso não vale a pena o trabalho de contar. Os jovens dizem que não se interessam porque ninguém contou nada para eles. Há entre os poucos velhos e os jovens, um intervalo de lembranças que diz respeito aos adultos: os que cresceram sob o impacto da construção da Perimetral e os que nasceram naquele momento. Para os primeiros, o passado é lembrança das fragilidades e mazelas em que viviam, porém, não percebidas como consequências da construção da estrada e não transformados em narrativas. Apenas não se fala desse tempo, ou pelo menos evita.

Porém há momentos onde o passado revisitado funciona como modo de sensibilizar o grupo para reivindicar direitos e fortalecer relações de pertencimento. Como no evento descrito no capítulo 4 desta tese, em reunião para discutir seus problemas comunitários, como também, os conflitos internos vivenciados na ocasião; propositalmente ou inconsciente, o líder local traz fotos guardadas de seus antepassados (inéditas para a maioria dos habitantes), compartilha uma lembrança que passa a ser coletiva e diante do interesse de uma plateia - crianças e jovens – a quem estava atribuída o desinteresse pelos antigos; parece ter se apresentado como um estímulo à participação e envolvimento da maioria dos moradores, de todas as idades, para, junto aos representantes de órgãos indigenistas, em uma semana inteira de programação, pensar sua história, seus problemas e soluções.

A identidade do grupo está envolvida pelas relações internas com critérios já conhecidos e utilizados como casamentos, mudanças de aldeia, laços de filiação e outras formas de alianças; mas os ultrapassam adicionando a estes critérios, os elementos do contato, das relações com a sociedade nacional. Identificam-se e se apresentam de formas diferentes e em momentos diversos dentro de uma rede de contato, onde as relações criam e compõem identidades. Assim, na construção da identidade Yawari, ser caboclo, índio civilizado, ou outra designação utilizada por aliados e também pelos yanomami, faz parte de uma negociação interna. Um

esquema próprio, uma designação combinada e atualizada no contexto intercultural. No entanto, apesar do contato intenso de mais de quatro décadas com a sociedade nacional, nas suas diversas formas de agência (entorno rural e dos municípios do interior do Estado de Roraima, garimpeiros, missionários, organizações indígenas, indigenistas e governamentais), os habitantes do Ajarani seguem, ainda que em meio às tantas fragilidades, como um subgrupo étnico cultural distinto, exercitando e exercendo regras pautadas na solidariedade, com organização social, classificação e, acima de tudo, a língua, que os mantém articulados internamente.

Falar do passado não representa uma ocupação relevante no cotidiano dos Yawari do Ajarani/Apiaú. As mortes são intensamente sofridas para não serem mais lembradas. As lembranças que marcaram suas vidas de modo negativo causando-lhes sofrimento são também esquecidas. Perceptível nas memórias das pessoas do grupo em relação ao tempo da construção da Rodovia Perimetral Norte. Os atuais idosos - adultos à época - mesmo dispostos para outras conversas, não se animam a falar do assunto.

Os jovens à época, hoje pessoas de meia idade, trazem uma memória controversa em relação aos acontecimentos vivenciados. A estrada, a despeito dos prejuízos, representa também facilidade para circular entre a floresta e a estrada e muita disposição de provimentos, mas também de lembranças conturbadas de medo e perda de familiares, especialmente daqueles que, na ocasião, eram crianças e ficaram órfãos. No entanto, mesmo estes relatos mais comoventes, ainda são uma versão atenuada da realidade histórica, daquele momento, abordada no início desta tese. Como narrativas, tais relatos são formas particulares que cada sujeito, dentro do seu repertório cultural, elabora para significar e expressar a experiência a partir de eventos reais. Importa menos a precisão da realidade, e mais como estas histórias localizam o indivíduo em sua relação com o passado, o presente e o futuro, orientam para ação coletiva e lançam luz sobre os aspectos sociais e culturais que tornam o passado significativo.

Um drama social ainda está em curso e segue, em meio a crises, às vezes abrandadas, outras vezes intensificadas, como dramas menores que atravessam o cotidiano das comunidades Yawari do Ajarani e Apiaú. Seus sujeitos recriam-se e reagregam em constantes idas e voltas entre o entorno e a terra indígena. Embora não tenha sido o escopo desta pesquisa seguir as fases do drama, trata-se aqui de

sujeitos em estado liminar onde seus iniciados estão física e simbolicamente marginais. Possuem uma identidade ambígua – são indígenas, são caboclos – sentem-se como partes de uma comunidade, *communitas*, solidária de companheiros, unidos por um passado comum: sobreviver aos impactos da construção da Rodovia Perimetral Norte. As marcas estruturais de diferenciação estão suspensas.

São originários de agrupamentos diferentes - antes do evento que deu origem ao drama - não eram aliados, não viviam juntos e muitos deles eram rivais com dinâmicas de guerras, ataques recorrentes com apropriação indevida de mulheres, vinganças, etc. Para coesão destas comunidades, memória e esquecimento se articulam como atualizadores (no caso da memória), ou mantenedores (no caso do segundo), dos laços sociais. Há situações onde o esquecimento é necessário. As rivalidades são esquecidas, as vinganças interrompidas em função de um objetivo comum, continuar reproduzindo-se física e socialmente, enfrentando juntos as adversidades.

Neste caso as memórias coletivas são aquelas que dizem respeito a um passado compartilhado após a ruptura e, como esse passado é recente, pouca narrativa se tem desses momentos. Os moradores do Ajarani não têm ainda uma narrativa, ou pelo menos não verbalizam, de como se agruparam, com que critérios passaram a viver juntos e construir laços sociais. Sabe-se que a inclusão de um ou outro sujeito de grupos e lugares diferentes, contou com a participação de agentes externos da Funai e da Missão Catrimani, por exemplo. Porém seria ingenuidade pensar que essa influência seria o critério bastante. Um trabalho de memória e esquecimento operou por parte do grupo para aceitação e convivência, e ser um sobrevivente do caos instalado após a construção da rodovia pode ter sido um fator de identificação que criou e mantém os laços de solidariedade.

Por outro lado as memórias individuais, pouco perceptíveis, surgem em relação a um tempo mais remoto, quando, por exemplo, uma melancólica senhora Yanomami rememora os ritos funerários como executados por seus antepassados ou de como um morador idoso rechaça e evita a presença de outro igualmente velho sem que os mais jovens lembrem ou saibam o motivo. Sabemos com Halbwachs, que a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, aqui

chamamos de memória individual as lembranças de um passado não compartilhado com o grupo atual.

O presente trabalho contribui para os estudos de etnologia trazendo as representações do passado de um grupo indígena de contato relativamente recente com as frentes de exploração econômica na Amazônia, vivendo em permanentes conflitos, expostos à violência de diversos modos. Embora resistindo, o tecido social desses grupos é ainda bastante frágil e ameaçado a todo tempo pela exposição ao entorno, a invasão de seus territórios, especialmente o garimpo, que avança cada vez mais.

Também tem sua contribuição acrescentando informações que podem ser úteis para outras pesquisas no campo teórico da antropologia da experiência e da memória por experimentar, através do principal modelo conceitual desta abordagem - drama social - suas possibilidades de aplicação em contextos diferentes dos rituais, tratando da experiência vivida nos dramas reais, não necessariamente como ritual no sentido clássico da palavra, mas na sua dimensão ritualizada, inerentes à própria vida, ampliando assim a abrangência das potencialidades do conceito.

Por fim, com o quinto e último capítulo, ao trazer uma história de vida, contada por seu próprio protagonista, autobiografia de uma figura liminar, vivendo à margem social e cultural em sua própria comunidade, este trabalho tem sua relevância, ainda que indiretamente, com um tema que é emergente nos estudos etnográficos e reafirma a relevância de pensar as consequências do contato na formação da personalidade e, conseqüentemente, na saúde mental dos sujeitos indígenas.

REFERÊNCIAS

ABREU, R. Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: Apostila Seminários Temáticos Arte e Cultura Popular. Primeira Edição, 2006/2007. Museu Casa do Pontal, Rio de Janeiro, 2007, p. 54-63.

ALBERT, B. *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado. Universidade de Paris X. Nanterre, 1985.

ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. *Urihi a: Terra Floresta Yanomami*. São Paulo: ISA/IRD, 2009.

_____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In Albert, B. e Ramos, A. (Orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato Norte Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP. 2000.

_____. 1992. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. In: *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 151-189.

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Dilthey – Conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências de espírito. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 27, n.2, p.51 – 73, 2004.

ARRUDA, Rinaldo. Representação e participação indígena nos processos de gestão do “campo indigenista”: Que democracia? In: *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 7, volume 14 (1 e 2): 35-45 (2003). Disponível no site: <<http://www.revista.ufpe.br/revista-anthropologicas/index.php/revista/article//2>>. Acesso em 22.01.2015.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

BAUER, Martin W. e Aarts, Bas. 2005. A construção do corpus: um princípio para a coleta de dados qualitativos. In: Martin W. Bauer e George Gaskell, eds. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Um manual prático*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, pp.39-63.

BAUMAN, Richard. *Verbal art as performance*. Rowley, Mass.: Newbury House Publishers, 1977.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 2ed, 1986, p.114-119.

_____. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2010. P. 197 a 221.

BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*. Paris: 1959.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 14.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRUNER, Jerome. A Construção Narrativa da Realidade. *Critical Inquiry*, 18(1), pp. 1-21, 1991.

CARMELLO, Patricia da Silva. *Memória e Esquecimento no Grande Sertão: Veredas, de João Guimarães Rosa: Travessia e Melancolia*. Rio de Janeiro: UFRJ/FL, 2011.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e sujeito histórico indígena. *Novos Estudos*, n 76, p. 179-195, 2006.

_____. *História indígena, autoria e sexo: a obra inédita de Gabriel Gentil*. Tellus, ano12, número 22. Campo Grande, 2012.

CANDAU, Joel. *Memória e Identidade*. Tradução: Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1991.

CARVALHO, Maria Auxiliadora. A dinâmica sociopolítica Yanomami no contexto de criação da Hutukara: pata thëpë e a emergência de jovens lideranças políticas. *Textos e Debates, Boa Vista*, n.18, p. 251-268, jan./jun. 2010

CASTRO, Lídia Montanha. *Kami Yanomae Yamakini Yama thë ã oni pou. Nós Yanomae Pegamos a Escrita: Práticas de letramento entre os Yanomae*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Boa Vista, Recife, 2013.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. *A Política da Memória Sapará*. Campinas, SP: 2010.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Drama, Ritual e Performance em Victor Turner. *Sociol. Antropol.* Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 411-440, Dec. 2013.

CHAGNON, Napoleon. *Yanomamö: The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.

_____. *Nobres Selvagens. Minha vida entre duas tribos perigosas: os ianomâmis e os antropólogos*. Tradução: Isa Mara Lando. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. Criminalização de práticas culturais indígenas: o caso Yanomami. In: Krekeler, Birgit et al (Hrsg.) *Para quê serve o conhecimento se eu não posso dividi-lo? / Was nützt alles wissen, wenn man es nicht teilen kann? Gedenkschrift für Erwin Heinrich Frank*. Berlim: Ibero-Amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz / Gebr. Mann Verlag, 2013. p. 313-339

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado* Pesquisas de Antropologia Política. Editora Francisco Alves, 5ª edição, 1990, 152 p., ISBN 85-265-0049-X.

COCCO, Luis. *IyëweiTëri. Quince años entre los Yanomamos*. Libreria Editorial Salesiana S.A, 1973.

COMAROFF, J. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. University of Chicago, 1991.

DAHER, Andrea. (2014). Nathan Wachtel: História e Antropologia de uma América "Subterrânea". *Sociologia & Antropologia*, 4(1), 259-276. <https://dx.doi.org/10.1590/2238-38752014v4111>

DALMONEGO, Corrado. *O Encontro - Nohimayou: Memórias da Missão Catrimani: construindo relações de aliança com o Povo Yanomami*. São Paulo: Paulinas Editoras, 2017.

_____. *Histórico Yanomami da Região do Catrimani*. Caracaraí, RR: Arquivo da Missão Catrimani, 2017 (Arquivo digital não publicado).

DA MATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: Considerações Sobre os Ritos de Passagem e a Modernidade. *MANA* 6 (1):7-29, 2000.

_____. Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o Problema da Identidade étnica. *Dados*, 13: 33 – 35, 1976.

DAVIS, Shelton H. *Vítimas do Milagre; o desenvolvimento e os índios do Brasil*. São Paulo: Zahar, 1978.

DAWSEY, John C. Sismologia da performance: Ritual, drama e play na teoria antropológica. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 2007, V. 50 N° 2.

DSEI - Yanomami e Yekuana. Censo Populacional. Boa Vista, 2012. Electronic Document Format (APA).

DO PÁTEO, Rogério Duarte. *Niyayu: relações de antagonismo e aliança entre os Yanomam da Serra das Surucucus (RR)*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

DURAND, G. *As Estruturas antropológicas do imaginário*. As estruturas antropológicas do imaginário. Lisboa: Presença, 1997/2007.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. P. 140.

EMIRI, Lorretta. Yanomami. In: EMIRI, Loretta; MONSERRAT, Ruth (orgs). *A conquista da escrita. Encontros de educação indígena*. São Paulo: Iluminuras, 1989.

_____. EMIRI, Loretta. *Yanomami para brasileiro ver*. CPI/RR, 1994.

FARAGE, Nádia. *As muralhas do sertão: os povos indígenas do Rio Branco e acolonização*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

_____. Instruções para o presente. O branco em práticas retóricas Wapishana. In ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (ed.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000. p. 507-527.

_____. Laudo antropológico requisitado pela justiça federal- seção de Roraima. 1999, 68 p.

FERREIRA, Helder Perri *et al* (2011). *In: ESBOÇO GRAMATICAL DO YAROAMË* Língua Yanomami falada na Serra do PacuRR. NINAN Projeto de Documentação de Línguas Indígenas – PRODOCLIN. Disponível no site:<<http://www.museudoindio.gov.br>>. Acessado em 21.03.2019.

FERNANDES, Florestan. Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 19, n. 2007. pp. 293-323.

FLICK, Uwe. 2009. *Introdução à pesquisa qualitativa*. 3 ed. Porto Alegre: Artmed.

FREIRE, Leticia de Luna. Seguindo Bruno Latour: notas para uma antropologia simétrica. *Comum - Rio de Janeiro - v.11 - nº 26 - p. 46 a 65 - janeiro / junho 2006*.

FREUD, S. (1895 [1950]). *Projeto para uma psicologia científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 1).

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *Entre a vida e a morte*. In: OTTE, G.; SEDLMAYER, S.; CORNELSEN, E. (Org.). *Limiares e passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: UFMG, 2010. p. 12-26.

_____. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2013.

GALLOIS, Dominique Tilkin - *Introdução: percursos de uma pesquisa temática*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (org.) *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005:6-22.

_____. “Nossas falas duras”: discurso político e autorepresentação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000. p. 205-237.

GRUPIONI, Denise Fajardo – 1. *Tempo e espaço na Guiana indígena*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin. (Org). 2005. *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2005:23-57.

GEERTZ, Clifford. *O Impacto do Conceito de Cultura sobre o Conceito de Homem*. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. P. 45-66.

GOW, Peter. “This Happened to Me”: Exemplary Personal Experience Narratives among the Piro (Yine) People of Peruvian Amazonia, in: OAKDALE, Suzanne & COURSE, Magnus (eds.). *Fluent Selves: Autobiography, Person and History in Lowland South America*. University of Nebraska Press, 2014.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro Editora, 2015. [1968].

HARTMAN, Luciana. *As narrativas pessoais e a constituição dos contadores de casos como sujeitos*. In FISCHMAN, Fernando e HARTMAN, Luciana (org.) *Donos*

da palavra: autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul. Santa Maria (RS): Editora da UFSM, 2007. P. 95 a 129.

HIGH, Casey. "Like the Ancient Ones": The Intercultural Dynamics of Personal Biography in Amazonian Ecuador, in: OAKDALE, Suzanne & COURSE, Magnus (eds.). *Fluent Selves: Autobiography, Person and History in Lowland South America*. University of Nebraska Press, 2014.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Povos Indígenas no Brasil – 2001-2005*. Carlos Alberto Ricardo e Fany Ricardo (eds). São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Território etnoeducacional Yanomami e Yekuana: Diagnósticos*. Boa Vista, 2010, p.11-12.

JACCOUD, Mylène e Mayer, Robert. 2008. A observação direta e a pesquisa qualitativa. In Jean Poupard et al. *A Pesquisa qualitativa. Enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, pp. 254-294.

KELLY, José Antonio. 2016. *Sobre a antimestiçagem*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do "virar branco". In: *Mana* vol.11 n°1, Rio de Janeiro. Apr. 2005. Disponível no site: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007>, acessado em 12.11.2013.

KOFES, Suely & Manica, Daniela. *Vida & Grafias. Narrativas antropológicas entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina, FAPERJ, 2015.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LANGDON, E.J. O que beber, como beber e quando beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas. In: *Seminário sobre alcoolismo e DST/AIDS entre os povos indígenas*. Brasília: Ministério da Saúde; 2001, p. 82-98.

_____. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36, 1999.

_____. Dialogicidade, conflito e memória na etno-história Siona. IN: FISCHMAN, Fernando e HARTMAN, Luciana(org.) *Donos da palavra: autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul*. Santa Maria (RS): Editora da UFSM), 2007. P.17-39.

LATOURETTE, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: UNESP, 2000.

_____. A Dialog on Actor Network Theory. Disponível em: [m](#), 2003. Acessado em 17 de janeiro de 2019.

LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Editora Unicamp, 2015. [1977].

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de estrutura em etnologia. In. Antropologia estrutural. 3. ed. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. O Pensamento Selvagem. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1976.

LIMA, Deborah de Magalhães. A Construção Histórica do Termo Caboclo Sobre Estruturas e Representações Sociais Nomeio Rural Amazônico. Novos Cadernos NAEA vol. 2, nº 2 - dezembro 1999.

LIMA, Maria Goretti Leite de. O índio na mídia impressa em Roraima. Bos Vista: Editora da UFRR, 2008.

LIZOT, J. El Círculo de Los Fuegos: Vida y Costumbres de Los Indios Yanomami. Monte Avila Editores, Venezuela, 1979.

_____. População, recursos e guerra entre os Yanomami: crítica da antropologia ecológica. In: CLASTRES, Pierre. Guerra, religião, poder. Lisboa: Perspectivasdo Homem/Edições 70, 1977.

_____. Les yanomami centraux, Cahiers de l'Homme, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1984.

LOBATO, M. Memórias da Emília. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MCCALLUM, Cecilia. O corpo que sabe: da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, P. C. e RABELO, M. C. (org.) Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Editora FIOCRUZ, 1998. p. 215-245.

MIGLIAZZA, Ernest. Grupos Lingüísticas do Territorio Federal de Roraima. Antropologia, v.2, 1967, 153-173.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Relatório II, 2014.

NAVEIRA, Miguel Alfredo Carid (2007). Yama Yama: os sons da memória: afetos e parentesco entre os Yaminahua. Tese de Doutorado. Universidade Federal De Santa Catarina.

NEVES, Rita de Cássia Maria. Dramas e Performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos. Florianópolis, 2005.

NORA, Pierre. *Realms of Memory: the construction of the French Past*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1996.

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

OAKDALE, Suzanne; COURSE, Magnus (ed.). *Fluent selves: autobiography, person and History in Lowland South America*. Lincoln&London: University of Nebraska Press.

OLICK, Jeffrey K.; ROBBINS, Joyce. *Social Memory Studies: from 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, in *Annual Review of Sociology*, 24, 1998, pp. 105-40.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA* 4(1):47-77, 1998.

_____. Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras. Rio de Janeiro: UFRJ, 1990.

ORTNER, Sherry B. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, Mírian; ECKERT, Cornélia; Fry, Peter (orgs). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007. P.45-80.

PEIRANO, Marisa G.S. A análise antropológica dos rituais. In: PEIRANO, M.G.S.(org) *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.p. 17-40.

PEIRANO, Mariza (1995) A favor da etnografia - Série Antropologia 130, Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia.

PELLEGRINI, Marcos. 1993. Wadubari. São Paulo: Marco Zero, 1993.

_____. 1998. Falar e comer: um estudo sobre os novos contextos de adoecer e buscar tratamento entre os Yanomami do Alto Parima. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

_____. 2008. Discursos dialógicos: intertextualidade e ação política na performance e autobiografia de um intérprete Yanomami no conselho distrital de saúde. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

PIRES, Álvaro P. 2008. Amostragem e pesquisa qualitativa: ensaio teórico e metodológico. In Jean Poupart et al. *A Pesquisa Qualitativa. Enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, pp. 154-211.

POLLAK, Michael. "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos*. Volume 2, número 3. Rio de Janeiro: CPDOC, 1989, p. 3-15.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol.5, n. 10, 1992, p.200 a 212.

RAMALHO, Moisés. Os Yanomami e a morte. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2008.

RAMIREZ, Henri. *A prática Yanomami*, CCPY, 1999.

_____. Henri. *Le parler yanomami des xamatauteri*. Tese (Doutorado em Lingüística) – Université d'Aix-en-Provence, 1994.

RAMOS, Alcida R. Yanoama Indians in Brazil Threatened by Highway. In: The Yanoama in Brazil, 1979. IWGIA Document, 37: 1 - 41. Copenhagen.

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

_____. 1995. Por falar em Paraíso terrestre. Série Antropologia, n.191.

_____. 1996. A profecia de um boato: Matando por ouro na área Yanomami. In: Anuário Antropológico, 121-150.

_____. 1996. "Nações dentro da Nação: Um desencontro de ideologias". In Zarur, George de Cerqueira Leite (Org.) Etnia e Nação Na América Latina, Vol.I, Número: 44, OEA.

_____. 1995. Por falar em Paraíso Terrestre. Série Antropologia, n.191.

RAPPAPORT, J. The Politics of Memory. Cambridge University Press, 1990.

RIBEIRO, António Sousa (2010). «Memória, identidade e representação: os limites da teoria e a construção do testemunho», Revista Crítica de Ciências Sociais, 88, pp. 9-21.

RICOEUR, Paul. A Memória, a história, o esquecimento. Editora Unicamp: Campinas, 2007.

RIVIÈRE, Peter. O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: Edusp, 2001.

RIVIÈRE, Peter et alli. 2007. A propósito de redes de relações nas Guianas. Mana, 13 (1): 251-273.

RODRIGUES, Aryon. As línguas Indígenas no Brasil. In: Ricardo, B.; RICARDO F. (Eds.). Povos Indígenas no Brasil 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006 p. 59-63.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de história. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1987.

_____. Cultura e ação na história. In História e Cultura. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Memória Coletiva e Teoria Social. São Paulo: Annablume, 2003.

SANTOS, Myrian. Memória Coletiva e Teoria Social. São Paulo: Annablume, 2003.

SANTOS, Myrian. O pesadelo da amnésia coletiva. Um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 3, ano 8, outubro de 1993, ANPOCS 23.

SAPIR, Edward. A linguagem: introdução ao estudo da fala. São Paulo: Perspectiva, sd [1921].

SARLO, Beatriz. Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCOTT, J. C. 2002. Formas de resistência camponesa. Raízes – Revista de Ciências Sociais e Econômicas, Campina Grande, PB: Centro de Humanidades/UFCG. V. 21, n. 1, jan. / jun. p. 10-31.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, 1979.

SILVA, Cintia dos Santos Pereira da. Os Yawaripë Yanomami da intrusão da Rodovia Perimetral Norte aos processos de resistência dos povos da floresta / Cintia dos Santos Pereira da Silva. – Campinas, SP, 2015.

SILVA, Elizene Miranda da. Processo de alcoolização em uma comunidade Yanomami de Roraima: o caso dos Yawaripë de Xikawa. Boa Vista, 2014.

SMILJANIC, M. I. O Corpo Cósmico: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi. Tese de doutorado. Universidade de Brasília: Brasília, 1999.

STRATHERN, Marilyn. 1998. Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné. *Mana* 4 (1): 109-139.

TAYLOR, Anne Christine. Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro. *Man*, n.5, 28: 653 – 678

_____. O Corpo da Alma e Seus Estados: Uma Perspectiva Amazônica Sobre a Natureza de Ser-se Humano. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 21, p. 213-228, 2012.

TASSINARI, Antonella (2003) – No Bom da Festa, o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá, São Paulo: Edusp.

TIERNEY, Patrick. Trevas no Eldorado: como cientistas e jornalistas devastaram a Amazônia e violentaram a cultura ianomâmi. São Paulo: Ediouro, 2000.

TURNER, Terence. “Da Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. (pp. 43-66), in Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela (org.) *Amazônia: Etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP: FAPESP, 1993.

TURNER, Victor. “Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience”. In TURNER, Victor, e BRUNER, Edward M. (orgs). *Anthropology of Experience*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1986.

TURNER, V. Floresta de símbolos. Aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

TURNER, Victor. Dramas, Campos e Metáforas. Ação simbólica na sociedade humana. Niterói, Ed UFF, 2008, p. 278.

TURNER, Victor. O processo ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. Social Dramas and Stories about them. In *On Narrative*. W. J. T. Mitchel (org.). Chicago, Universidade de Chicago Press, 1981, pp.137-164.

VALENTE, Rubens. Os Fuzis e as Flechas - A História de Resistência e Morte dos Povos Indígenas na Ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. 518 pp.

VALERO, Helena. Yo soy napëyoma: relato de una mujer raptada por los indígenas yanomami. Compilador: Agagliate, Renato. Fundación La Salle de Ciencias Naturales Monografía N°35. 1984.

VAN GENNEP, Arnold. 1960 [1909]. Os Ritos de Passagem. Petrópolis, R.J. Vozes, 1978.

VEBER, Hanne. Memories of the Ucayali: The Asháninka Story Line, in: OAKDALE, Suzanne & COURSE, Magnus (eds.). *Fluent Selves: Autobiography, Person and History in Lowland South America*. University of Nebraska Press, 2014.

VERDUN, Ricardo. Os Yawaripë: Contribuição à História do Povoamento Yanomami. Dissertação de mestrado inédita, Universidade de Brasília, 1995.

VIDAL, Lux (1999) – “O Modelo e a Marca ou o Estilo dos Misturados. Cosmologia, História, Estética entre os Povos Indígenas do Uaçá” In *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 42(1-2): 29-45.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. *Etnologia Brasileira*. In: MICELLI, Sérgio (org). *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo 1999. São Paulo: Sumaré, 1999.

_____. *Sociedades Minimalistas: A Propósito de um Livro de Peter Rivière*. *Anuário Antropológico*, n 85: 265 - 82, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987. A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. In: J. P. de Oliveira Filho (org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/Ed. UFRJ. pp. 31-41.

WACHTEL Nathan, n. *Le Retour des Ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX XVf siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris: Gallimard, 1990, 690 pp.

WACHTEL, Nathan. 1992. Note sur le Problème des Identités Collectives dans les Andes Méridionales. *L'Homme*, XXXII (122-124):39-51).

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.