

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

TAMARA APARECIDA MIRANDA

OS YANOMAM† DO RIO MARAUIÁ:
Trajetória e Contato

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO
2020

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

TAMARA APARECIDA MIRANDA

OS YANOMAM† DO RIO MARAUIÁ:
Trajetória e Contato

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Ciências Sociais, com ênfase em antropologia, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Carmen Sylvia Alvarenga Junqueira.

SÃO PAULO
2020

Miranda, Tamara.

Os Yanomami do rio Marauíá: trajetória e contato / Tamara
Aparecida Miranda. São Paulo – 2020.
95 f. : il. P&b

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, São Paulo, 2020.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Carmen Sylvia de A. Junqueira.

1. Yanomami. 2. rio Marauíá. 3. relações de contato. 4. Karawētari I.

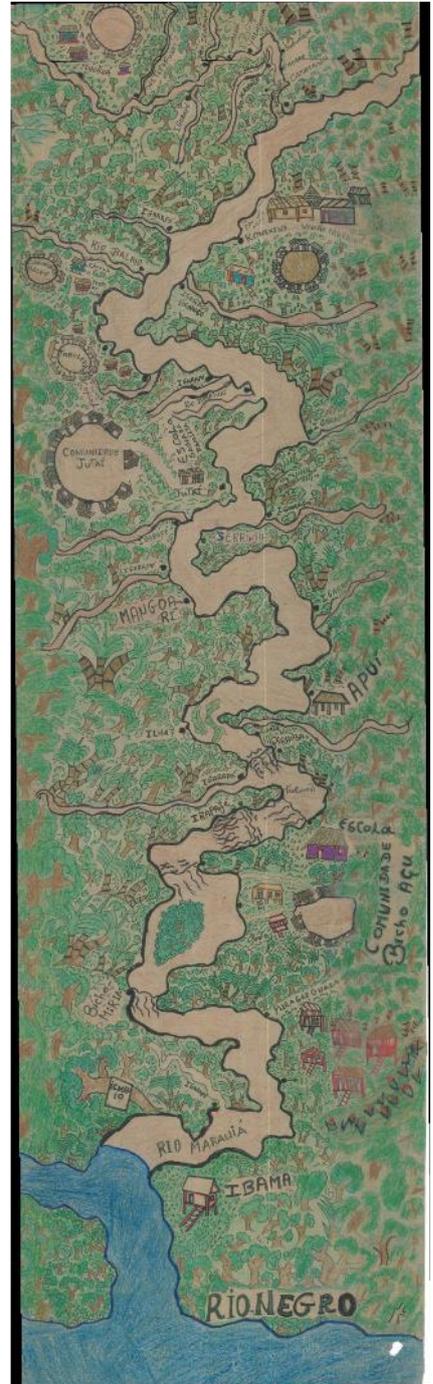
Título.

BANCA EXAMINADORA

Nome da Professora

Nome da Professora

Nome do Professor



(Fonte: caderno do PNEGATI, 2016)

Ao Cacá e aos Yanomami: opostos
que se complementam na minha vida.

Agradecimentos ao CNPq e á FUNDASP

“O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ)”.

“This study was financed in part by the Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ)”.

Número do processo: 130243/2017-5

Agradeço o apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP) pela bolsa concedida que possibilitou a finalização deste trabalho.

A concretização desta pesquisa só foi possível graças ao apoio destas duas instituições.

Agradecimentos

Cacá, meu parceiro de vida, agradeço por acolher meu choro cada vez que eu me sentia incapaz de escrever minimamente bem e por me ensinar que “somos todos repolhos.” Por não desistir.

Ao meu pai, minha mãe, meu irmão e minha vó, *ipa xaponoteri pê*, que mesmo sem compreenderem meu desejo de voar para longe nunca tentaram cortar as minhas asas;

Aos Yanomami do rio Marauaiá; a minha vida ficou mais interessante depois de conhecê-los. Agradeço por terem me alimentado, por terem me tratado como gente, por terem me permitido aprender sobre seu mundo. Porque com vocês aprendi que miçanga é um jeito de gostar. Sinto uma enorme gratidão pela minha vida, pela vida dos yanomami e pela vida da imensa floresta Amazônica. Conhecer esse mundo habitado pelos Yanomami e pelos *hekura* foi um marco fundador em minha existência. Que eu sempre possa voltar e que eu sempre seja capaz de agradecer, dar, receber e retribuir.

Aos *pata* e as *patayoma*, os postes da casa.

Ao maior *hekura* do *Pukima*, porque eu gosto de acreditar que, às vezes, ele me acompanha e cuida de mim.

Aos professores Yanomami dos rios Marauaiá, rio Preto e Demini, pela parceria e pela paciência

As crianças Yanomami, porque é possível ser feliz por três meses seguidos sem ter um segundo de privacidade, pela proximidade desde o início, por cuidarem de mim como se eu fosse uma irmã mais nova, pelos peixes embrulhados, por catarem meus piolhos. Porque as crianças são encantadoras em todas as culturas

As equipes da SESAI, em especial as técnicas e técnicos de enfermagem por terem várias vezes sido solidários em campo me socorrendo nos perrengues.

Denisoca e Tiziu, pela torcida sincera, pela diversão e por serem um suporte fundamental ao pedaço de mim que fica em São Paulo quando eu estou na floresta.

Filomena, Ludovico, Bartolomeu, Juvenal, Luis Inácio e Catarina, por me aceitarem como parte do bando. A Carambola e Biá, pelos ensinamentos sobre a arte de desapego.

Luana Robles com quem pisei pela primeira vez na terra dos Yanomami.

Débora Lima, a medrosa mais corajosa que conheci.

Sylvie Peter, pelo companheirismo em campo.

Judith Schneider, a suíça mais brasileira e querida.

Roberta Nunes, porque “eu nunca vou esquecer o seu cara.”

Flávia Bessa, que chegou para renovar as energias e chacoalhar as estruturas.

Tais Tatit, por que juntas fizemos os melhores planos

Tamires Nascimento, pela arte do *seviramou*.

Tiago, com seus palos santos, flautas e cristais

Katriny Aguiar, uma maninha querida que tive o prazer de apresentar aos Yanomami pela primeira vez.

Thaline, outra maninha querida que me ajudou a entender um pouquinho sobre os povos do alto rio Negro.

Anne Ballester, pelos brigadeiros, pelas histórias, pela confiança, pelo exemplo, pela amizade que foi se construindo devagar, do jeito que tinha que ser e pelas aulas de língua yanomami.

A Associação SECOYA, em especial, ao Silvio, pela oportunidade de conhecer os Yanomami e por confiar no meu trabalho.

Carmen Junqueira, porque ela é um ser humano incrível e eu nunca imaginei que uma relação entre orientadora e orientanda pudesse ser tão legal assim. Acho que nos tornamos amigas e companheiras de bruxarias.

Lu Rangel, foi nas aulas de Fundamentos da Antropologia que senti que tinha feito uma boa escolha em migrar para as Ciências Sociais.

Gustavo Menezes, pela dedicação com a qual comentou meu texto na banca de qualificação, pela sua tese que foi uma das leituras mais legais que fiz sobre os Yanomami.

Ao Michel Justamand, pela leitura do texto e pela generosidade dos comentários.

Agradeço a Katia e o Rafael, pelos sorrisos sempre abertos respondendo minhas dúvidas com simpatia e dedicação. Vocês são ótimos!

Thamirez Lutaif, nova amiga irmã que caiu do céu na hora exata, com tabelas, kumbayás, áudios e figurinhas.

Ale Raizama, amizade que se fortaleceu num ritual de ano novo.

Fe Murad, minha coorientadora não oficial das madrugadas. Merci beaucoup!

Fred Fontes, que você continue influenciando a gente a se divertir e viver bons momentos!

Luis Basile, pela escuta interessada e por doar um pouco do seu talento para o recém-nascido Marauíá- Projeto Escolas Yanomami.

A Sarita, que me ofereceu ajuda nos momentos de loucura e pelas gargalhadas.

A Polenta, minha maluca preferida.

Ao Tiago Benucci e Daniel Jabra, novos amigos e parceiros yanomamólogos.

Ao Ricardo Martins do Valle, pela conversa agradável no Ixima, *puhitao*.

Regina Chaves, por hoje me sinto um pouquinho mais forte.

Lista de Figuras e mapas

<i>Figura 1 Locais já habitados pelos Yanomami na bacia do Marauíá</i>	51
<i>Figura 2 Foto aérea do xapono Pukima Beira em 2018</i>	69
<i>Figura 3 Casa com telhado de uma água no xapono Raita Centro</i>	70
<i>Figura 4 Raita Centro: xapono secundário desocupado</i>	75
<i>Figura 5 Escola no xapono Raita- 2012</i>	88
<i>Figura 6 Cerimônia de batismo conduzida por um padre Tuyuka</i>	94
<i>Figura 7 I Encontro de Professores Yanomami dos rios Marauíá e Demini</i>	101
<i>Figura 8 Professor e alunos da Educação Infantil no Bicho Açú</i>	103
<i>Figura 9 Estrutura dos postos de saúde no Raita e Bicho Açú</i>	106
<i>Mapa 1 Terra Indígena Yanomami no Brasil</i>	31
<i>Mapa 2 Macromovimentos dos Yanomami</i>	34
<i>Mapa 3 Línguas Yanomami no Brasil</i>	35
<i>Mapa 4 Terra Indígena Yanomami no Brasil e território de ocupação Yanomami na Venezuela</i>	38
<i>Mapa 5 Rio Marauíá</i>	56
<i>Mapa 6 Rio Marauíá elaborado pelos Yanomami</i>	67
<i>Gráfico 1 Pirâmide etária da população Yanomami do rio Marauíá em 2018</i>	108

RESUMO

Esta dissertação de mestrado teve por objetivo geral analisar a experiência do contato interétnico com os Yanomami. Esta pesquisa possui três capítulos: “Os Yanomami, um singular plural”; “Dos internatos à escola diferenciada”; e “O contato interétnico”. No primeiro conto parte de uma história sobre os Yanomami: seu movimento de expansão territorial e demográfica, características culturais, a violência da intensificação do contato a partir da década de 1970. No segundo capítulo, apresento os diversos agentes de contato com os quais os Yanomami se relacionam dentro e fora da Terra Indígena, sobretudo aqueles que fazem parte dos processos ligados à escolarização e contraste a ideologia das escolas salesianas e da escola diferenciada. No terceiro capítulo, localizo a trajetória deste grupo nos três períodos de contato apresentados por Abert: contatos indiretos, contatos intermitentes e contatos permanentes. A metodologia utilizada é de perfil qualitativo voltada para revisão bibliográfica e etnografia.

Palavras-chave: Yanomami; escola diferenciada; contato interétnico.

ABSTRACT

This dissertation aimed to analyze the experience of interethnic contact with the Yanomami. This research has three chapters: “Yanomami, a plural singular”; “From boarding schools to differentiated schools”; and “Interethnic Contact”. In the first chapter, I tell part of a story about the Yanomami: their movement of territorial and demographic expansion, cultural characteristics and the violence of intensified contact from the 1970s. In the second chapter, I present the various contact agents with whom Yanomami relate inside and outside the Indigenous Land, especially those that are part of the processes linked to schooling and I contradict the ideology of the Salesian schools and the differentiated school. In the third chapter, I locate the trajectory of this group in three contact periods: indirect contacts, intermittent contacts, and permanent contacts. The methodology used is based on a qualitative profile focused on literature review and ethnography.

Keywords: Yanomami; differentiated school; interethnic contact.

LISTA DE SIGLAS

AIS – Agente Indígena de Saúde

AISAN – Agente Indígena Sanitário

CASAI – Casa da Saúde Indígena

CCPY – Comissão para Criação do Parque Yanomami

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

DSEIY – Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Yekuana

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional da Saúde

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ISA – Instituto Socioambiental

ONG – Organização Não Governamental

PEY – Programa de Educação Intercultural Yanomami

PGTA – Plano de Gestão Territorial e Ambiental

PNEGATI – Política Nacional de Gestão das terras Indígenas

SEDUC – Secretaria de Educação do Estado do Amazonas

SEMED – Secretaria Municipal de Educação e Cultura

SECOYA – Associação Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami

SESAI – Secretaria de Saúde Indígena

SIRN – Santa Isabel do Rio Negro

TIY – Terra Indígena Yanomami e Yekuana

UEA – Universidade Estadual do Amazonas

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

NOTAS SOBRE A GRAFIA

Para as palavras em língua Yanomamɨ, utilizo a grafia proposta pelo linguista Henri Ramirez, por ser aquela que aprendi e que é praticada pelos Yanomamɨ do Marauiá nas escolas e no cotidiano. Exceções ocorrem quando uma outra forma de grafar estiver dentro de uma citação.

O termo Yanomamɨ, com ɨ no final, e letra inicial maiúscula refere-se ao subgrupo falante da língua yanomamɨ. Esta língua também é grafada com ɨ no final e letra minúscula. Uso Yanomamɨ com i no final e letra maiúscula para me referir ao conjunto cultural Yanomami como um todo e a mesma forma com letra minúscula quando a palavra tiver valor de adjetivo, por exemplo, casa yanomami, línguas yanomami.

As palavras em línguas yanomamɨ estão todas em itálico e não foram alteradas na forma plural, sendo a flexão indicada pelo artigo: os *Yanomamɨ*, os *xapono* e nunca “os Yanomamis” ou “os xaponos”. Quando necessário, foram usadas partículas marcadoras de plural próprias da língua yanomami: *Yanomamɨ tẽ pẽ*.

Nomes de lugares como serras, rios, roças não serão traduzidos na maioria das vezes. Aquelas palavras em que a tradução é necessária para garantir o entendimento, são traduzidas e explicadas no corpo do texto ou em nota de rodapé apenas na primeira vez em que aparecem.

SUMÁRIO

Introdução	16
Apresentação do tema	16
Da pedagogia à antropologia	21
Modo de perguntar, caminho.....	26
Capítulo 1 - Os Yanomami, um singular plural	30
Vindos da serra do Parima.....	32
Da serra Karawë até o rio Komixiwë.....	39
Napëyona.....	42
Contextualização do campo etnográfico	48
Capítulo 2 - Dos internatos à escola diferenciada	76
Em busca da escrita	88
Pedagogia do xapono.....	99
Território, Saúde e Educação.....	103
Capítulo 3 - O contato interétnico	110
Contatos indiretos	111
Contatos Intermitentes	114
Os contatos permanentes	117
Tradição e mudança.....	120
Considerações	125
Referências	128
Anexos	129

Introdução

Apresentação do tema

Os primeiros Yanomami que se estabeleceram na região das cabeceiras do rio Marauíá, afluente na margem esquerda do médio Rio Negro, no estado do Amazonas, são em sua maioria descendentes de um único grupo que antigamente era conhecido por *Karawētari*. A presença dos Yanomami nessa região data de menos de cem anos. Estima-se que chegaram entre as décadas de 1920 e 1940 cruzando a Serra do Imeri¹, na fronteira entre o Brasil e a Venezuela. Dali se movimentaram por diversos lugares nas cabeceiras dos rios Marauíá, Maiá e Cauaboris e, pouco a pouco, se subdividiram e ocuparam a região do rio Marauíá.

Atualmente, nas margens e afluentes desse rio, vive uma população de 2.354 pessoas (DSEIY, 2018), divididas em dezessete comunidades, Bicho-Açu, Apuí, Serrinho, Jutai, Tabuleiro, Balaio, *Komixiwë* (Missão), *Pohoroa*, *Ixima*, *Pukima* Beira, *Raita*, *Tomoropiwei*, *Pukima* Cachoeira, *Manakapiwei*, *Kona* Cachoeira, *Kona* Centro e *Xamakorona*. Destas dezessete, as treze primeiras têm uma origem comum, fruto de subdivisões do grupo *Karawētari*, e as quatro últimas são parte de outro grupo que alcançou a região mais recentemente também vindo da Venezuela.

Nas situações que dizem respeito às relações de contato, as dezessete aldeias da região são comumente englobadas por indígenas e não indígenas como um conjunto pertencente a uma coletividade: “os Yanomami do Marauíá”, “nós do Marauíá” ou “Polo Base Marauíá”. Isso ocorre por critérios das organizações que atuam na região e buscam implementar suas ações indigenistas incentivando um caráter associativo ou por convenção dos próprios Yanomami. Estes, em certos casos, se valem dessa unidade regional como estratégia política de suas relações externas.

Nesta dissertação, o interesse principal será pelas doze comunidades que descendem do primeiro grupo que chegou as cabeceiras do rio Marauíá em meados do século XX. A partir de alguns fragmentos que consegui reunir sobre esse grupo e seu

¹ Cadeia de montanhas situada no planalto das Guianas, na fronteira entre Brasil e Venezuela. Na serra do Imeri estão localizados os picos mais altos do Brasil: o Pico da Neblina e o Pico 31 de Março.

deslocamento pelo território, retrato uma parte da sua história. Como ponto de partida escolhi o início do século XX, período aproximado em que alcançaram a região do Marauá, onde estão estabelecidos até o presente.

Procuro identificar, na trajetória dessas famílias, os três períodos distintos postulados por Bruce Albert (1985;1992) a respeito do contato interétnico: os contatos *indiretos* (até a segunda metade do século XIX), os contatos *intermitentes* (fim do século XIX e princípio do século XX) e por fim os contatos *permanentes* (a partir das primeiras décadas do século XX e que fazem parte do cotidiano da maioria das comunidades Yanomami atualmente). Cada um destes períodos representou um estabelecimento de relações interculturais distintas e processos de transformação ou renovação da vida comunitária inerentes a dinâmica cultural de qualquer sociedade, porém com aspectos peculiares desses Yanomami e dos agentes externos com os quais convivem.

As contradições do contato interétnico entre minorias² de sociedades tradicionais e a sociedade dominante envolvem imposições ideológicas, desestruturação da ordem social e surgimento de formas de resistências e adaptação. Conforme salienta o pesquisador Gustavo Hamilton Menezes (2010), esta “situação colonial” identificada por Balandier (1987). envolve a progressiva perda de autonomia das comunidades e desterritorialização em um processo irreversível.

Menezes (2013, p.41), ao falar do caso específico dos Yanomami de Maturacá, em suas relações com os agentes externos, reflete sobre a construção de um terreno intermediário, o que compreendo como um esforço dos Yanomami em dialogar com a mudança e converter o novo em algo mais familiar, ao mesmo tempo em que buscam reforçar algumas diferenças por meio de um movimento contínuo de tradição e mudança.

As referências históricas sobre as origens desse grupo, migrações, guerras, primeiros contatos e o processo de ocupação dessa região, são bastante genéricas. Os *Karawētari* e seus atuais descendentes são na maior parte das fontes que tive acesso, mencionados em trabalhos que tratam de outros grupos (BIOCCA, ALBERT, CHAGNON, COCCO, VALERO). O primeiro etnólogo a escrever sobre os Yanomami dessa região, foi o dinamarquês Gottfried Polykrates, que depois de várias expedições pelos rios Maia e

² Balandier nos lembra que minoria numérica não é o mesmo que minoria sociológica, um grupo pode ser numericamente superior e, no entanto, constituir-se em minoria sociológica por estar em desvantagem na relação de dominância (2014).

Marauíá entre 1958 e 1966, publicou uma série de estudos monográficos sobre eles (1965, 1966a e b, 1969) bem como estudos especificamente mais dedicados da mitologia (1966-7, 1974). Os trabalhos deste pesquisador são de difícil acesso e nunca foram traduzidos para o português (BRUCE, 1985).

A história detalhada do passado é mantida pela oralidade e transmitida pelos membros mais velhos dessas comunidades que pertencem à geração nascida antes do contato³.

Os aspectos relativos a história recente e o atual momento político da região são refletidos e analisados pelos próprios Yanomami no cotidiano inter e intracomunitário, nas relações institucionais com as organizações parceiras, com o Movimento Indígena Nacional e no âmbito dos Conselhos e Assembleias de órgãos diversos.

Os Yanomami tornaram-se conhecidos como um dos últimos povos contactados no século XX e que admiravelmente resistiram autônomos há quase cinco séculos de conquista. Esta vitalidade cultural, fez deles um “campo” privilegiado e disputado por pesquisadores, missionários e leigos, que se viam diante da oportunidade de aproximação com uma população indígena recém contactada e pouco influenciada pela cultura ocidental. Como nos mostra Menezes, a maioria destes numerosos estudos sobre os Yanaomami:

dedicou-se a descrever e analisar o interior da cultura desse povo através de abordagens sobre suas línguas, sua cosmologia, xamanismo, organização social, dieta, cultura material, enfim, sobre os mais diferentes aspectos ou recortes interiores da cultura tradicional. (MENEZES, 2010, p.6).

No entanto, com a intensificação das relações de contato com a sociedade envolvente novos problemas foram sendo colocados e:

³ Entre 2012 e 2018 fiz registros fotográficos e coletei muitas horas de material gravado, que contém dezenas de relatos míticos, acontecimentos relevantes do passado, como guerras, deslocamentos, primeiras epidemias, relatos de trajetórias pessoais etc. Foram em sua maioria gravadas em língua Yanomami e poderão servir de suporte para futuros pesquisadores Yanomami. As narrativas transcritas ou recontadas aqui, foram traduzidas com a ajuda de alguns jovens Yanomami bilíngues.

há algumas décadas, além desses aspectos interiores da cultura, são também focos de análise os processos de transformação que a cultura Yanomami tem sofrido a partir da diminuição do seu isolamento e da ampliação de seu convívio, voluntário ou forçado, com as frentes pioneiras da sociedade envolvente (*Idem*, p.6).

Para isso, fez-se necessário realizar uma apresentação etnográfica e contextualização da região, enfatizando a história da ocupação do território Yanomami no Amazonas, principalmente no Marauíá e a história do contato com os não Yanomami. Identificar quais são as organizações externas que operam junto aos Yanomami da bacia do rio Marauíá e descrever as suas respectivas áreas de atuação, os objetivos propostos e os princípios ideológicos que norteiam a atuação de cada uma delas. Fazem parte desta rede de relações: missionários, funcionários de ONGs e órgãos governamentais, outros povos indígenas e população não indígena regional.

No primeiro capítulo me dedico a situar os Yanomami como uma população distinta entre os povos vizinhos, para isso apresento algumas informações a respeito dos Yanomami como um todo, me apoiando em alguns dos principais autores da ampla bibliografia dedicada a este povo (ALBERT, 1985; 1992; 1996; ALBERT&KOPENAWA, 2015; RAMOS, 1987; 1994; 2004; 2008 a; 2008 b; LIZOT, CHAGNOM, 2014). Em breves notas, conto parte de uma história sobre os Yanomami: seu movimento de expansão territorial e demográfica, características culturais, a violência da intensificação do contato a partir da década de 1970 e o histórico da luta pela homologação da Terra Indígena Yanomami.

Contextualizo histórica e geograficamente as hipóteses mais relevantes sobre o local de origem e os movimentos de expansão territorial dos Yanomami destacando a ocupação do subgrupo Yanomami nos afluentes do Rio Negro, principalmente no rio Marauíá e as especificidades dos Yanomami *Karawétari* e seus descendentes em relação aos outros subgrupos deste povo,

Sobre as menções fantasiosas de seus primeiros cronistas, contraste com as primeiras elaborações dos Yanomami a respeito da existência dos brancos⁴, (ALBERT, 1992;1995), como forma de introduzir algumas reflexões sobre as relações de alteridade no presente, entre estes Yanomami e os atuais agentes de contato no Marauíá.

No segundo capítulo, apresento os diversos agentes de contato com os quais os Yanomami se relacionam dentro e fora da Terra Indígena, sobretudo aqueles que fazem parte dos processos ligados à escolarização a partir da cidade mais próxima, Santa Isabel do Rio Negro. Além disso, contraste a ideologia das escolas salesianas e das escolas diferenciadas conduzidas pela organização não governamental SECOYA. Por último, discorro sobre as expectativas dos Yanomami em relação à escola.

No terceiro capítulo, localizo a trajetória deste grupo nos três períodos de contato apresentados por Bruce Albert: contatos indiretos, contatos intermitentes e contatos permanentes. No período dos contatos indiretos, a relação entre os Yanomami e os brancos ocorriam intermediadas por outras populações vizinhas. Os primeiros encontros esporádicos com os membros da sociedade regional, em geral pequenos grupos extrativistas, são denominados contatos intermitentes. Um dos principais registros deste período é retratado pelo caso de Helena Valero, uma menina brasileira raptada pelos Yanomami na década de 1930. Seu relato foi transformado em livros (BIOCCA, 1985; VALERO, 1984) e por meio deles podemos conhecer alguns aspectos da vida dos Yanomami antes da intensificação do contato através do olhar de Helena que viveu mais de duas décadas entre diversos grupos Yanomami, entre eles os *Karawétari*.

O marco inicial dos contatos permanentes desse grupo ocorreu com a chegada do missionário salesiano padre Antonio Góes no início da década de 1960 e fundou uma missão no médio rio Marauíá, local que tornou-se um ponto de atração e fornecimento de mercadorias; atualmente, os Yanomami mantêm contatos permanentes com funcionários de postos do governo e de organizações não governamentais, além de um crescente contato com a população da cidade de Santa Isabel do Rio Negro, AM e que

⁴ Este termo embora em desuso na antropologia por suas limitações semânticas, ainda se faz muito presente no vocabulário de indígenas e não indígenas, aqui quando usado será posto entre aspas visando destacar que não se refere obviamente a cor da pele e sim aos membros da sociedade envolvente.

pouco a pouco vem se expandindo para São Gabriel da Cachoeira e Manaus, cidades onde buscam pelos serviços indisponíveis em Santa Isabel.

Da pedagogia à antropologia

Tomo a liberdade de reservar um espaço para contextualizar os caminhos que me aproximaram dos Yanomami do rio Marauíá e sobretudo as circunstâncias específicas do meu convívio com as pessoas: no *xapono*⁵, na escola, nas roças, nas trilhas da floresta, no rio, na cidade, nas conversas por telefone etc., que foram os espaços/tempo em que eu aprendi com eles uma parte do que me proponho a relatar aqui.

Estabeleci meus primeiros contatos com estes Yanomami em fevereiro de 2012, quando trabalhei como professora e assessora pedagógica nas escolas do rio Marauíá, compondo a equipe do Programa de Educação Escolar desenvolvido pela Organização não Governamental chamada Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami (SECOYA). Após me desvincular formalmente da SECOYA em 2015, retornei anualmente a Terra Indígena prestando assessoria a esta mesma organização, sendo as duas últimas após o ingresso no curso de mestrado.

Cada período em campo para desenvolver as atividades do programa de educação durava, em média, 60 dias, o que totaliza aproximadamente 28 meses de permanência em campo, divididos em 14 etapas entre os anos de 2012 e 2018.⁶

Acompanhei também três etapas dos Cursos de Formação de Professores Yanomami para o Magistério em sítios fora da Terra Indígena (uma de 40 dias e duas de 30 dias) com a participação dos professores Yanomami de nove escolas e algumas lideranças⁷ que costumam ser convidadas para acompanhar os cursos.

⁵ Estrutura habitável construída pelos Yanomami no local onde residem comunitariamente. É um espaço, ritual, social e simbólico. No Marauíá, o *xapono* constitui um conjunto de casas de madeira e de palha separadas umas das outras por pequenos espaços e dispostas em círculo.

⁶ Destas apenas uma foi em outra região da Terra Indígena yanomami, no rio Demini, município de Barcelos, AM, onde a Secoya assessora três escolas: Ajuricaba, Hemarepáwei e Komixipáwei.

⁷ Pessoas que seguem ou cumprem determinadas condições e regras aceitas pelo grupo e são reconhecidas como líderes, que contribuem para a ordenação e a harmonização da vida cotidiana na aldeia. Em algumas regiões também chamados de cacique, tuxaua, capitão etc.

Com esta breve digressão, viso mais que contextualizar minha escolha pelo tema, mas principalmente esclarecer o meu lugar de fala e de observação junto aos Yanomami, que delineou as nossas relações de modo particular: eu era mais uma "professora *napëyoma*⁸ da SECOYA" que chegava para trabalhar nas escolas. Esta função previa objetivos bem específicos e ocupava, na percepção dos Yanomami, representações previamente elaboradas sobre o papel que eu deveria desempenhar: auxiliá-los em sua busca por conhecimentos através da escola; eu não estava lá para estudá-los. Vivi um processo de imersão cultural entre os Yanomami, dormindo na mesma casa, comendo da mesma comida, acompanhando-os nas incursões pela floresta, nos trabalhos da roça e nas pescarias e meu aprendizado se deu pela curiosidade natural e espontânea e sem finalidades teóricas.

Quando conversarmos a respeito de eu escrever sobre eles em 2017, como uma "professora *napëyoma*", eu já mantinha boas relações e podia fazer perguntas sem dar maiores explicações ou causar desconfiança sobre o uso das informações. Houve momentos inclusive que alguns *pata*⁹ me disseram: "*professora, eu tenho muita história, pode perguntar e colocar no seu papel.*"

Essa boa vontade das pessoas em me contar suas histórias e explicar o seu mundo, me confortou minimamente em relação ao incômodo que surgiu quando me vi na posição de escrever sobre os outros. Esses outros que ao mesmo tempo eram tão próximos e tão distantes de mim. Permaneceu o receio de ser mal interpretada ou de que as informações que eu trago sejam utilizadas por pessoas mal-intencionadas. Não estou segura de que foram suficientes meus cuidados de evitar generalizações a respeito do que pensam os Yanomami e esclarecer que as análises que faço aqui são resultado da minha interpretação a respeito do que observei e do que alguns sujeitos específicos me relataram.

É importante informar que o meu convívio mais próximo foi com as comunidades onde as escolas eram assessoradas pela SECOYA e dentre elas, a proximidade mais intensa foi com duas: *Raita* e *Pukima* Cachoeira, onde eu trabalhei a maior parte do tempo entre 2012 e 2015.

⁸ Mulher não Yanomami.

⁹ Pessoa mais velha e influente.

Recém-formada no curso de pedagogia, desembarquei na cidade de Manaus-AM em fevereiro de 2012. Depois de duas semanas na sede administrativa da ONG participando de um processo de sensibilização sobre as peculiaridades do trabalho, partimos em direção à Terra Indígena. Nosso grupo era composto por mais dois colegas novatos, um antigo professor do programa de educação contratado especialmente para nos acompanhar em nossa primeira imersão e uma enfermeira que coordena um programa de educação em saúde na SECOYA.

O município de Santa Isabel do Rio Negro é uma etapa intermediária para se chegar à bacia do rio Marauaiá, região da Terra Indígena Yanomami onde a ONG atua. Não existem voos regulares de Manaus a Santa Isabel e a viagem é normalmente feita em embarcações do tipo recreio¹⁰, que fazem semanalmente a linha fluvial Manaus-Barcelos-Santa Isabel do Rio Negro-São Gabriel da Cachoeira. A partir de SIRD a viagem segue de voadeira¹¹ até a Terra Yanomami.

As curvas do Rio Marauaiá sinuosamente conduzem os viajantes à floresta dos Yanomami e nelas os traços da urbanização, cada vez mais escassos desde Manaus desaparecem por completo. A paisagem impressiona mais pela imensidão das distâncias do que pela diversidade de estímulos visuais. O olhar destreinado tende a enxergar uma vegetação mais ou menos repetitiva nas margens, que se estende por intervalos de algumas horas entre um *xapono* e outro. Já para os Yanomami e alguns barqueiros mais experientes, o trajeto é todo permeado por referenciais históricos e geográficos nomeados e bem conhecidos.

O coração parecia não acreditar que, ao fim daquele caminho, um mundo novo se desdobraria diante de meus olhos. A expectativa de chegar até ele e começar a conhecê-lo era para mim a oportunidade mais interessante que eu poderia desejar. Seria a possibilidade de encontro com uma sociedade indígena distante, cuja existência fertilizava a minha imaginação e estimulava em mim uma curiosidade irresistível. Desse deslumbre inicial, originou o interesse que mais adiante me conduziria a antropologia.

Finalmente chegamos ao Bicho Açu, o primeiro *xapono* e o portal de entrada para a Terra Yanomami no rio Marauaiá. De frente à clareira onde se dispõem as casas e as

¹⁰ Barcos de tamanhos variados utilizados para transporte de passageiros. Inicialmente eram construídos com madeira, mas gradativamente ela vem sendo substituída por materiais mais resistentes.

¹¹ Pequena embarcação de alumínio acoplada com motor de popa de alta rotatividade.

roças há uma imponente cachoeira que funciona como um obstáculo natural protegendo a passagem de intrusos. Ali, obrigatoriamente é preciso desembarcar, descarregar o bote e arrastá-lo correnteza acima, coisa que não se pode fazer sem chamar a atenção dos Yanomami locais. Na grande laje de pedra à beira do rio havia algumas mulheres lavando roupas e crianças brincando. O barulho do nosso motor atraiu alguns adultos e dezenas de crianças à beira do rio. Nos olhávamos com uma curiosidade recíproca, embora os Yanomami já estivessem há muito habituados com a chegada de estrangeiros em suas casas e possuísem um vasto conhecimento acumulado sobre os diversos *napë*¹² que costumeiramente chegam para trabalhar nos postos de saúde e na escola. Quanto a mim, não sei se eles puderam imaginar a emoção que aquele primeiro encontro me causava.

Alguns Yanomami nos conduziram até o *xapono*. Ao me aproximar, fui atraída pelo som melódico de um canto que ritmava passos de dança no pátio central da casa. Um homem estava pintado e adornado como fazem os xamãs Yanomami. Embora eu já tivesse conhecido alguns Yanomami na cidade ou na beira do rio, ao entrar na casa e ouvir o canto dos espíritos, foi quando realmente me senti completamente estrangeira naquela floresta:

Entrar em outra cultura é parar nervosamente em frente a uma casa alienígena e pisar dentro de um mundo de objetos desconhecidos e pessoas estranhas, um labirinto de convenções espaciais em que linhas invisíveis são facilmente rompidas ou pisadas por pés estrangeiros ignorantes. (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995 apud BENUCCI, 2016)

A ignorância de uma pedagoga recém-formada que pisava cautelosamente na terra-floresta, que os Yanomami chamam *uriji*, escancarou-se naquele instante e em meu íntimo senti a grandeza dos desafios que me aguardavam. Eu estava ali para "fazer escola" junto deles e isso trouxe inquietações ideológicas muito fortes desde o início: o que a chegada de pessoas como eu, imbuídas de conhecimento pedagógico ocidental, representava naquele contexto? Uma reflexão ingênua de minha parte, pois logo percebi que os próprios Yanomami já a estavam há muito tempo realizando criticamente e fazendo suas escolhas: eles já sabiam o que buscavam em pessoas como eu.

¹² A categoria *napë* abarca àqueles que são diferentes, os inimigos estrangeiros e hostis. No contexto pós contato *napë* ficou reduzido a homem "branco" ou homem não Yanomami. A forma feminina é *napëyoma*.

O processo de aprendizagem sobre como me comportar entre os Yanomami foi inicialmente intermediado pelos colegas que nos acompanhavam e pelas diretrizes da SECOYA sobre as diversas situações do trabalho de campo. Cada organização que trabalha na Terra Indígena acaba convencionando modos próprios de se relacionar com os Yanomami que vão sendo transmitidos aos seus membros recém-chegados. As distâncias entre esses modos de se relacionar e o ideal dos *Yanomami* a respeito da relação com os *napé* aparentemente variam bastante.

Conforme orientações recebidas em Manaus, paramos em todos os *xapono* que faziam parte de nosso percurso, para comunicarmos a nossa chegada e para que a nova equipe se fizesse conhecida. Naqueles em que a SECOYA assessora as escolas, nos detivemos por mais tempo e realizamos reuniões com toda população. Normalmente essas reuniões são marcadas para a manhã seguinte e devem ser repetidas a cada nova chegada e na véspera da partida ao fim do período de trabalho.

Os colegas me chamaram para fazer o “passeio pelo *xapono*”, que consiste em dar uma volta completa no círculo de casas, parando em cada uma para cumprimentar as pessoas e neste caso também nos apresentar como os professores novatos. Todas as crianças pequenas nos acompanhavam disputando espaço para nos segurar pelas mãos. Em cada *xapono* se repetia o rito de apresentação realizado pelo colega que nos acompanhava. Nesses passeios pelo *xapono*, já pude conhecer um pouco do senso de humor yanomami: o olhar risonho e o tom jocoso das mulheres que pareciam nos achar um tanto ridículos, tentando causar boa impressão e praticando repetidamente as poucas frases que havíamos aprendido em sua língua; ou dos homens e rapazes que faziam brincadeiras maliciosas sabendo que não poderíamos entender; as crianças às vezes nos imitavam exagerando nos trejeitos e nos sotaques. Os pedidos de presentes e de alguns alimentos da cidade, que supunham que tivéssemos, eram insistentes e as reações diante das negativas encenavam uma hostilidade que eles mesmos não pareciam levar a sério. A recepção dos Yanomami misturava sutileza e desdém, cordialidade e sarcasmo. Pareceram-me muito espirituosos e me inspiraram uma leve timidez de quem chega em casa alheia e não sabe ao certo como se comportar.

Os primeiros dois meses entre os Yanomami foram intensos. Cheguei ao meu primeiro destino de trabalho em meio a um *reahu*¹³ e fui convidada a participar de algumas das atividades que envolvem este acontecimento, já que nestes períodos não acontecem aulas na escola. As mulheres me pintaram com urucum pela primeira vez, me ensinaram a cantar e a dançar, a carregar cestos pesados, a usar tabaco no lábio. Me emocionei com a alegria e a beleza de tudo. Me comovi com os lamentos coletivos do luto que viviam naquele momento.

No percurso em direção ao meu segundo destino de trabalho, o motor *rabeta*¹⁴ quebrou no meio da viagem e eu e os quatro adolescentes Yanomami que estavam comigo permanecemos três dias e três noites “ilhados”. Este acontecimento foi importante, pois me mostrou que eu tinha uma certa facilidade em me adaptar as circunstâncias e ao ambiente da floresta, meu novo local de trabalho.

Ao final desta primeira temporada senti que o trabalho entre os Yanomami poderia ser meu projeto de vida.

Modo de perguntar, caminho

“Eu estava me pensando e eu sou uma pequena dúvida...” (Jonas Konapimateri Yanomami)

A convivência com os Yanomami me possibilitou aprender um pouco sobre eles por meio da experiência vivida e da observação. Nos períodos de trabalho em campo eu morava por aproximadamente dois meses na casa de alguma família e partilhava da companhia dos yanomami em tempo integral: Não existe a possibilidade de solidão e de não ser observada dentro do xapono. De qualquer ponto, ao olharmos para a praça central, todos os movimentos são observáveis, quem entra, quem sai, quem cozinha, quem dorme...

Esse convívio duradouro me deu possibilidades privilegiadas de conhecer algumas coisas sobre a cultura Yanomami. A necessidade de intercâmbio e o desejo

¹³ Importante evento que envolve convidados de outras comunidades, quase sempre acontece por ocasião de realizar um rito funerário. Para uma análise mais aprofundada deste rito ver Dalmonego (2015).

¹⁴ Rabeta, nome do pequeno motor de baixa rotação, que acoplado a pequenas embarcações é conduzido manualmente com a ajuda de um bastão que determina as direções. Até 2015, poucos Yanomami na região possuíam um motor deste tipo. Atualmente quase todas as famílias possuem uma rabeta e esta vem pouco a pouco sendo substituída por motores de popa de alta rotatividade.

sincero de conhecer, pode ajudar a diminuir a barreira linguística com que nos deparamos na relação com pessoas de outra cultura. O interesse mútuo de comunicação amplia as possibilidades de acesso aos códigos linguísticos “secretos”.

No entanto, ao iniciar o trabalho de escrita, logo ficou claro que a convivência não é suficiente e não se sobrepõe ao arcabouço teórico da antropologia, sendo assim, o principal desafio foi aprender como trabalhar com o “material” que eu tinha: memórias, diários, relatórios de atividades em campo, gravações, fotos, cartas, bilhetes etc. A experiência vivida tem um papel importante no trabalho etnográfico, ela não substitui as teorias, mas é seu complemento fundamental:

elas têm a capacidade de nos abrir os sentidos para o inesperado e até o inimaginável. Bem utilizadas, elas podem nos ajudar a transformar perplexidade ou desatenção em estado de alerta para realmente compreendermos a profundidade de afirmações que tantas vezes ouvimos, mas não introjetamos, perdendo a oportunidade de levar ao pé da letra o que os indígenas nos dizem, embora sem grande esperança de serem devidamente entendidos. (RAMOS, 2010, p. 51)

Minha escolha, por fim, foi registrar no papel fragmentos de uma história guardada pela oralidade, além de reunir o maior número possível de referências que tragam informações a respeito dos Yanomami Karawētari.

Utilizarei aqui, pesquisa documental e principalmente os relatos dos Yanomami ouvidos entre os anos de 2012 e 2018 durante os períodos que assessorei algumas de suas escolas na região. Esse material é elemento principal de informação desta pesquisa, visto que uma das principais opções metodológicas deste trabalho é a transcrição e tradução de algumas dessas falas, buscando ao máximo uma aproximação ao pensamento dos Yanomami a respeito da sua história.

Sabido que nem todos Yanomami têm a mesma visão, meu ponto de partida para estas investigações é, o que alguns Yanomami com os quais eu convivi me falaram, somado as minhas observações em campo. A partir disso, nesta pesquisa pretendo ampliar a compreensão desse contexto interétnico por meio de pesquisa bibliográfica e de campo.

Parte dessas conversas foi gravada em português e posteriormente transcrita, outra parte foi traduzida com o apoio de alguns jovens Yanomami bilíngues. A maioria dos Yanomami tem pouca ou nenhuma fluência na língua portuguesa e mesmo aqueles

que dominam bem a sua lógica, apresentam dificuldades de estabelecer comunicação em algumas situações.

O esforço mútuo de comunicação entre os Yanomamĩ e eu – que não tenho um domínio razoável da língua deles – trouxe impasses durante as conversas, que se refletiram nas tarefas de traduzir e/ou transcrever. O que fizemos foram traduções livres, ouvindo e pausando o áudio conforme meus ajudantes solicitavam e eu registrava o que me diziam no caderno. A tradução ora surgia em primeira pessoa buscando reproduzir a fala traduzida e ora em terceira pessoa buscando explicar aquilo que estava difícil de encontrar correspondentes em língua portuguesa.

O resultado desse processo exigiu esforço para tentar me aproximar da essência dos relatos e uma delimitação de critérios para construir o texto. A expressão dos Yanomami em língua portuguesa produz discursos com um senso estético muito particular, carregados de sua forma própria e regional de compreender essa língua.

Nesse contexto, citando Alessandro Portelli, o compromisso com a honestidade significa para mim:

respeito pessoal por aqueles com quem trabalhamos, bem como respeito intelectual pelo material que conseguimos: compromisso com a verdade, uma busca utópica e a vontade de saber “como as coisas realmente são” equilibradas por uma atitude aberta às muitas variáveis de “como as coisas podem ser”. Por um lado, o reconhecimento da existência de múltiplas narrativas nos protege da crença farisaica e totalitária de que a “ciência” nos transforma em depositários de verdades únicas e incontestáveis. Por outro, a utópica busca da verdade protege-nos da premissa irresponsável de que todas as histórias são equivalentes e intercambiáveis e, em última análise, irrelevantes. O fato de possíveis verdades serem ilimitadas não significa que todas são verdadeiras no mesmo sentido, nem que inexistem manipulações, inexatidões e erros (PORTELLI, 1997, p. 15).

A leitura de alguns artigos desse autor me auxiliou a refletir sobre o compromisso ético de lidar com discursos de uma língua oral, cuja escrita começou recentemente a dar os primeiros passos entre seus falantes nativos. Duas questões me ocorreram. A primeira: manter a originalidade deste discurso e fazer uma transcrição literal? Ou reescrever, fazendo algumas lapidações e retoques quando estritamente necessário para facilitar a compreensão dos leitores ou para dar mais fluidez ao texto?

Os Yanomami no Marauiá comunicam-se com os *napë* na maioria das vezes misturando palavras da língua Yanomami com palavras da língua portuguesa de um modo bem específico e, muitas vezes beirando o incompreensível para quem não está habituado a ouvi-los; por esse motivo a opção que julguei mais adequada dentre as duas que menciono acima, foi a segunda, na qual eu atuo quase que como uma tradutora do português/yanomami falado por eles. Além disso, me ocorreu que devido ao preconceito social e linguístico ainda tão presentes em nossa cultura, a poética da expressão oral dos meus interlocutores pudesse ser interpretada de modo pejorativo: infantilizando ou ridicularizando-os.

A tradução mais literal possível dificilmente é a melhor, uma tradução que busca ser ao máximo fiel sempre implicará em alguma invenção; e segundo Portelli (1997 a) o mesmo pode ser verdade para transcrição de fontes orais.

Estes relatos, ouvidos em primeira mão, serão sempre que possível fundamentados por pesquisas, documentos e trabalhos etnográficos consagrados (Allbert,1985, Ramos, Lizot, Cocco,1972; Chagnon, 2014 Valero, 1984), nas monografias e demais documentos que mencionem ou abordem especificamente a região estudada e nos documentos e relatórios do Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Y'ekuana (DSEIY ou DSY)¹⁵, Associação e Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami (SECOYA); boletins publicados pelos Salesianos. Estas fontes são usadas para complementar ou confirmar as fontes orais.

¹⁵ O Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami/Yekuana (DSY) abrange a população destes dois grupos étnicos. Os Yekuana, grupo do tronco Karibe, são 391 indígenas habitantes de 12 (doze) comunidades da região na fronteira norte de Roraima com a Venezuela.

Capítulo 1 - Os Yanomami, um singular plural

É interessante ressaltar que os ‘Yanomami’ nem sempre se pensaram ou foram pensados pelo viés dessa unidade cultural que chamamos de “povo Yanomami”. De acordo com Alcida Ramos (1994), Yanomami é um termo elaborado por não índios para dar conta de uma totalidade que escapa aos próprios Yanomami. Foi elaborado a partir da expressão “Yanomamĩ tẽ pẽ”, que na língua falada pelo ramo ocidental desse grupo, significa “seres humanos” e os diferencia de tudo o que não é humano (animais, seres invisíveis e espíritos).

Difundido por alguns estudos etnográficos o termo passou a indicar a identidade do grupo em relação aos não indígenas e a indígenas de outros grupos e se consagrou para designar povos aparentados, porém distintos:¹⁶ os yanomama, yanomami, yanomae, yanomam, yãroamẽ, xamathari [yanomamĩ], sanõma, ninam, xiriana, xirixana entre outros. Os próprio ‘Yanomami’ dizem: “*somos vários povos, nosso olhar revela essa diversidade interna, aprendam vocês Brancos, a exercitar esse olhar e abandonem o costume de apagar essa diversidade.*” (FRANCHETTO, 2011).

Quando dizemos, “povo Yanomami” e “língua Yanomami”, estamos usando um termo genérico para nomear toda a população de um amplo e complexo conjunto populacional e linguístico, formado por mais de 35 mil pessoas divididas em 228 comunidades, que vivem espalhadas por um território de 192.000km² entre o extremo sul da Venezuela, no estado do Amazonas e o extremo norte do Brasil, abrangendo o norte do estado do Amazonas, oeste de Roraima.

¹⁶ As formas de classificações subgrupais dos Yanomami por critérios linguísticos variam de acordo com diferentes autores, podendo ir de quatro subgrupos até seis (cf. Migliazza, 1972; Ramirez, 1994 a; 1994 b; Ferreira, 2009; 2012).

Mapa 1 Terra Indígena Yanomami no Brasil e território de ocupação Yanomami na Venezuela



(Fonte: adaptado de Instituto Socioambiental).

Apesar de serem unidos por uma evidente similaridade cultural, há, entre os Yanomami, uma significativa diversidade interna: variações linguísticas, arquitetônicas e alimentares, frutos do distanciamento entre os grupos, características do ambiente e demais escolhas no processo de adaptação. O contato sistemático com outros grupos indígenas, com a população regional, missões religiosas, militares e proximidade com a cidade também contribuem para realçar este processo já existente de diversidade interna, mas cabe enfatizar que as transformações culturais entre os Yanomami não se restringem a seu contato com os *napé* e nem tampouco ocorrem de maneira uniforme em todo seu território. Há um intenso processo de diferenciação entre os grupos ligado a suas histórias particulares de migração e troca com grupos vizinhos, e só mais recentemente com os não índios (ALBERT, 1985). Isso nos leva a compreender que as classificações subgrupais a partir de critérios linguísticos não são precisamente as mais adequadas para explicitar a diversidade étnica entre os Yanomami.

No âmbito do movimento indígena nacional, os Yanomami unem-se em torno da categoria genérica índio: são um povo indígena entre tantos outros, cada um com suas

tradições, suas histórias, suas línguas, mas ligados por algo que os une no enfrentamento de adversidades semelhantes, percebem-se distintos, mas nem tanto; os Yanomami tratam outros povos indígenas como “parentes”, utilizando por vezes o termo Yanomami *norexi*¹⁷ para referir-se a eles, isso indica que os reconhecem como seres humanos semelhantes.

Nas questões que tocam particularmente a população Yanomami, unem-se em torno da identidade de povo Yanomami,

Vindos da serra do Parima

As fontes documentais mais antigas, disponíveis desde o século XVIII, e as histórias guardadas na memória dos mais velhos são subsídios que não alcançam um recuo maior que 150- 200 anos ao passado desse povo (ALBERT, 1985).

A história oral, os registros de seus primeiros cronistas e a pesquisa linguística, compõem as peças que permitem fazer estimativas temporais sobre os processos de diferenciação e levantar algumas hipóteses sobre as origens deste grupo, porém, é muito difícil uma reconstrução segura a respeito deste assunto.

As informações disponíveis levam a crer que o centro histórico da expansão territorial Yanomami está situado na Serra Parima, maciço montanhoso bastante acentuado que demarca a fronteira entre Brasil e Venezuela. As informações sobre as rotas utilizadas ou o período que chegaram a essa região também são inconclusivas. Teriam se estabelecido e permanecido relativamente isolados nas terras altas do interflúvio entre o Alto Orinoco e o Alto Parima há cerca de um milênio (ALBERT, 1985). Usa-se o termo *relativamente* isolados, porque há indicativos da presença remota de outros povos no entorno, com os quais certos grupos Yanomami estabeleciam algum tipo de relação direta ou indireta.

Habitantes de regiões montanhosas de difícil acesso e afastados dos grandes rios navegáveis, mantiveram-se protegidos das ameaças das frentes de colonização que atingiram e devastaram a maioria dos povos amazônicos.

A partir da segunda metade do século XVIII, os Yanomami iniciam um discreto movimento de expansão territorial, que se intensifica no começo do século XX, quando

¹⁷ Imagem ou representação de um objeto ou pessoa.

numerosos grupos começaram a se deslocar a partir da Serra do Parima em direção as terras baixas.

A aquisição de ferramentas metálicas, que chegavam até eles por um longo processo de trocas, saques ou incursões guerreiras, intermediado pelas populações indígenas adjacentes¹⁸, teriam possibilitado um aumento das áreas cultivadas, nas quais também foram introduzidas novas espécies de cultivo, especialmente a banana, que passou a ter papel de destaque na sua base alimentar. Estas novas aquisições teriam provavelmente favorecido um crescimento populacional, estimado em 1,5 a 2% ao ano (ALBERT, 1986; 1996).

Um segundo fator evoca o declínio populacional dos povos vizinhos que foram dizimados por epidemias, escravidão e todo tipo de violência resultante do contato com as frentes de colonização, deixando vastos territórios desocupados, permitindo aos Yanomami se movimentarem sem encontrar expressiva resistência.

Cabe ressaltar que esse movimento de expansão não ocorreu em todo o território: deu-se principalmente por grupos que já habitavam a periferia do território e tampouco ocorreu de modo igual a todos os grupos.

A continuidade desse processo migratório, iniciado há aproximadamente um século e meio ou dois, foi inibida pelo estabelecimento de pontos permanentes de contato: missões religiosas e postos governamentais instalados nas fronteiras periféricas de seu território. Esses pontos de contatos permanentes passaram ser as novas fontes de aquisição de objetos industrializados, agora em maiores número e diversidade.

¹⁸ Grupos de família Karib ao norte e a leste e Aruák, ao sul e a oeste, que já mantinham contato com as fronteiras de colonização.

Mapa 2 Macromovimentos dos Yanomami



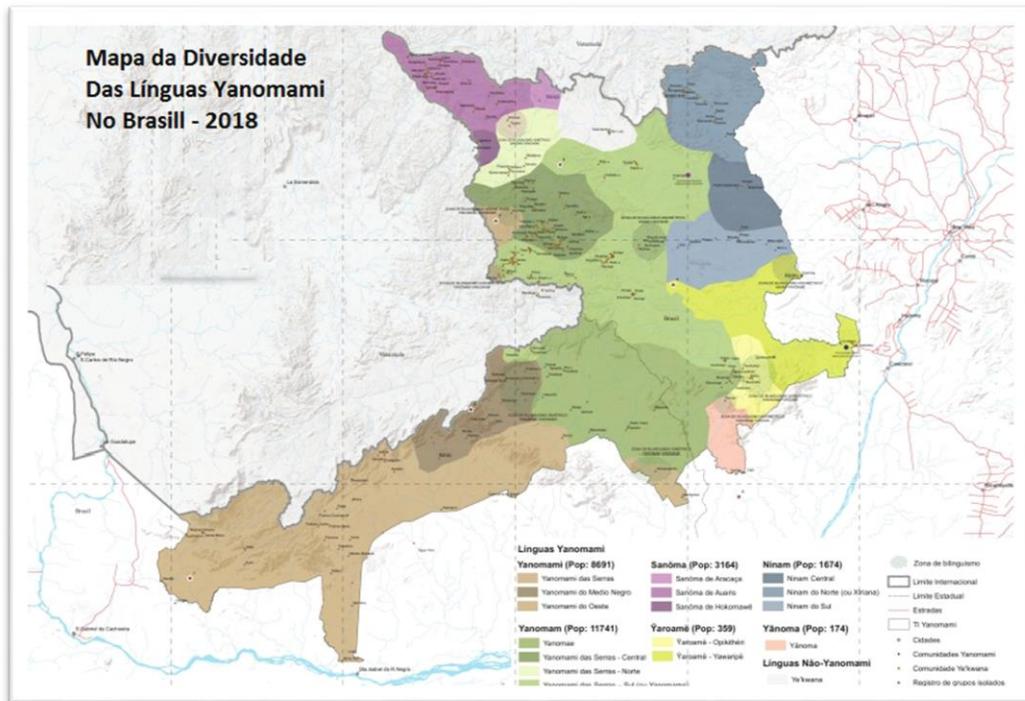
(Fonte: Chagnon, 2014)

As línguas faladas pelos Yanomami são consideradas, pela maioria dos linguistas, como parte de um tronco isolado, composto por entre quatro e seis línguas de acordo com as classificações de diferentes linguistas (ver os trabalhos mais recentes de Bruce Albert, Helder Perri Ferreira, Henri Ramirez e Gale Godwin Gomez).

Em seu recém elaborado Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) os Yanomami afirmam reconhecer nove línguas diferentes praticadas em seu território: o Yanomae, o Yanomama, o Yanomami, o Sanöma, o Yawari, o Waika, o Yanomami, o Xiriana e o Ninam. Em 2017, onze pesquisadores Yanomami de diferentes regiões da Terra Indígena, com apoio do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e Instituto Socioambiental (ISA) iniciaram pesquisas sobre a diversidade e vitalidade das línguas yanomami¹⁹. O resultado deste trabalho identificou seis línguas diferentes e dezesseis dialetos, conforme podemos observar no mapa abaixo:

¹⁹ Um jovem professor yanomami do Marauiá, juntamente com Anne Ballester, ex coordenadora da Organização Rios Profundos, colaboraram nesta pesquisa.

Mapa 3 Línguas Yanomami no Brasil



(Fonte: adaptado de IPHAN/ISA, 2018)

O diagnóstico linguístico, realizado por essa equipe multidisciplinar e multiétnica, destacou aspectos sobre a vitalidade das línguas, como a transmissão entre as gerações, o número de falantes, o seu uso cotidiano nos diversos espaços sociais (espaços tradicionais, escola e posto de saúde, por exemplo) e a disponibilidade de material didático e para leitura.

Esses pesquisadores elaboraram um *Mapa da Vitalidade das Línguas no Brasil* (2018)²⁰ em toda Terra Indígena Yanomami e Y'ekuana, no qual se pode atestar alguns dados positivos como a alta taxa de transmissão intergeracional das línguas. Quase a totalidade (99%) das crianças aprendem primeiro suas línguas originárias antes do português. A pesquisa também afirma como um fator positivo para esta questão, que somente professores falantes de línguas yanomami estão trabalhando atualmente nas escolas da TIY. Este último dado contradiz com a realidade verificada por mim no rio Marauaiá em 2018. Apesar de em todas as escolas atuarem majoritariamente os professores Yanomami, apenas em duas delas *não havia* nenhum professor *napé* trabalhando.

²⁰ Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/bacia-do-rio-negro/mapa-da-vitalidade-das-linguas-yanomami-no>

O linguista Helder Perri Ferreira do ISA, alerta que embora a vitalidade observada em todas as línguas da família seja um indicativo favorável para o futuro imediato, a longo prazo não há garantias, pois são muitos os fatores que podem influenciar na situação sociolinguística das línguas: o baixo número absoluto de falantes, por exemplo, pois nenhuma das línguas apresenta um quantitativo populacional suficiente para lidar com eventos de grande impacto como conflitos armados, epidemias ou invasões massivas de garimpeiros.

Verifica-se que as regiões de maior vulnerabilidade linguística (classificadas como de alto risco de perda do patrimônio linguístico) são aquelas mais impactadas pelo contato com a sociedade brasileira, as áreas dos canteiros de obras da Rodovia Perimetral Norte na década de 1970, as áreas de invasão garimpeira em massa em 1980 e aquelas com relação mais intensa com fazendeiros e com as cidades.

Bicho Açu é o *xapono* que está mais próximo da área urbana de Santa Isabel. De todas as comunidades do Marauiá, este é certamente o grupo que tem um contato mais frequente com a cidade e com a população regional. Chegaram a morar por um tempo em uma comunidade ribeirinha no rio Negro, onde algumas famílias ainda possuem casas e roças e por vezes passam algumas temporadas. É certamente o *xapono* com maior número de falantes da língua portuguesa, mesmo os mais idosos são capazes de se expressar em português. Enquanto no Xamakorona, último *xapono* do alto Marauiá nenhum de seus habitantes fala português.

No Brasil, os primeiros encontros de Yanomami com membros da sociedade envolvente deram-se entre as décadas de 1910 e 1940, mas foi a partir dos anos 1970 com a implantação de canteiros de obras da estrada Perimetral Norte e dos primeiros garimpos, que se impôs um contato maciço, causando forte redução demográfica, degradação sanitária e desestruturação social em parte do território. A invasão garimpeira se intensificou nos anos 1980, quando o número de garimpeiros em território Yanomami chegou a ser cerca de 5 vezes maior que a população indígena.

Dentre outras doenças infectocontagiosas, a malária acometeu praticamente todos os Yanomami da região, inclusive aqueles mais isolados e sem assistência, provocando uma drástica degradação sanitária:

o que comprometeu as atividades de subsistência, a capacidade reprodutiva além de forte impacto sobre as condições gerais de vida, ocasionando fragmentação, extinção e reorganização de muitos grupos Yanomami, numa desestruturação sócio-cultural jamais ocorrida nestas dimensões entre estes indígenas (FUNASA, 2010, p.9).

A eminência de sua destruição tornou-os conhecidos mundialmente, como a imagem da repetição dos efeitos destruidores da colonização sobre povos indígenas. Não faltaram premonições a respeito do genocídio e etnocídio dos Yanomami.

Davi Kopenawa Yanomami, uma das mais conhecidas lideranças indígenas na atualidade, despontou nos anos 1980 como o principal porta voz desta crônica. Ao lado um engajado grupo de aliados, como a fotógrafa Cláudia Andujar, o missionário Carlos Zaquini, o antropólogo Bruce Albert, entre outros, fundaram a Comissão Para Criação do Parque Yanomami (CCPY) em 1978 e por mais de treze anos enfrentaram um Estado de regime ditatorial e um contingente de empresários empenhados em usurpar as riquezas do território dos Yanomami.

Trabalhos sérios e aprofundados de pesquisa e divulgação das ameaças que sofriam os Yanomami fundamentaram os argumentos para demarcação de uma área de tamanho tal que lhes poupasse no futuro “*o destino de tantos outros povos indígenas que se veem às voltas com uma população crescente espremida em retalhos de terra, indignos da condição humana*” (RAMOS 2009).

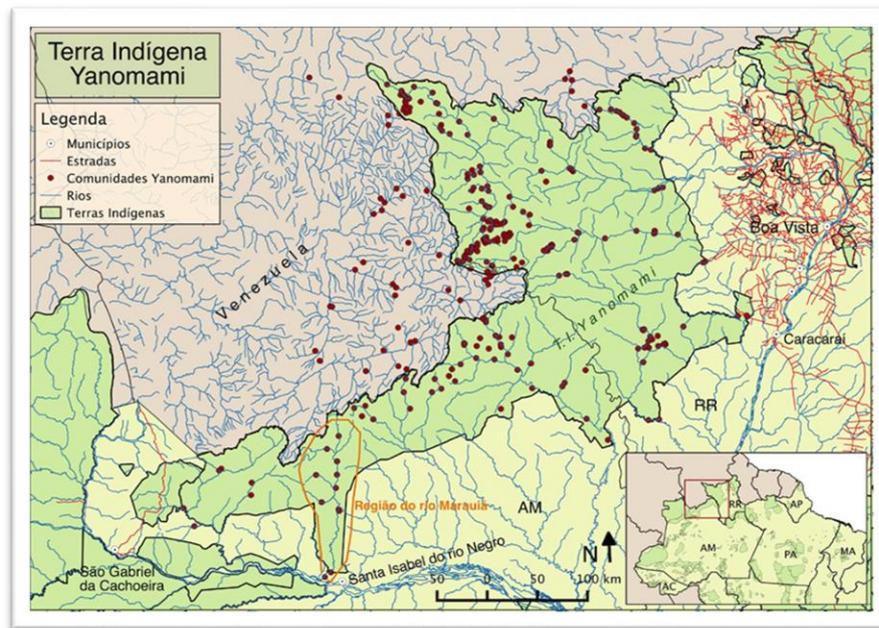
As forças políticas regionais e nacionais, interessadas na exploração econômica do território Yanomami, ainda tentaram reagir, apresentando uma proposta de demarcação que fragilizava as garantias de proteção. Utilizaram-se pesquisas controversas para justificar a necessidade de demarcar uma área descontínua separada em 19 ilhas de agrupamento (ALBERT, 1992; RAMOS, 1993).

A pressão popular no contexto da Eco 92 e os números de mortos estampados nos jornais do mundo inteiro culminaram na demarcação e homologação da Terra Indígena Yanomami e Yekuana no ano de 1992.

No mapa abaixo, podemos identificar o território atualmente ocupado pelos Yanomami no Brasil. No estado de Roraima situa-se nos municípios Caracaraí, Alto Alegre e Boa Vista, abarcando os afluentes da margem direita do rio Branco (Catrimani,

Ajarani, Apiaú, Mucajaí, Parima, Auaria, Uraricaá e Majari) e no estado do Amazonas, a margem esquerda do rio Negro (Cauaburis, Marauaiá, Padauari, Araçá, Maquilaú e Demini nos municípios de Barcelos, São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro.

Mapa 4 Terra Indígena Yanomami no Brasil



(Fonte: PENEGATI, 2016).

Podemos observar no destaque a localização do rio Marauaiá dentro da Terra Indígena Yanomami. As famílias que habitam a região do Marauaiá pertencem ao subgrupo denominado Yanomamĩ, (também conhecidos como os Yanomami ocidentais) e são falantes da língua yanomamĩ (referida por alguns autores como língua *xamatari*).²¹ São os mais numerosos dentre os subgrupos e constituem 59% da população total. Vivem em sua maioria no território Venezuelano e no lado brasileiro da fronteira habitam as bacias dos rios afluentes da margem esquerda do rio Negro, no estado do Amazonas.

²¹ Na fala cotidiana dos que vivem no rio Marauaiá é mais comum usarem o termo Yanomamĩ ao invés de Yanomamĩ, mas quando questionados sobre qual dos termos é o mais adequado para escrever sobre eles, afirmaram ser o Yanomamĩ, portanto será este o adotado aqui.

Da serra Karawë até o rio Komixiwë

O espírito da Jibóia, por meio de seu canto dizia aos pajés o nome que deveriam dar aos locais que habitavam os Yanomami.

O nome *Karawëtari* é uma autodesignação grupal dos antepassados da maioria dos atuais Yanomami que vivem no Marauíá. *Karawë* é o nome de uma serra onde habitavam seus antigos e o <<tari>> é um sufixo que confere o sentido de grupo maior, um conjunto de pessoas relacionadas historicamente ou simplesmente um conjunto de aldeias relacionadas entre si. Sendo assim, o nome *Karawëtari*, expressa que não nos referimos a membros de uma só aldeia, eles estavam divididos em quatro grupos residenciais: os *Warapawëteri*, os *Amianateri*, os *Maneiwëteri* e os *Heweriwëteri*. Já este outro sufixo <<teri>> que aparece no final dos quatro nomes acima, normalmente indica apenas um grupo, uma única aldeia. Estes grupos emprestam seus gentílicos de denominações topográficas da região situada nas cabeceiras do rio Siapa, o que sugere que sejam oriundos dessa região (CHAGNON, 2014, p. 75; VALERO, 1984, p. 541). Várias populações Yanomami cruzaram o rio Orinoco no fim do século XIX e seguiram para região do rio Mavaca. A partir do século XX, esses movimentos migratórios se intensificaram e muitos grupos Yanomami expandiram sua área de ocupação aos territórios vizinhos despovoados. Os *Karawëtari* e os *Kohoroxitari* foram os primeiros grupos familiares a se deslocar nessa direção. Perseguidos por guerreiros *Xamatari*, cruzaram as serras Tapirapecó e da Neblina para o lado que hoje corresponde ao Brasil. Há indícios de que teriam alcançado as cabeceiras dos rios Cauaboris e Marauíá nas primeiras décadas do século XX, possivelmente entre 1920 e 1940. (COCCO, 1972)

Os grupos familiares que os Yanomami do Marauíá e alguns autores, chamam de *Kohoroxitari*, teriam sido os primeiros a alcançar as cabeceiras do Rio Marauíá. Os atuais descendentes desses *Kohoroxitari* vivem na região de Maturacá e se autodenominam *Masiripiwieteri* (SMILJANIC, 2002), em referência ao nome de um local onde habitaram seus antepassados. Este local foi posteriormente habitado por famílias *Karawëtari*, por isso no Marauíá alguns Yanomami se autodenominam *Masiripiweiteri*.

Nas palavras de Adriano do xapono Pukima Cachoeira:

Os Kohoroxitari corriam na frente dos Karawetari. Os Kohoroxitari são os Yanomami que vivem atualmente em Maturacá. Eles faziam *xapono* e os *Karawētari* já faziam guerra e os espantavam, depois mudavam se para seu *xapono* e comiam a comida deles. Os Kohoroxitari faziam nova roça e eram novamente espantados pelos *Karawētari*. Fixaram se em Xitipapiwei, onde abriram o *xapono* Hayanae. Lá eles ficaram e encerraram a perseguição aos Kohoroxitari que tinham subido a serra para se refugiar. La que meu pai cresceu, em xitipapiwei.

Meu avô, pai da minha mãe dividiu-se com seu grupo e fizeram *xapono* Purimapiwei, foi lá que faleceu pai do meu pai. Ainda voltavam para comer de suas roças em Hayanae. Quando aquele meu avô faleceu fizeram um *xapono* em Masiripiwei, fizeram roçado. Lá faleceu dois filhos do meu avô, um casal. Passaram a não gostar daquele lugar, falaram que era perigoso. Abriram outro *xapono* no Pukimapiwei.

Quando estavam em Nimopitotowei escutaram notícias dos Xamatauteri que lhes visitavam, souberam que havia chegado os brancos. Eram barbados e generosos, traziam tabaco, terçado e outros materiais. Meus avós não queriam saber dos brancos, tinham medo das doenças. Mas o padre queria contatá-los. Padre Goes teria subido o rio Marauiá com dois Yanomami do Xamata. Alguns que estavam no acampamento foram a margem encontrar os *napé* e receberam tabaco. O padre quis saber o caminho para o *xapono*. Eles repassaram a informação de que o padre queria que todos voltassem ao *xapono*, pois ele iria até lá encontrá-los. Ele tinha deixado pertences no bote na cachoeira (machado, terçado, tabaco). O padre pediu flechas, couro de onça, seringa. Falou da construção da Missão, para fazer escola para seus filhos estudarem. Um Yanomami do Xamata fazia a tradução. Eles tinham medo de *xawara*²², pois já haviam pegado sarampo depois de visitar o Padauri. O padre colocou o nome no meu pai, o mesmo nome que ele usa ainda hoje e o convidou para trabalhar na Missão em troca de uma espingarda. Um grupo de jovens desceu para trabalhar. Meu pai ganhou uma espingarda primeiro, porque ele era filho do chefe.

Quando recebeu a arma, conta que “ele já lembrou das guerras em que mataram seus avós, ele quis vingar, juntaram com os Apruweteri e mataram alguns do Kona.

A nomeação de diversos acidentes geográficos da região é atribuída a eles: “(...) logo depois outros lá do *Xekerei* moraram no *Xitipapiwei*, até hoje existe esse nome. O nome desse lugar é o nome verdadeiro. Foram os *Yanomami* que colocaram o nome de *Xitipapiwei*. Os antigos de Maturacá que colocaram esse nome.” (C. Pukimapiweiteri, 70 anos).

De acordo com os atuais habitantes do Marauiá, os seus antepassados e os *Kohoroxitari* naquela época atacavam-se constantemente, flechavam-se e raptavam as

²² Demônios causadores de epidemias.

mulheres uns dos outros. Em busca de refúgio, alguns grupos familiares continuaram para oeste, em direção a grandes serras chegaram até a região do rio Cauaburis e se estabeleceram por lá, onde moram até hoje divididos em várias comunidades no entorno de uma Missão salesiana e de um Pelotão Especial de Fronteira.

Os *Karawētari* e os *Kohoroxitari* ao lado de outros grupos conhecidos como *Xamatari* compunham no passado um mesmo grupo, denominado *Aramamisiteri*. A partir de informações dos Yanomami e de autores como Napoleon Chagnon, (2014), Cocco (1972) e Valero (1984), concluímos que os *Aramamisiteri* dividiram-se formando pelo menos três grandes grupos: os *Karawētari*, os *Kohoroxitari* e os *Xamatari*. Os dois primeiros eram formados por diversas aldeias que hoje se localizam no lado brasileiro da fronteira e compreendem a maior parte dos membros dos conjuntos populacionais dos Yanomami do Marauiá e do Maturacá.

"Tal como lo indica Chagnon (1966:165), (...) El grupo originario, *Aramamisi-theri*, cruzó el Orinoco, huyendo de las hostilidades de otros Yanomami procedentes del norte, para instalarse al sur de ese río e ir paulatinamente invadiendo las cuencas del Mavaca y del Siapa. Los *Karawë-thari*, separando de los *Aramamisi-theri* pocos años después de atravesar el Orinoco, quizás 1910-1915, fueron quienes se dirigieron má al sur hasta llegar a las cabeceras del Cauaburí en Brasil. Antes, a su vez, se habían fisionado originándose de una de sus facciones el grupo de los *Kōhōroshi-thari*. (VALERO, 1984)

No Marauiá, os Yanomami afirmam que os *Kohoroxitari* e os *Karawētari* moravam juntos antes de se dividirem e tornarem-se hostis entre si.

Alguns Yanomami me confirmaram que eram muito numerosos os *Karawētari* e que viviam espalhados em grupos que, de tempos em tempos, retornavam ao xapono na serra *Karawë*. Diversas famílias alcançaram e se estabeleceram na região do rio Marauiá, ao passo que outras seguiram para direções distintas e se estabeleceram junto de outros grupos. Várias aldeias *xamatari* estudadas por Chagnon, segundo contavam os moradores, talvez incluíssem muitos indivíduos que eram na verdade *Karawētari*. Esse autor conta que um de seus informantes, um homem mais velho que vivia nas cabeceiras do rio Mavaca e ali tinha muitos irmãos e descendentes, lhe disse várias vezes que ele:

era na verdade um aramamisi-teri, bem como um karawatari²³. Muitas roças que os mishimishimaböwei-teri formaram durante os últimos cinquenta anos ficavam nos mesmos locais (e por vezes tinham os mesmos nomes) de roças anteriores feitas pelos karawatari, antes de se mudarem para bacia do rio Siapa e por fim atravessá-la, fixando-se no Brasil (CHAGNON, 2014, p. 352-353).

Os relatos feitos pelos Yanomami do Marauíá coincidem a respeito do percurso desenvolvido por seus ancestrais e correspondem as informações encontradas nas referências escritas. Afirmam que seus antepassados vieram de uma região que hoje pertence a Venezuela e perseguidos por inimigos Xamatari cruzaram a serra do Imeri.

Napëyona

O relato de Helena Valero, raptada pelos Yanomami quando criança, percorre mais de 30 anos de sua vida, dentre os quais 26 foram junto a diversos grupos Yanomami. Seu depoimento foi gravado e transformado em livros, o primeiro assinado pelo médico italiano Ettore Biocca (1965), intitulado “Yanoama. Dal Racconto Di Una Donna Rapita Dagli Indii” e um segundo, “Yo Soy *Napëyoma*” (1984), em que a própria Helena aparece como autora.

Pela percepção aguçada dessa *napëyoma* que conviveu por mais de duas décadas com diferentes grupos Yanomami, dentre os quais estão inclusos os *Karawëtari*, é possível recriarmos imagetivamente a vida cotidiana dos Yanomami antes dos primeiros contatos pacíficos e permanentes com os *napë*.

Tal como percebeu a pesquisadora Júlia Verdum (2018), os trabalhos etnográficos realizados por antropólogos nos oferecem uma visão panorâmica, assemelham-se a sensação de um sobrevoo, enquanto com o relato de Helena sentimo-nos movendo-se pelas trilhas e igarapés por debaixo das copas das árvores.

O relato de Helena nos apresenta os Yanomami de um modo que mesmo seus melhores etnógrafos poderiam fazer e tão pouco algum Yanomami seria capaz de nos traduzir.

Emílio Fuentes no prefácio de *Yo Soy Napëyoma* e Viveiros de Castro no prefácio de *A Queda do Céu* Palavras de um xamã yanomami (ALBERT & KOPENAWA, 2015),

²³ A grafia registrada por Chagnon difere da maioria dos autores, mas certamente ele está se referindo aos Karawëtari.

assim como Pierre Clastres, no artigo *Uma Etnografia Selvagem A propósito de Yanoama*, refletem sobre a excepcionalidade do relato de Helena Valero que vai muito além da autobiografia e apresenta aos leitores descrições detalhadas sobre a vida e a cultura dos Yanomami. Segundo estes autores, a idade de Helena quando raptada, sua personalidade e sua memória aguçada fazem com que seu relato seja precioso do ponto de vista etnográfico. Com treze anos ela já havia introjetado elementos da cultura rio negrina, já estava alfabetizada e já havia feito a primeira comunhão, fosse ela mais nova teria se tornado uma Yanomami, se fosse mais velha talvez não suportasse o isolamento e a saudade da sua vida anterior ao rapto.

A esse respeito, temos o registro do caso de um menino branco de aproximadamente sete anos raptado de uma família de caboclos no rio Maia. Anos mais tarde quando os Yanomami que o raptaram foram contactados por padres Salesianos no Brasil, os missionários o colocaram em contato com sua família, porém o menino não se acostumou com a vida em seu local de origem e acabou sendo levado de volta aos Yanomami (COCCO, 1972).

Umbelina Helena Valero era uma menina brasileira que vivia no alto rio Negro, filha de mãe Tukano e pai Venezuelano. Em 26 de novembro de 1932, Helena estava subindo um afluente do rio Bimiti junto com seus pais e os dois irmãos quando sua família foi surpreendida pelos *Kohoroxitari*. Helena, que na época tinha treze anos, foi atingida por uma flecha envenenada de curare²⁴ e quando despertou estava em um acampamento no meio da floresta.

"Yo me desperté en la misma noche del día que me robaron. A la luz de un fogón me vi acostada en un chichorro de algodón: un hombre a mi derecha y una mujer a mi izquierda. Creí que ella fuera mi mamá; pero no, la vi desnuda, gorda, y me puse a llorar. Yo también estaba desnuda, me habían quitado toda la ropa. El hombre desnudo también, era un indio viejo; cantaba porque era brujo; tenía una barbita y las cejas blancas. Tiempo después me explicaron que invocaba a Mamokoriyoma, el antepassado que era dueño del curare, para que me limpiara la herida y sacara to el veneno que tenía.

Al rededor había muchos tapirís. en cada uno un fogón prendido. Los indios casi todos dormiendo; algunos cocinaban cacería; había várias

²⁴ Veneno extraído de plantas da América do Sul e que por seu efeito paralisante e sedativo é utilizado por caçadores indígenas nas pontas das flechas.

mijeres rayando yuca. Algún exprimia la catara. Ellos y ella tenían el labio de abajo grueso, como inchado. Era por el tabaco; pero entonces yo no sabía qué era. Los hombre llevaban em las orejas dientes de picure y las mujeres cogollos deshilachados de las palmas chiquitas de seje.” (VALERO, 1984, p. 26).

Ela encontrava-se entre os *Kohoroxitari*, que naquela época tinham como inimigos os *Xamatari* e os *Karawētari*. Conta que depois de muitos dias caminhando em direção as montanhas que hoje se chamam serra da Neblina chegaram a um lugar chamado Paretota, lá estava o xapono dos Kohoroxitari. Provavelmente estavam próximos ao rio Cauaboris, este rio na língua yanomami leva o nome de Paretota²⁵, um afluente do alto rio Negro, onde ainda vivem os descendentes deste grupo,

Receberam certo dia, a visita de uma família Karawētari, dois homens bem pintados, com a cabeça coberta de plumas brancas e braçadeiras de penas de arara entraram no xapono e pararam no meio do pátio olhando para cima como fazem os visitantes. Suas duas mulheres permaneceram na entrada. “*Eran un viejo ciego de un ojo, que se llamaba Shoimawë, su esposa, llamada Parauma, el hijo a quien deciam Apiahi-theri y las esposa de éste, trawama*” (Ibdem, p.43).

Segundo me contou uma mulher Yanomami, os nomes de Apiahiteri, sua esposa trama (seria este uma corruptela de trawama?) e filhos, foram uma das famílias que deixaram Hayãnae e mudaram-se para serra *Ironasi*; é bem possível que se trate das mesmas pessoas mencionadas por Helena, se considerarmos que Apiahiteri e trawama eram um casal jovem nos primeiros anos da década de 1930, quando Helena os conheceu. Helena, se estivesse viva, teria agora 99 anos, então podemos deduzir que os Karawētari que a raptaram pertenciam a geração dos pais dos mais velhos vivos hoje

Estes visitantes Karawētari, apesar de virem de um grupo inimigo, tinham parentes em *Paretota*, pois antes os Karawētari e os Kohoroxitari viviam juntos. Eles haviam despistado seus corresidentes, dizendo que iriam caçar a uma longa distância e vieram, então para alertar seus parentes em Paretota de que os Karawētari pretendiam atacá-los muito em breve e que já estavam preparando o curare para as pontas de flechas.

Essa inimizade surgiu porque os Kohoroxitari teriam falado mal dos Karawētari e de seus parentes mortos quando estavam em visita aos Kepropëteri, uma ofensa

²⁵ Lugar onde tem muitos piuns: pequenos insetos também conhecidos como borrachudos e que em yanomami se diz *pareto*.

inaceitável para os Yanomami, por isso precisavam vingar-se para não serem vistos como covardes.

Quando os visitantes partiram na manhã seguinte os homens se reuniram e decidiram partir imediatamente em fuga. Fizeram um novo xapono em local muito distantes do anterior. Porém, não tardou foram encontrados pelos inimigos.

Foi após uma batalha sangrenta, descrita em detalhes no terceiro capítulo de sua autobiografia, que Helena foi levada pelos Karawētari junto de outras prisioneiras Yanomami: “*Seguimos e llegamos a um sitio viejo de ellos: Huriapíwei, asi llamado porque, al pie del cerro que habia, se veían muchas matas de huria. Allí quedaban los tapiris del viaje de ida*”. (VALERO, 1984, p.55)

Podemos notar na Figura 1 Locais já habitados pelos Yanomami na bacia do Marauiá, na página 49, que *Huriapíwei* está entre os primeiros locais mencionados por Adriano, onde habitaram seus antepassados depois de cruzarem a fronteira para o lado brasileiro.

Abaixo podemos acompanhar o percurso realizado pelos Karawētari na década de 1930, quando estavam em posse de Helena:

Passamos el caño y fuimos subiendo por el cerro Huriapíwei, que era el que dava nombre al conuco y al caño de los Karawë-thari. Subimos um poco, luego echamos a andar por la ladera. Para descansar nos sentamos em um peñascal y comimos el pijiguo sancochado que llevábamos. Mientras comíamos, nos alcanço el esposo de Wapurama com sus otra esposas: jóvenes las três. Com estas vivia el, y no com Wapurana. Después seguimos, bajamos y atravesamos um caño de aguas blancas. Allí encontramos rastros de Iríwë. Hicimos tapiris em las cabeceras de um caño. Los hombres, por la tarde, salieron de cacería y mataron paují, araguato y babilla. Cocinaron. Dormimos. Cuando amaneció, comimos y sin más volvimos a caminar. Subimos por um cerro muy alto; bajamos; era um caminho feo, yo me caía, me aporreaba, la vieja me regañaba. Hokotonama iba siempre detrás de mí. Subimos y bajamos por otros cerros. Las marimonadas y los monos blancos gritaban por aquellos lugares. Al día siguiente, ya no hubo tanto cerro que subir. Em um lugar limpio, sobre el camino ancho, com mucha piedra, había montones de conchas de esos coquitos que llaman yawatoa. Allí oí decir que habiam estado los Karawë-thari y los Kōhōrōshi-thari. También nosotros recohimos mucho de esos cocos, los quebrábamos y comíamos. Cerca había um cañito para beber agua. Dormimos y quando amaneció salimos com uma buena carga de coquitos. La outra comida se iba acabando. Llegamos a um lugar llamado Shithipapíwei, lleno de palmeiras y de cacao. Había um rastroyo y um shapono viejo cerca y al frente el cerro Shitipapíwei kë kî. Era um lugar

de los Kōhōrōshi-thari, antes de irse adonde estaban ahora. Hicimos tapirís y dormimos. Esse era el último cerro que había (VALERO, 1984, p. 54).

O local mencionado acima, certamente é o mesmo Xitipapiwei mencionado por Adriano no organograma na página nº 51. Nos relatos em que os Yanomami contam que após atacarem o Kohoroxitari, seus antepassados tomavam posse de sua casa e de suas roças, mencionam que antes de mudarem-se para Hayãnae, moraram no local abandonado pelos Kohoroxitari que o tinha nomeado Xitipapiwei.

A menção acima, de que perto desse local havia muitos pés de cacau, coincide com a explicação dos Yanomami sobre a nomeação do xapono Pohoroa, construído nas proximidades e onde havia um igarapé chamado Kapirota (em português, conhecido como Rapi Rapi). Pohoroa, em yanomami quer dizer cacau.

Valero menciona que eram numerosos os Karawētari naquele período:

Amaneció. Los hombres que no habiam matado iban a limpiar el shapono, nosotras íbamos a traer hojas para techarlo; todo el día cargando hojas. Era grande essa maloca, porque era grande la tribu de los Karawē-thari. Después de três días de trabajo nos metimos a dentro. Estaba bonito, limpio. Las presas también teníamos que trabajar, y mucho.

Esa es la costumbre. Las mujeres Karawē-thari, especialmente las bravas, le deciam a la presa:

- Ahora tienes que ir a matar cangrejos; a busca leña; traer agua. Yo me quedo em la casa com mis hijos. Pra eso te trajó mi marido. (p.55-56)

Nenhuma pessoa no Marauiá me relatou ter conhecido Helena pessoalmente, porém, diversas histórias sobre a *napëyoma* permanecem na memória dos Yanomami. Quando mencionei Helena no Pukima Cachoeira, o pai de Adriano, que aparenta ter por volta de 70 e 80 anos, me contou a seguinte história, essa *napëyoma* certa vez teria matado uma jovem Yanomami ao ofertar-lhe um embrulho que continha ovos de sapo venenosos. A jovem assou o embrulhado e depois comeu e em seguida começou a passar mal e logo morreu. Furiosos os Yanomami teriam flechado Helena que fugiu para floresta e morreu sem nunca mais ser vista.

Esse episódio dos ovos de sapos é descrito por Helena em *Yo Soy Napëyoma* e lhe rendeu sete meses de solidão na floresta, pois teve que fugir ferida para não ser morta. A versão contada no Pukima sofreu algumas deturpações, mas trata-se da mesma história (cf. VALERO, 1984, p. 90-91)

O rapto de mulheres pertencentes a outros grupos permeia grande parte das histórias contadas pelos Yanomami no Marauíá. Em vários dos conflitos, cisões e guerras o motivo disparador envolvia mulheres em suas explicações. No relato de Helena Valero, ela mesma uma mulher raptada, há muitos episódios nos quais ela narra histórias deste tipo e deixa claro que esse era um risco eminente a todas as mulheres jovens e crianças. Menciona uma mulher chamada Arata-terioma, que por seu sobrenome devia ter vindo de Arata, um lugar distante no alto Ocamo, raptada quando criança, quando os Karawētari viviam pelo Orinoco.

Transcrevo aqui uma história bastante conhecida no Marauíá a respeito desse tema:

Tudo começou quando cinco Yanomami do *Pukima* roubaram a esposa do *pata pata*. Passados alguns dias esse grupo retornou para devolvê-la a seu marido. Mas com todo esse acontecimento o *pata* (velho) ficou chateado e ao receber sua esposa de volta, ele a matou e foi embora pensando que as pessoas do *Pukima* não gostavam dele e tampouco o respeitavam. Foi assim que resolveu criar seu próprio grupo, abandonando os *Pukimapiveiteri*. Juntamente com o *pata* seguiram apenas seu cunhado e seus filhos com suas respectivas famílias. Decidiram morar em um local há algumas horas de distância da margem do rio, onde já faziam roças e havia muitas batatas nativas cujo nome é *rai*, por isso o nome do *xapono Raita*. Com o passar do tempo a população do *Raita* foi aumentando, pois outros parentes vinham visitar e acabavam ficando (Projeto Político Pedagógico da Escola do *Raita*, 2014, p.25).

Esses antigos *Karawētari* moraram em diversos lugares nas bacias do Cauaboris e Marauíá. Depois de se estabelecerem na região, foram pouco a pouco se subdividindo, dando origem as comunidades que existem atualmente.

No Marauíá, as narrativas sobre a trajetória percorrida e a ocupação dos diversos sítios são frequentemente marcadas por uma estrutura semelhante a esta que Moises Ramalho traz como exemplo: “*Antigamente, meus antepassados, habitavam tal região. No entanto, desavenças com yanomami da aldeia tal, que acabaram provocando um conflito, os fizeram abandonar este sítio e abrir roça na região tal. Em seguida...*” (Idem, p.26).

Guerras, epidemias, a morte de alguém importante ou conflitos internos são comumente os motivos que induzem mudança para outro local ou cisão.

Segundo Ramalho, entre os Yanomami é possível perceber:

a existência de grupos com considerável profundidade genealógica. Na verdade, se podemos falar de algo que atravessa as gerações yanomami, trata-se bem da história de sua aldeia, ou, em outros termos, da memória da trajetória percorrida pela comunidade na ocupação sucessiva de seus diversos sítios através do tempo. O relato desse percurso pode ter a profundidade de bem mais que um século, remontando a várias gerações anteriores, e atravessar regiões bem longínquas: às vezes, a várias dezenas de quilômetros uma da outra (RAMALHO, 2008, p.25-26).

Contextualização do campo etnográfico

O Rio Marauíá nasce nas terras altas da fronteira entre Brasil e Venezuela e tem uma extensão aproximada de 180 km e sua confluência com o Rio Negro se dá nas proximidades da área urbana do município de Santa Isabel do Rio Negro (a 846 quilômetros de distância de Manaus), no estado do Amazonas. A região é conhecida como médio Rio Negro.

As informações mais antigas que se têm antes da chegada dos Yanomami, ou ao menos antes que se tivesse qualquer registro da presença deles naquela região, indicam a presença remota de outras populações indígenas no Marauíá.

D. José Monteiro de Noronha, em uma publicação de 1768 intitulada *Roteiro: Da viagem do Pará, até as últimas colônias do Sertão da Província*, indica que “o rio Marviá foi habitado pela nação caranaú [?], que fez em outros tempos valorosa resistência aos Manaós: Agora só vivem nele índios da nação Yabaána. Tem salsa pahilla e cacáo junto as serras” (p.69-70). Quase um século depois, em 1856 a *Diretoria de índios do Marauíá* registrou dois aldeamentos divididos em onze casas (MACIEL, 2015). Segundo Maciel, a:

Diretoria de índios do Marauíá: situada no rio Marauíá, margem esquerda do médio curso do rio Negro era formada por índios Jabahana e Mandanacá. Nos dados relativos a esta diretoria dos anos de 1853 e 1856, Carlos Baptista Mardel aparece como diretor de Marauíá. No ano de 1856, havia 88 índios Jabahana habitando em dois aldeamentos. No levantamento de 1857, havia cerca de 101 índios da mesma etnia. Já no ano seguinte não foi contada sua população e em 1866, Marauíá continha 87 índios Jabahana e Mandanacá aldeados (*Idem*, 2015, p.151).

No baixo e no médio Marauíá, os Yanomami costumam encontrar vestígios, como pedaços de cerâmica, que indicam a presença de antigos habitantes. No igarapé Kapirota, afluente direito do médio Marauíá, tem um sítio onde antigamente moravam os Yabahana, ali abriram roça e construíram um *xapono*, preservando o nome, mas o abandonaram depois há poucos anos. Ao redor do *xapono* Bicho-Açu também pode-se encontrar vestígios de antigos habitantes.

A presença dos Yanomami nessa região data de menos de cem anos. O grupo dos *Karawētari* chegou pela Serra Imeri na fronteira com a Venezuela. Deslocaram-se e habitaram diversos locais próximos as cabeceiras do Marauíá e a partir dali foram se dispersando por um território parcialmente desocupado. Nesse período tiveram os primeiros encontros esporádicos com pequenos grupos extrativistas pertencentes a população regional e conseqüentemente os primeiros contágios por microrganismos desconhecidos, dos quais decorreram grandes perdas populacionais.

Os *Karawētari*, antigamente, habitavam a região da serra Parima. Eles foram um dos primeiros grupos de Yanomami a descer de Parima em direção as terras baixas (COCCO, 1972). Chegaram às cabeceiras do Marauíá num período em que ainda viviam e se deslocavam de modo autônomo em relação as sociedades brasileira e venezuelana. Foi nessa região, na década de 1960 que os *Karawētari* estabeleceram pela primeira vez em sua história, contatos diretos e permanentes com membros da sociedade envolvente e desde então, não retrocederam e nem prosseguiram para outras direções e mantêm relações contíguas com diversos agentes não Yanomami estabelecidos atualmente na região.

Verificamos, no Marauíá e afluentes, que todos os *xapono* estão localizados próximos da margem do rio, este é um padrão recente e que parece ser tendência em grande parte do território Yanomami. Até algumas décadas atrás, esta população preferia as regiões serranas para habitar, evitando aproximar-se dos grandes rios. Teriam sido os Ironasiteri que “seguindo o rio Kapirota descobriram um rio maior, que depois chamaram de *Komixiwë*, por causa da folha de ubim (*Komixi*) que se encontrava em grande quantidade.” O nome Marauíá, como percebemos, precede a chegada dos yanomami.

Nas proximidades de serra *Karawë* viviam em um grande *xapono*, pois eram muitos, bebiam e banhavam-se nas águas do igarapé de mesmo nome. Antes desse

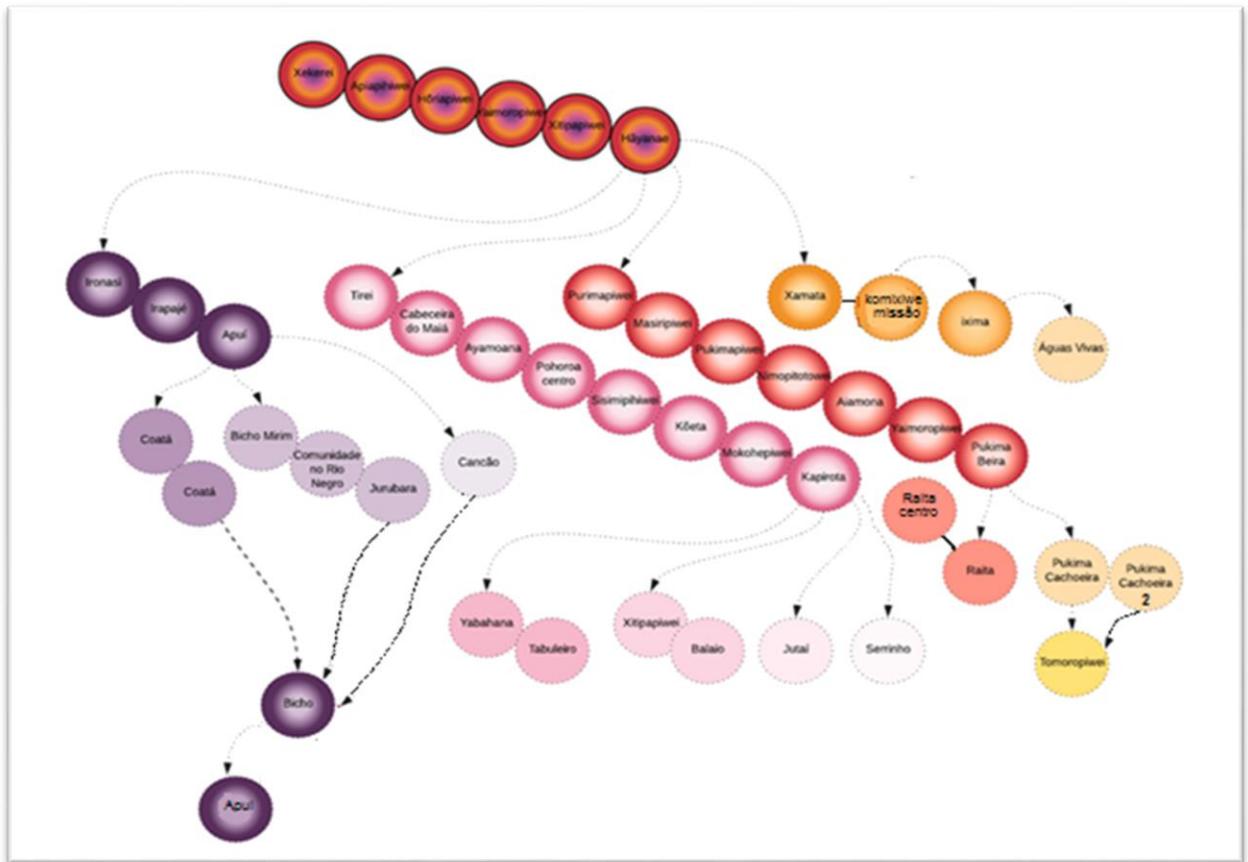
local, nenhum dos meus interlocutores pôde dizer o nome do lugar que habitaram seus antepassados, pois teria sido exatamente ali que eles surgiram:

“Meus antigos surgiram na Venezuela, são os *Karawētari*. Onde tem a serra *Karawë*, foi lá que eles surgiram primeiro, antes disso havia só o povo que nasceu da perna daquele homem.” Aqui a história de seus assentamentos encontra-se com o passado mítico, naquele ancestral a humanidade tal como a experienciam hoje, ainda não estava consolidada.

Não consegui informações precisas nem aproximadas sobre a localização da serra *Karawë*. É possível que os Yanomami saibam localizá-la geograficamente, mas cientes de que eu não identificaria nenhum dos referenciais, encurtaram a conversa explicando apenas que o local de origem dos antepassados encontra-se na Venezuela, muito longe de onde estão agora. , e conta que lá encontrou um velho que lhe afirmou conhecer o referido ponto de partida dos *Karawētari*, este velho, segundo Adriano, era um Posikomimateri e lhe disse que até hoje é possível identificar a capoeira das antigas roças e do *xapono*, onde perambulam fantasmas de *Karawētari* mortos que podem ser ouvidos quando se transita pelas proximidades.

Supõe-se, a partir das informações disponíveis, que os *Karawētari* teriam alcançado a região do Marauiá há menos de cem anos. O esquema abaixo, elaborado a partir do depoimento de Adriano *Pukimapiweiteri*, liderança do *Pukima* Cachoeira, ilustra o número aproximado de diferentes sítios ocupados por estes Yanomami no decorrer de quase um século:

Figura 1 Locais já habitados pelos Yanomami na bacia do Marauaiá



O organograma mostra lugares onde estes Yanomami abriram roças, construíram casas e moraram. Ele não contempla os acampamentos de caça e coleta em que costumavam passar boa parte do tempo, bem como não mostra os movimentos de retorno a um mesmo lugar já utilizado por aquela geração ou pelos antepassados. É também possível que meu interlocutor não tenha mencionado as micromigrações para lugares próximos, em um raio de aproximadamente três quilômetros e que nem sempre implicam em mudança no nome do *xapono*; elas são bastante comuns e decorrem da necessidade de abrir novas roças, após crescimento populacional ou exaustão do solo. Ainda assim, podemos verificar uma alta mobilidade desta população, que em menos de cem anos habitou no mínimo 46 locais diferentes.

Chagnon, a respeito de grupos Yanomami que ele estudou na Venezuela afirma que raramente limpavam uma mesma área duas vezes, porque quase sempre “se mudavam para uma distância considerável das suas roças anteriores, normalmente por serem empurrados ou expulsos pelos inimigos” (CHAGNON, 2014, P. 338).

“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 rocas, 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. 03).

Os *Karawētari* permaneceram nas proximidades do igarapé de Xitipapīwei onde construíram um *xapono* chamado *Hayanae* e passaram a ser os *Hayanaeteri*. Algumas pessoas nascidas neste *xapono*, que foi o último local habitado por esses *Karawētari* antes começarem a se dividir, ainda estão vivas. Pelas informações que forneceram e as suas idades estimadas no censo populacional, podemos deduzir que ainda viviam reunidos na década de 1950.

As descrições do *xapono Hayanae*, por vezes, distanciam-se de modo excepcionalmente desproporcional, do padrão demográfico e espacial observado na região e descrito na literatura sobre os Yanomamĩ. Na perspectiva de alguns deles, *Hayanae* seria tão grande que uma pessoa não poderia ir de um extremo ao outro em menos de um dia. Um rapaz no *xapono* Bicho-Açu, me explicou: “era muito grande, se você sair hoje não chega não, [do outro lado] tem que dormir no caminho”.

Uma descrição semelhante foi feita por um jovem professor do *Kona* a respeito da grande casa dos seus antepassados distantes. Ele se referia aos *Aramamisiteri*, grupo originário que, segundo ele, eram os verdadeiros “*peripoiyēteri*”, ou seja, aqueles nascidos do sangue da lua. Ele explica que “lá onde tinha o *xapono* dos *Aramamisiteri*, os antepassados dos *Konapimateri*, *Momohiteri*, *Toxamoxiteri*, *Xamatari*, *Apruwēteri*, *Kepropēteri*, *Karawētari* e *Kohoroxitari* viviam todos juntos” e, assim como *Hayanae*, este era um *xapono* muito grande: “não chega rápido do outro lado quando passeia.”

Não há registro etnográfico de que entre os Yanomami ou qualquer outro povo indígena no Brasil, houvesse um aldeamento de tamanha proporção. Clareiras como essas que teriam sido abertas por esses antepassados são algo sem precedentes e difícil de imaginarmos. Elas não existem em nenhum registro e nem na mitologia dos Yanomami, no entanto foram descritas por mais de uma pessoa em diferentes ocasiões e por isso nos chama a atenção.

Nas duas descrições, temos um *xapono* que representava um grupo primordial, ou seja, uma aldeia originária que cindiu formando numerosas populações. Tanto o *xapono* dos *Aramamisiteri*, como o dos *Karawētari* em *Hayanae* caracterizam-se por marcar uma ascendência comum a comunidades atuais distintas. Os primeiros, em um passado longínquo e dos quais descendem pelo menos três grandes conjuntos populacionais, dentre eles os próprios *Karawētari*. Os segundos, por sua vez, deram origem a treze das atuais comunidades do rio Marauiá.

Dentre outras razões que impulsionam a divisão de um grupo, vemos que o crescimento populacional tem um papel de destaque e quando o número de habitantes de uma aldeia ultrapassa um limite sustentável, o grupo estrategicamente se divide. Considerando isso, teríamos um crescimento exponencial da população mais ou menos relativo ao número de divisões ao longo do tempo. Isso parece não ser considerado, quando alguns Yanomami descrevem a amplitude fora do comum do *xapono* de *Hayanae*, pois eles explicam que era grande porque moravam todos juntos.

Alguns Yanomami, contam que, neste tempo, faziam guerra com os *Posikomimateri* e por isso fugiram para um lugar chamado *Xekerei*, próximo às cabeceiras do Marari onde morava outro grupo, com o qual tiveram conflito e os expulsaram. Permaneceram em *Xekerei*. Depois de um tempo moveram-se para um local perto do atual *Kona*, chamado *Apiapihiwei* e lá encontraram novamente aquele grupo, o que resultou em outro combate. Passado algum tempo, retrocederam pelo mesmo caminho até o lugar chamado *Hōriapiwei* aproximando-se do rio Marauiá onde novamente encontraram aquele grupo, brigaram e os expulsaram. Estabeleceram-se, então, no *Yāimoropiwei* e indo de *heniom*²⁶ aproximaram-se do *Xitipapiwei*, local onde aquele mesmo grupo inimigo havia construído seu *xapono* e mais uma vez houve combate e os afugentaram. Os *Karawētari*, por sua vez, sofriam ataques contínuos dos *Posikomimateri* e buscaram refúgio na região do rio Kapirota. Foi lá que abriram o *xapono* de *Hāyanae* e tornaram-se, então, *Hāyanaeteri*.

Ao que compreendi dos relatos, havia ao menos quatro grandes chefes nesse grupo que se movimentavam separadamente pela floresta, acompanhados de seus familiares nas épocas de acampamentos de coleta. Retornavam a *Hayanae* quando as

²⁶ Caçadas coletivas realizadas a longas distâncias dos locais de moradia e caça cotidiana, ocorrem normalmente por ocasião de um reahu.

roças estavam maduras. A partir destes grupos, ocorreram as separações que deram origem a atual configuração dos *xapono* do Marauiá. Em *Hayanae* os *Karawētari* começaram a se dividir. Um grupo foi para serra *Ironasi*; outro foi para o *Pukima*; o terceiro se estabeleceu a serra *Xamatá*. E o quarto permaneceu em *Hayanae* e depois construíram um novo *xapono* chamado *Pohoroa*. Com o passar do tempo, os nomes desses novos locais começaram a ser utilizados para diferenciar e identificar esses quatro grupos de modo mais preciso.

O nome *Karawētari* permaneceu como referência e guarda a memória do vínculo que os liga aos seus ancestrais e o seu ponto de origem. Na esfera local, esse antigo nome não é mais utilizado como forma de se definir, mas ainda pode ser a referência identitária pela qual são reconhecidos por outros Yanomami. Os Yanomami do *Kona* no alto Marauiá muitas vezes se referem a qualquer Yanomami do médio e baixo Marauiá como “os *Karawētari*”. Em reuniões ou outros tipos de eventos, promovidos em geral por organizações externas é comum serem convidados Yanomami de diferentes regiões, distantes umas das outras. Nestas ocasiões, as denominações mais antigas podem ser utilizadas. Adriano esteve em Puerto Ayacucho na Venezuela²⁷ participando de um evento e conta que, ao se apresentar para os outros Yanomami, identificou-se como *Karawētari*, nome usado por seus antepassados. Assim o fez porque aqueles grupos de regiões distantes e com os quais não mantêm contato, conhecem apenas esta denominação mais antiga, do tempo anterior ao que os *Karawētari* cruzaram a fronteira da Venezuela.

Os *Xamatauteri* dividiram-se em 1995 e uma parte deles foi morar um pouco acima do rio, em um lugar chamado *Ixima*. Na década de 1990, toda comunidade do *Ixima* decidiu migrar para um núcleo ribeirinho de extratores de piaçava na região do rio Preto, em Santa Isabel, localizado fora dos limites da Terra Indígena Yanomami. Construíram neste local um *xapono* e passaram a trabalhar na extração de Piaçava no regime de patronato, bastante comum na região. Alguns anos depois, uma pequena parte deste grupo decide retornar ao rio Marauiá, no mesmo local onde já tinham suas casas e roças;

²⁷ Por ocasião do Seminário Binacional “Direitos Indígenas e Políticas Nacionais” e o Fórum “Os Yanomami: 20 anos do massacre de Haximu”.

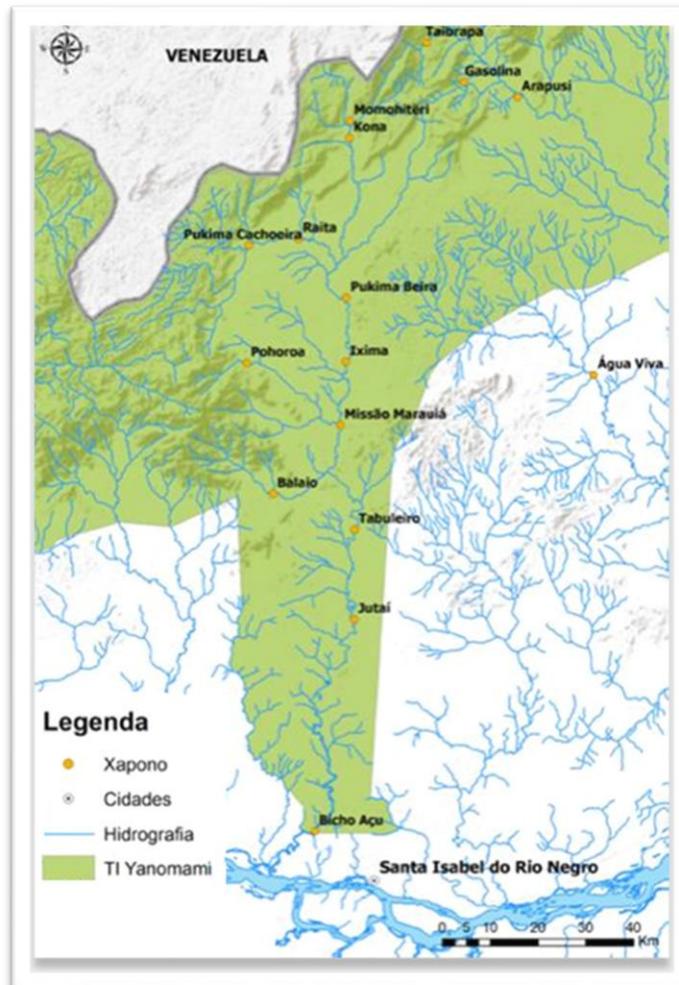
foram seguidos posteriormente por mais algumas famílias, enquanto o restante optou por permanecer no rio Preto, onde estão até hoje.

Os que residiam no *xapono* Tirei tiveram desavenças com os Xamatauteri e por isso se deslocaram para um lugar próximo a cabeceira do Maia, mas logo retornaram ao *Tirei*, de lá foram para *Ãiamona* e posteriormente se mudaram para um lugar que hoje é chamado de *Pohoroa* Centro, de lá foram para *Sisimipiwei*, depois *Kõeta* e *Mokohepiwei*. Quando os salesianos chegaram, na década de 1960, os chamaram para morar na beira do rio Kapirota com a promessa de levar-lhes uma escola, desde então uma parte deles ainda vive neste local chamado *Pohoroa*. Eram muito numerosos e no começo dos anos 1990 o *xapono* tinha uma população de mais de 500 habitantes. Em 1996, uma parte deles passou a morar no local onde foi um antigo sítio de remanescentes dos índios Yabahana, mudando-se em 2008 para margem direita do Marauiá, onde é o atual *xapono* Tabuleiro. Uma outra parte do *Pohoroa* foi para *Xitipaiwei* e em 2009 foram morar no igarapé Balaio afluente do Marauiá onde estão atualmente estabelecidos. Em 2012, aconteceu mais uma divisão e uma parte dos que estavam no *Pohoroa* foi morar no Jutai a margem direita do Marauiá. A última divisão a partir de *Pohoroa* aconteceu em 2015 quando mais uma parte deles mudou-se para Serrinho abaixo do Jutai.

Dos *Konapimateri*, sabe-se que viviam até meados da década de 1990 na Venezuela quando cruzaram a fronteira para o lado brasileiro. Os *Momohiteri* que mantinham contatos estreitos com eles e com os quais formavam um mesmo grupo no passado, em meados de 2013 cruzaram a fronteira para o lado brasileiro, abriram roças e construíram um *xapono* próximo ao *Kona*, motivados pela busca de assistência à saúde e escolarização que não tinham acesso por parte do governo Venezuelano ou de outras organizações.

Às margens do Marauiá e alguns de seus afluentes, dispõem-se atualmente 17 *xapono* Yanomami: Bicho Açú, Serrinho, Jutai, Tabuleiro, Balaio, *Komixiwë* (Missão) *Pohoroa*, *Ixima*, *Pukima* Beira, *Raita*, *Tomoropiwei*, *Pukima* Cachoeira, *Manakapiwei*, *Kona* Cachoeira, *Kona* Centro e *Xamakorona*. No mapa a seguir, podemos observar a localização de cada um deles. No alto Marauiá está o *xapono* dos *Momohiteri*, nomeado por seus membros de *Xamakorona* e no extremo oposto próximo a boca deste rio está o *xapono* Bicho Açú.

Mapa 5 Rio Marauaiá



(Fonte: Projeto Político Pedagógico das escolas Yanomami do Marauaiá, 2013)

Este é o mapa mais atual de que dispomos sobre a região, no entanto, após sua elaboração, ocorreram algumas cisões das quais surgiram novos *xapono*: Serrinho, Tomoropiwei, Manakapiwei, Kona Cachoeira e Apuí.

Essa região está localizada dentro da Terra Indígena Yanomami, à margem esquerda do Rio Negro e inserida nos limites do município de Santa Isabel do Rio Negro. Parte dela também se sobrepõe à área de conservação do Parque Nacional Pico da Neblina.

Kamiyë Yanõnami yama kî, eles dizem: Nós somos Yanõnami. Uma autodesignação que os diferencia de tudo o que não é humano. *Somos gente* é a tradução que se dá para a frase acima. A maioria dos povos ameríndios, também se autodenomina por palavras que expressam uma condição de humanidade, “os

verdadeiros’, ‘os bons’, ‘os excelentes’, ou mesmo ‘os homens’ simplesmente, e aplicam adjetivos aos outros que lhes denegam a condição humana como ‘macacos da terra’ ou ‘ovos de piolho’” (LEVI-STRAUSS, 1976, p. 34).

Em um tempo anterior ao surgimento dos Yanomami atuais, somente os ancestrais existiam. Os animais (*yaro tēpē*), apesar de serem animais, viviam como vivem os Yanomami e num longo processo de sucessivas transformações foram se metamorfoseando em animais como os que existem hoje. As imagens (no *uhutipē*) desses ancestrais permaneceram como espíritos que habitam a floresta longínqua e podem ser invocados pelos xamãs.

Os *Karawētari* contam sobre a criação do mundo e de todos os seres a partir do nascimento dos gêmeos Omawë e Yoasiwë. As narrativas dos feitos e ditos destes dois irmãos são contadas quase sempre por homens adultos ou idosos e raramente por jovens. As versões variam sutilmente, mas o desenrolar dos acontecimentos sucessivos é sempre muito semelhante, diversificando-se em geral pela maior ou menor riqueza de detalhes. Algumas destas versões foram gravadas. Aquelas que estão em língua Yanomami, por motivos de limitações linguística minhas, serão preservadas para uso futuro meu ou dos Yanomami.

Estes acontecimentos se deram num tempo remoto, em que os animais eram humanos. Sendo assim, a onça era um yanomami, seu nome era Xoewë.

Maurício do xapono Ixima conta que:

No começo Omawë e seu irmão não existiam. Apenas a avó e sua filha existiam. Naquele tempo havia poucos grupos de Yanomami, eles habitavam próximo as serras. A avó se chamava Mamokoriyoma e a filha se chamava Moyenayoma. Não havia homens para casar a sua filha, havia apenas a onça e seu irmão que era mudo.

O grande pajé Horonami, conforme consta nos relatos míticos coletados por Ballester (2010) entre os *Parahiteri*, foi o primeiro habitante da floresta e ensinou os Yanomami a morarem nela, bem como ensinou os *napë*. Nesse tempo ancestral de gêneses sucessivas, os antepassados aprenderam sobre tudo o que existe hoje. Os relatos míticos repassados, desde então, ensinam sobre a moralidade e os riscos de suas infrações, sobre o aprendizado das técnicas, dos ritos, dos tabus etc.

Uma vez durante uma conversa em grupo, surgiu uma dúvida: “De onde surgimos?” Surgimos do sangue da lua ou da perna de Xiãpo? “Tem duas histórias, em qual eu vou acreditar?” Aqueles que me relataram esta dúvida, chegaram a uma conclusão que pretendo desenvolver aqui.

Os Yanomami são conhecidos como filhos do sangue da lua, *Peripoiyëteri: peripo/lua. lyë/sangue e teri/sufixo* e seu surgimento se deu a partir do acontecimento abaixo, contado por Adriano:

Periporiwë comeu o filho de Suhirina²⁸. Suhirina era pajé e apesar de fazer xapori²⁹, ele não conseguiu salvar o filho, não conseguiu fazer seu filho melhorar. Periporiwë escondeu o seu rastro e por isso ele não conseguiu resgatar seu filho. Eles então fizeram festa, cremaram o corpo da criança no meio do *xapono*. Como estavam muito tristes quiseram sair de wayumi³⁰ para esquecer. Alguns homens deixaram coisas no *xapono* e voltaram para buscar, nisso encontraram Periporiwë no local onde foi cremada a criança procurando nas cinzas alguns restos de ossos para comer. Eles correram para avisar os outros. Uhutimatawë³¹, que era irmão de Suhirina, tentou flechar Periporiwë, tentou em vão disparando muitas flechas, mas não conseguiu acertar pois ele era panema³². Acabaram suas flechas. Periporiwë estava subindo para sua casa lentamente, já estava quase se deitando em sua rede, então, Suhirina seu irmão retesou seu arco e atirou, acertou no peito de Periporiwë e jorrou muito sangue. Onde caiu este sangue surgiram os Yanaomami. Por isso o nome destes Yanomam ficou sendo Peripoiyëteri. São Yanomami *waiteri*³³. (ADRIANO Pukimampiweiteri, 46 anos)

Cocco (1972), em uma versão do mito de Periporiwë contada pelo líder dos lyëwewei-teri, apresenta uma circunstância particular que não foi explanada com clareza nas versões dos Yanomami no Marauiá. Do sangue da Lua, haviam nascido apenas homens. Não havia mulheres, por isso aqueles homens copulavam com o oco das árvores

²⁸ Suhirina é o espírito do escorpião. Alguém muito habilidoso para flechar, sejam animais de caça, ou seja, em uma caçada espiritual, pode ser chamado de Suhirina, “aquele que nunca erra o alvo”.

²⁹ xapori

³⁰ Wayumi: Deixar a casa permanente e permanecer um tempo em acampamentos na floresta. O tempo pode variar entre uma e várias semanas. Um grupo sai de wayumi (wayumi huu) por diversos motivos: alimentar-se de frutos da estação, proteger-se de um ataque eminente ou por conta de uma briga dentro da comunidade

³¹ Espécie de escorpião grande. Na mitologia, em uma das versões representa um excelente atirador, bom caçador e guerreiro: “Uhutima alcanzó a Luna con su flecha en el momento en que éste estaba a punto de escapar detrás de las nubes. La sangre de Luna se propagó sobre la tierra dando nacimiento a los guerreros. sin. poko ayamawë;

³² No linguajar regional do Amazonas diz-se que é panema uma pessoa que sempre tem má sorte, incapacidade, que sempre volta da caça ou da pesca de mão vazias. Em Ynomami: nini nini.

³³ Gente brava, valente.

e com o ânus de seus companheiros. Faltavam, pois, mulheres de verdade para que pudessem aumentar a sua gente.

Reconto aqui uma narrativa sobre o surgimento dos Yanomami atuais, que sugere que dos filhos do sangue da lua realmente nasceram apenas homens e talvez explique a lacuna dos meus registros pessoais a esse respeito. Esta versão foi contada por um dos mais velhos do *xapono* Bicho Açu. Ele passou a infância e adolescência nos internatos salesianos do Rio Negro e é fluente em língua portuguesa. Esta versão é apenas um pouco mais condensada do que as outras que ouvi, mas a sequência dos acontecimentos não muda.

Os antepassados contam que antes não existia Yanomami. Os Yanomami não existiam, porque não havia esta terra aqui. Pra láááááááááá..., lá em cima é que eles habitavam.

Esta terra aqui, é lá de cima. Ela caiu. Mulher também não tinha. Não tinha também hekura³⁴. Eles não tinham mulher. Só eram puramente homens. O tuxawa³⁵ deles se chamava Mosina.

Eles pensavam muito em mulher e resolveram tentar copular com a panturrilha de um homem improvisando um pequeno corte. Tanto fizeram que surgiu ali uma vagina e a perna dele ficou grávida. Cresceu, cresceu, até que dali nasceu uma menina. Os homens não tinham seio para amamentá-la, então tiravam mel de abelhas na floresta e davam à menina como alimento. Todos cuidavam dela e ela cresceu rapidamente. Quando teve a primeira menstruação, colocaram-na escondida dos olhos de todos, fechando-a com palhas no fundo da casa³⁶. Quando a menina saiu da reclusão, todos transaram com ela e ela engravidou. Nasceu mais uma menina, quando ela cresceu, depois de ter a primeira menstruação, ficou reclusa e quando saiu todos transaram com ela também e ela engravidou. Nasceu outra menina e com ela sucedeu o mesmo... Só depois de terem nascido muitas mulheres é que os homens começaram a nascer. Foi assim que surgiram as mulheres Yanomami (DOMINGOS GOES, morador do Bicho Açu, 74 anos).

No Marauiá, alguns Yanomami me afirmaram que não surgiram do sangue da lua. O evento acima teria sim ocorrido num tempo ancestral, mas não estaria ligado ao surgimento. Onde o sangue jorrou em maior quantidade, os Yanomami se tornaram mais

³⁴ Grosso modo traduzo aqui como *espírito*.

³⁵ Liderança.

³⁶ Tal qual se pratica hoje o rito da primeira menstruação, chamado *iyépinou*. É interessante notar que o rito pelo qual passam os *unokaí*, nome que leva um homicida, é muito semelhante ao da reclusão de uma menina púbere.

bravos e guerreiros e onde caíram apenas poucas gotas os Yanomami se portam de modo mais manso

Além dos seus habitantes, transitam por essa região Yanomami vindos de outras partes do território (Rio Marari principalmente e grupos que vivem do lado Venezuelano da fronteira). Estas visitas em geral têm por fim a trocas de bens materiais entre os visitantes (hama) e os anfitriões e/ou a participação no rito funerário *reahu*. Quase sempre são organizadas via radiofonia. No passado mais remoto o convite era feito pessoalmente por intermédio de mensageiros, mas também podem ocorrer sem um combinado prévio.

A presença não Yanomami, ou seja, “brancos” ou indígenas de outros grupos se dá basicamente com finalidades profissionais de prestação de serviços, projetos e/ou missionárias. Entre eles, as equipes do DSEIY (técnicos de enfermagem, barqueiros e proeiros, guardas de endemias, enfermeiros, técnicos laboratoriais, médicos e dentistas), funcionários de ONGs e pessoas vinculadas a ordem salesiana.

Durante esse processo, algumas famílias oriundas de outras regiões acabaram se agregando a este grupo. Consegui identificar algumas destas identidades: *Amarokomapiweiteri*, *Heaweiteri*, *Aramamisiteri* e *Xamatari*, mas talvez haja outras. Um homem de cerca de 70 anos morador do *Raita*, conta que sua família se juntou aos *Karawētari*, em *Hayanae* quando ele ainda era criança:

Os meus avós subiram a serra *Aimipiwei*. Na serra você não vai ouvir nenhum canto de pássaro, só vai ouvir *aiwēmi* (perereca). Depois de eu nascer, meus avós conversaram de novo e foram para o castanhal *Xekerei*. Meu pai tirou muita castanha e o povo comia. Nós seguimos no caminho e chegamos no *Kahupiwei*, eu era bebê. Lá abriram uma roça. Lá existe até hoje o igarapé que se chama *Ximikarepë*. Tem esse nome porque meus avós mataram filhote de bicho preguiça (*ximi*) e lá ele boiou (*karei*). Os meus avós davam os nomes dos rios. Assim eles contavam. O nome do *xapono* era *Kahupiwei*. O rio em que bebiam era *Ximikarepë*. Eles comiam muitas piabas lá. Logo eles se reuniram de novo para conversar e resolveram descer no *Xerawa*, onde os *Apruweteri* moram atualmente. Abriram roça e nomearam *Amarokomapiwei*. Lá tem a cachoeira *Hapokari*, esse nome é como os *Apruweteri* a chamam até hoje. Lá eles abriram roça e fizeram *xapono* chamado *Xekerei*. Lá os meus avós foram assassinados pelos *Posikomimateri*. Foi lá que estes *Posikomimateri* começaram a fazer guerra com os *Karawētari*. Eu perguntava a minha avó qual era o nome dos meus avós, mas ela não falava.

Em *Hapokari* eu já estava começando a engatinhar. De lá nós saímos de novo e meus avós fizeram *Tokopinasiwei*, outro *xapono*. O nome do igarapé era *Apipinasiwei*. Assim contavam. Em *Tokopinasiwei* existia um buritizal – se chamava *Xamatawë*, lá meu avô mais novo matou uma anta (*xama*).

Seguimos novamente, meus avós estavam cortando tora/mokohiro. Eles fizeram casas redondas na floresta, mas não era um *xapono*. Era lá que eles estavam me criando. Seguimos andando. Meus avós encontraram uma roça abandonada cheia de pupunhas, chamava-se *Wãrama*. Tinha muitas flechas plantadas. Lá os guerreiros tiraram flechas. O igarapé se chamava *Auma*.

Eu perguntei mais uma vez e minha avó revelou o nome do meu avô verdadeiro. Quando meus avós estavam em *Amarokomapiwei*, meu avô era pajé. Ele fazia morrer os filhos dos *Nakiyoyoapëteri*. Fez morrer o filho de Yoriwë e este fez guerra para vingar-se. O nome do meu avô era *Ayakorawë*, ele foi assassinado pelos *Nakiyoyoapëteri*. Minha avó falou o nome do meu avô e disse que ele era poderoso e falante.

Meu pai encontrou os *Karawëtari*. Meus pais chegaram junto com eles. Foi lá que eu cresci até mais ou menos os dez anos. Os *Karawëtari* estavam morando no *xapono Hayanae*. A serra *Karawë* está pra lá... onde eles moravam antigamente, primeiro.

Os *Karawëtari* sempre faziam guerra com os *Kohoroxitari* e os perseguiam. Não gostavam deles.

Foi com os *Karawëtari* que eu cresci. Por que o nome do meu pai era *Rahakapiweitweri*? A mãe do meu pai era *Keponama*. Meu pai nasceu em *Rahakapiwei*, por isso, por isso minha avó colocou seu nome de *Rahakapiweiteri*. Até hoje ainda existe *xapono* nesse lugar. *Warariwë* [um homem *Apruweteri* idoso, que vive na região do *Marari*], ele sempre visita *Rahakapiwei*. Ele sempre leva informação até lá dizendo que eu ainda estou vivo.” (F. *Raitateri*, 70 anos aproximadamente)³⁷

Quase sempre são os locais escolhidos para as roças que dão nome aos sítios ocupados pelos Yanomami. Acontecimentos inusitados ou a abundância de determinada espécie, por exemplo, costumam inspirar o nome do local escolhido para o cultivo e moradia. Por exemplo:

Cerca había un cerro bonito que los brujos habían visto en las visiones que tenen quando tomam yopo. Lo llamaram *Kaõmaripiwei kë ki*, porque estaba echo de piedra blanca con manchas negras, colores del gavilán que ellos llamam *kaõmari*. Por isso agora los liños que estabam jugando les decía *Ohiriwë*:

– Ustedes se llamarám *Kaõmaripiwei-theri* (VALERO, 1984, p. 41-42)

³⁷ Depoimento gravado em língua Yanomamí e traduzido com a ajuda de um jovem professor Yanomamí do *xapono Raita*.

Os Yanomami do Marauiá, assim como outros subgrupos desse povo, reconhecem sua identidade em relação ao lugar em que habitam e plantam suas roças. O relato acima ilustra essa afirmação, pois a narrativa é toda marcada por nomes que fazem referência a geografia do local ou acontecimentos.

Tomam sua autodesignação, ou seja, a forma como se identificam e se diferenciam de outros grupos Yanomami, do lugar onde nasceram ou vivem ou onde nasceram e/ou viveram seus antepassados mais próximos. Ao nome do lugar de origem ou de um antepassado, acrescentam o sufixo *teri*, que indica “habitante de...”. Vejamos o caso do *xapono Raita*, próximo a um dos afluentes do alto Marauiá—nesta região um tipo de tubérculo selvagem comestível chamado *raï*, cresce em abundância. Essa característica local, inspirou o nome do *xapono* e logo, seus habitantes a se identificarem como *Raitateri*.

A definição de si face ao outro se dá mediante a seu grupo de pertença, mas não é imutável. O grupo acima referido, até 1992 (antes de um conflito que os levou a se dividirem), morava no *Pukima* e se definia como *Pukimapweiteri* (moradores do *Pukima*, grupo ao qual pertenciam).

A maioria dos moradores do *xapono* Bicho Açú descendem dos Yanomami que viviam nas proximidades da serra Ironasi. Ironasiteri ao que contam era o nome pelo qual passou a ser conhecido um líder desse grupo, quando abriu sua roça nas proximidades dessa serra onde todas as noites ouvia-se gritos de macacos guaribas (*iro*). Após mudar-se definitivamente com seu grupo familiar para este local, estes passaram a se autodenominar Ironasiteri.

O nome *Xamatari*, às vezes usado por alguns autores para identificar os Yanomami do Marauiá e a língua falada por eles, nunca é usado pelos Yanomami da região.

Os *Xamatari* formam um conjunto de comunidades que vivem ao sul de um lugar de referência, ou seja, ao sul de onde vive um determinado falante; ao passo que os Waikas se localizam ao norte desse ponto. Segundo Jaques Lizot, Cocco e Chagnon, nenhum destes dois termos é usado para autodenominar-se, “uno es siempre el shamatari o el waika de los demás” (LIZOT, 2004). Os Yanomami do rio Demini por vezes se referem aos do Marauiá e ou a língua falada por eles, pelo termo *Xamatari*.

Em um sentido um pouco mais restrito, *Xamatari* pode ser o termo como o qual se denomina um grupo mais limitado de comunidades que vivem próximas ao rio Xamata, “o rio das antas” (*ibid*).

Quando dizem: “*Kamiyë hei, Karawëtari kë ya!*”. (Eu sou *Karawëtari*), isso não deixa dúvidas de que é uma autonominação. Por vezes um grupo pode também receber apelidos pejorativos por parte de outros. Ferreira (2011) diz que seus interlocutores em Maturacá sentiam-se ofendidos em serem reconhecidos como *Kohoroxitari*. Segundo eles, este é o nome utilizado pelos outros grupos da região do Marauiá para denominá-los, com intenção ofensiva, em períodos de conflitos. Eles se reconhecem como *Masiripiweiteri*, em referência ao lugar que habitaram no Alto Cauaburis. O termo *Kohoroxitari* significa “os excrementos de minhocas”.

Em uma referência aos yanomami que vivem no Marauiá, encontrei que: “os Yanonami de lá são conhecidos por *Karawe-teri*, subdivididos em outros grupos como os *Shamatau-teri* e *Mokarishiobe-teri*” (FERGUSON, 1995: 274/5, *apud* MENEZES, 2010, p.47). Este último nome é como alguns se referem aos moradores do *xapono Pohoroa*. *Mokarixiopëteri*, pode ser traduzido por “aqueles que têm o pênis fedido” e certamente os yanomami de lá não nomeiam a si mesmos assim”.

São vários, os exemplos na literatura que nos fazem refletir a respeito da proposição feita por Ramalho, (2008) de que os “Yanomami não parecem compartilhar nossas dificuldades teóricas quando se trata de definir grupos e a pertença a eles.

A bem da verdade, como vimos, os Yanomami do Marauiá (salvo as exceções já mencionadas na Introdução) pertenciam todos ao grupo que se definia como *Karawëtari*.

No Censo Populacional (DISEY, 2018), é possível identificar os seguintes nomes:

Tabela 1 Gentílicos de auto identificação dos Yanomami do Rio Marauiá

Nome do <i>xapono</i>	Auto identificação
Bicho Açu	<i>Ironasiteri; Goes; Xamatawëteri.</i>
Serrinho	<i>Pohoroabieteri; Aramasi Heawei; Amaroko; Pokorama; Waimasi Heawei; Xamatari; Motawe.</i>

Jutaí	<i>Pohoroabieteri; Jutaíteri.</i>
Tabuleiro/Yabahana	<i>Aramasi; Kohito; Pohoroabieteri; Xamatari; Tabuleiroteri; Waimayã; Yarimina Xamatai; Amaroko; Waima; Wareta; Maroko; Marisi; Hayanae.</i>
Komixiwë/Missão	<i>Xamatauteri; Masiri Xamatauteri; Amaroko; Ironasiteri Yeakaxiteri; Pokorama; Motawe; Ariwamã; Aprueteri; Ironasiteri Xamataweteri; Moetima MaiKonawë; Hoetima; Pukimawë; Paikawawë; Tuyeoeti; Xiririna Amaroko; Tairawe; House Motowe; Kaxiwe Poekoito; Karawe Roroma; Roroma Koxikahiwe; Marari; Yakirima; Yakirama; Karawe Mosihiwe; Porekato Xamatuteri;</i>
Pohoroa	<i>Watupaweteri; Amaroko; Pohoroabieteri; XamatariAramasi; Aramasi Waimasi; Heawei Masiri; Mamapeweteri; Wararaya; Aramasi Hayata; Waimasi.</i>
Ixima	<i>Iximaweteri.</i>
Balaio	<i>Pohoroabieteri; Waimaya Pohoroabieteri; Heroweteriyoma; Watupawe/Pinheiro; Xamatari Amaroko; Heawi; Xamatari Hayata; Xiita; Marisi; Waimasi.</i>
Pukima Beira	<i>Pukimabieteri.</i>

<i>Raita</i>	<i>Raitateri; Pukimabieteri.</i>
Tomoropiwei	<i>Pukimabieteri.</i>
<i>Pukima Cachoeira</i>	<i>Pukimabieteri.</i>
<i>Kona</i>	<i>Konabieteri.</i>
<i>Xamakorona</i>	<i>Momohiteri.</i>

(Fonte: elaborada a partir do Censo Populacional do Polo Base Marauíá- 2018, DSEIY)

A ocupação do território pelos Yanomami se dá por um esquema baseado em três círculos concêntricos a partir do *xapono*. Isso se trata de um esquema teórico e não uma representação rígida sobre o uso do território. No *primeiro círculo* que se estende num raio de aproximadamente cinco quilômetros, concentram-se os espaços de atividades cotidianas que permitem o retorno à casa no mesmo dia: caça, pequena coleta e pesca individual, ou em pequenos grupos familiares. O *segundo círculo* destina-se ao *ramihuu*, caçadas individuais a uma distância de cinco a dez quilômetros. O *terceiro círculo* estende-se num raio de dez a vinte quilômetros, por onde se deslocam para as grandes caçadas coletivas que precedem o rito funerário *reahu*. Nestas expedições (*heniomou*), um grupo de caçadores escolhidos permanece uma ou mais semanas caçando e moqueando³⁸ a carne que servirá de alimento aos convidados dessa que é a principal cerimônia realizada pelos Yanomami.

Cada *xapono* tem um território delimitado para caçar e pescar. Essas delimitações são acordos consensuais. Entre o território de dois *xapono*, há sempre há uma faixa neutra e as caças vão de um lado ou outro. Atualmente, devido a diminuição de ofertas de alguns recursos, estão começando a haver alguns conflitos. Na localização próxima dos *xapono* do Jutaí e Tabuleiro, por exemplo, começou-se a criar um problema, com Tabuleiro indo pescar e caçar no território do Jutaí. Sendo assim, o grupo do Jutaí vai pescar e caçar no território do Bicho-Açu. Por outro lado, a motorização das embarcações faz que os Yanomami, hoje em dia, pesquem mais longe e então invadem o território de pesca e caça dos outros. (PNGATI, 2015)

³⁸ Moquear é uma técnica de secar a carne em uma grade de cipós sobre o fogo para aumentar seu tempo de conservação.

Estudos detalhados sobre o sistema produtivo Yanomami, com foco em seus aspectos ecológicos e nutricionais, demonstram que a caça, a pesca e a coleta são responsáveis por mais da metade do suprimento das necessidades indispensáveis ao seu equilíbrio alimentar.

A caça, a principal dessas atividades em termos de contribuição protética é uma das raras ocupações econômicas exclusivamente masculinas. Praticada por todos os homens Yanomami desde a adolescência até, geralmente seus 50 anos de idade. Entretanto a maior produtividade dos caçadores é nos seus 20 e 30 anos. E considerada pelos Yanomami uma atividade altamente atrativa e valorizada, sendo também uma importante fonte de prestígio" (ALBERT, 1991 p. 13).

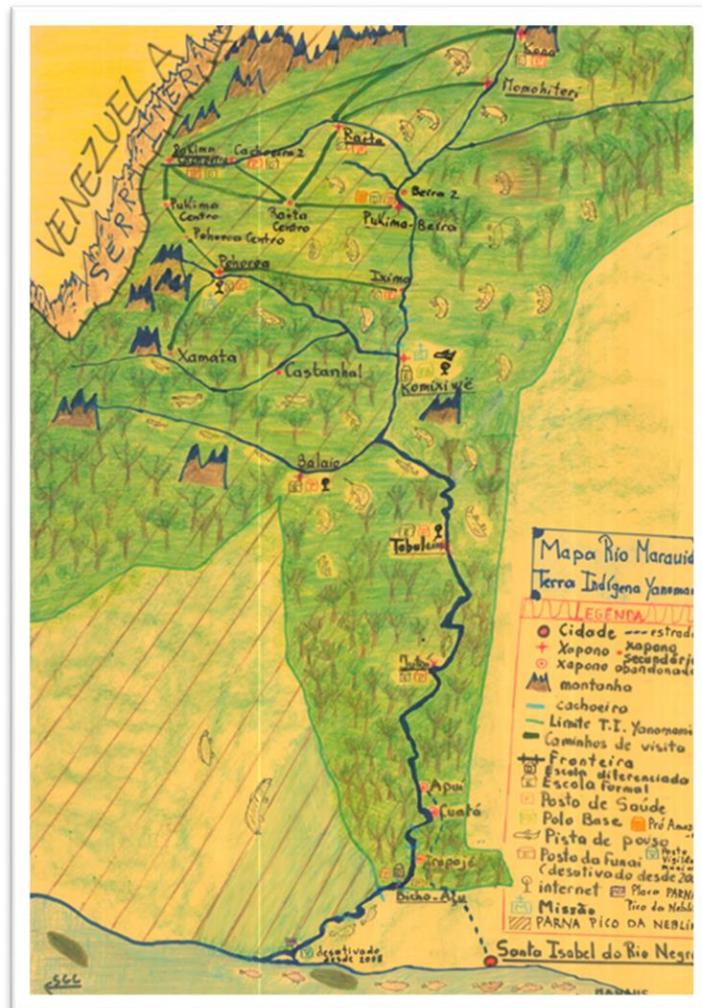
Nas roças, que em geral se dispõem ao redor do *xapono*, é comum as mulheres irem sozinhas, com seus filhos ou acompanhadas de outras mulheres. Nas incursões pela floresta, elas vão em geral acompanhadas por ao menos um homem que aproveita para procurar caça nas proximidades do local onde as mulheres estão.

As pescarias de canoa eram acompanhadas por algum jovem que conduzia o motor rabeta acoplado na popa, não me recordo de ter visto alguma vez uma mulher pilotando rabeta.

Observando e participando destes afazeres, marohamou (pescar), okomou (matar caranguejo), hikarimou (fazer roça), ramihuu (sair para caçar) me pareciam ser para os Yanomami, tarefas que realizam prazerosamente. Uma incursão pela floresta pode durar o dia todo, durante estas caminhadas é comum sentarem-se diversas vezes para descansar, tomar chibé³⁹ e conversar.

³⁹ Chibé (do Tupi *Xibé*), é uma mistura de água com farinha de mandioca a gosto, formando uma papa mais ou menos líquida. É bastante consumido no interior da região Amazônica. Os Yanomami do Marauá incorporaram o chibé na sua alimentação depois do seu contato com os missionários salesianos, quando aprenderam a cultivar a mandioca brava e a preparar sua farinha, preparam-no também com farinha de pupunha.

Mapa 6 Rio Marauíá elaborado pelos Yanomami



(Fonte: Caderno do PNEGATI, 2015)

Vivem em casas coletivas espalhadas em seu território. O número de coabitantes varia entre aproximadamente 60 e 600 pessoas. Em cada uma dessas casas habitam famílias conjugais, famílias extensas e em menor número famílias poligínicas, distribuídas ao redor das fogueiras. O padrão arquitetônico das moradias varia. Na maior parte do território, prevalecem as grandes casas coletivas em formato de círculo e com uma grande abertura no centro, casas cônicas ou casas familiares separadas e dispostas em círculos. No centro deste círculo, há uma praça de terra batida que serve de palco para os principais acontecimentos da vida coletiva. É onde se dá a comunicação dos xamãs com os espíritos, é onde acontecem os ritos funerários, cantos e danças. A esta residência comunitária, dão o nome de *xapono*:

residencia comunitaria semipermanente constituida por una estructura habitable provista de un tejadillo circular alrededor de un espacio a cielo abierto, lugar central que se denomina *hehã*. La estructura habitable puede estar constituida por una serie de refúgios familiares más o menos yuxtapuestos, o por un tejadillo espacioso de hojas trenzadas y de una sola pieza, bajo el cual se distribuyen los grupos familiares en función de sus lazos de parentesco. El *shapono* es un espacio social, ritual y simbólico. La base del techo, ocupada por las familias, se destina a la vida familiar y a las actividades domésticas; la parte alta del techo, delante de los hogares, y el *hehã*, se reservan a las actividades rituales, tales como el chamanismo, los rituales funerarios y guerreros, y los diálogos ceremoniales. (LIZOT, 2004)

É comum o uso das palavras aldeia ou comunidade para designar o local que os grupos familiares coabitam comunitariamente em uma porção do território. Este termo raramente é utilizado pelos Yanomami e pelos não Yanomami que atuam na região. Usam prioritariamente a palavra da língua Yanomami *xapono*, que, embora seja comumente traduzida por “casa”, ou seja, a construção arquitetônica sob a qual habitam, a palavra *xapono* ultrapassa atributos materiais, tecnológicos e climáticos e engloba aspectos relativos à organização socioespacial, à cosmologia e ao xamanismo yanomami. Como demonstrou Benucci (2016, p. 16), em um ensaio sobre as formas de habitar deste povo, a casa ocupa uma “posição central no pensamento yanomami, desdobrando-se para contornos outros, extrapolando a dimensão física e atingindo outros níveis conceituais, visíveis e invisíveis, do corpo ao cosmos” (BENUCCI, 2016, p. 16).

Desta maneira, podemos refletir e quem sabe estender que não apenas as formas de habitar e de construir, bem como todos os aspectos materiais e imateriais de um povo, não podem, ou ao menos não deveriam ser analisados e compreendidos quando apartados de um sistema espacial e social mais amplo.

Figura 2 Foto aérea do xapono Pukima Beira em 2018



(Fonte: Gerson Oliveira)

Nesta fotografia, vemos um conjunto de casas retangulares, com telhados de duas águas e dispostas em círculo. Este é o modelo de *xapono* comum à todas as comunidades Yanomami no rio Marauíá. Normalmente, os Yanomami costumam afirmar que sempre se construiu assim: “no Amazonas sempre foi assim, em Roraima que eles fazem diferente”. Porém, me aprofundando mais nas conversas com os Yanomami mais velhos, fica evidente que as casas de duas águas como na imagem acima, são uma inovação recente.

Os Yanomami da região do Marauíá, há algumas décadas, viviam em grandes casas comunais compostas por diversas casas nucleares dispostas lado a lado como se fossem uma única estrutura, formando um grande círculo, no qual a abertura central exibia um pátio descoberto e limpo de qualquer vegetação. Eram construídas com telhados de uma água só, que do ponto mais alto se estendia até poucos centímetros do chão, fazendo com que telhado e parede fossem formados pela mesma e única estrutura.

Cada família construía e ocupava um espaço reservado nessa casa. Atualmente em algumas comunidades do Marauíá ainda é possível ver umas poucas casas neste estilo, mas a grande maioria das famílias adotou, provavelmente por influência da população regional o padrão de casas retangulares com telhados de duas

águas, paredes de palha fechando a parte traseira e as laterais e em alguns casos também as frontais, deixando uma abertura para passagem.

Figura 3 Casa com telhado de uma água no xapono Raita Centro



(Fonte: arquivo pessoal)

Tem sido cada vez mais comum a instalação de uma pequena porta voltada para a praça central. Ainda não é uma prática generalizada, mas há um crescente número de casas em que estas portas, normalmente feitas com restos de tábuas descartadas de um posto de saúde abandonado ou reformado, são trancadas com corrente e cadeado. A razão para isto é invariavelmente explicada pelo “problema de muito tomi tomi”, ou seja, perigo de roubo. Os objetos que inspiram este tipo de cautela são aqueles adquiridos na cidade ou trocados com os *napé* que trabalham na Terra Yanomami. Os objetos produzidos por eles próprios, ou mesmo os manufaturados de uso coletivo ou que costumam ser emprestados para qualquer um que necessite, como bacias, remos, ferramentas para trabalho na roça e até mesmo espingardas, normalmente ficam guardados em locais visíveis, no chão da casa, pendurados no teto ou nos girais.

Portas trancadas inibem que se adentre a casa sem autorização, mas se alguém o quiser fazer, ainda assim é muito fácil, principalmente quando se trata de uma criança pequena que consegue passar facilmente por alguma fresta entre o chão e a palha ou subindo até o vão próximo ao telhado. A respeito da aparente reorganização dos espaços

e das relações sociais, impulsionada por estas novas aquisições retomarei no próximo capítulo.

Em número bem menor, algumas famílias optaram pelas casas ao estilo ribeirinho e contrataram serradores e carpinteiros em Santa Isabel para construírem suas casas com tábuas serradas, telhado de zinco e piso suspenso do chão. Sejam quais forem os estilos de construção e os materiais utilizados, em todas as aldeias, as casas são dispostas em círculo a uma pequena distância umas das outras, formando no centro o grande pátio de terra sem vegetação descrito anteriormente.

As casas normalmente não possuem divisórias, mas recentemente observei pequenas modificações nesse padrão. Em algumas poucas casas, as paredes são construídas mais para dentro, deixando um espaço aberto sob o telhado formando uma varanda coberta, onde as pessoas se reúnem para diversos afazeres; atrás, no espaço mais reservado ficam as redes e os fogos para cozinhar. Em alguns casos, há uma parede divisória criando dois ambientes no interior da casa, uma aparente separação entre o espaço de dormir e o de cozinhar e guardar os pertences; em outros casos a parede não interfere na função do cômodo, apenas evita o contato permanente com os outros membros familiares que vivem na mesma casa. A respeito desses cercamentos residenciais que começam a surgir, seria interessante investigar as razões e a *possível* relação com um emergente gosto pela privacidade.

Nilsson (2018) afirma que no Marauíá “o elemento centralizador das relações interculturais se dá pela via de acesso do rio” (p.08). De fato, é o rio que conecta as comunidades a área urbana mais próxima.

Havia antigamente uma trilha saindo do baixo Marauíá até Santa Isabel, mas atualmente não existe mais nenhum acesso terrestre. A única pista de pouso, restringe-se ao uso da SESAI. fica no *xapono Komixiwë*, de onde se faz a logística de distribuição das equipes da SESAI e dos suprimentos aos postos de saúde e, quando necessário, a remoção de pacientes Yanomami.

Os Yanomami, até décadas atrás, evitavam as margens de grandes rios e escolhiam preferencialmente regiões de grandes altitudes, por esta escolha não desenvolveram aprimoradas tecnologias de navegação. Contam, por exemplo, que quando em seus deslocamentos se deparavam com um rio profundo que precisavam atravessar, construíam uma espécie de ponte ou pinguela com troncos de árvores caídas

e esticavam um grande cipó de uma margem a outra para que todos pudessem atravessar. Quando tal recurso não era viável, sabiam fazer uma canoa bastante rudimentar elaborada com a casca resistente de uma árvore que chamam de *tomoro*; era um recurso de pouca durabilidade, tanto que depois de cumprir sua função era abandonado.

Atraídos pelos pontos de contato permanentes, foram se aproximando e se estabelecendo às margens dos rios. Atualmente, no Marauíá, todos os 16 *xapono* estão localizados há poucos metros de distância deste rio ou de um de seus afluentes. Por ser uma escolha recente, explica o fato de que muitos dos mais velhos não sabem nadar.

Há algumas décadas, a coleta tinha um papel de maior destaque na alimentação desses Yanomami. Passavam parte dos meses em acampamentos na floresta alimentando-se de frutos sazonais e da caça. Estes acampamentos em geral aconteciam no intervalo entre o plantio e a colheita das roças. A essa prática chamam de *wayumi*.

Entre os *Pukimapiweiteri*, a última vez que permaneceram um período longe do *xapono* para se alimentarem na floresta foi em 2001 quando, por acidente, suas roças foram incendiadas. Depois de as terem replantado e não restando mais alimentos maduros, partiram de *wayumi*.

A prática de perambular pela floresta também parece ter sido, no passado, utilizada para dissipar epidemias contraídas em contatos esporádicos com "brancos" e seus objetos. Atualmente a prática do *wayumi*, parece ter sido abandonada ou talvez relegada a um segundo ou terceiro plano quando se trata de satisfazer as necessidades nutritivas.

Alguns Yanomami me explicaram que os acampamentos foram deixados de lado por causa da escola, pois os alunos não poderiam permanecer fora do *xapono* no período letivo. O aumento no tamanho e na quantidade de roças por família ao que parece, garante a satisfação das necessidades alimentares, por isso não precisam mais perambular pela floresta em busca de alimentos como faziam até pouco tempo enquanto aguardam o amadurecimento das roças, pois alguns responderam que não fazem mais *wayumi* porque "tem alimento no *xapono*".

Os padrões de mobilidade têm se modificado e mostrado significativas tendências a sedentarização em grande parte das sociedades indígenas depois do contato (ALBERT & MILLIKEN, 2009)

O estudo sobre a mobilidade Yanomami desenvolvido por Nilsson, buscando dimensionar o efeito da ocupação Yanomami sobre a paisagem florestal e testar a hipótese de que uma mudança de padrão de maior mobilidade para maior sedentarização levará a alterações previsíveis no ecossistema florestal. Segundo este autor os Yanomami têm sido induzidos a uma maior sedentarização, assim como outras sociedades indígenas em contato com as sociedades de Estado envolvidas. A instalação de missões religiosas e postos de saúde estariam influenciando nessa modificação dos padrões de mobilidade dos Yanomami.

É possível que tais instalações não sejam as responsáveis determinantes da mudança no padrão de mobilidade, elas por si só não explicam satisfatoriamente a tendência de maior sedentarização que parece haver, embora possivelmente tenham influência sobre ela.

Outros fatores devem ser considerados. Um deles está ligado a insistência dos agentes não Yanomami para que não abandonem os locais onde há infraestrutura construída por instituições externas. Outro está ligado a revolução tecnológica que se deu após o contato, quando este grupo passou a ter acesso a uma porção de ferramentas: *“Numa abordagem histórico-econômica, os Yanomami teriam como motivo de sua configuração espacial de povoamento o acesso a ferramentas de metal, exógenas, trazidas pela sociedade industrial”* (Ferguson 1995, *Apud* Nilsson, 2011, p.9).

A grande maioria dos Yanomami continua construindo suas moradias com os recursos materiais disponíveis na floresta e tecnologias próprias. Eles dominam cada uma das etapas da construção e sabem localizar e extrair toda matéria prima necessária, isso assegura que possam mudar de residência de modo independente.

O que se observou é que os *xapono* têm sido construídos cada vez mais nas margens do Rio Marauaiá e afluentes. Esta mudança do centro da floresta para as margens de rios navegáveis é na verdade uma tendência que se observa nas diversas regiões do território Yanomami nas terras baixas. Na medida em que passam a preferir as margens do rio, limitam-se os locais disponíveis sem que resulte em uma sobreposição dos territórios de uso dos grupos vizinhos.

Inicialmente atraídos pelo primeiro missionário Salesiano que, segundo contam ao estabelecer contato com os Yanomami que viviam no Xamatá, convenceu-os a mudarem-se para a margem do médio Marauaiá, local onde ele pretendia fundar a Missão. Parte

destes Yanomami Xamatauteri, habitam as proximidades deste local até hoje, desde um pouco antes da Missão Sagrada Família ser fundada em 1962.

Os contatos permanentes e expandidos a todas comunidades ocorrem, de fato, quando da implantação do sistema de saúde, conforme explica Nilsson (2018). Até então as relações de trocas interculturais restringiam-se a Missão e ao baixo Marauia.

Após a organização do sistema de saúde, por volta de 1996-2000, várias movimentações e novas cisões residenciais se verificaram, causando certa incompreensão, por parte das equipes de saúde, exigindo readequações nos planejamentos (*Idem*, p. 107).

São comuns os relatos de que missionários, agentes da FUNAI, funcionários de ONGs e mesmo de outros Yanomami que já viviam em contato permanente com estes *napë*, terem insistido no processo de convencimento e atração para locais de acesso mais fácil, daqueles grupos que ainda viviam no alto curso de afluente do Marauiá. Os locais até então preferidos pelos Yanomami, ficavam a várias horas de caminhada desde a margem do rio e o trajeto era feito por estreitas picadas abertas na mata. Isso do ponto de vista das equipes de profissionais que trabalham em campo era e continua sendo um empecilho.

A contida e sábia exploração dos recursos empreendida por estas populações modifica a paisagem por meio de uma movimentação harmoniosa e eficiente na qual extraem os recursos necessários ao mesmo tempo que permitem sua recomposição.

Cada família tem uma roça, mais ou menos do tamanho de um campo de futebol. Quando uma roça está no auge de produção, uma nova começa a ser aberta, enquanto uma outra ainda mais antiga continua sendo visitada. A construção das casas e a mudança definitiva se dá normalmente quando o novo local já está produzindo. Estas áreas não são roçadas novamente e a vegetação se recompõe, de tal maneira que depois poucas décadas, os traços da antiga roça tornam-se praticamente imperceptíveis (RAMOS, 2008).

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 (*Idem*, 1995, p. 03).

Figura 4 Raita Centro: xapono secundário desocupado



(Fonte: arquivo pessoal)

Para os Yanomami, a presença cotidiana das equipes que chegam para trabalhar em área parece implicar em uma necessidade de organizar os espaços por meio de uma delimitação clara, porém não totalmente rígida. Nas casas familiares, a circulação dos não indígenas costuma ser livre, sendo apenas exigida uma certa discricção em algumas situações como momentos de luto, de conflitos internos ou ao passar diante de uma sessão xamânica. Os *napë* não têm permissão para colher alimentos nas roças familiares; o alimento que necessitam em geral obtêm por meio de trocas. Nunca soube haver proibição aos *napë* para pescar ou caçar, embora sejam raros aqueles que se disponham a fazê-lo, é mais comum obter caça com os Yanomami. No território do posto de saúde, prevalece o domínio dos *napë* e a entrada dos Yanomami é bem selecionada e quase sempre restrita apenas aos AIS. A fronteira entre o espaço de atendimento à população e o de alojamento dos profissionais é bem delimitada. Muitas crianças costumam passar uma parte do dia ao redor do posto aguardando a oportunidade de fazer algum serviço, como buscar água ou lavar louças em troca de pequenos pagamentos: balas, bolachas ou um prato de comida, por exemplo.

Capítulo 2 - Dos internatos à escola diferenciada

A educação escolar entre os Yanomami no Marauíá atualmente é intermediada e assessorada por duas organizações: uma de caráter religioso, representada pela Ordem Salesiana, pioneira no estabelecimento dos primeiros contatos e da implementação das primeiras experiências desse grupo com a educação escolar; e outra de caráter laico, representada pela SECOYA que iniciou sua atuação no campo da assistência à saúde e posteriormente incorporou a este trabalho um programa de educação.

A Ordem Salesiana foi fundada em 1869, na cidade italiana de Turim por um sacerdote católico chamado Dom Bosco. Desde o princípio, a educação e a evangelização de crianças pobres e abandonadas, foi o principal campo de atuação dos salesianos de Dom Bosco. Segundo Smiljanic (2002), ao transporem esse trabalho aos povos indígena, por desígnio de Dom Bosco, que teria tido sonhos e visões sobre trabalhos em terras distantes, “os missionários tomaram os povos indígenas como crianças desamparadas e consideraram ser sua missão educar esses povos com o objetivo de integrá-los ao estado nacional” (*Idem*, p.01).

Em 1895, os salesianos iniciaram suas atividades entre os indígenas com os Bororo no Mato Grosso. No rio Negro começaram a implementar os primeiros trabalhos em 1915. Ainda segundo Smiljanic, ação da Ordem tinha por objetivo destruir a vida social e cultural dessas populações, considerada profana pelos missionários:

Com essa finalidade, buscou concentrar essas populações em determinados centros, transformar gradualmente as moradias coletivas em individuais, estabelecer espaços domesticados para manifestação ritual e socializar as crianças indígenas em internatos (*Ibdem*, p 02).

Iniciaram o trabalho com os Yanomami do rio Cauaboris na década de 1950, construíram uma Missão às margens do canal de Maturacá e convenceram os Yanomami a se mudarem para as proximidades. No rio Marauíá, foi em 1961, após alguns contatos anteriores, que os salesianos fundaram a Missão Sagrada Família. As duas missões permanecem até hoje em atividade nestas localidades dentro da Terra Indígena Yanomami.

A Associação Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami (SECOYA) é uma organização não governamental fundada em 1997, porém desde 1991 trabalhos na área de saúde e educação vinham sendo desenvolvidos por seus membros fundadores, com apoio financeiro de organizações filantrópicas da Europa. Entre os anos de 1999 e 2008, por meio de convênios firmados com a Fundação Nacional da Saúde- Funasa, a SECOYA coordenou e executou os serviços de assistência à saúde Yanomami no Marauiá e médio Demini. Paralelamente, em 1999, a SECOYA incluiu e integrou oficialmente no seu Projeto o programa de educação bilingue. Quando, em 1999, a Funasa encerra os contratos com as ONG's conveniadas, a SECOYA prossegue suas atividades no campo da educação.

As atividades da SECOYA estão dedicadas mais diretamente aos Yanomami da bacia do Rio Marauiá, em Santa Isabel do Rio Negro, AM, onde tem atualmente sua sede administrativa e a três escolas no Rio Demini, afluente da margem esquerda do Rio Negro, no município de Barcelos, AM.

Há uma clara delimitação entre os territórios de atuação e influência destas duas instituições, tanto por parte de seus representantes quanto por parte dos Yanomami. Poderíamos dizer que há um conjunto de aldeias em que a presença dos missionários e seus métodos de trabalho já estão consolidados há décadas e os Yanomami não demonstram desejo de romper esta relação. A influência da Missão Salesiana, porém, não se estende a todas as comunidades, algumas delas rejeitam sistematicamente qualquer tipo de atividade de evangelização ou interferência dos missionários nas escolhas coletivas da população e expressam (pela voz de suas lideranças) firme propósito de evitar a proximidade com os religiosos salesianos.

Aos Yanomami, parece evidente que existem de dois modelos de escola distintos e incompatíveis: a escola formal ou estadual “dos salesianos” e a escola diferenciada “da SECOYA.”

Nas palavras de Samuel do *xapono* Tabuleiro durante a II Assembleia dos Yanomami do Amazonas realizada em 2011:

Aqui no Marauaiá tem 02 escolas, SECOYA e Salesianos. Os Salesianos têm escola em 04 aldeias. Por causa de alguns problemas com as 04 escolas, queremos juntar essas escolas aqui para falar juntos. As reivindicações continuam. Nós somos da Escola Estadual Indígena Sagrada Família. Como descobrimos as dificuldades, estamos aqui para falar do que nós descobrimos durante os cursos. Os professores do Projeto Pirayawara não têm diferença. O pensamento é o mesmo. Antes do curso do magistério, fomos convidados nos cursos da SECOYA. Outras instituições pensavam que nós queríamos nos tornar *napë*. Os Salesianos chegaram e outras organizações pensavam queíamos nos tornar religiosos. Mas nós nos preparamos para essa conversa. Como as organizações são numerosas, a educação fica atrapalhada. Estamos aqui para escolher uma coisa só. As organizações falam mal uma da outra, isso nos atrapalha. Os Salesianos não ensinam direito, por isso, perguntamos da responsável sobre o curso do magistério: Os cursos não acontecem regularmente, como no Maturacá. O material sobre a mitologia se perdeu também. Pediram para refazer de novo. Nós ficamos com preguiça. Pergunto como seria refazer esse trabalho? Os Salesianos não gostam que nós ensinemos o que aprendemos nas aulas de magistério. Outros professores não ensinam o que eles aprenderam? Por que essa interferência? Nós trouxemos o modelo de escola que nós queremos. Assim que queremos construir nossa escola, conforme esse desenho (...). Seria modelo único para todas as comunidades. As instituições podem olhar.

O programa de Educação da SECOYA desenvolve atividades no: Bicho Açu, *Ixima*, *Pukima* Beira, *Raita*, *Pukima* Cachoeira e *Kona*, além de três escolas no rio Demini (*Ajuricaba*, *Hemarepiwei* e *Komixipiwei*). Os salesianos, por sua vez, atuam na Escola Estadual Indígena Sagrada Família localizada no *xapono Komixiwë*, da qual as outras cinco, em Jutaí, Serrinho, Tabuleiro, Missão, *Komixiwë*, Balaio e *Pohoroa* funcionam como salas anexas.

A escolha metodológica de não se fixar em apenas um *xapono* da bacia do Marauaiá, se justifica pela opção de observar diferentes contextos nos quais os Yanomami refletem sobre a escola. Os cursos de formação de professores promovidos pela SECOYA contavam com a participação de jovens professores e lideranças de todos os seis *xapono* em que esta instituição atua com o Programa de Educação. Tendo em vista que muitos professores e lideranças destes *xapono* tiveram suas primeiras experiências com a escola no âmbito daquela que era promovida pelos salesianos e que esta, de certa forma norteia as concepções de escola elaboradas por eles, faz-se necessário contemplar as propostas destas duas organizações nesta discussão.

A estas questões, subscreve-se a trajetória da educação escolar entre os Yanomami no rio Marauíá, iniciada há mais de cinquenta anos e que por sua vez se insere num quadro histórico mais amplo das atividades missionárias no Rio Negro.

A primeira escola conveniada com a Diocese e Seduc, denominada Dom Pedro Massa, foi registrada em 1978. Menezes (2010) alerta que segundo informação dos próprios salesianos o convênio firmado entre SEDUC do Amazonas e a Diocese de São Gabriel foi assinado em 20 de fevereiro de 1970 e publicado no Diário Oficial em 17 de junho do mesmo ano⁴⁰, ou seja, “o documento a que os salesianos se reportam para atribuir legitimidade e legalidade ao seu trabalho na escola estadual da região de Maturacá, foi assinado há quase quatro décadas.” (*Ibdem*, p.135). Como mostra esse autor, é possível verificar no site do Portal da Transparência que não há nenhum convênio ativo atualmente entre a Diocese e o Ministério da Educação:

Na página da internet do Governo Federal chamada “Portal da Transparência – Convênios por Estado” é apresentada uma planilha detalhando os convênios cujas atividades estão vinculadas ao município de São Gabriel da Cachoeira. Nesta página, são mencionados 82 convênios, sendo que os mais antigos, datados de 1995 e 1996 aparecem como já “concluídos”. De acordo com a página, a Diocese de São Gabriel tem 5 convênios, todos com o Ministério da Saúde (183/96 [concluído], 2231/98 [concluído], 776/99 [adimplente], 05/01 [Adimplente] e 42/02). Dentre as responsabilidades dos Convênios estão: promover melhorias das condições de saúde da população indígena e promover ações básicas de prevenção de doenças e recuperação de saúde. A página não menciona nenhum convênio na área de educação⁴¹ (*Ibdem*, p. 135-136).

Não obstante, esse convênio beirar a fronteira da ilegalidade, a Diocese permanece atuante e conduz atualmente o trabalho em onze escolas da região, sendo nove delas pelas Filhas de Maria Auxiliadora e duas na Terra Indígena Yanomami através dos Salesianos de Dom Bosco: Escola Imaculada Conceição, no rio Maturacá e Escola Sagrada Família, no rio Marauíá.

⁴⁰ Tal convênio outorgava a Diocese de São Gabriel a gestão de onze escolas estaduais.

⁴¹ Conferir em: <https://bit.ly/2PjX4zc>

O índice de analfabetismo entre as populações indígenas no alto rio Negro é menor em relação a outros povos indígenas. Esse dado pode sugerir a evidência de bons resultados do projeto pedagógico implementado pelo salesianos, porém, é fácil verificar crianças e jovens que concluem o Ensino Fundamental e até mesmo o Ensino Médio e não estão alfabetizadas. Por meio da progressão continuada, os estudantes concluem gradativamente os ciclos escolares e isso resulta em dados oficiais no sistema, porém não representa qualidade de aprendizagem.

Na escola Sagrada Família e salas anexas o segundo ciclo do Ensino Fundamental e os três anos do Ensino Médio as aulas são ministradas a partir de estúdios de televisão localizados no Centro de Mídias, em Manaus, em formato de teleconferência. Cada uma das salas de aula está equipada com um kit tecnológico composto por Antena VSAT bidirecional, roteador-receptor de satélite, cabeamento estruturado (LAN), microcomputador, webcam com microfone embutido, TV LCD 37 polegadas, impressora a laser e no break. Este projeto do governo do Amazonas intitulado “Ensino Médio Presencial com Mediação Tecnológica”, foi criado para atender a demanda educacional das populações rurais do estado. O conteúdo é ministrado em módulos e a carga horária é a mesma do Ensino padrão, com 800 horas/aula anuais, tal como previsto na Lei 9.394/96, de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB). O projeto, no entanto, não foi pensado para as escolas indígenas e, na maioria dos aspectos, conflita com o que esta mesma lei preconiza como dever do Estado:

o oferecimento de uma educação escolar bilíngue e intercultural que fortaleça as práticas socioculturais e a língua materna de cada comunidade indígena e proporcione a oportunidade de recuperar suas memórias históricas e reafirmar suas identidades, dando lhes, também, acesso aos conhecimentos técnico científicos da sociedade nacional. Para que isso possa ocorrer, a LDB determina a articulação dos sistemas de ensino para a elaboração de programas integrados de ensino e pesquisa, que contem com a participação das comunidades indígenas em sua formulação e tenham como objetivo desenvolver currículos específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades. A LDB ainda prevê a formação de pessoal especializado para atuar nessa área e a elaboração e publicação de materiais didáticos específicos e diferenciados (GRUPIONI, 2002, p.132).

Em algumas oportunidades acompanhei de perto as aulas via mediação tecnológica na Escola Sagrada Família no xapono *Komixiwë*. Nas salas de aula, os alunos assistiam aulas ministradas a partir do Centro de Mídias e eram acompanhados, por professores indígenas de outros grupos não Yanomami do rio Negro. Como exemplo, cito uma aula do 8º ano. A professora era uma jovem do povo Baré, ela acompanhava uma aula de ciências.

Na tela um professor dentro de um estúdio de gravação em Manaus, explicava conceitos de genética. Os alunos esforçavam-se em parecer compenetrados, mas era explícito que tinham muita dificuldade em compreender. Puxei conversa com a professora enquanto os alunos assistiam a aula. Ela estuda pedagogia em um curso de licenciatura indígena em Santa Isabel. Contou-me da dificuldade dos alunos em assimilar os conteúdos e, ela própria confessou tão pouco compreendia a maioria das aulas e que fazia as correções olhando o gabarito. Entre outros assuntos, me recordo de ela ter destacado como “os jovens Yanomami estão mudando”. E ressaltou, “principalmente os daqui”. Ela dizia que eles se interessavam cada vez menos pelos modos de ser dos Yanomami e que assim como os Baré, os Yanomami também estavam mais interessados no caminho dos brancos, “principalmente os daqui!”. Como ela repetiu esta última frase diversas vezes, perguntei por que ela achava que principalmente no *xapono* da Missão os jovens estavam mudando. Segundo ela: “É culpa nossa mesmo, nós é que trazemos a cultura dos brancos. Apesar de eu ser Baré, de ser indígena, sou uma representante da cultura dos brancos aqui. Foi assim mesmo que aconteceu com os Baré e hoje não falam mais a língua materna; a língua geral foi tudo que sobrou.” Ela conta que hoje em dia, ao menos estão tentando resgatar um pouco do que foi perdido da sua cultura. Em sua percepção, a culpa era dos próprios indígenas:

que têm vergonha de serem Baré, não querem mais comer as comidas tradicionais, não querem participar dos rituais. Os pais não ensinam os filhos a comerem quinhampira, pois temem que não aprendam a comer a comida dos brancos. Muitos dos meus colegas têm vergonha até de falar nhengatú na frente de outras pessoas. Eles acham que são brancos, mas se continuar assim tudo vais se perder.

Transcrevo aqui um trecho do relatório Yanomami – PEY (programa de educação yanomami), que embora retrate a realidade de outra região, reflete semelhanças aos

processos ocorridos nas escolas do Marauiá e sintetiza algumas inquietações em relação a escola junto dos Yanomami:

“(...)os pata thë pë (os “velhos”), ficam em via de marginalização nesta discussão. Constatam, com preocupação, que a escola que eles queriam para que seus filhos possam defender sua terra, cuidar de sua saúde e constituir um vetor de articulação social/econômico eficaz com os Brancos, acabou virando, muitas vezes, um fator de perda cultural acelerada e de mudanças sociais indesejáveis – resumindo: uma “deseducação yanomami”. Consideram, com certa amargura, o desinteresse dos mais jovens para com sua cultura e sua falta de compromisso com a comunidade. Eles reclamam, com uma crescente resignação, da “preguiça” dos jovens que não tem roça e não caçam, da sua mania de imitar os Brancos, de se “grudar” neles e nos seus objetos, de não redistribuir a renda dos seus salários em benefício de suas parentelas (professores e AIS). Ficam se perguntando se as coisas boas que trouxe a escola, como o apoio à luta política (quadros da HAY) e o envolvimento ativo nas questões de saúde (AIS), compensam mesmo as “coisas erradas” que vieram com ela da cidade e que agora estão impactando fortemente as novas gerações: DST, consumismo, modismos fúteis de Branco, egoísmo e diferenciação social. Alguns chegam até a pensar que hoje, talvez, fosse melhor acabar com a escola para as coisas não saírem definitivamente de controle (ALBERT, 2012).

A educação escolar no xapono apresenta algumas contradições aparentemente indissolúveis. Ela se mostra necessária enquanto fonte para adquirir conhecimentos que contribuam na elaboração de estratégias de luta e defesa. Por meio da escola buscam aprender a língua portuguesa, a leitura, a escrita, a matemática e assim ampliar o seu domínio sobre o conhecimento da sociedade dominante.

No período que atuei no programa de educação, a escola parecia ficar muito aquém dos objetivos das diretrizes oficiais e das expectativas dos Yanomami com os quais eu convivia diariamente.

Percebe-se, assim, que as leis que versam sobre a educação indígena são bastante ambiciosas e propõem excelentes objetivos. No entanto, tais afirmações democráticas e pluralistas revelam um aspecto teórico (senão retórico) muito maior que o aspecto prático, já que a implementação dessas políticas tem sido muito aquém de suas idealizações. (MENEZES, 2005)

A primeira questão que permeou minhas conversas iniciais com os Yanomami buscava saber por que eles queriam a escola, ou seja, que expectativas tinham em relação a ela. As respostas que obtive eram quase unânimes em relacionar a busca pela

escrita e pelo domínio da língua portuguesa com o empoderamento das estratégias de defesa do território e reivindicação de melhorias na assistência à saúde. Os depoimentos abaixo foram coletados por mim entre 2012 e 2013, em algumas das diversas reuniões em que nos sentávamos para conversar o papel da escola. Estas falas compoariam o tópico “Palavras dos Pata” nos Projetos Políticos Pedagógicos das escolas do Raita e Pukima Cachoeira:

Por que os alunos e o xapono querem a escola? Por que os patapata precisam de uma escola? Os alunos que estudam têm que aprender bem com os *napë*. Nós Yanomami temos que aprender bem o português para defender o nosso povo. Tem que conhecer a realidade dos *napë*, porque mais tarde nós achamos que os *napë* vão querer fazer maldade com os Yanomami. Se garimpeiro, madeireiro ou pescador chegarem, como vamos defender nossa terra? Por isso queremos a escola, para preparar nossos jovens. Eu tenho filhos e eles têm que se preparar, porque eu nunca estudei, no meu tempo não havia escola, então nossos filhos têm que aprender agora. Nós não queremos estudar só língua yanomami, queremos também dominar o português, para conhecer a realidade dos *napë*, para nossos filhos ficarem preparados para nos defender quando for preciso. (Valentino, Pukima Cachoeira, 2012)

Nós yanomami queremos muito a escola, por que queremos estudar a língua dos *napë*, se não estudarmos sua língua como vamos fazer para entendê-los? Se acaso tivermos invasão de nossas terras como iremos reclamar nossos direitos, como nos defenderemos? É para isso que queremos escola para conhecermos a escrita e as leis. As lideranças estão felizes com o aprendizado de novos conhecimentos dos jovens AIS e professores Yanomami (Jorge, liderança do Raita).

Os princípios da especificidade, diferenciação, interculturalidade e bilinguismo que puderam ser garantidos a educação escolar indígena a partir da Constituição Federal de 1988, são sem dúvida uma conquista do movimento indígena:

mas esse diferenciado é compreendido por muitos povos indígenas como uma discriminação, uma restrição de que tenham acesso aos mesmos conhecimentos e informações das escolas da sociedade nacional, aliada como justificativa da má qualidade de ensino oferecido (LADEIRA, 2004, p. 144).

As escolas nos *xapono* têm sido muito semelhantes às escolas das cidades, embora existisse entre os Yanomami, ao menos com os quais convivi, expectativas mais flexíveis sobre como a escola pode atuar. Isso dá espaço para pensarmos em um projeto político pedagógico que, ao invés de reproduzir com qualidade inferior o modelo educacional das escolas não Yanomami, possa criar uma proposta autêntica e mais eficiente no atendimento das expectativas dos Yanomami.

A escola diferenciada⁴², embora se proponha a um processo de escolarização que respeite e dialogue com os usos e costumes da cultura tradicional, acaba sendo interpretada pelos Yanomami como uma proposta insensível às dinâmicas de transformação cultural inerente a qualquer povo. Ou seja, educação que visa breçar qualquer tipo de mudança interna.

Estas falas sugerem que aos olhos dos Yanomami o que escola faz é trazer uma cultura e uma língua que estão vivas no cotidiano para dentro de um acontecimento chamado aula. Eles reclamam, por exemplo, de professores *napë* que davam aulas de “cultura yanomami” rebatendo que “a nossa cultura já sabemos e nunca vamos perder, nós queremos português, matemática, queremos conhecer a realidade dos *napë*”.

A escola é para os Yanomami a fonte dos conhecimentos dos *napë*.

Refletir sobre a busca dos Yanomami através da escola, será importante para revermos uma questão tão bipolarizada a respeito de povos indígenas e escolarização: se a escola é para eles uma instituição que está a serviço de um projeto de “virar branco” ou de um projeto de afirmação ou resgate cultural. Conforme salienta Menezes (2010) percebo que os Yanomami estão empenhados em equalizar junto dos *napë* um caminho intermediário para tornar “o seu mundo transformado em um ambiente inteligível e ‘vivível’”, projeto no qual parecem estar muito mais engajados do que manter a cultura e tradição intocadas. Buscam por um espaço “*onde a voz e o poder político indígena têm peso e repercussão, onde as dinâmicas de negociação existem e a comunidade indígena não é excluída das decisões que afetam e influenciam o seu presente e futuro*” (Ibidem, p.7).

⁴²Para acessar as leis e normas sobre a educação escolar indígena no Brasil, ver: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/Legislacao%20miolo.pdf>.

A escola é uma instituição estrangeira que pode servir a diversos fins. Se a ideia é alfabetizar toda uma geração, ela é sem dúvida a maneira mais prática e eficiente de se fazer isso. E se um povo faz esta opção há que se preparar para lidar com a morosidade, incompetência, burocracias ou exigências dos órgãos oficiais de educação. Ou seja, a escola implica em uma rede de relações dos Yanomami com os agentes representantes do sistema educacional oficial.

Isso implica em um confronto entre lógicas diferentes de pensamento. Entre os Yanomami, as tomadas de decisões ou resolução de problemas (planejamento de uma festa, abertura de novas roças, participação em eventos externos, escolha de um novo professor e até brigas conjugais etc.) costumam ser demoradamente discutidas em reuniões que às vezes seguem por vários dias. Um assunto é discutido coletivamente até a exaustão. Todos têm direito a se pronunciar e não importa o tempo de duração de um discurso, ele jamais é interrompido.

Certa vez, participei de uma reunião em que o assunto em questão era a conduta de um jovem professor Yanomami que não estava atendendo satisfatoriamente às demandas materiais de seus corresidentes. Este professor recebia um salário da SEMEC, por meio de um contrato temporário e era esperado dele que comprasse e distribuísse generosamente munições, tabaco, anzol, sabão etc. Além disso, havia boatos de que ele costumava se embriagar quando ia à cidade. Após diversas sinalizações da insatisfação diante desse comportamento, reuniram-se para decidir sobre o afastamento ou não desse professor. Depois me deram a palavra e por último ao professor. Então interromperam a reunião, pois já era muito tarde e estávamos ali sentados há sete horas. Retomaram no dia seguinte por mais longas horas nesta mesma dinâmica. Independente do desfecho da situação daquele professor, o que interessa destacar neste evento é o modo como uma questão é resolvida coletivamente.

A palavra reunião tem um sentido de grande importância para os Yanomami conforme aprendi depois. Reunir-se para conversar conosco servia para ouvir os comunicados vindos da sede em Manaus, saber sobre o planejamento do período de trabalho nas escolas, receber notícias ou respostas esperadas etc. É também o espaço deles para expressar os contentamentos e discontentamentos, fazer perguntas, cobranças e enviar recados para a coordenação geral da ONG. Estas reuniões não se restringem ao campo de comunicação com os não Yanomami, elas fazem parte da

dinâmica cotidiana do *xapono* sempre que precisem discutir algum assunto que diga respeito a coletividade. As reuniões duram o tempo necessário, até que os assuntos se esgotem e todos se sintam contemplados em seu espaço e tempo de fala. Quando o tema vai além das transmissões de recados e exige um consenso na tomada de decisões ou resolução de conflitos, é discutido até a exaustão, muitas vezes sendo necessário reunir-se por vários dias, a depender da complexidade do assunto. É também nas reuniões que organizam a cerimônia do *reahu*.

Assuntos do cotidiano costumam, por sua vez, serem tratados durante o *kawããmou*, um rito de diálogos que se faz a noite quando as pessoas geralmente já estão em suas redes ao redor do fogo ou antes do amanhecer. Consiste em dirigir-se em voz alta a comunidade para expressar queixas, opinar sobre um assunto, incitar para um trabalho, relatar um sonho ou acontecimento. Em geral é pronunciado pelas lideranças, mas qualquer um pode fazê-lo.

Os exemplos acima demonstram um pouco como o modo de tomar decisões e encaminhar propostas praticado pelos Yanomami é distinto das burocracias institucionais dos órgãos públicos e das organizações não governamentais com os quais se relacionam. Eu observava que ficavam enfadados e até irritados com a falta de definição das respostas as suas reivindicações ou diante de promessas não cumpridas.

Guardavam seus conhecimentos no pensamento. Tudo o que sabiam era transmitido pela fala, nas conversas dentro de casa, na roça, no mato e nos diálogos cerimoniais. Aquilo que não era dito é porque se podia aprender observando e os Yanomami desde que nascem quase nunca ficam sozinhos e estão sempre olhando o que os outros fazem. A educação Yanomami não está separada da vida. Aprende-se e ensina-se o tempo todo e, por vezes sem intencionalidade. Os verdadeiros professores são todos.

Dentre os novos elementos trazidos pelos *napë* estava a escrita, uma tecnologia que os Yanomami não dominavam e o ensino da escrita é algo que tradicionalmente se faz na escola.

A escola trabalha com outra lógica, porque ainda não se descobriu como fazer diferente e talvez quando descobrirmos, o que surgirá será outra coisa que não escola. Na escola tem que olhar o sol ou o relógio para saber se está no horário de aprender. Na escola é mais difícil mostrar como se faz sem explicar e fala e falar... O professor é

ensinado a pensar que tem que saber mais que os outros e não apenas que o que ele tem é uma novidade para mostrar e que pode ser útil.

Quando não se sabe muito bem o que ensinar na escola, pegam coisas vida, manifestações vivas da cultura e trazem para a sala de aula. Chamam os velhos para contar na escola as mesmas histórias que eles já contam em casa. Chamam as mulheres para ensinar a tecer cestos que que as moças já sabem tecer e que os rapazes não sentem necessidade de aprender. Vão para roça observar o que eles ajudaram a plantar e que já sabem quem os ensinou a plantar lá no tempo dos ancestrais.

Ou quando é o caso, tentam na escola preservar e resgatar aquilo que está sendo esquecido. Aquele mito que só o mais velhinho de todos lembra, aquele objeto que quase ninguém mais sabe fazer. Registram no papel, para não se perder mais. Mas como bem pontuou a professora Carmen Junqueira: *“Não resta dúvida de que esta é uma forma de reservar a memória, mas é preciso lembrar que numa comunidade de larga tradição oral, preservar significa basicamente exercitar o costume, fazendo com que faça parte do cotidiano”* (JUNQUEIRA, 2017, p.56).

Quando retornava à Terra Yanomami para o trabalho de assessoria nas escolas, não raro constatava que a data escrita com giz na lousa era de um ou dois meses atrás, indicando que as aulas estiveram paralisadas desde a minha última estadia no *xapono*.

Isso ocorria, entre outros motivos, pela falta de domínio dos professores Yanomami para dar aulas. Ficava claro que a escola era um evento que dependia da presença da assessoria *napë*. Além da frágil formação dos professores, tenho outra hipótese que explica a descontinuidade das aulas: a situação de abandono da grande maioria das escolas, falta de materiais didáticos, de bancos, de salário aos professores. A escola não parece ser tão necessária a ponto de mobilizar uma "militância" entre os Yanomami para lecionarem de graça, construírem bancos e reformarem a palha do teto. Como disse uma liderança do *Kona*: "Eu não quero chamar isso de escola, isso é brincadeira".

Figura 5 Escola no xapono Raita- 2012



(Fonte: arquivo pessoal)

A imagem acima mostra a estrutura disponível em algumas das escolas do Rio Marauíá.

Em busca da escrita

No início não havia escola. Os Yanomami viviam entre si e não sabiam o que era a escrita, não tiveram a necessidade de inventá-la, poderíamos concluir, no entanto a escrita, na perspectiva dos Yanomami não foi inventada por nenhum ser humano. Uma história contada por dois professores (um de Maturacá e outro de Ariabú) a Menezes (2010) enfatiza que foi Omawë, o principal espírito ancestral criador que a deu aos brancos:

“Certa vez, Omawë provocou uma grande enchente que afligiu todo o mundo. Todos os Yanonami foram levados pelas fortes correntezas. Entre os corpos que boiavam havia Yanonami de diferentes tons de pele. Os de pele negra foram considerados feios por Omawë, que os deixou boiando nas correntezas até que chegassem à África. Os de pele morena, Omawë retirou das águas e reservou o melhor lugar, junto a si, nas florestas da Amazônia. Quanto aos de pele branca, Omawë fez deles

estrangeiros, dando-lhes outra língua e colocando-os na Europa, um lugar frio, árido e cheio de pedras.

Com pena da situação dos brancos, Omawë deu-lhes um conhecimento que era exclusivo seu, o da escrita, para que eles pudessem sobreviver e prosperar naquelas condições severas. Assim, os brancos, com os conhecimentos adquiridos de Omawë, desenvolveram barcos e navios e quiseram deixar a Europa para vir para a boa terra dos Yanonami, para tentar tirá-la deles. Por isso, atualmente, os Yanonami buscam junto aos brancos o conhecimento da escrita, que na verdade é de Omawë.”

Menezes, ao analisar essa história junto de outras narrativas do arcabouço mitológico dos Yanomami, uma registrada por Albert junto aos Yanomae (cf. Wilbert & Simoneau, 1990) e outra por Chagnon junto aos Yanomami da Venezuela (cf. Chagnon, 1977: 47), nota que as três versões relacionam as tecnologias de transporte com algo característico dos estrangeiros, e conclui que de maneira peculiar a versão dos professores Yanomami de Maturacá e Ariabú propõe um equilíbrio na divisão de Omawë, que deu o conhecimento da escrita aos brancos como uma compensação ao solo ruim e os Yanomami, apesar de não terem recebido tal conhecimento, em contrapartida disfrutaram de terra fértil. *“Assim, as expectativas de um e de outro agora se cruzam: os brancos buscam o que é dos Yanomami (a terra) e estes, especialmente para defender seu território do assédio estrangeiro, buscam o conhecimento de Omawë passado aos brancos (a escrita) (MENEZES, 2010, p. 106).*

Há alguns anos, Jorge, um dos chefes *Konapimateri* me contou como surgiram os napë:

“No tempo dos antepassados houve uma competição entre o grupo dos guaribas e o grupo dos coatás. Não tratava de uma guerra com arcos e flecha e nem de uma luta corporal. Os antepassados já tinham papel e lápis e se reuniram para disputar qual grupo era mais habilidoso para escrever.

Os guaribas começaram imediatamente e conseguiram escrever; escreviam bem rápido com facilidade. Os coatás observaram e logo resolveram tentar, mas não conseguiram escrever de verdade, tentavam e tentavam, mas só faziam alguns risquinhos tentando imitar as letras bem devagar. Os guaribas escreveram em todos os papéis e leram bem, enquanto os coatás tentavam em vão. Foi assim que os guaribas se transformaram em napë e por isso os napë sabem ler e escrever e são barbudos como esses macacos. Os Yanomami surgiram dos coatás, são menores e não têm muitos pelos, além disso não aprenderam como se escreve.”

Naquele momento não me ocorreu dar a devida atenção a essa narrativa e explorar seus possíveis desdobramentos relacionando a com outras semelhantes registradas por outros autores.

Os internatos

A chegada do padre salesiano Antônio Goes, foi o marco do estabelecimento dos contatos diretos e permanentes destes Yanomami com os não indígenas no ano de 1961.

Os salesianos começaram a atuar entre os Yanomami da região do rio Cauaburis, afluente do Rio Negro, em meados da década de 1950. Desde então, os missionários passaram a adotar entre os Yanomami práticas civilizatórias semelhantes às adotadas em outros grupos indígenas. Em um primeiro momento, os salesianos construíram uma missão às margens do canal de Maturacá e convenceram os Yanomami a mudarem-se para lá; depois, incentivaram a transformação da grande casa comunal em casas individuais e, por fim, arrancaram várias crianças de suas famílias, levando-as para internatos onde permaneceram até atingirem a maturidade. (SMILJANIC, 2002, p.02)

No Rio Negro, vigoraram nove instituições deste tipo e foram implantadas ao todo nove sedes de missões salesianas: São Gabriel (1915), Barcelos (1924) e Santa Isabel (1942), no rio Negro; Taracuá (1924) e Yauaretê (1929), no rio Uaupés; Pari-Cachoeira (1938) no rio Tiquié, afluente do Uaupés; Assunção (1953) no rio Içana; Maturacá (1952), no rio Cauaburis; e Marauíá (1962),

Pesquisas recentes e documentos históricos apresentam uma gama de informações sobre o funcionamento desse regime de escolarização e catequização que vigorou intensamente e exerceu fundamental influência nas dinâmicas de transformação e reorganização de milhares de comunidades indígenas. O padre salesiano Justino Sarmiento Rezende, de origem Tuyuka descreve sua experiência:

Um certo dia do mês de março de 1970, meu pai levou-me para a missão salesiana de Pari-Cachoeira para eu começar a estudar. Este dia marcou-me profundamente e à minha história. (...) Dava-me vontade de fugir para a aldeia, voltar para a casa dos meus pais, mas se fizesse isso não conseguiria, pois eu era apenas uma criança. Mesmo que eu conseguisse, o meu pai me traria de volta no dia seguinte e eu passaria

vergonha na frente de mais de duzentos alunos. Caso o meu pai me acolhesse de volta em casa, ele ficaria privado de acesso aos bens oferecidos pela missão salesiana. (...) Em 1973 veio outro choque. Não foi somente para mim (Tuyuka), mas para todos os alunos internos de todas as etnias: Tukano, Desano... O sofrimento era para todos, pois não podíamos falar mais em línguas indígenas, somente em língua portuguesa (ainda bem durante três anos). Assim, vimos o internato se calar: não sabíamos falar o português! Como iríamos falar? Se alguém falasse alguma palavra em língua indígena, alguém já denunciava. Isso gerava muitos castigos. Os castigos mais comuns eram: se você falasse a língua indígena pela manhã, ficava sem almoço e, às vezes, até sem a janta; se falasse pela tarde, ficava sem a janta e até sem o mingau da manhã. Só que na hora em que outros estavam almoçando ou jantando tínhamos que rachar ou carregar lenha. Se falássemos de noite, ficávamos em pé ao lado da rede. Se falássemos durante o tempo dos trabalhos, o castigo era ficar mais tempo enquanto os outros iam embora. Se fosse durante o tempo de estudo, ficar estudando em pé. Se o nosso pai chegasse no dia de nosso castigo, não podíamos nem conversar com o pai e nem receber aquilo que ele trazia, geralmente comida (peixe, carne...). Este castigo foi mais pesado. Com estes métodos nos ensinaram a falar a língua portuguesa, símbolo do progresso e da civilização. (COSTA, 2009, p. 41-42)

Em torno das Missões e dos internatos, diversos povos se aglomeraram e se fixaram gradativamente onde fundaram vilas e algumas delas, posteriormente, se municipalizaram.

As informações históricas nos ajudam a ter uma noção da amplitude das Missões religiosas entre os indígenas e a influência ainda em vigor dos missionários Salesianos na região do Rio Negro. Esse panorama serve para localizar o caso específico do encontro entre os Yanomami do Marauíá e o missionários Salesianos no contexto mais amplo das atividades missionárias. Esse encontro foi tardio em comparação com o tempo de contato de outros povos da região.

Da primeira geração de crianças Yanomami do Marauíá que foi internada nessas instituições, diversas pessoas ainda estão vivas e contam hoje com a idade estimada em mais ou menos 70 anos. Tive a oportunidade de conhecer algumas dessas pessoas e ouvir relatos detalhados da experiência de serem "levadas pelo padre" ainda crianças.

Considero esses depoimentos extremamente significativos do ponto de vista de quem tenta reconstruir a história das experiências desses Yanomami em seus primeiros contatos. São eventos ocorridos na infância e narrados a partir das lembranças e sentimentos daquelas crianças. São relatos do ponto de vista de alguém que foi levado

para longe de sua casa sem "entender nada". Sendo assim não pude apreender informações seguras sobre como se dava a "negociação" com a família no processo de convencimento para entregarem seus filhos. A prerrogativa da valorização da oportunidade de estudar, alfabetizar-se e aprender português e fundamentos de catequese, teria que tipo atrativo para aquela geração dos primeiros contatos? Os mais velhos costumam dizer que quando ouviram pela primeira vez sobre Escola, os Yanomami se perguntavam: *Exi kětë escola?* O que é isso, escola? Os relatos deixam a entender que já se havia estabelecido uma relação de confiança entre os Yanomami e o padre. Isso explicaria que fosse possível a uma família confiar os cuidados de uma criança a estrangeiros e que se fiassem nas promessas que asseguravam que "depois que aprendesse tudo" a trariam de volta.

Aparentemente, essa confiança estabelecida não significava que não houvesse por parte dos familiares, em geral o pai da criança, a exigência de uma contrapartida que confirmasse um acordo bem-intencionado e a generosidade recíproca. Sobre isso, ouvi que os pais das crianças que eram levadas aos internatos recebiam certa quantidade de bens manufaturados como panelas, terçados, machados, espingardas.

As relações afetivas dos Yanomami com seus filhos jamais permitiriam que concluíssemos tratar-se de uma troca simples, ou seja, entregar seus filhos por interesse em adquirir as mercadorias oferecidas. Este acordo entre missionário e os Yanomami, creio que só pode ser entendido a partir de uma relação de confiança por parte das famílias, na qual o bem-estar e o posterior retorno da criança ao *xapono* estariam plenamente assegurados.

Em outro caso, poderíamos considerar que os termos do acordo não tivessem sido esclarecidos adequadamente, ou seja, que os Yanomami não tivessem uma compreensão clara da situação, conforme o caso que se deu em Maturacá, região da Terra Indígena no Alto Rio Negro. Maria Inês Smiljanic conta que uma mulher Yanomami lhe relatou que "ao ser levada pelos salesianos tanto ela como sua família pensaram que estava apenas saindo para mais um passeio de barco com os missionários" (SMILJANIC, 2002).

Sobre as vantagens de ter um filho ou uma filha retirados do convívio comunitário para estudar e adquirir conhecimentos sobre a língua e o mundo dos *napë*, os depoimentos dos Yanomami não me permitiram fazer considerações.

Uma mulher que hoje vive no *xapono Ixima*, conta ter sido levada ainda muito pequena ao internato. Relata que seu pai recebeu do padre: terçado, panela, rede e tabaco como “pagamento” por entregá-la aos cuidados Salesianos. “Eu era muito pequena, como essa aí...”, conta apontando para uma menina que aparentava ter uns seis anos. “Eu não sabia nada. Eu fiquei com muito medo, nakahi⁴³. Eu chorava muito.” Ela foi levada junto de mais quatro meninas de outros *xapono*, que assim como ela teriam chorado durante toda viagem até chegarem à Tapurucuara – hoje Santa Isabel do Rio Negro. Ao chegarem no internato, foram advertidas por algumas jovens Yanomami que já viviam lá, de que nada adiantaria continuarem chorando e que deveriam se acostumar a nova moradia, pois demorariam muito tempo sem ver suas famílias.

Esta senhora me contou sobre o cotidiano das meninas internadas que envolvia uma rotina de estudos, trabalhos domésticos e na roça, brincadeiras e ritos religiosos católicos. Por diversas vezes, ela quase foi raptada por outros Yanomami que possuíam desavenças com seu grupo familiar. Por essa razão, foi deslocada por diversos internatos no rio Negro onde viveu da infância a puberdade. Diz que, apesar da proibição do uso de língua indígena nos internatos, ela nunca esqueceu sua língua materna, pois continuou a praticá-la com as outras meninas quando as supervisoras não estavam vigiando. Chamou-me atenção nas conversas que tivemos, a ausência de qualquer expressão que indicasse um trauma ou rancor. A lembrança do sofrimento passado, não parecia despertar-lhe sentimentos tristes ou qualquer crítica negativa que recriminasse a atitude dos que a levaram. Relatava o medo durante a viagem, a saudade da família e a progressiva adaptação a vida no internato e às regras rígidas, em tom quase descontraído.

Mesmo naqueles *xapono* onde as atividades salesianas se fazem presentes desde a década de 1960, não se observa efeitos tão notórios no seu sistema social e cultural como aqueles descritos por Smiljanic (2002) a respeito do impacto missionário entre os Yanomami Masiripiweiteri (denominados *Kohoroxitari* pelos habitantes do Marauiá).

Em 2016, os padres Justino Sarmiento e Lázaro Santos, segundo nota da página na internet da Inspeção Salesiana de Manaus:

⁴³ Vocativo para mulher próxima, como irmã, prima, amiga.

sem abandonarem as tradições do povo Yanomami, batizaram cerca de 40 jovens nos xaponos do Pohoro e Balaio. A Celebração do Batismo valorizou as riquezas dos Yanomami que com suas pinturas corporais, pluma e o rito de paricá feito pelo pajé tuxaua, foram enriquecidos com os símbolos do batismo da Igreja: acolhida, nome, sinal da cruz, unção com óleo dos catecúmenos, bênção da água, batismo, vela, sal e unção com o óleo de crisma.⁴⁴

Figura 6 Cerimônia de batismo conduzida por um padre Tuyuka



(Fonte: site da ISMA, consultado em outubro de 2019)

Horst e Santos (1989), em um Levantamento de Dados da Área Yanomami, apontam sete missões religiosas entre os Yanomami do Brasil: Maturacá (Diocese do Rio Negro, fundada em 1956), Mucajaí (Missão Evangélica da Amazônia - MEVA, fundada em 1958), Marauaiá (Diocese do Rio Negro, 1961), Toototobi (Novas Tribos do Brasil – NTB em 1963), Auaris (MEVA em 1964), Catrimani (Diocese de Roraima, 1965), Marari (NTB, 1966).

Este total é caracterizado por três missões católicas, duas que são coordenadas pelos Salesianos, em Maturacá e Marauaiá e uma pelos missionários e missionárias da Missão Consolata em Catrimani; e quatro missões protestantes, MEVA em Mucajaí e Auaris, e NTB em Toototobi e Marari.

⁴⁴ <http://isma.org.br/2016/11/01/salesianos-batizam-jovens-yanomami-das-missoes-de-marauia/>

Nesse mesmo contexto, a trajetória da educação escolar indígena passou por diversas configurações e, atualmente, quinze dos dezessete *xapono* da região possuem alguma atividade de educação escolar. As primeiras experiências desse grupo com a escolarização aconteceram fora do contexto comunitário Yanomami nos primeiros anos de contato, período em que ainda vigoravam em diversas localidades do Rio Negro a política de recrutamento de crianças para as escolas em regime de internatos, estabelecidos e mantidos pela Ordem Salesiana em convênio com o Governo Federal.

Há diferenças marcantes entre as concepções de educação destas instituições e isso de alguma maneira se reflete na postura e nos discursos dos Yanomami que frequentam as “escolas da SECOYA” e dos que frequentam as “escolas Salesianas”. Era também perceptível uma rixa sutil entre os defensores da escola “diferenciada” e os da escola da “missão”, cada qual querendo legitimar sua escola.

É razoável inferir que, atualmente, a educação escolar esteja presente no cotidiano de quase todas as aldeias indígenas de norte a sul do Brasil. A escola consolidou-se entre essas populações como um espaço privilegiado para adquirir os conhecimentos associados aos “brancos”. Os Yanomami na bacia do Marauíá também demonstram ver a escola como um meio importante para conhecerem a “realidade dos *napé*”. Esse interesse pelo conhecimento da “realidade dos brancos” está geralmente relacionado à necessidade de lidar com os desafios que se impõem no cotidiano das relações externas, tanto aqueles impostos por forças que eles não controlam, quanto aos dos intercâmbios almejados por eles próprios. Através da escola, buscam receber aquilo que lhes falta para conquistar autonomia nas lutas e nas trocas com a sociedade envolvente.

A ideologia nacional brasileira da época está presente na prática dos indígenas professores, pais e estudantes, dificultando a discussão sobre escolas indígenas na região. É comum escutar afirmações como estas: “Eu coloquei o meu filho para aprender o português e não para aprender língua indígena, cultura indígena, arte indígena”; “Eu quero o progresso” (REZENDE, 2009, p. 49).

A primeira afirmação também ocorre entre os Yanomami de modo enfático durante as reuniões no *xapono*, porém nunca acompanhada da ideia expressa na segunda afirmação, que diz “Eu quero progresso”.

As falas duras das lideranças Yanomami e familiares dos estudantes, reivindicam o ensino da língua portuguesa e embora não descartem a ideia de que a língua yanomami também é vista como importante e valorizada por eles. Buscam o português não como um caminho de “progresso”, mas como ferramenta de busca por conhecimentos a serem agregados aos que já possuem, ou seja, a língua do contato como meio de comunicação com os *napë*, como estratégia política de defesa de seus interesses.

A educação escolar, quando se refere às populações indígenas, aparece sempre vinculadas a algumas palavras de ordem, que envolvem as ideias de *luta, defesa, preservação, resgate cultural e autonomia*. Neste sentido, a educação raramente aproxima-se de alguns dos conceitos que permeiam o discurso pedagógico nos contextos de sociedades não tradicionais, tais como prazer em aprender, fruição e curiosidade intelectual.

Os Yanomami expressavam a ideia de escola como ferramenta defesa. Esta era uma questão que me intrigava, pois não é convincente a ideia de que todos os estudantes Yanomami estavam engajados politicamente.

Os jovens, principalmente, têm sede de aprender rápido as coisas que eles consideram importantes para suas vidas.

Um levantamento promovido pela Funasa, em fevereiro de 1999, apontou nove instituições desenvolvendo trabalhos de educação escolar voltada para os Yanomami no Brasil, com diferentes características: laicas ou religiosas, órgãos públicos ou ONG.

A escolarização dos Yanomami no Marauíá foi inicialmente implementada pelos missionários Salesianos, que estabeleceram os primeiros contatos e posteriormente também pelo Serviço de Cooperação com o povo Yanomami (SECOYA). Atualmente, ambas as instituições atuam em parceria com a Secretaria de Educação do Amazonas (SEDUC) e ou Secretaria Municipal de Educação de Santa Isabel (SEMED).

Até 1992, não existia um trabalho no campo da educação bilíngue Yanomami.

O trabalho e atuação do linguista Henri Ramirez, nos anos de 1992 à 1994 no Rio Marauíá, foi o começo de um processo mais sistemático de ensino bilíngue. Em dois anos de trabalho de alfabetização e de estudos na área, ele publicou três livros didáticos: uma cartilha de português e dois livros de leitura bilíngue e sobre o mundo e a mitologia Yanomami.

Após a sua partida em 1994, o trabalho foi assumido pelos voluntários (UNAIS) canadenses Anne Ballester e Davi Godbout (assessorados pelo linguista Henri Ramirez). Enquanto Davi Godbot deixou definitivamente a região após um ano, Anne Ballester continuou como professora na área, coordenando e executando o desenvolvimento de um programa de ensino e educação bilingue mais abrangente e adaptado à realidade Yanomami, tendo como objetivos principais a alfabetização bilíngue, a formação de Professores Yanomami.

Este programa foi iniciado na comunidade *Ixima*, recebendo apoio logístico e/ou financeiro por parte da FUNAI, Missão Salesiana, "Gesellschaft für Bedrohte Völker Alemanha", UNAIS e da SECOYA.

No mesmo período, Anne Ballester aumentou a abrangência do seu programa com a abertura de uma segunda escola no *xapono Pukima*, na época ainda não divididos entre *Pukima Beira* e *Pukima Cachoeira*.

Hiramotima nahi é como os Yanomami do Marauiá costumam traduzir a palavra escola, literalmente podemos dizer que hiramotima nahi é a 'casa onde ensina'. Esta tradução por vezes não lhes parece satisfatória, ao menos não para alguns professores que desenvolveram uma compreensão de que Escola/Educação/Vida não deveriam ser vistas como coisas separadas. Neste sentido, o conceito de escola não poderia ser restrito a ideia de um prédio, seja ele de palha, zinco ou alvenaria.

Estas reflexões são provavelmente fruto das aulas e discussões nos diversos módulos dos Cursos de Formação para o Magistério Yanomami, Oficinas e outros espaços de diálogo e estudo a respeito da Educação Escolar.

Até 2014, as escolas diferenciadas no Marauiá eram conduzidas pela Secretaria Municipal de Educação. Porém, as constantes dificuldades de diálogo entre os professores, lideranças e o poder municipal levou os Yanomami a centrarem seus esforços para o reconhecimento e a estadualização de suas escolas, o que finalmente ocorreu em 2015. Paralelamente conquistaram o reconhecimento e certificação do Curso de Formação para o Magistério Yanomami ministrado pela SECOYA ao longo de doze módulos. Cada um teve em média a duração de trinta dias e ocorreram em etapas anuais ou em raras vezes semestrais, a maioria deles aconteceu em sítios fora da Terra Indígena.

Desde o século XVI, buscou-se a dominação e controle político dos povos indígenas por meio de práticas escolares civilizatórias por meio das quais o colonialismo do Estado e o proselitismo religioso caminhavam juntos e em consonância.

A educação colonizadora empenha-se em anular a diversidade dos modos de ser e existir dos povos nativos, tolhendo a reprodução de suas práticas culturais, suas línguas e suas crenças. Com a ascensão do movimento indígena, as populações se empenham em elaborar estratégias de resistência e reivindicar o direito de existirem de modo diferenciado. Os indígenas começam a se apropriar das instituições estrangeiras e dos mecanismos jurídicos ocidentais, usando-os como ferramenta de luta pelo direito de existirem e se perpetuarem culturalmente distintos da sociedade nacional.

Luana Robles Vieira, que assessorou algumas das escolas diferenciadas no Marauíá entre 2012 e 2013, desenvolveu em sua pesquisa de mestrado argumentos que buscam considerar que a escola diferenciada supera em alguns aspectos a educação colonialista, em especial:

a) As escolas diferenciadas e seus professores não mantêm nenhuma ligação com ordens religiosas; b) As escolas diferenciadas aceitam somente professores yanomami escolhidos pela comunidade; c) A língua yanomami é a principal forma de comunicação oral e escrita praticada na escola; d) A matriz curricular da escola traz conhecimentos indígenas e não indígenas em seu conteúdo, visando a instrumentar os alunos para os desafios do pós-contato e, ao mesmo tempo, para a valorização da cultura tradicional; e) Os projetos político pedagógicos foram elaborados com base nos desejos das comunidades e com forte participação dos professores e lideranças yanomami; f) O calendário é diferenciado e inclui na carga horária escolar atividades das comunidades como festejos, acampamentos e caçadas coletivas; g) O desejo de frequentar a escola parte do aluno. (VIEIRA, 2018, p.149).

A instituição escolar, por exemplo, passa por uma reelaboração em que esses povos buscam convertê-la de um mecanismo de opressão conduzido pelo colonizador a um instrumento de aquisição de conhecimentos, organização coletiva e formação de lideranças que possam trabalhar/militar em prol dos direitos indígenas.

Como espaço, não apenas físico, mas principalmente simbólico, os Yanomami prospectam a escola como um meio privilegiado de aquisição de saberes sobre a “realidade dos *napë*”.

A escrita e a língua portuguesa, antes utilizadas para desvalorizar e coagir o uso das línguas nativas, eram oficialmente aplicadas com intenções de catequisar e integrar os indígenas a sociedade brasileira. Esperava-se que recebessem passivamente os conhecimentos que os tiraria da condição de primitivos e incapazes.

Tal projeto colonizador obteve sucesso, ainda obtém. Os povos indígenas, contrariando as previsões de que sucumbiriam e deixariam de existir, encontraram estratégias para se organizar e para resistir.

Dos 17 *xapono* no Maraujá, apenas os *Momohiteri*, um grupo de recente contato oriundo da Venezuela e recém estabelecido no Brasil não possuem escola. Das oportunidades que tive de conversar com alguns deles, relataram que o motivo de terem cruzado a fronteira é a busca por assistência à saúde e escola.

Pedagogia do xapono

O trabalho na SECOYA se alternava entre o trabalho em campo e períodos de folga, num regime de três para um, ou seja, 60 dias em campo correspondem a 20 dias de folga fora da Terra Yanomami. No retorno das folgas, havia um momento reservado para elaboração de relatórios, planejamentos e avaliações que acontecia na sede da Ong em Manaus e variava entre uma e três semanas, dependendo do calendário previsto ou das demandas. O tempo de trabalho de campo era contabilizado a partir do embarque até o retorno a Manaus que ocorria em média dois meses depois.

A prática escolar, seus desafios diários, suas contradições suscitavam diariamente perguntas sem respostas. A escola é em si uma instituição antagônica no *xapono*. Quando senti necessidade de transformar minha modesta experiência na educação escolar Yanomami em objeto de reflexão acadêmica.

Eles me disseram muitas vezes que não queriam “escola de brincadeira”. Eu entendia que havia muita coisa comunicada nessa fala, — que geralmente surgia nas reuniões costumeiras entre eles quando havia necessidade de tratar um assunto de interesse coletivo. “Escola de brincadeira”, englobava uma porção de descontentamentos em relação a tudo que faltava: presença quantitativa de assessoria napê, salários aos professores Yanomami, materiais escolares, bancos. A constatação

de que os alunos não estavam aprendendo o suficiente, de que os professores Yanomami não sabiam ensinar (embora esta última parte não fosse dita diretamente).

como nós já pegamos a escola estadual diferenciada, não posso pegar outra escola infantil! A escola infantil existe na cidade, a cidade é diferente de nosso xapono. A vivência dos brancos é diferente da nossa. Os brancos vão trabalhar e deixam as crianças na creche, não tem como cuidar dos filhos deles. Para nós é diferente, não precisamos colocar nossos filhos em uma creche na aldeia (Carlito, liderança do Ixima)

Durante uma das etapas do Curso de Formação de Professores Yanomami para o Magistério, os professores escreveram o seguinte:

O governo não reconhece a nossa própria maneira de ensinar, apesar de termos ido várias vezes na Secretaria Municipal de Educação de Santa Isabel do Rio Negro cobrar esse reconhecimento.

Em dezembro de 2013, durante o encontro de professores, realizado para repensar a nossa escola diferenciada, reformulamos a organização das turmas e trocamos seus nomes, além disso, repensamos o currículo. Foram convidados alguns de nossos parceiros: a SECOYA, os Rios Profundos e a UEA.

Neste mesmo encontro, marcamos uma reunião com o prefeito em seu gabinete, juntamente com nossos parceiros, a fim de reivindicar salário para os professores Yanomami. O prefeito permitiu somente a entrada dos Yanomami e de dois policiais armados e fez a promessa de organizar um concurso público somente para professores indígenas das escolas diferenciadas de todo o município, a ser realizado em março de 2014, mas até hoje não cumpriu sua fala. Por conta disso, há três anos não recebemos salários, mesmo assim seguimos trabalhando. Por isso, muitos professores antigos desistiram, enquanto outros novos estão se preparando agora.

Texto elaborado pelos Yanomami na aldeia Tabuleiro e apresentado as autoridades presentes na II Assembleia dos Yanomami do Amazonas no xapono Bicho Açú em 2011:

“Nós Yanomami do rio Maraujá queremos os não-Yanomami ensinando bem, formando bem. Nós queremos respeito, porque nós somos pensadores também, porque nós estamos falando hoje, porque já cansamos de ouvir palavras preconceituosa: burro, isolado, preguiçoso. Os não Yanomami, por favor, já chega de enrolar nós Yanomami. Não ensina coisas que não levam pra frente, nós queremos aprender o que leva pra frente. Não é porque somos isolados que vocês não-Yanomami vão trabalhar conosco. Nós não queremos que usem nosso nome para

ficarem só enrolado. Se vocês querem trabalhar através do nosso nome, então tem que saber primeiro a nossa realidade Yanomami, então vamos conhecer que somos todos irmãos da nossa terra Brasileira. Vamos construir junto o que nós queremos. Vamos trabalhar junto sem discriminação. Então, meus irmãos, vamos corrigir juntos, para nós não falharmos mais. Nós queríamos deixar nessa assembleia essas frases que foram feitas na aldeia Tabuleiro. Então nós agradecemos todos vocês tanto instituições e organizações não governamentais.
Assinado: Aldeia Tabuleiro”.

Figura 7 | Encontro de Professores Yanomami dos rios Marauá e Demini em 2013



(Fonte: SECOYA/ Os Rios Profundos)

Brisa Catão Toti, em sua pesquisa sobre a experiência de criação e funcionamento da Hutukara Associação Yanomami, elabora a seguinte pergunta: "o que acontece quando um povo em particular adota uma instituição estrangeira?" (CATÃO, 2013). É uma pergunta com respostas imprevisíveis...

A partir da vivência cotidiana nas escolas do *xapono* e dos diálogos que tive com os Yanomami, pude perceber que a educação escolar pode ser uma ferramenta para aprendizagem da língua portuguesa, mas não é a única e talvez nem a mais eficiente. Há diversos espaços de intercâmbio cultural, experiência prática de contato, encontros, cursos etc., todas tão estrangeiras quanto a escola. Mas que podem contribuir para atender as expectativas dos Yanomami de aprender a falar fluentemente o português, ler e escrever e dominar a matemática básica para terem maior controle de sua relação com

os *napë*, de poder comprar e vender mercadorias com autonomia, elaborar documentos de denúncias e reivindicações (*Idem*, 2013).

Na maior parte do tempo em campo, estive envolvida nas questões ligadas a escola, muitas das reuniões com a população e das conversas com as lideranças e com os professores eram ligadas às demandas dos Yanomami em relação à SECOYA, à prefeitura e demais órgãos ligados de alguma forma as escolas. A equipe de campo exercia além das funções pedagógicas, o papel intermediar as informações oriundas de dentro e de fora do xapono.

Durante as aulas, cursos de formação e assessorias nas escolas e cursos de formação para o magistério eu refleti junto deles a respeito dos desafios e contradições na elaboração de uma proposta de educação escolar diferenciada que atenda os anseios dos Yanomami em relação a aquisição de conhecimentos que buscam e que respeite e dialogue com suas escolhas, seus ritmos e processos próprios de ensino e aprendizagem. O que os Yanomami querem: uma escola Yanomami, uma escola de *napë* ou uma escola Yanomami tentando ser diferente dentro do modelo *napë*?

Alguns Yanomami relacionam qualidade de ensino com um modelo de escola que seja igual as escolas dos *napë*, pois acreditam que assim terão igualdade de acesso aos conhecimentos. Sendo assim, reivindicam para seus xapono todos os ciclos da educação formal, desde a Educação Infantil ao Ensino Médio e defendem que quanto mais cedo as crianças começarem a estudar, mais rápido aprenderão. Outros, porém, defendem que a criança tem que primeiro viver plenamente a cultura yanomami e iniciar os estudos na escola depois de já terem um “pensamento yanomami fortalecido”.

Figura 8 Professor e alunos da Educação Infantil no Bicho Açu



(Fonte: acervo pessoal)

Território, Saúde e Educação

No ano de 2011 realizou-se no Bicho Açu a II Assembleia dos Yanomami do Amazonas. Contou com a participação de Yanomami de diversas regiões do estado e representantes de instituições que atuam direta ou indiretamente junto aos Yanomami do Amazonas. A organização destes tipos evento é normalmente assessorada pelas entidades que atuam na região e contam com a colaboração de diversos órgãos e dos próprios Yanomami para viabilizar os recursos necessários, como, passagens de barco, gasolina para deslocamento dos participantes, alimentação etc.

Os anfitriões do xapono onde se realiza o evento enfeitam-se para receber os convidados. Os convidados se lavam e se adornam e se pintam do modo característico como fazem os *hama*⁴⁵ antes de adentrarem o xapono e realizarem a dança de apresentação. Essa abertura e recepção com toda performance e intensidade, (bem ao modo Yanomami), em seguida dá lugar para uma mesa composta e mediada por *napë* e Yanomami. Organizam horários, temas, tempo de fala.

Nessa ocasião apresentaram um texto elaborado pelos Yanomami na aldeia Tabuleiro:

⁴⁵ Palavra em yanomami para designar visitantes de outros xapono.

“Nós Yanomami do rio Marauíá queremos os não-Yanomami ensinando bem, formando bem. Nós queremos respeito, porque nós somos pensadores também, porque nós estamos falando hoje, porque já cansamos de ouvir palavras preconceituosa: burro, isolado, preguiçoso. Os não Yanomami, por favor, já chega de enrolar nós Yanomami. Não ensina coisas que não levam pra frente, nós queremos aprender o que leva pra frente. Não é porque somos isolados que vocês não-Yanomami vão trabalhar conosco. Nós não queremos que usem nosso nome para ficarem só enrolado. Se vocês querem trabalhar através do nosso nome, então tem que saber primeiro a nossa realidade Yanomami, então vamos conhecer que somos todos irmãos da nossa terra Brasileira. Vamos construir junto o que nós queremos. Vamos trabalhar junto sem discriminação. Então, meus irmãos, vamos corrigir juntos, para nós não falharmos mais. Nós queríamos deixar nessa assembleia essas frases que foram feitas na aldeia Tabuleiro. Então nós agradecemos todos vocês tanto instituições e organizações não governamentais.

Assinado: Aldeia Tabuleiro”

A ausência de política públicas voltadas para a saúde indígena fez com que por muito tempo as ações de saúde entre os Yanomami fossem de caráter emergencial diante da necessidade de combater o genocídio em curso iniciado na década de 1970 (SMILJANIC, 2012, p.1). O Decreto Presidencial nº 23, de fevereiro de 1991, estruturou e normatizou a assistência à saúde indígena no Brasil na forma de Distritos Sanitários Especiais Indígenas, e a responsabilidade pela coordenação das ações de saúde e atenção aos povos indígenas passou da FUNAI para o Ministério da Saúde (FUNASA, 2010, p. 10).

O Distrito Sanitário Especial Yanomami tem sua sede administrativa instalada em Boa Vista capital de Roraima, mas sua área abrange também o estado do Amazonas, pois a divisão dos Distritos não tem por referência os limites entre os estados da federação e baseia-se em critérios técnico-operacionais, geográficos, históricos, culturais, demográficos e políticos. Na sede administrativa, são desempenhadas as atividades meio do órgão.

Os Yanomami se esforçam para que suas demandas sejam ouvidas e para que possam participar das elaborações de políticas públicas e tomadas de decisões a respeito da assistência à saúde, porém o processo participativo dos Yanomami no âmbito

do Distrito e a participação direta na aprovação dos Planos de Trabalho, orçamentos, definições políticas de interesse e operacionalização das ações não funciona como deveria

A atenção à saúde se dá preferencialmente no interior da Terra Indígena, nos postos de saúde dentro das comunidades ou nos Polos Base e quando necessário os pacientes são encaminhados para uma CASAI. No ano de 2011 entre os dias 21 e 28 de novembro, ocorreu a II Assembleia Yanomami do Estado do Amazonas no xapono Bicho-Açu, Rio Marauiá, representantes de diversas regiões da Terra Yanomami do Amazonas discutiram e apontaram as principais dificuldades em relação a qualidade da assistência. Dentre os vários tópicos elencados, destaco a falta de estrutura nos postos de saúde e precariedade dos existentes, a falta de equipamentos adequados para realizar atendimentos dentro da própria comunidade, dificuldades com transporte e remoção de pacientes em situações emergenciais, precariedade dos instrumentos de comunicação, falta de rádios, falta recorrente de medicamentos nas farmácias impossibilitando os tratamentos apropriados, provocando óbitos.

Os representantes políticos e os AIS também reivindicaram continuidade nos cursos de formação para os AIS que há três anos não ocorriam.

Os pacientes sofrem da permanência prolongada na CASAI em Boavista e Manaus e nas estruturas hospitalares onde os acompanhantes não podem permanecer gerando conflitos como isolamento em contexto cultural estranho, falta de informações entre os pacientes e seus familiares e até abusos das mulheres.

O Polo Base Marauiá está no *xapono Komixiwë*, mais conhecido como Missão. Este *xapono* está localizado no médio Marauiá. É dali que se faz a logística de dispersão dos profissionais para os respectivos postos locais de assistência básica a saúde presente em cada uma das 17 comunidades da região. As equipes entram e saem da Terra Yanomami por meio de voos regulares que acontecem duas vezes ao mês.

Um Polo cobre um conjunto de aldeias e costuma situar-se em local que tenha posição estratégica, geralmente uma aldeia central. Além do atendimento, a saúde básica da população indígena é também um centro logístico de armazenamento de medicação e demais materiais. Esses locais deveria, contar sempre com uma equipe multidisciplinar de saúde indígena (EMSI), mas a realidade é que faltam profissionais em número suficiente para cobrir os polos base e os postos de cada aldeia, especialmente

médicos. Os profissionais são contratados e não recebem uma preparação adequada para a especificidade dos serviços em terra Yanomami. Apesar de passarem obrigatoriamente por uma sensibilização ministrada por uma antropóloga do DSEIY, o que observei no convívio diário com as equipes em campo é que chegam aos xapono bastante desinformados a respeito das peculiaridades culturais dos Yanomami e de noções básicas para o trabalho intercultural.

No Marauiá, normalmente cada posto de saúde conta com apenas profissionais técnicos de enfermagem e AIS. A rotina de trabalho destes profissionais consiste em duas visitas domiciliares, uma pela manhã e outra pela tarde, em que passam em cada casa para verificar a situação de saúde da população, visto que nem todos os Yanomami vão ao posto logo que apresentam os primeiros sintomas. Estas visitas são enfaticamente cobradas pela população quando o profissional do DSY se mostra relapso, em relação ao AIS as cobranças são mais brandas.

Atualmente, cada posto possui um aparelho de radiofonia que é carregado por bateria e placa solar. É pelo rádio que as equipes do DSY se comunicam com o Polo Base para solicitar ao médico ou enfermeiro responsável, conduta em relação aos pacientes ou conversas de rotina. À princípio, os postos deveriam ser estruturas projetadas e construídas pelo departamento com recursos do Ministério da Saúde. No Marauiá, até o final de 2018, em apenas dois xaponos havia este tipo de estrutura.

Figura 9 Estrutura dos postos de saúde no Raita e Bicho Açu em 2018



(Fonte: arquivo pessoal, 2018)

A distribuição da malária na região amazônica não é uniforme, existem áreas com maior ou menor risco de contágio. Dados da SESAI apontam que o DSEI Yanomami é uma área endêmica do *plasmodium falciparum* com alto risco de transmissão com base em critérios de Incidência Parasitária Anual- IPA (Área de alto risco com IPA \geq 50 casos por mil habitantes ano). O Pólo Marauíá é o que registra maior número de casos da doença e foi classificado como área de alto risco.

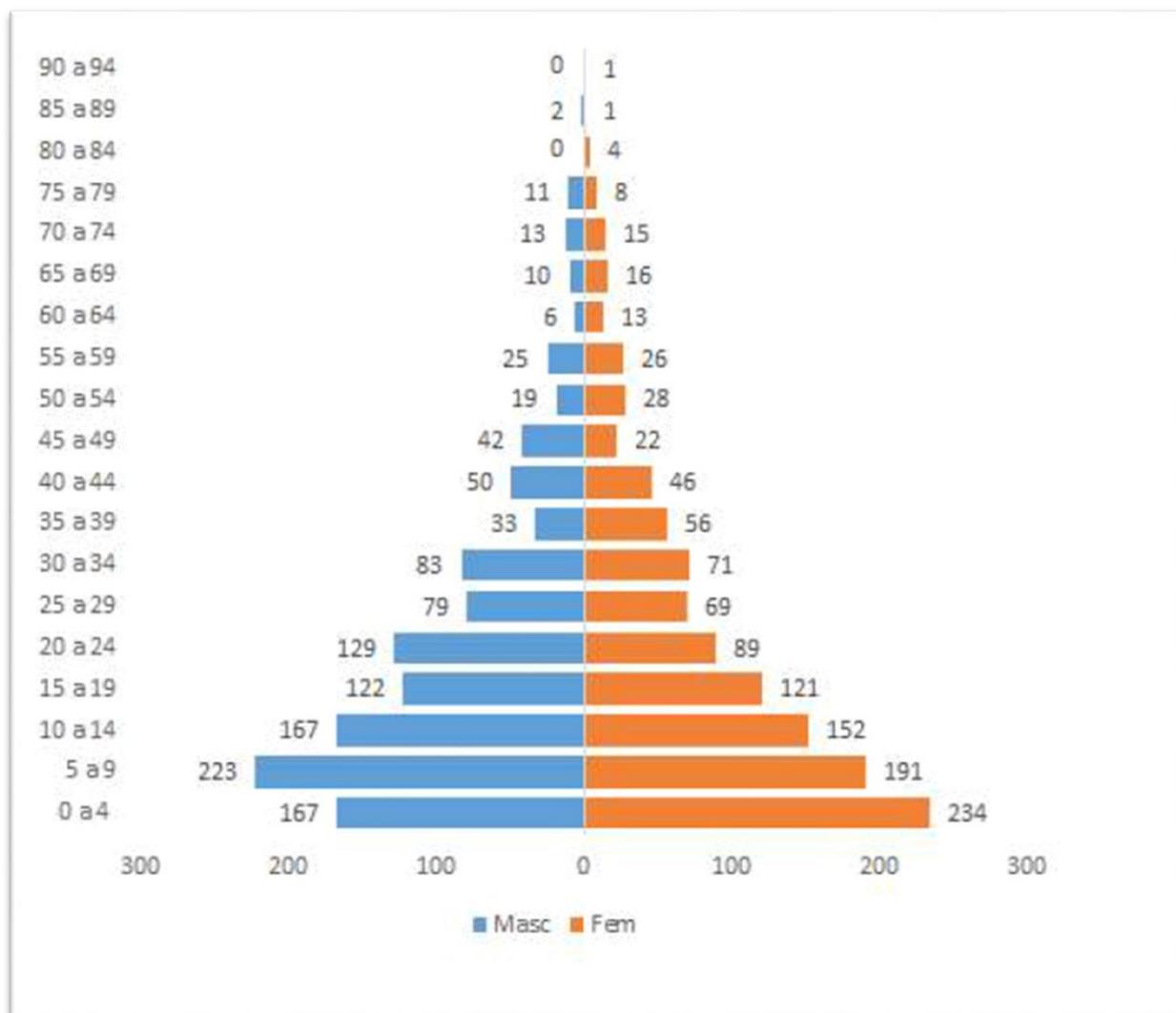
As recomendações do Ministério Público do Amazonas para conter o avanço dos casos de malária e proteger a população Yanomami no Polo Base Marauíá, apontam uma série de providências a serem tomadas pela Prefeitura, pela Secretaria Municipal de Saúde, e pela administração do Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami (DSEI-Y).

Para o Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI, este conjunto de aldeias compreende o que eles chamam de Polo base Marauíá; o agrupamento por polo realizado pelo DSEI é feito por critério de proximidade geográfica entre as aldeias, para agilizar a gestão da logística. Cada comunidade Yanomami considera-se autônoma política e economicamente. Na região do Marauíá há uma proximidade política, social e econômica entre a maioria das aldeias, marcadas na maioria dos casos por relações de parentesco. Este fato que pode ser confirmado pela opção dos próprios Yanomami de agregarem todas estas 17 aldeias como membros no Estatuto da Associação Yanomami Kurikama, criada e registrada no ano de 2013.

O *xapono* mais próximo da cidade é o Bicho Açú, situado há algumas horas de distância e o mais distante é o Xamakorona cuja distância pode variar entre dois e cinco dias a depender do nível de água do rio.

A pirâmide etária desta população, elaborada a partir dos dados do Censo Populacional do Polo Base Maruá de 2018, revela uma disparidade entre o percentual de crianças e idosos, como podemos verificar no gráfico abaixo:

Gráfico 1 Pirâmide etária da população Yanomami do rio Marauá em 2018



(Fonte: DSEIY, 2018)

Essa pirâmide mostra a diferença entre a quantidade de crianças e jovens em relação aos mais velhos. Seu formato reflete o que é observado em toda a Terra Indígena Yanomami e Ye'kuana. Até 2016, 75% da população tinha menos de 30 anos. Apenas 8% tinham mais que 50 anos e 4% tinham mais que 60 anos. Considerando o total da população Yanomami e Ye'kuana, podemos afirmar que o número de idosos, entre homens e mulheres é de pouquíssimo mais que mil indivíduos.

A morte desses idosos implicará em termos de conhecimento do passado uma perda irreversível, poderíamos fazer uma analogia em relação a nossa sociedade dizendo que seria o equivalente a queimar nossas bibliotecas e museus mais antigos.

Carmen Junqueira (2017) reflete sobre os desafios que se apresentam quando tratamos das possibilidades de se dialogar com as mudanças, ela explica que:

A geração mais velha, que durante muito tempo foi dona do passado, dona do presente e também do futuro da comunidade, deve enfrentar daqui em diante novos desafios para manter a liderança. Por temer o esquecimento do que seja ser Kamaiurá, o cacique e outras lideranças conseguiram a publicação de um livro bonito e bem ilustrado, contendo mais de 90 mitos e outras narrativas tradicionais. A medida foi necessária, dizem, para que as novas gerações não percam a memória da riqueza cultural, ameaçada pelos aparelhos de televisão, que à noite não deixam espaço para que os velhos falem do passado (JUNQUEIRA, 2017, p.56).

Capítulo 3 - O contato interétnico

É possível afirmarmos que não há hoje nenhuma sociedade tradicional no globo terrestre que não esteja ciente da existência dos “brancos”. O tempo e o grau de conhecimento a respeito destes estrangeiros são bastante variados, indo de séculos de convivência (nunca pacífica), passando por grupos de recente contato até àqueles que se recusam voluntariamente em estabelecer qualquer tipo de troca ou comunicação com a sociedade envolvente.

O contato, na maioria das vezes imposto aos povos indígenas, foi e é um marco fundador nas suas histórias. A chegada dos europeus no continente americano impactou a vida dos nativos de modo irreversível.

Os povos da região do médio e alto rio Negro experimentaram a partir do século XVII, a intensa pressão das frentes de colonização. Até então, a região permanecera pouco conhecida. Fontes históricas no século XVI registram as primeiras menções de que se têm registro. A mais antiga delas deve-se Philip von Hutten e Hernan Peres Quesada (1538-1541) que realizaram uma viagem pelo Orinoco desde a Costa Atlântica a procura do El Dorado, uma terra rica em ouro cujo centro ficaria na Serra Parima. Mas só um século depois é que a foz do Rio Negro foi identificada e descrita com mais detalhes. (ISA, 1998)

Com o decréscimo das populações indígenas do baixo Amazonas dizimadas por epidemias e escravização, os agentes coloniais, principalmente portugueses penetraram o rio Negro a caça de mão de obra.

Os Yanomami têm sua própria dinâmica social e de ocupação do território; não se assemelham e não participam expressivamente das relações sociais com os povos do Rio Negro. Não obstante, a sua história está, ainda que indiretamente, conectada com o avanço das fronteiras de colonização naquela região.

Recontarei brevemente fragmentos históricos que nos ajudarão a situar o povo Yanomami no contexto da relação de contato com o mundo ocidental.

Segundo Albert (1992), é possível distinguir três períodos de consequências técnicas, econômicas e demográficas frente ao contato com a sociedade ocidental: contato *indireto*, contato *intermitente* e por último, contato *permanente*.

O primeiro contato entre populações indígenas e outras sociedades resulta indubitavelmente em privação, desestruturação e morte para essas populações. Como sinaliza Manuela Carneiro da Cunha: “Os sinais precursores são objetos manufaturados e germes. Antes mesmo do contato em carne e osso com os brancos trava-se uma guerra biológica” (CUNHA, 2002, p. 07).

Contatos indiretos

Até a metade do século XX, pouco se sabia sobre os Yanomami. Nessa época, tampouco os Yanomami concebiam informações concretas sobre a existência de outros grupos humanos além das populações circunvizinhas. Esses povos que estabeleciam relações tanto com os Yanomami como com as fronteiras de colonização, por muito tempo, serviram como os únicos mediadores do conhecimento entre essas duas sociedades.

Hortensia Caballero Arias (2014), historiadora e antropóloga venezuelana, reconstrói a história que ela chama de desencontros e encontros no Alto Orinoco, por meio da revisão e comparação de documentos históricos sobre as incursões em território Yanomami nos séculos XVIII-XIX.

Segundo essa autora, as poucas informações que se obtém nos relatos de Humboldt (1985), Codazzi (1960), Schomburgk (1923), Michelena y Rojas (1989), Chaffanjon (1989) y Tavera Acosta (1984) eram elaboradas a partir de boatos ou menções sem nenhuma informação concreta, já que teriam sido muito raros os encontros cara a cara entre exploradores europeus e esses indígenas.

Relatos de cronistas, a partir do século XVIII, nos trazem as menções mais antigas de que se tem registro, obtidas de segunda mão por intermédio de outros povos. Essa região desconhecida na cartografia colonial permaneceu envolta de diversas projeções fantasiosas dos primeiros cronistas e conquistadores, que buscaram na mitologia e no senso comum europeu imagens para explicar o Novo Mundo. (RAMOS, 2012)

Nestas primeiras menções que estão em relatórios de exploradores coloniais, viajantes, aventureiros e Expedicionários das Comissões Demarcadoras de Limites, ainda não eram referidos como Yanomami.

A imaginação fantasiosa sobre a misteriosa população que habitava terras desconhecidas, no Alto Orinoco, produziu relatos como o que se segue. Chaffanjon assinala que:

un indígena del Yapacana le informó que él había sido atacado por ellos cuando recogía yuvías, que esos salvajes guaharibos eran horrorosos, «muy altos, blancos y barbudos, tienen el pelo rojo y lanzan flechas con gran precisión sirviéndose de sus pies» (CHAFFANJON 1989: 222 [1889] *apud* CABALLERO ARIAS, 2010).

Estas referências e etnônimos decorrem de raros encontros frente a frente e de informações fornecidas por outros povos contatados por esses primeiros estrangeiros a avançarem por territórios ainda inexplorados. Apesar disso, a obtenção de alguns objetos de metal por meio de trocas intertribais com outros povos e a circulação de boatos, implicaram em representações elaboradas pelos Yanomami sobre a existência desses seres desconhecidos.

Os relatos dos primeiros viajantes estão repletos de monstros sem cabeça, gigantes, pigmeus; seres que outrora habitavam as distantes terras das Índias. Nesse processo de apropriação da alteridade, velhas imagens foram substituídas por outras: o discurso teratológico cedeu espaço a novas tipificações e generalizações, que foram criadas e internalizadas, tais como a imagem do “nobre selvagem”. No século XVIII, o imaginário fabuloso medieval será substituído por uma nova linguagem que, privilegiando a oposição entre homem e natureza, irá tomar como ponto basilar de seu pensamento a ideia de uma natureza auto-regulada, cujas leis devem ser buscadas pela razão humana (SMILJANIC, 2001, p.9).

Os documentos mais antigos fazem alusão a “tribos de índios Guaharibos”, “Waicás”, “Xirixanas” habitando as cabeceiras do Cauaboris e Demini. Eduardo Galvão (1960) ao falar sobre as áreas culturais do Brasil entre 1900 e 1959 identifica na área de Savana os grupos:

Xirianá, Waiká, Pakidái, Waharibos localizados entre o Demeni e Cauaboris, afluentes do rio Negro. População atribuída, mais de 4.000 índios, estimativa que nos parece altamente duvidosa. Grupos Xirianá do leste mantêm contactos com os Makuxi e Taulípang. Roças de mandioca e banana. O cultivo da mandioca, uso de canôas e da sarabatana

parecem ser empréstimos recentes. Geralmente isolados, exceto por contactos intermitentes no Uraricocra, Demeni e Cauaboris. Seminômades com base na coleta, caça e pesca. Trançado "torcido" (twined). Grandes arcos. Uso do curare. Sarabatana atribuída a empréstimo. Casas de plano retangular ou de tipo anular, teto circular convergindo para um páteo interno, descoberto. (GALVÃO, 1960, p. 20-21)

A informação extremamente precária, dificulta a caracterização cultural dessa sub-área. Theodor Koch-Grünberg, etnólogo alemão que visitou a região do Rio Negro entre os anos de 1903 e 1905, navegou por diversos rios da região e deixou extensa documentação sobre a cultura material e imaterial dos povos indígenas do Rio Negro no começo do século XX.

Em setembro 1928, Marechal Boanerges Lopes de Souza sobe o Rio Negro durante uma expedição de inspeção de fronteira. Em seu relatório de missão, afirma que "Guaharibos" empreendiam incessantes incursões bélicas contra os colonos dos altos Cauaboris e Paduari "tentando invadir seus novos domínios". Todos os estabelecimentos extrativistas dos "brancos" no rio Cauaboris (12 naquele momento) foram gradualmente abandonados (LOPES DE SOUZA 1959: 220 *apud* ALBERT, 1985).

Nas nascentes do Paduari e de seu afluente, o rio Marari, coletores de castanha do Brasil, seringa e balata eram regularmente atacados pelos Yanomami que avançavam na região. (op.cit.222-223 *apud* ALBERT, 1985). Há indícios de que eles ocupavam a cadeia de Parima até "raudal de guaharibos" no Oroquinoco e dominaram as cabeceiras do Rio Siapa, de onde eles começam a investir na região do alto curso dos tributários da margem esquerda do Rio Negro no Brasil (Cauaboris, Paduari, Marauiá, Maia e Demeni).

Pequenos grupos indígenas do Rio Negro avançavam pelos rios Cauaboris, Maiá e Marauiá em busca de produtos extrativistas ou fugindo da dominação dos não indígenas nos aldeamentos. Os encontros com os Yanomami passavam a ser mais frequentes.

Contatos Intermitentes

Os primeiros encontros dos Yanomami com a sociedade envolvente, como vimos, foi facilitado entre outros fatores pelo avanço das fronteiras da colonização, que ao dizimar a maior parte dos povos que habitavam as áreas circunvizinhas, deixaram caminho livre para expansão dos Yanomami. Segundo Smiljanic, entre os anos de 1920 e 1940 os encontros entre os Yanomami e a população regional, que também avançava sobre esses territórios, passaram ser cada vez mais frequentes “instaurando confrontos armados e um aumento de doenças infecto contagiosas.” (SMILJANIC, 2002, p. 3).

Atacavam os outros residentes da região, que lembram ainda o pavor que lhes inspiravam. Assim, os contatos pacíficos com esse povo e as possíveis trocas são recentes. Como os maku, eles caçam e coletam plantas do mato muito mais do que os Aruak e Tukano, mas também praticam agricultura. Seu sistema alimentar é diferente, baseado na caça e na banana comprida que substituiu o milho; consomem muito a pupunha; conhecem e comem muitas plantas do mato; a mandioca era um alimento menos importante para eles (MILLIKEN *et al.*, 1999 *apud* KATZ, 2010, p.146)

As representações elaboradas pelos Yanomami a respeito dos brancos foram várias vezes remodeladas ao longo dos períodos de contato. Por meio de seu sistema etiológico de poderes patogênicos em que fazem uma associação entre as doenças e os objetos manufaturados dos brancos (ALBERT, 1992).

No tempo remoto em que a existência dos brancos era na maioria dos casos apenas sabida de segunda mão. A história que se segue, nos serve como exemplo dos conflitos muitas vezes violentos, que decorriam dos eventuais encontros dos Yanomami com membros da população regional:

“Na margem esquerda do rio Negro, município de São Gabriel, desde Santa Isabel até quase a fronteira de Cacuí, anda pela mata virgem uma tribo de índios bárbaros e selvagens, chamados Macús pelos caboclos e brancos. Talvez por terem *habitado* no centro da floresta. Parece-me que foi em 1925 que estes índios atacaram pela primeira vez os trabalhadores ocupados na extração da balata, no alto Caburi, e os obrigaram a se retirarem deixando diversas vítimas” (GIACONE, 1949, p 121).

As descrições posteriores feitas por Giaccone, nos levam a crer que esses que eram chamados de Macús, certamente eram os Yanomami.

Bruce Albert (1988), a respeito do subgrupo *Yanomam* demonstra como a posição sóciopolítica dos brancos no sistema social *Yanomam*, transitou historicamente por diferentes status: em um primeiro momento, durante os contatos iniciais os não Yanomam foram situados como fantasmas; só atingiram a humanidade depois de lhes terem atribuído poderes patogênicos característicos dos inimigos; e por fim, após a intensificação dos contatos pacíficos, principalmente com missionários, alcaçaram a posição de amigos.

Alguns relatos sobre os extrativistas, os missionários, parecem concordar com esta proposição feita por Albert. O caso do encontro com um grupo extrativista que resultou em uma terrível epidemia é um ótimo exemplo dos poderes patogênicos atribuídos aos *napë*

O relato mais antigo que sobre contato com epidemias desconhecidas que causaram a morte de considerável parte do grupo, teve a aquisição de um objeto dos *napë* como elemento causador do adoecimento.

Aconteceu quando ainda viviam todos juntos, nas proximidades do rio *Xitipapiwei* (ou Rapi Rapi, como é conhecido pelos não Yanomami). É difícil estimar o período em que isso ocorreu, mas considerando que nesse relato o avô de uma pessoa que hoje tem aproximadamente 75 anos estava vivo e era adulto, podemos imaginar que se tratava das primeiras décadas do século XX. Não havendo nessa época nenhum tipo de contato permanente e conseqüentemente nenhuma assistência médica ocidental, a única estratégia de que dispunham para se livrar das epidemias eram os períodos de quarentena na floresta.

Foi no *xapono* chamado Hãyanæ que foram assolados por uma grande epidemia. Um grupo de caçadores saiu para longe, como é costume nas caçadas coletivas (*heniomou*) que antecedem o *reahu*. Encontraram um acampamento dos “brancos”. Meu informante não sabia dizer quantos eram, nem o que faziam, mas possivelmente seriam coletores extrativistas de balatá, sova ou seringa. O encontro foi pacífico, pois os “brancos” teriam ficado com medo dos Yanomami. Ataques de “índios do mato” eram um risco eminente aqueles que se aventuravam pela floresta. Assustados, entregaram aos Yanomami uma porção de bens materiais (facas, roupas, tabaco), entre estes, um objeto

teve um significado especial como veremos. Tratava-se de um pequeno espelho redondo e com o vidro avermelhado.

Os caçadores voltaram ao *xapono* contando do encontro e mostrando os pertences que traziam. Pressupomos que tal novidade tenha causado reações. Os *napë* representavam uma alteridade radical, porém, naqueles meados do século XX, os *Karawētari* tinham conhecimento da existência de *outros*, os estrangeiros que eram fonte de utensílios cobiçados por eles.

Dentre os objetos, o espelho teria sido o que despertou maior interesse e admiração. Podemos imaginar o estranhamento enquanto se admiravam com as imagens refletidas. O espelho rodou de mão em mão. Ocorreu que em pouco dias as pessoas começaram a adoecer. Os sinais e os sintomas nos sugerem que aqueles caçadores retornaram do encontro com os *napë* infectados pelo vírus sarampo: um prurido avermelhado se espalhava pelo corpo de forma tão intensa que chegaram a perder os cabelos, ele vinha acompanhado de febres e calafrios.

Muitos deles morreram. Morriam indiscriminadamente crianças e adultos. Os xamãs também morriam. Decidiram então, dividir-se em grupos e seguir pela floresta em direção as serras onde o vento era mais forte, na tentativa de dissipar aquela epidemia.

O espelho, objeto ao qual associaram a epidemia, foi enterrado na lama de um igarapé.

Saíram em quatro grupos, cada um em direções diferentes. Andaram muito lavando as feridas nos igarapés. Paravam sempre para fazer fogo, pois a febre causava muito frio. Nesses acampamentos pessoas continuaram a morrer.

Entre os Yanomami dessa região, é costume cremar o corpo e proceder com o tratamento funerário poucas horas depois da constatação da morte. Nesse episódio da epidemia, o procedimento foi diferente. Não cremaram imediatamente os familiares mortos. Guardaram os corpos embrulhados em folhas dentro de cestos ou amarrados em girais, sempre em locais altos e bem protegidos do ataque de animais.

Queimar os corpos antes da decomposição implicaria, segundo me contaram, em espalhar ainda mais a epidemia por meio da fumaça que seria exalada. Depois deste período de quarentena na floresta, quando os sobreviventes já não estavam mais doentes, os quatro grupos se comunicaram através de mensageiros e reuniram-se novamente no *xapono* de *Hayanae*. Recuperaram os ossos de seus entes que haviam

guardado na floresta e por fim iniciaram o tratamento funerário juntamente com os ossos dos que haviam morrido no *xapono*. Contam que havia um grande número de paneiros portando os restos mortais. A maior parte das crianças do grupo havia morrido, morreram também alguns de seus maiores xamãs, dizem que esses, apesar de serem poderosos morriam em um tempo mais curto. Cremaram todos os ossos, cada um em uma fogueira individual, para que as cinzas não se misturassem.

A pessoa que me narrou esta história diz tê-la ouvido muitas vezes contada por seu avô e afirma que aquele teria sido o primeiro encontro destes Yanomami frente a frente com os *napë*.

O fato de que os brancos sejam também chamados *napë* lembra-nos que a inovação é uma extensão — e não uma obliteração — da convenção: há algo de inimigo nos brancos. É preciso recordar, aqui, que os Yanomami atribuem aos brancos a disseminação de doenças epidêmicas classificadas como shawara (malária, sarampo, coqueluche, hepatite etc). Por um lado, eles se recordam do modo como as doenças chegaram, com as primeiras incursões dos brancos em seu território. A aproximação dos Yanomami dos grandes rios, em busca do contato com os brancos, representou uma opção histórica em que o sofrimento crescente causado pelas doenças foi o preço pago pelos múltiplos benefícios — econômicos e políticos, individuais e coletivos — da proximidade com os missionários. Por outro lado, muitos defendem a teoria segundo a qual os processos de combustão executados pelos brancos (por exemplo, nos transportes e nas fábricas, mas também na queima de produtos manufaturados como plástico, lixo, roupa etc.) disseminam os demônios da doença (shawara) (KELLY, 2005, p.210).

Os contatos permanentes

Historicamente, as relações entre povos indígenas e a sociedade não indígena foram marcadas pela violência física e simbólica. Aos colonizadores interessava usurpar as riquezas da terra e utilizar os indígenas como mão de obra escrava.

A estes interesses estavam atreladas as atividades de missionários na região do rio Negro desde meados do século XVII com a chegada dos Jesuítas, seguidos dos Carmelitas (1684-1755), Capuchinhos, Franciscanos (1888) e salesianos a partir de 1915 (COSTA, 2009, p.13).

A respeito dos encontros intermitentes com a população regional, encontramos mais informações a respeito daqueles que seguiram em direção ao rio Cauaboris. Quanto aos *Karawētari*, não localizei nenhum documento que fizesse referência a este tipo de contato. As informações que trarei aqui, ouvi dos próprios Yanomami.

Os relatos Yanomami e os registros disponíveis nos indicam que o primeiro *napé* a estabelecer contato sistemático com os *Karawētari* foi o missionário salesiano Padre Antônio Góes, que já havia se estabelecido entre os Yanomami da região de Maturacá, também conhecidos como *Kohoroxitari* ou *Masiripíweiteri*. Por intermédio desses soubera da existência de outros grupos de Yanomami habitando a bacia do rio Marauiá. O padre planejou uma expedição e subiu o rio Marauiá para encontrá-los. “Os Yanomami de Maturacá pedem que o padre não estabeleça essa missão em Marauiá, pois consideram que alguns desses grupos são seus inimigos (MENEZES, 2010, p.47).

O encontro de Góes com os *Kohoroxitari* é descrito pela primeira vez pelo salesiano Antonio Giaccone em um texto de 1954, publicado em italiano no “Boletino Salesiano”.

As tribos, com quem eu entrei em contato até agora, são cinco, a saber: os Aharaibos, acampados perto da nascente do Rio Cauabori; os Hereueteres, na mesma fonte; o Uaicasc, perto da nascente do Rio Marariuá; os Uauanaetes, perto da nascente do Rio Maia; e, finalmente, os Coronetari. No entanto, existem muitas outras tribos que ainda não conheço (GIACONE, 1954).

Posteriormente, em uma edição de 1 de março de 1956 desse mesmo boletim, publica-se um relato assinado pelo próprio padre Antônio Góes intitulado *Incontro ai Macú*. Nele Góes descreve com detalhes sua primeira aproximação os Yanomami *Kohoroxitari*, referidos por ele como Macús.

Não tendo encontrado nenhum Yanomami nas margens do rio, seguiu por uma trilha em direção a serra. O primeiro encontro teria ocorrido com o grupo *Karawētari* que vivia nas proximidades dessa serra, chamada por eles de Xamata.

Os sucessivos contatos culminaram com a fundação da Missão Sagrada Família no começo da década de 1960. Na fala dos Yanomami, subentende-se que a construção da Missão foi quase que imediata a primeira visita do Padre Gois.

Infelizmente não há muitos registros da atuação de padre Goes no Marauaiá, pois um incêndio em sua residência em Santa Isabel na década de destruiu quase toda documentação de seus trabalhos (LAUDATTO, 2009).

Esse padre teria chegado à região norte para atuar como conselheiro do colégio Tapuruquara⁴⁶ em 1949. Em 1952, tornou-se diretor da Missão em São Gabriel da Cahoeira e no ano seguinte foi nomeado diretor do Colégio Salesiano em Iauareté (Boletim Salesiano, 2018).

Desde o início de sua atuação, Padre Góes ouvia sobre índios conhecidos como “macús do mato” que viviam na região do rio Cauaburis. Esses eram identificados pela população regional como ferozes e violentos. Em 1952, após ser procurado por três moradores locais que haviam se encontrado com dois destes indígenas, conseguiu autorização de seus superiores para realizar uma expedição e contatá-los. Em um artigo publicado no *II Bolletino Salesiano de 1956*, Góes descreve este encontro que teria ocorrido precisamente em 11 de setembro de 1952⁴⁷. Nessa publicação o autor se refere aos Yanomami ainda como ‘Macús’, embora ressalte que eles não tivessem nenhuma semelhança com os indígenas Macú do Rio Negro. Possivelmente esse relato trata-se de um dos primeiros registros sobre esse grupo.

Padre Góes, desde os primeiros contatos com os Yanomami de Maturacá e do Marauaiá, distribuiu ferramentas de cultivo agrícola, com intuito de “torná-los autossuficiente” e minimizar os esforços de busca de alimentos via caça e coleta em longas expedições a floresta (LAUDATTO, 2009). O missionário é tido como o responsável pela introdução do cultivo da mandioca e da técnica de feitiço de farinha e beiju, que hoje são a base principal de carboidratos entre esses grupos. Segundo Katz (2010, p.148), as missões em Maturacá e no rio Marauaiá, foram acompanhadas em sua fundação por pessoas de ascendência Tukano ou Aruak, e incentivaram o cultivo de mandioca, a elaboração de farinha e o cultivo de frutíferas por eles introduzidas.

⁴⁶ Nome do aldeamento formado no entorno da Missão Salesiana e que se tornou posteriormente o município de Santa Isabel do Rio Negro.

⁴⁷ Ver Menezes (2010) para uma descrição detalhada deste primeiro encontro, relatada pelos Yanomami de Maturacá que presenciaram a chegada da expedição de Padre Góes em 1961.

A estratégia de Padre Góes, foi a distribuição imediata de ferramentas de metal, materiais de pesca e tabaco e o início do processo de convencimento para que os grupos se deslocassem para a beira do rio para construir um novo *xapono*.

O falecimento de Padre Góes em novembro de 1976 aos 57 anos é atribuído pelos Yanomami do Marauíá a agressão enviada por um grande pajé da região de Maturacá. Eles contam que os Yanomami daquela região ficaram contrariados quando o missionário decidiu contatar os *Karawētari* seus inimigos antigos e por este motivo vingaram-se matando o padre.

Tradição e mudança

As trocas dos Yanomami do rio Marauíá com o mundo dos brancos são cada vez mais intensas e rápidas e nelas estão envolvidos além dos Yanomami diversos agentes externos com os quais os Yanomami se relacionam dentro e fora de seu território. Essas presenças atuam com objetivos distintos e, muitas vezes conflitantes.

A comunidade urbana mais próxima destes Yanomami é Santa Isabel do Rio Negro. Está localizada há dois dias de recreio da cidade de Manaus. No passado, era um ponto de apoio para missionários, comerciantes e demais passageiros que viajavam entre Barcelos e São Gabriel da Cachoeira.

O município dispõe hoje de infraestrutura de base precária com um hospital e uma Unidade Básica de Saúde. Possui escolas municipais e estaduais, dentre as quais estão as escolas da área urbana e diversas escolas indígenas ou rurais localizadas nas comunidades. Há um comércio em expansão, um hotel, ginásio, quadra de esporte, igreja católica e templos evangélicos, uma agência dos Correios, acesso a rede bancária e fórum. A infraestrutura sanitária ainda é precária. Nos sete bairros, *“seu crescimento se faz principalmente a jusante pelo bairro Dom Walter e pelo Norte, no bairro Sant’Anna, com a construção de loteamentos de minúsculas casas para as famílias que chegam do interior.”* (EMPERAIRE, 2010, p.31).

Como em muitas outras cidades do país, os indígenas sofrem forte preconceito em Santa Isabel do Rio Negro (SIRN), mesmo que 59% da população desse município se

declare indígena⁴⁸. No contexto do Rio Negro, onde a presença indígena é multiétnica e multicultural, os Yanomami carregam muitas vezes o estigma de estar entre os povos menos “civilizados”. Essa visão os exotiza e reduz; induzindo pessoas com malícia e ganância a desrespeitarem, enganarem e explorarem os Yanomami na cidade.

Diversos Yanomami me confidenciaram as hostilizações que sofrem quando vão a cidade, ou mesmo as vindas de profissionais que vão trabalhar na Terra Indígena, alguns exemplos: "Yanomami Sujo" ou "Yanomami não é gente, Yanomami é bicho".

Alguns Yanomami tem o costume de ingerir álcool quando descem para a cidade, embriagados muitos têm passado por problemas e humilhações. O consumo de álcool pode ser, do ponto de vista dos que bebem, uma saída para a estigmatização que esses sofrem na cidade. É possível que embriagar-se seja uma forma de diluir a barreira cruel que os separa do mundo *napë*, provocando uma sensação de maior pertencimento, ou menor desigualdade. Porém, percebemos que a bebida é muitas vezes vendida ou até dada por pessoas envolvidas na exploração e desrespeito aos direitos dos Yanomami, desde donos de estabelecimentos onde os Yanomami contraem dívidas e pescadores que pescam ilegalmente na TIY, até pessoas intencionadas em assaltar e abusar fisicamente dos Yanomami alcoolizados. O consumo de álcool deixa muitos Yanomami com temperamento agressivo e descontrolado expondo-os a riscos sérios e criando uma imagem negativa de seu povo no imaginário da população de Santa Isabel.

Entre os anos de 2012 e 2015, quando eu passava maior número de temporadas na Terra Yanomami, pude acompanhar um gradativo processo de pequenas transformações nos ritmos da vida no *xapono*.

É relativamente recente a entrada de Benefícios Sociais (Bolsa Família, Auxílio Maternidade, Aposentadoria) no orçamento das famílias Yanomami. Antes dessa realidade, a entrada de dinheiro já ocorrida por meio de salários dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e professores já há alguns anos. Porém, a dinâmica dos Benefícios Sociais

⁴⁸ Fonte: Censo IBGE.

não só mobiliza um número maior e mais diversos de Yanomami transitando pela cidade⁴⁹ como corresponde a uma quantia imensamente maior de dinheiro a ser administrado e gasto. Muitos comerciantes de SIRN e de outras cidades como Barcelos e Boa Vista frequentadas pelos Yanomami veem com ganância esse poder aquisitivo e tentam se aproveitar dos índios de diversas formas.

Assessorei principalmente as escolas no *Raita* e *Pukima* Cachoeira; nestes *xapono* muitas das mulheres e crianças nunca haviam saído da Terra Yanomami. Aquelas que já haviam estado na cidade, foram uma ou duas vezes, em função de tratamentos de saúde seus ou de seus filhos pequenos, com destino as CASAI de SIRN, Manaus ou Boa Vista. Era pequeno o repertório de lugares que conheciam dentro da Terra Yanomami. Elas podiam nomear aproximadamente entre três e seis outros *xapono* em que já haviam estado como visitantes ou convidadas para festa.

Para estas afirmações, me baseio apenas em sondagens que nunca foram realizadas sistematicamente. Eu gostava de perguntar sobre este assunto, pois me parecia algo impressionante que nos anos 2000 eu estivesse diante de pessoas que nunca haviam visto um arsenal de coisas que não existem na floresta. Que nunca haviam visto pessoalmente um carro, uma bicicleta, uma rua asfaltada, por exemplo. Que nunca haviam caminhado por calçadas, quarteirões, comércios, lugares de onde provinham muitas das mercadorias que elas usavam, tais como panelas, redes, miçangas, lanternas.

O conhecimento que tinham sobre as coisas da cidade, para elas se restringia ao que lhes era transmitido por aqueles que já estiveram lá, a fotografias e vídeos.

Em meados de 2013, os aparelhos de telefones celulares eram raros, ao menos entre os Yanomami do alto Marauiá. Suponho que, por conta dos recursos financeiros serem mais escassos naquela época, as famílias priorizavam a compra de bens que consideravam mais úteis, como material de pesca e caça, redes, panelas, terçados, pilhas e lanternas, por exemplo. A mídia mais acessível na época, era os pequenos aparelhos de reprodução de DVD portáteis, que por vezes eram comprados pelos professores ou AIS ou então trocados com os *napë*. Os filmes diversos eram vistos por pessoas de diferentes idades que se reuniam sentadas no chão, de cócoras ou em

⁴⁹ A presença de mulheres, crianças e velhos na cidade se intensificou com o advento dos Benefícios Sociais, principalmente pela necessidade de obter documentos.

banquinhos montados com pedaços de lenha; as sessões ocorriam normalmente no início da noite.

Os filmes do super-herói da *Marvel Comics* chamado Homem Aranha fez muito sucesso entre os Yanomami. Conto aqui sobre um diálogo que tive com um jovem professor Yanomami do Raita para fazer uma breve reflexão sobre os desafios da comunicação entre diferentes sistemas simbólicos: o filme do Homem Aranha já havia sido reproduzido tantas vezes que algumas falas foram decoradas e as crianças e jovens aprenderam a desenhar este personagem com perfeição nos corpos e nos cadernos.

Esse jovem professor era um dos meus alunos mais adiantados, extremamente curioso e inteligente. Um dia ele me fez a seguinte pergunta: “*Tamara, o Homem Aranha vive onde? Será que é em São Paulo ou Brasília?*” Me surpreendeu que ele apesar de numerosas experiências de assistir filmes não soubesse como eram produzidos os filmes e não compreendesse claramente a diferença entre ficção e realidade. E logo descobri que nenhuma pessoa naquele xapono, tão pouco, sabia.

Os diversos gêneros de filmes de ficção que assistiam, tais como, filmes de ação, de zumbis e até mesmo alguns filmes de conteúdo adulto, eram vistos como histórias reais, com personagens reais. A longa conversa que tive com aquele jovem sobre cinema e a diferença entre ficção e documentário foi para ele uma nova e surpreendente descoberta compartilhada com o restante da população e o assunto rendeu várias conversas nos dias que se seguiram.

As transformações no habitus referem-se, geralmente, ao modo como, agora, as pessoas comem a comida dos brancos e vestem suas roupas; às vezes, também, à adoção de tetos de zinco e de motores, e à mudança do habitar o "fundo" da floresta para morar nas proximidades dos grandes rios, mais perto dos missionários. Outra referência importante é a disseminação de doenças epidêmicas (shawara) (KELLY, 2005, p 210).

A literatura antropológica tem tratado a incorporação de mercadorias por grupos indígenas como uma espécie de contaminação do seu sistema material e como fonte de degeneração de suas relações sociais. Dos indígenas, diz-se, por se deixarem seduzir pelas “quinquilharias” inúteis dos colonizadores, são vítimas de sua própria ingenuidade; no afã de satisfazer seu o desejo, vão caindo sem perceber na armadilha de relações

econômicas espoliativas que acabam por destruir a sua cultura (HOWARD: *In* ALBERT e RAMOS, 2002).

José Antonio Kelly (2005), ao traçar um paralelo entre o caminho do xamanismo Yanomami para conhecer os *hekura* e mundo espiritual e o caminho para conhecer os *napë* e o mundo dos *napë*. O autor comenta que, para que se conheça um espírito, é necessário ao xamã se tornar o próprio espírito. O processo de conhecer os *napë* se assemelha a esta estratégia xamânica de transformar-se naquilo que se quer conhecer. Para um Yanomami aprender sobre os *napë*, ele busca se tornar um *napë*.

Considerações

Nesta dissertação percorremos uma parte da trajetória dos Yanomami *Karawētari*, que atualmente habitam o Marauiá; esses grupos familiares se reconhecem e são reconhecidos como parte do povo chamado Yanomami, ou seja, o conjunto de outras populações que têm uma origem, língua e características culturais semelhantes.

Considerando essa similaridade evidente fiz uma breve descrição dos Yanomami como um todo, utilizando principalmente pesquisa bibliográfica; tive como propósito evidenciar particularidades características dos *Karawētari* em relação aos demais: sua trajetória, fatos marcantes e relações de contato em diversos períodos, nesta parte uso predominantemente informações obtidas em campo.

Os agentes externos que fazem parte do cotidiano dos Yanomami são considerados elementos indispensáveis na montagem deste panorama específico. Dei maior destaque aos que fazem parte da instituição escolar por ser o campo que tenho mais familiaridade e por ser a escola o espaço onde atuo.

Ao reconstruir o processo de escolarização entre os Yanomami, podemos reconhecer diferentes elementos que marcam sua busca por conhecimentos através da escola e que variam, a meu ver, dependendo do período e/ou dos agentes externos envolvidos. Na busca por conhecer os *napë* ou o que chamam de a “realidade dos *napë*”, os Yanomami colocam a escola em um papel de destaque, porém o que percebo é que a escola cumpre de forma precária apenas o papel de ensinar um pouco de leitura, escrita e matemática básica. No entanto, a simples presença de um professor *napë* no xapono é vista como uma oportunidade de observar, perguntar e conhecer através das relações de convívio.

A intensificação do contato com a sociedade nacional, seja por meio das constantes idas a Santa Isabel ou pela maior participação de alguns Yanomami no movimento indígena nacional através da Associação Kurikama, são situações que possibilitam um contato direto com outras realidades e ampliam seu domínio sobre ela.

Quando surgiu a ideia deste trabalho, eu tinha um conjunto de informações a respeito desses Yanomami, reunidas de forma aleatória no decorrer do nosso convívio: histórias e reflexões não sistematizadas e obtidas sem outra intencionalidade que não a

minha curiosidade espontânea, durante as conversas do dia a dia: no xapono, na roça, no mato, nas viagens de rabetá, nas conversas ao telefone etc. Durante a escrita constatei que faltavam muitas peças importantes para contar esta história.

O resultado é o que foi possível ser elaborado, neste momento e através do meu olhar: uma professora *napëyoma*, ou seja, mais uma dentre os agentes externos que habitam o cotidiano dos Yanomamĩ do rio Marauaiá.

Os referenciais teóricos elaborados a partir de outras realidades do território Yanomami, acabam sendo as únicas ou as principais referências disponíveis. Isso torna-se um impasse devido ao risco de cairmos em generalizações que não correspondem ao pensamento local. Digo isso reconhecendo que nos referirmos a ideia de pensamentos local certamente é uma generalização que não se aplica a realidade. Trago o que consegui apreender do que alguns sujeitos Yanomamĩ específicos me contaram.

Os Yanomamĩ evitam falar pelo outro, ou seja, eles não têm por hábito se expressar pressupondo a opinião de outra pessoa. Por exemplo, diante de uma pergunta como “você acha que fulano irá gostar de tal coisa?”, são grandes as chances de um Yanomamĩ dizer que não sabe, por muitas vezes se ouve como resposta para tal tipo de pergunta que: “não sei, minha cabeça está separada de dele.”

Descrevo esse cenário utilizando fatos, personagens e aspectos que elegi mais relevantes e em função da confiabilidade das fontes e da noção de “situação colonial” pela qual busquei orientar esta proposta; organizei os assuntos no texto do modo que me pareceu mais adequado. Imagino, quais elementos e sequências os Yanomamĩ, ou alguns deles, elegeriam e como teriam escrito uma história sobre: “Os Karawëtari do rio Marauaiá: trajetória e contato”?

Auxiliá-los a escrever sua própria história é um desafio que já me foi proposto por algumas lideranças Yanomamĩ e, considero que essa pesquisa de mestrado foi um exercício preparatório para isso.

Os três principais desafios surgidos durante o percurso foram: delimitar os assuntos dentro das inúmeras possibilidades que envolvem o tema Yanomamĩ, história e relações de contato; lidar com a incômoda posição de escrever sobre o outro e não ter controle sobre como o trabalho será interpretado pelos Yanomamĩ e por terceiros; e por último, escrever na área de ciências sociais sem uma formação teórica sólida em antropologia.

A banca do exame de qualificação me sugeriu que o melhor que eu poderia fazer seria explorar a minha experiência junto aos Yanomami: o que vi, ouvi e vivi.

Os objetivos desta dissertação passaram por inúmeras mudanças e foram se desenhando lentamente durante um processo em que a escrita e pesquisa bibliográfica caminharam juntas. O objetivo principal foi registrar fragmentos da história dos Karawētari e extrair alguns elementos para pensarmos a situação delicada em que se encontra essa população no atual cenário político. Percebemos um claro projeto de desmonte das políticas públicas voltadas para populações indígenas e um retrocesso aos ideais da segunda fase das políticas indigenistas no Brasil: integrar para entregar.

Referências

AGUIAR, Katriny Alves de. Formação de Professores Yanomami. Dissertação (Mestrado) UFAM, Manaus, 2018.

ALBERT, Bruce, GOMEZ Gale Goodwin. Saúde Yanomami, Um Manual Etnolingüístico. Museu Paraense Emilio Goeldi, Belém, 1997.

ALBERT, Bruce, MILLIKEN William. Urihi: A Terra-Floresta Yanomami. SP: ISA-IRD, 2009.

ALBERT, Bruce. "Do Engajamento ao Desprendimento. " Revista de Antropologia Social - UNB, 2007: 11-32.

ALBERT, Bruce. A Fumaça do Metal: história e representação do contato entre os Yanomami. Brasília: Anuário Antropológico, 1992.

ALBERT, Bruce. Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável Na Amazônia. In: POVOS indígenas no Brasil 1996/2000. [S.l.]: Instituto Sócio Ambiental, 2001. p.197-207.

ALBERT, Bruce. O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. IN ALBERT, Bruce, RAMOS Alcida (Orgs). Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. SP: Editora Unesp, 2002.

ALBERT, Bruce. O Pey visto do Campo: mal-estar na escolarização, working paper, 2011

ALBERT, Bruce. Situação Etnográfica e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. IN Campos, n.15(1). p. 129-144, 2014. Albert, Bruce et al. Urihi a: a terra floresta Yanomami. São Paulo: ISA/IRD, 2009.

ALBERT, Bruce. Temps du Sang, Temps des Cedre: representation de la maladie, espace politique et système ritual chez les Yanomami de sud-est. Edição: Universidade de Paris. Amazonie brésillienne: Tese de Doutorado, 1985.

ALBERT, Bruce. Urihi: terra, economia e saúde Yanomami. Brasília: Universidade de Brasília - Departamento de Antropologia - Série Antropológica 119, 1992.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs). Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte -Amazônico. SP: Editora Unesp, 2002

ARIAS, Hortênsia Caballero, Jesus Ignacio Cardozo. Políticas Territoriales, Memória Histórica e Identidad - los Yanomami ante la demarcacion de sus tierras. caracas: IVIC Antropológica 105-106, 2006.

ARIAS, Hortensia Caballero. Primeros Encuentros - los Yanomami en als representaciones postcolonialies de la primera metad del siglo XX. caracas: IVIC Antropológica, 104: 5-34, 2005.

ARIAS, Hotensia Caballero. *Desencuentro y Encuentros en el Alto Orinoco: incursiones en Território Yanomami, século XVIII-XIX*. Caracas: Ediciones IVIC, 2014.

ÁVILA, Artur Lima de. *Rememorando os Filhos de Onontio: Richard White, The Midle Groud e A Escrita da História da América do Norte Colonial*. *Histórias* (São Paulo) v. 30, n.1, p. 264-286, jan/jun 2011

BALANDIER, G. *A Situação Colonial: abordagem teórica*. *Cadernos CERU*, v. 25, n. 1, p. 33-58, 2014.

BALANDIER, Georges. *A Noção de Situação Colonial*. *Cadernos de campo*. N.3, USP, São Paulo 1993.

BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*, Ediciones Península, Barcelona, 1969.

BARAZAL, Neusa Romero. *Yanomami: um Povo em Luta pelos Direitos Humanos*. SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

BECHER, Hans. *Un Viaje de Investigación por los Rios Demini y Aracá (Brasil)*. *Madri: Facultad de Filosofia Y Letras - Seminario de Estudios Americanistas*, II, 3, p.p. 149 160, 1956.

BENUCCI, Thiago Magri. *Sobre as Formas de Habitar Yanomami*. TCC - Escola da Cidade de São Paulo, São Paulo, 2016

BIOCCA, Ettore. *Yanoáma: dal racconto di una donna rapita dagli indi*. Bari: Leonardo da Vinci, 1965.

BOOTH, Wayne C., COLOMB Gregory G; WILLIAMS Joseph M. *A Arte da Pesquisa*. Martins Fontes São Paulo 2008.

CARVALHO Maria Auxiliadora Lima de; REPETTO Maxim. *Os Grupos Yanomami e o Poder Público em Esferas Públicas: IN RODRIGUES F, FERNANDES M.L. (Orgs). Boa Vista: UFRR - Coletânea Sociedade e Fronteiras e Interdisciplinaridade: limites e desafios*. 306, p. v1, 2016.

CARVALHO, Maria Auxiliadora Lima de. *A Dinâmica Sociopolítica Yanomami no Contexto de Criação da Hutukara: Pata Thëpë e a emergência de jovens lideranças políticas*. *Textos&Debates*, Boa Vista, N.20, P. 64-80, Jan./Jun. 2013

CARVALHO, Maria Auxiliadora Lima de. *Os Movimentos Políticos Yanomami - análise da construção de suas demandas e reivindicações*. Mestrado em Sociedade e Fronteira. Boa Vista: UFRR, 2015.

CHAGNON, Napoleon A. *Nobres Selvagens: minha vida entre duas tribos perigosas os ianomâmis e os antropólogos*. Tradução: Isa Mara Lando. SP: Três Estrelas, 2014.

COCCO, Pe. Luis. *Quince Anos entre los Yanomamos*. Libreria Editorial Salesiana, Caracas, 1987

COSTA, Mauro Gomes da. “Os Nossos Suores que de Boa Vontade Derramamos ou os Antecedentes da Ação Salesiana na Amazônia.” Em *A Ação dos Salesianos de Dom Bosco na Amazônia*, por Mauro Gomes da Costa. São Paulo: Salesiana, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade - da cultura residual mais irreduzível. IN: *cultura com aspas e outros ensaios*. pp 235-245. SP: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da; Eduardo Viveiro de Castro. *Etnologia e História Indígena*. SP: USP - Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, 1993.

DALMONEGO, Corrado. “Paeterepê: quem são esses *napëpë*?” elementos para o estudo da construção yanomami da alteridade dos missionários. Dissertação (Mestrado) PUCSP, São Paulo, 2015.

DALMONEGO, Corrado. Reahu – Dança, Canto e Comida no Jogo Simbólico de Alianças e Tensões: elementos etnográficos para a análise de um ritual yanomami. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano XI, n. 4*.

DREYFUS, Simone. Os Empreendimentos Coloniais e os Espaços Políticos Indígenas na Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 à 1798. In: *Etnologia e História Indígena* (Castro, E.V. & Cunha, M.C.: Orgs). SP: USP, 1993.

EMPERAIRE, Laure (org.) Dossiê de Registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq, Brasília, 235 p, 2010.

FERREIRA, Helder Perri. Dicionário de verbos Português-Yanomama - *napë thãxo*, yanomama *tãxo*, *thëkipëã wëanowei*. SP: ISA, 2011.

FERREIRA, Maryelle Inacia Morais. *Mulheres Kumirâyôma - uma etnografia da criação da associação de mulheres Yanomami*. Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM, 2017.

FRANCHETTO, Bruna. *A guerra dos Alfabetos - os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito*. Rio de Janeiro: Mana, 2008.

GALVÃO, Eduardo. “Áreas Culturais Indígenas do Brasil; 1900-159.” *Boletim do museu paraense Emilio Goeldi - Nova Série Antropologia* nº 8, 1-41 1960..:

GALVÃO, Eduardo. *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979*.

GIACONE, Pe. Antônio. *Os Tucanos e as Outras Tribus do Rio Uaupés Afluente do Negro – Amazonas*, Associação Brasileira dos Amerindianistas, 1949.

GONÇALVES, Luiz Davi Vieira. *O(s) Corpo(s) Kōkamōu: a performatividade do pajé-hekura Yanonami da região de Maturacá*. UFAM. Manaus, 2019.

GOW, Peter. “Da Etnografia à História - "introdução e "conclusão de of mixed blood: kinship and history in peruvian Amazônia. Tradução Anna Maria C. Andrade, Jayne H. Collevati e Ugo M. Andrade.” *Cadernos de Campo* nº 14-15 - USP (USP), 197- 226. 2006:

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Legislação Escolar Indígena. In: MARFAN, Marilda Almeida. Congresso Brasileiro de Formação de Professores: Educação Indígena. Brasília, MEC, SEF, 2002.

GUSMÁN, Décio de Alencar. “Índios Misturado, Caboclos e Curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX..” *Sociedades caboclas Amazônicas: modernidades e invisibilidade* (Annablume), 63-76 2006.:

ISA – História-Crônica da Missão “Sagrada Família” do Rio Marauíá. Marauíá, 1983

JUNQUEIRA, Carmem Sylvia de Alvarenga. *Antropologia Indígena: uma (nova) introdução*. 2ª ed. São Paulo: EDUC, 2008.

JUNQUEIRA, Carmem Sylvia de Alvarenga. *Tempo e Imaginário: o pajé e a antropologia, 50 anos de diálogo*. Amazonas, EDUA/UFAM, 2017

JUNQUEIRA, Carmen Sylvia de Alvarenga. *Dinâmica Cultural*. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.205-239, jul. 2004.

KELLY, Jose Antônio. “Notas para uma Teoria do Virar Branco.” *Mana - Estudos de Antropologia Social* - v.11, 201-234 2005.:

KELLY, José Antônio. *Sobre a Antimestiçagem*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.

KNOBLOCH, F. “Lungo il Cauaboris (Storia di missione).” *Salesianum*, ano XXXVII, n. 1, 1977:

KOCH-GRUÜMBERG, Theodor. *Do Roraima ao Orinoco V.1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913*. São Paulo, UNESP, 2006.

KOPENAWA, Davi, e BRUCE Albert. *A Queda do Céu - palavras de um xamã yanomami*. SP: Companhia das Letras, 2010.

LADEIRA, Maria Eliza. “Desafios de uma Política para Educação Escolar Indígena.” *Revista de Estudos e Pesquisas - FUNAI* - v.1, n.2, : 141-155, 2004.

LAUDATO, Luís. *Ritmos e Rituais Yanomami*. Fddb - Gráfica Rondoprint, Rio de Janeiro, 2000.

LIRA, Márcia Josanne de Oliveira. *Escola, Cultura e Identidade Yanomami: conhecimentos yanomamiem materiais didáticos*. UFAM, Manaus, 2018.

LIZOT Jacques. *Diccionario Enciclopédico de la Lengua Yãnomãmi*. Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, Caracas, 2004

LIZOT, Jacques. *Introducción a la Lengua Yanomami – Morfologia*. Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, Caracas, 1996.

LIZOT, Jaques. *O Círculo dos Fogos - feitos e ditos dos índios Yanomami*. SP: Martins Fontes, 1988.

LOPES DA SILVA, Aracy; LEAL FERREIRA, Mariana Kawal (Org.). Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola. São Paulo: Global, 2001.

MACHADO, Ana Maria Antunes. "LUTAMU": relações interétnicas e protagonismo feminino no Papiu no contexto de um conflito intercomunitário Yanomami. Dissertação (Mestrado), UFSC, Florianópolis, 2015.

MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. Histórias Intercruzadas: projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na província do Amazonas (1850-1889). 2015. 316 f. Tese (Doutorado), UFAM, 2016.

MENEZES, Gustavo Hamilton de Souza. A Busca pela Escrita através da Escola: estratégia interétnica e transformação social entre os yanomami de maturacá/AM. TEXTOS&DEBATES, Boa Vista, n.20, p. 40-63, jan./jun. 2013.

MENEZES, Hamilton Gustavo. Yanomami na Encruzilhada da Conquista - Contato e Transformação na Fronteira Amazônica: Tese (Doutorado) em Antropologia. Brasília: PPGAS/UNB, 2010.

MIGLIAZZA, Ernesto. Lenguas de la Región del Orinoco-Amazonas. In America Indígena. Instituto Interamericano, V. 43. México, 1983.

NASCIMENTO, Luiz Augusto Sousa do. Padrões, Fregueses e Donos: economia e xamanismo no Médio Rio Negro. Tese (Doutorado) Universidade Federal de São Carlos São Carlos-SP, 2017.

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. Demografia e mobilidade yanomami: avaliando mudanças socioambientais. Novos Cadernos NAEA – UFPA, 2017

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. Do Particular ao Articular: Yanomami do Homoxi frente às florestas degradadas pela corrida do ouro (1987-1998e2013-presente). Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia. USP, SP, Maio 2017.

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. Mobilidade Yanomami e Interculturalidade: ecologia histórica, Alteridade e Resistência Cultural. Tese (Doutorado) USP, SP, 2018.

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. Mobilidade Yanomami e os Efeitos à Paisagem Florestal de seu Território. Dissertação (Mestrado) INPA, Manaus, 2010.

OLIVEIRA Jose Reginaldo de. Espíritos que Regem o Mundo: o xamanismo entre os Yanomami do Rio Marauíá. Dissertação mestrado em antropologia social. Manaus: PPGAS/UFAM, 2013.

OLIVEIRA, Alessandro et al Cadernos de Gestão Territorial e Ambiental no Noroeste Amazônico FOIRN & PDPI/MMA, São Gabriel da Cachoeira – AM, 2015.

OLIVEIRA, José Reginaldo de. Espíritos que Regem o Mundo: o xamanismo entre os yanomami do rio marauíá. UFAM - Museu Amazônico, Manaus, 2013.

PEIRANO, Mariza. A favor da Etnografia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEIRANO, Mariza. Etnografia e Rituais: relato de um percurso. Anuário Antropológico, vol. 41, n. 1, pp.237-248.UnB, 2016.

PEIRANO, Mariza. Etnografia Não é Método. Horizontes Antropológicos, ano 20, n. 42, pp. 377-391, Brasília, 2014.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a Teoria Viva. Revista Ponto Urbe, ano 1, n. 2. Universidade de São Paulo.,2008.

PELEGRINI, Marcos. Discursos Dialógicos: intertextualidade e ação política na performance e autobiográfica de um intérprete yanomami no Conselho Distrital de Saúde. Tese de Doutorado em Antropologia. Santa Catarina: UFSC, 2008.

PEREIRA, Luis Fernando. Traduz quem Viveu: reflexões sobre modos yanomami de tradução. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, 2018.

PITHAN, Oneron de Abreu. O Modelo Hekura para Interromper a Transmissão da Malária: uma experiência de ações integradas de controle com os indígenas Yanomami na virada do século XX. Dissertação (Mestrado) Fundação Oswaldo Cruz Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Roraima, 2005.

RAMALHO, Moises. Os Yanomami e a Morte. São Paulo: USP, Tese (Doutorado), 2008.

RAMIREZ, Henri. Iniciação à Língua Yanomami. Manaus: Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia, 1992.

RAMOS, Alcida Rita Os Yanomami no Coração das Trevas Brancas: série antropologia, 350. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2004.

RAMOS, Alcida Rita. "Da Etnografia ao Indigenismo - uma trajetória antropológica." Anuário Antropológico PPGAS/UnB (UNB), p. 43-56, 2010.

RAMOS, Alcida Rita. "O Papel Político das Epidemias - o caso Yanomami." Série Antropologia, UNB, 1993.

RAMOS, Alcida Rita. "O Paraíso Ameaçado. Sabedoria Yanomami Versus Insensatez Predatória." Antípoda nº 7, p.101-117, julho - dezembro, 2008.

RAMOS, Alcida Rita. "Vozes Indígenas: o contato vivido e contado." Anuário Antropológico (Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro), p.117-143.,1987.

RAMOS, Alcida Rita. Da Etnografia ao Indigenismo: uma trajetória antropológica. Anuário Antropológico, Brasília, v. 2009, n. 1, p. 43-56, jun. 2010.

RAMOS, Alcida Rita. Memórias Sanumá - espaço e tempo em uma sociedade Yanomami. Brasília: Marco Zero - UNB, 1991.

RAMOS, Alcida Rita. "Nações Dentro da Nação - um desencontro de ideologias." Em *Etnia e nação na América Latina*, por George Zarur. Washington: OEA, 1994.

REZENDE, Pe. Justino Sarmento. *Repensando a Educação Escolar Indígena*. Iauaretê, 2004.

SÁEZ, Oscar Calavia. "A Terceira Margem da História: estrutura e relato das sociedades indígenas." *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - V. 20 - Nº 57, fev. 2005.

SALESIANO, Bollettino, anno IXXXVII-número i-torino, v, gennario.1963

SARMENTO, Francisco da Silva. *O Médio Rio Negro Indígena: aspectos históricos, socioculturais e panorama antropológico contemporâneo*. Dissertação (Mestrado) UnB, Brasília, 2018

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia*. SP: Editora da USP, 2000.

SMILJANIC, Maria Inês. "Os Enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri: o impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil)." *Journal de la Société des Americanistes*, tomo 88, 2002.

SMILJANIC, Maria Inês. *Das Amazonas aos Yanomami: fragmentos de um discurso exotizante*. Brasília: Dissertação de Mestrado - UNB, 1995.

SMILJANIC, Maria Inês. *O Corpo Cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do alto Toototobi*. UFB, Brasília, 1999.

SMILJANIC, Maria Inês. "26ª Reunião Brasileira de Antropologia." A comemoração do dia do Índio em Maturacá. In *GT 26: narrativas e percepções nativas das relações de contato com os brancos*. Porto Seguro, s.d.

SOBERÓN, Gabriela Fantoni. *O Uso dos Recursos pelos Yanomami: um estudo sobre a implantação do programa bolsa família na terra indígena yanomami, médio rio Negro, AM*. Dissertação (Mestrado) Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2014.

SOUSA, Paulo Roberto de. *Mito e Ethos entre os Yanomami de Xitipapiwei*. Dissertação (Mestrado). PGAS/UFAM, Manaus, 2010.

SOUZA, Cassio Noronha Inglês. "IX Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste". trabalho apresentado: projetos indígenas focados em atividades econômicas: panorama geral da experiência do PDPI. Manaus, 29 de agosto a 02 de setembro de 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e História* – 8º Ed. Editorial Presença, Queluz De Baixo, Lisboa, Portugal. 2006.

TAYLOS, Kenneth. *A Geografia dos Espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais*. In LANGDON, E. J (Org.) *Xamanismo no Brasil - novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

TIERNEY, Patrick. *Trevas no Eldorado*. SP: Ediouro, 2002.

TOTI, Brisa Catão. Os Yanomami, a Hutukara e os Desafios de seu Pacto Político. Florianópolis: Dissertação - UFSC, 2013.

TUNER, Terence. “Da Cosmologia à História - resistências, adaptação e consciência social entre os Kayapó.” Cadernos de Campo. Ano I. N. 1, p.68-85, 1991.:

VALERO, Helena. Yo Soy Napeyoma. Editorial Texto, Venezuela, 1984.

VERDUM, Júlia Selau. Elementos para uma Teoria da Dinâmica de Cuidados, Criação e Transformação Yanomami da Paisagem. UnB, Brasília, 2018.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e Mecanismos de Fomento do Desenvolvimento dos Povos Indígenas - a contribuição do subprograma projetos demonstrativos (PDA): In SOUSA, Lima; BARROS, Hoffman: Etonodesenvolvimento e políticas públicas. Rio de Janeiro: LACED, p. 36-59, 2002.

VIEIRA, Luana Robles. Escola Indígena Diferenciada: a experiência Yanomami no médio rio Negro. Dissertação (Mestrado) USP, SP, 2018.

Relatórios e Documentos

Associação Kurikama Yanomami - Instrução para a Construção de Escolas Indígenas Diferenciadas nas Comunidades Yanomami do Rio Marauaiá - Santa Isabel do Rio Negro - AM, 2019.

AZEVEDO, Marta Maria, - Relatório Final: avaliação PEY – o programa de educação Yanomami e as políticas públicas de educação, 2010.

II Assembleia Yanomami do Estado do Amazonas, Bicho-Açú, 2011.

ISA et al, III Oficina Temática Do PGTA da TI Yanomami 07 a 14 de novembro de 2017.

Projeto Político Pedagógico da Escola Puriwana Raita - Xapono Yanomami do Raita/Secoya, setembro de 2014.

Projeto Político Pedagógico - Escola Indígena Omawë Pukima Cachoeira - Xapono Yanomami Do Pukima Cachoeira / Secoya, setembro de 2014.

Projeto Político Pedagógico Hirarewë Nahi Kayapana - Escola Indígena Yanomami Ixima - Comunidade Yanomami do Ixima Secoya, setembro de 2014.

Projeto Político Pedagógico Hirarewë Nahi Narimuna - Escola Indígena Yanomami Bicho Açú - Comunidade Yanomami do Bicho Açú Secoya, setembro de 2014.

Projeto Político Pedagógico Puhimoyawë Marewë Nahi – Escola Indígena Kahirayoma Pukima Beira - Comunidade Yanomami Do Pukima Beira Secoya, setembro de 2014.

Projeto Político Pedagógico Puhitaa Matima Nahi – Escola Indígena Warimãya Kona Comunidade Yanomami do Kona / Secoya, setembro de 2014.

Relatório Executivo do PGTA da TI Yanomami, Hutukara e ISA, novembro de 2016.

SECOYA- Serviços e Cooperação com o Povo Yanomami. Objetivos

Sites

http://donboscosanto.eu/bollettino_salesiano/

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

<http://isma.org.br/2018/06/12/padre-antonio-goes-uma-vida-dedicada-aos-yanomami/>

ISMA, Inspeção Salesiana São Domingos Sávio. <http://isma.org.br/?s=marau%C3%A1>

ISA, Instituto Sócio Ambiental. Acervo. <https://acervo.socioambiental.org/>

ISA, Instituto Socioambiental. Etnias do Rio Negro. 2017.

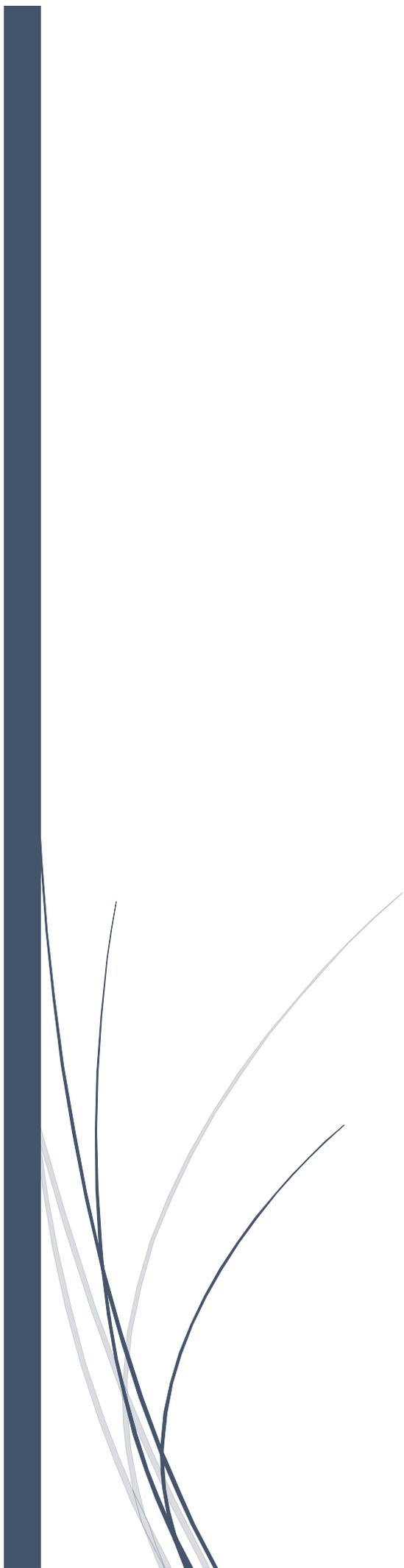
http://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro (acesso em 30 de março de 2019).

<http://www.osriosprofundos.org/index.php>

SECOYA, Associação de Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami.

<http://www.secoya.org.br/>

Anexos



Carta de anuência

Nós lideranças Yanomami do Rio Marauá, autorizamos Tamara Aparecida Miranda a realizar sua pesquisa de mestrado em nossas comunidades. Permitimos que ela observe, converse com a população e faça registros. Nós a conhecemos há muito tempo, desde que ela começou a trabalhar como professora em nossas escolas no ano de 2012, por isso confiamos e autorizamos que ela escreva sua pesquisa sobre o histórico de nossos deslocamentos no território e das relações de contato com os não Yanomami.

Essa pesquisa será importante para que os não Yanomami possam ler sobre nós, conhecer um pouco sobre o nosso modo de viver e para que possam aprender a nos respeitar e nos apoiar em nossas lutas pelos direitos do nosso povo.

Solicitamos que após terminar a pesquisa, envie uma cópia para a Associação Kuri Kama.

Jonas Kana pieterei Yanomami

Kamiyê Carlito Kéya périami Kéya

Kamiyê Hipólito Kéya Périami Kéya

Francisco Raitaterei Yanomami

RG- 2638233-4 CPF- 541.898.962-68

Adriano pukimabieterei Yanomami

RG- 2396394-8 CPF- 004784952-50

Cassiano Yanomami

RG- 2649271-0 CPF- 016.758.272-17

CARLIV HOYANOMANI

RG- 2156201-6 CPF- 972.061.722-53

Pukimamatima

Komixiwe u hami përtami yama kini Tamara Aparecida Miranda yamaa xë rukimawei kamijë yama ki xapome pë hami yama e të takema. Ina ha tamä yama xüa ha hikarimomani, të pë kõi mii, xapome teripë iha a wã kõi wayse, wionni të pë kõi tapë. 2012 tēha hiraremä a yua tēhë yama ano xhipirema kamijë yama ki hiramorewë pë ma hi ha. Yamaa pehitiaprai yera kamani të pë rē tot xitetchitai yama e të pë tamapë ma pratapë pë wãha yama ki rē kuaxiwei naha të pë wãha kõi tapë, mapipë iha yama ki hapa warokereuwei të pë wãha kõi yaprapë.

Hei tametima të rē kuu të tētihiteuwei ma matakawë mapë pënt të pë ma xhipiapehe wühi hami weti naha yama ki rē përisa kua axiwei të ma xhipiapehe, ihi të maha xhipirehenti kamijë yama ki moa hami pë waitrimau mi hituopë.

Ei tēmo watēprai haikisa tēhë kamijë yama ki 'Associaçõs' pë iha mahu ai të siki hipiapë.

Jonas Kasa pieteri Yanomami

Carlito Isimauteri Yanomami

Hipólito Pukimabieteri Yanomami

Kamijë Francisco Keya pëwomikēya
RG. 2638 233-4 CPF. 541.898.962-68

Adriana Pukimabieteri Yanomami
RG. 2396 394-8 CPF. 004.784.952-50

Castiano Yanomami
RG. 26 99271-0 CPF. 016.738.272-17

CARLIVHO Yanomami
RG. 2156201-6 CPF. 972.061.722-53