

Ana Maria Antunes Machado

**“LUTAMU”:
RELAÇÕES INTERÉTNICAS E PROTAGONISMO FEMININO
NO PAPIU NO CONTEXTO DE UM CONFLITO
INTERCOMUNITÁRIO YANOMAMI**

Dissertação submetida ao Programa de
Pós Graduação em Antropologia
Social da Universidade Federal de
Santa Catarina, para a obtenção do
Grau de mestre em Antropologia
Social

Orientador: Prof. Dr. José Antônio
Kelly Luciani

Florianópolis
2015

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

Machado, Ana Maria Antunes

"Lutamu" : Relações interétnicas e protagonismo feminino
no Papiu no contexto de um conflito intercomunitário
yanomami / Ana Maria Antunes Machado ; orientador, José
Antônio Kelly Luciani - Florianópolis, SC, 2015.
235 p.

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

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Yanomami. 3. guerra indígena.
4. relações de gênero. 5. relações interétnicas. I. Kelly
Luciani, José Antônio . II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
III. Título.

*Aos meus avós, Glorinha e Ibsen, Inilta (in
memoriam) e Oswaldo (in memoriam).
Por terem sempre alimentado meu gosto
por escutar histórias.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer aos amigos yanomami do Papiu que há quase oito anos dividido o processo de formação mútua e trocas de conhecimentos, agradeço em especial aos meus irmãos Alfredo e Arokona e também à Genivaldo e Marconi. Agradeço especialmente por terem realizado grande parte das transcrições e algumas traduções que deram suporte a esta pesquisa.

Agradeço também a todos yanomami do Papiu, em especial aqueles que há anos me recebem em suas casas e pacientemente estão sempre me ensinando algo novo: Joana e Juruna, Cícera, Belinha e Raimundo, Koema e Xeni, Xiteia, Sônia, Luciana, Marina, Adriano, Alírio e Diana, Xexera e João Neném, Noemia e Chiquinho, Selma, Bruna, Maria e Nelson, Fido, Sarita, Suka, Terezinha e Maneosi, Dorotiana e Waiwai, Batman, César, Xapo, Heloísa, Nathália, Xiriana, Nadia, Mamãe Eta, Ana, Epa, Hena, Betânia, Mariasse, Tipiano, Catarina, Adriano, Liliana, Tâmara e Teresa, Maria Lúcia e Paoma, Antonio e Nadir, Oxta, Jacamim e Rosa.

Agradeço aos amigos de outros cantos da Terra Indígena Yanomami, em especial a Davi Kopenawa, pelas conversas fascinantes, pela amizade e por seu admirável trabalho. Agradeço à minha “cunhada” Ehuana Yaira por termos construído essa amizade profunda e sincera, e a os outros amigos de tantos anos: Morzaniel Iramari, Ênio Mayanawa, Dário Kopenawa, Armindo Góes, Salomé, Fátima, Felícia, Denise Kopenawa, Guiomar Kopenawa, Tuíra Kopenawa, Mariazinha, Angelita Prororita, Kassua, Remo, Eudes Koyorino, Rogel, Leandro Yawari, e ao amigo Ye’kuana, Maurício Tomé Rocha.

Agradeço à CAPES, pelo oferecimento de bolsa de estudo ao longo de dois anos, à Ação Saberes Indígenas (MEC/SECADI) por viabilizar as atividades de campo, ao Instituto Socioambiental e Hutukara Associação Yanomami pelo apoio.

Agradeço ao meu orientar José Antônio Kelly Luciani, pelos anos de ensinamento, conversas animadoras e criativas sobre os Yanomami, por sua orientação cuidadosa e atenciosa, por acompanhar toda este pesquisa e pelo incentivo à sua realização.

Agradeço à Ana Gomes, que ainda em 2003 me abriu as primeiras portas para o mundo indígena, me ensinando Antropologia na teoria e na prática, em nossas viagens à Terra Indígena Xakriabá. Agradeço por caminharmos juntas do sertão à floresta, pelas nossas parcerias e por ter sempre me incentivado a estudar. Aproveitando o gancho, agradeço também à Cilene Gomes e aos Xakriabá da aldeia Sumaré III, que

mesmo distante no tempo, ainda guardo a gratidão e boas lembranças do início dessa caminhada.

Aos queridos amigos que o Norte me deu, agradeço em especial Vicente Albarnaz, Flávia Maia, Moreno Saraiva, Joana Autuori, Ana Paula Caldeira Souto-Maior, Estêvão Benfica Senra e Virgínia Amaral, agradeço pelos anos de amizade e apoio em Boa Vista e por compartilharmos com gosto esse universo Yanomami, sem medo de exceder no assunto e pela companhia em tantos momentos de alegrias e tristezas. Ao Vicente, Flávia, Joana, Moreno e a Ana, agradeço por me acolherem em suas casas. Ao Estêvão agradeço, pela generosidade e paciência na preparação dos principais mapas apresentados neste trabalho. Agradeço também aos outros amigos do Norte que sempre deixaram Boa Vista mais alegre: Rachel Pinho, Ciro Campos, Pablo Albarnaz, Federico Olivieri, Jacqueline Cidade, e a todos Paulinhos e Paulinhas que passaram pelo Beira Rio. Aos amigos do Instituto Socioambiental e da Hutukara Associação Yanomami, agradeço pelo apoio de sempre, pela confiança e por compartilharmos o interesse pelos trabalhos com os Yanomami, em especial agradeço ao Marcos Wesley de Oliveira, Lídia Montanha Castro, Matthieu Lena, Beto Ricardo, Norma Pereira, Antônio Ailton da Silva e Naira Melo. Agradeço em especial ao Sidinaldo Lima dos Santos e Marcolino da Silva, pelo apoio logístico que me oferecem sempre que estou em campo. Agradeço também à amiga Gale Goodwin Gomez.

Aos meus *pata thëpë* Carlo Zacquini, Bruce Albert e Claudia Andujar, agradeço pela admirável e inspiradora luta em busca dos direitos dos Yanomami, o que acabei por conhecer melhor ao longo do processo de escrita deste trabalho.

Agradeço a toda equipe missionária do Catrimani (Diocese de Roraima), em especial ao Pe. Corrado Dalmonego e à Ir. Mary Agnes Mwangi, pela nossa sintonia nos trabalhos, pelo incentivo e pelo trabalho respeitoso que realizam junto a este povo indígena.

Agradeço à equipe da SESAI do Papiu: Elisandra Brito, Rosa, Benedita Teles e Lucidalva, pelo apoio, colaboração, refeições, amizade e cuidado sempre tão importantes ao longo dos dias que passamos juntas no Papiu.

Agradeço aos professores do PPGAS pelas aulas e discussões que contribuíram para minha formação. Agradeço em especial ao Óscar Calávia, Evelyn Schuller Zea, Gabriel Coutinho, Jeremy Deturche, Rafael de Meneses Basto, Antonella Tassinari e Míriam Grossi.

Agradeço a minha cara amiga Brisa Catão, por caminharmos juntas e em sintonia desde o início da adolescência, seguindo por Minas e muito

além, indo para a floresta com os Yanomami e depois para Florianópolis, onde me incentivou a estudar. Agradeço pela companhia, cumplicidade, amizade, pela alegria de sempre e, sobretudo, pela correção de todo o texto dessa dissertação.

Agradeço à Marina França, pelo apoio e pela amizade que foi crescendo ao longo de todo este processo do mestrado, pelos nossos momentos alegres, longas conversas e pela leitura cuidadosa que fez sobre o capítulo dedicado às mulheres Yanomami, tecendo vários comentários pertinentes sobre o tema de gênero.

Agradeço aos amigos da vida que, mesmo espalhados mundo, foram importantes a cada encontro e conversa nessa longa caminhada. Em Belo Horizonte agradeço à Marina Diniz, Telena Teles, Pedro Portella, Ruben Caixeta, Sílvia Amélia, Luciana Evangelista, Luisa Lobo, Verônica Mendes, Tainah Victor Leite, Rogério do Pateo, Paulo Maia.

Aos amigos de Florianópolis, agradeço em especial ao Maurice Tomioka e Andréa Lamberts – amigos de Norte a Sul – e aqueles com quem compartilho este gosto pelo mundo indígena: à Nicole Soares, João Viana, Douglas Campelo, Marcos de Almeida Matos, Melissa Santana, Ana Ramo. Agradeço a todos os colegas do mestrado do PPGAS, em especial à Anaí Vera, Francine Pereira, Lays Cruz, Blanca, Fabiana, Alexander Cordovés, Christian Cajé, Arthur Léo Novo. Agradeço à Majoí Gongora em São Paulo, e aos amigos do além-mar, Micol Brazzabeni, Paulo Raposo, Marine Vuillermet, Antoine Desnoyers e Gaia Pietravalle.

Agradeço ao meu pai, Virgílio Machado, por acompanhar e me apoiar em todas minhas escolhas na vida, pelo amor e apoio incondicional, por ter sempre ouvido atento aos meus sentimentos, ideias, pelo interesse e admiração pelo meu trabalho e por ter lido e comentado todo este trabalho.

Agradeço à minha mãe Juliana Antunes e ao meu “outro pai” Giancarlo Montesano, sempre tão generosos e amáveis. Agradeço ao meu irmão Daniel, à Dora e Olívia pela alegria que me dão na vida, agradeço à Daniela e Marina Medioli, primas, irmãs e amigas com quem sigo junto por toda a vida. Agradeço também à tia Laurinha e ao Gobbo.

Agradeço à minha avó, Glorinha Machado, leitora especial de parte dessa dissertação, quem esteve sempre interessada e curiosa em aprender mais sobre os Yanomami, me incentivando e acompanhando em todos estes anos de trabalho, além de ser sempre um reduto de amor no mundo. Agradeço a toda minha família, que com seu *ethos* mineiro nunca se fez ausente. Agradeço ao meu tio Ângelo Machado, que desde

a infância me inspirou com suas histórias de viagens à Amazônia, e à Mariana Machado.

Por fim, não caberia neste trabalho minha gratidão à pessoa que foi mais importante neste processo. Agradeço ao Helder Perri Ferreira, companheiro de vida, com quem compartilho este interesse pelos Yanomami, tantos trabalhos e tantas sintonias em nossas vidas. Agradeço por ter sido o principal incentivador dessa pesquisa, acompanhando-a desde a primeira ideia, sempre generoso em dividir seus conhecimentos, paciente em suas explicações e pelas discussões sobre esta pesquisa. Agradeço, sobretudo, por dividirmos a vida, pelo cuidado e pelo amor.

RESUMO

Esta pesquisa é uma etnografia realizada entre o grupo yanomami do Papiu ao longo do ano de 2014, e tem como fio condutor a descrição e análise de um conflito intercomunitário, em curso de o final de 2013, entre este grupo e os Yanomami da região de Hayau. Ao fazer um relato etnográfico de parte deste conflito, buscarei explorar dois temas principais, que se somam como novos elementos dentro da longa discussão sobre a *guerra yanomami*: em primeiro lugar, irei descrever e analisar a forma como os Yanomami têm reinventado o sistema de agressão yanomami a partir de novos elementos advindos da relação interétnica com os não indígenas. Em segundo lugar, irei descrever as diferentes formas e espaços de atuação das mulheres yanomami como agentes nos conflitos intercomunitários.

Palavras-chave: 1. Yanomami 2. guerra 3. relações de gênero 4. relações interétnicas

ABSTRACT

This master's thesis is an ethnography of an ongoing intercommunal conflict that has been taking place between the community of Papiu and a neighboring Yanomami group from the region of Hayau since the end of 2013. This research intends to shed new light on the long debate about Yanomami warfare by describing the way in which the Yanomami of Papiu have reinvented their traditional system of aggression by incorporating new elements resulting from interaction with Brazilian society. In addition, by describing the forms and spaces of action of Yanomami women during this particular intercommunal conflict, this work also intends to contribute to a better understanding of women's agency within Yanomami intercommunal conflicts in general.

Keywords: 1.Yanomami 2.Warfare 3.Gender relations 4.Interethnic relations

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

TIY: Terra Indígena Yanomami

HAY: Hutukara Associação Yanomami

ISA: Instituto Socioambiental

CCPY: Comissão Pró Yanomami

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

SESAI: Secretaria Especial de saúde indígena

PDYP: Projeto de Documentação do Yanomama do Papiu

SIE: Ação Saberes Indígenas na Escola

MEC: Ministério da Educação

CASAI: Casa do Índio (Hospital indígena em Boa Vista)

NOTAS SOBRE A ORTOGRAFIA DA LÍNGUA YANOMAMA

Irei adotar neste trabalho a ortografia usada pela maioria dos Yanomami de fala yanomam e yanomami, que foram alfabetizados no Brasil, e que se difere da grafia adotada pelos Yanomami falantes das línguas sanumá e ninam do Brasil. A ortografia aqui apresentada é a mesma utilizada por diversas instituições de apoio ao Yanomami no Brasil (Comissão Pró Yanomami (CCPY), ISA, Urihi, Secoya e Diocese-RR, por exemplo) em suas atividades educacionais realizadas em diferentes áreas geográficas da Terra Indígena Yanomami. A CCPY, por exemplo, começou a difundir essa ortografia a partir das primeiras experiências de educação escolar indígenas, iniciadas ao final da década de 1990 nas regiões Demini, Toototopi e Parawau e estendido para as regiões Papiu, Alto Catrimani, Kayanau e Homoxi ao início dos anos 2000.

Esta grafia é utilizada também pela Hutukara Associação Yanomami e diversos linguistas e antropólogos no Brasil (ver os trabalhos mais recentes de Bruce Albert, Helder Perri Ferreira, Henri Ramirez e Gale Godwin Gomez). A ortografia aqui adotada se difere daquela utilizada por parte dos falantes do yanomami na Venezuela, bem como dos antropólogos e linguistas que com eles trabalharam (Jacques Lizot, Marie-Claude Mattei Müller, entre outros), por adotar o grafema “ch” ao invés do “x” para o fonema /ʃ/. A ortografia utilizada por Napoleon Chagnon e pelos linguistas e antropólogos americanos que em seu grupo trabalharam é significativamente diferente da ortografia aqui em questão, sendo somente utilizada, marginalmente, em poucas regiões de falantes yanomam do Alto Parima.

VOGAIS: a e ë i i o u

As vogais do Yanomama podem ser orais ou nasais. As vogais nasais são representadas com um til sobre elas. As vogais que antecedem as consoantes “m” e “n”, ainda que sempre nasalizadas, não recebem til.

Grafema	Fonema	Comentários e exemplos
A	/a/	Corresponde à vogal central baixa não-arredondada /a/. Tem o mesmo timbre do <i>a</i> em português, igual aos <i>aa</i> em “abacaxi”.
e	/e/ ou /ɛ/	Corresponde à vogal anterior média não-arredondada /e/ ou /ɛ/. Não existe distinção nas línguas yanomami entre o <i>e</i> médio-baixo (o <i>e</i> ‘aberto’ da palavra “pé”) e o <i>e</i> médio-alto (o <i>e</i> ‘fechado’ de “você”) existente tanto no português e francês. Ainda que essa distinção não seja significativa, escuta-se com mais frequência realização do <i>e</i> médio-alto (‘aberto’).
Ě	/ə/	Corresponde à vogal central média não-arredondada /ə/, também conhecida como schwa. Este som não ocorre no português como fonema, mas aparece em algumas falas regionais como o português paulistano quando o “a” é nasal ou se nasaliza (conferir o som do <i>a</i> em “amo”, “eu amo laranjas”). Em yanomam, a vogal <i>ě</i> pode ser tanto nasal como oral.
i	/i/	Corresponde à vogal anterior alta não-arredondada /i/. Soa como o <i>i</i> do português, em “Itália” ou “Brasília”).
ĩ	/i/	Corresponde à vogal central alta não-arredondada /i/. Não existe no português como fonema. Aparece no português europeu como alofone de /e/ em alguns contextos. Veja pronuncia lusófona “que” da frase: “eu penso que [ki] ele chegou”.
O	/o/ ou /ɔ/	Corresponde à vogal anterior média não-arredondada /o/ ou /ɔ/. Assim como a vogal <i>e</i> , na vogal <i>o</i> não é significativa a distinção entre o médio-baixo (“o aberto” de “avó”) e o o médio-alto (“o fechado” de avô).
U	/u/	Corresponde a vogal posterior alta arredondada /u/.

CONSOANTES: **h, k, l, m, n, p, r, s, t, w, x, y**

Grafema	Fonema	Comentários e exemplos
H	/h/	Corresponde à consoante aspirada /h/. Esse som ocorre em diversas variedades do português e corresponde ao “r” no início da uma palavra ex: ‘rato’ ou ao “rr” quando localizada entre duas vogais, ex: “carro”; exemplo do yanomama: <i>hama</i> (visita), <i>kahiki</i> (bo ca).
K	/k/	Som similar àquele da letra “c” em “coruja” o “qu” em “quebrado”. Exemplo na língua yanomama: ex. <i>karaka</i> (galinha); <i>kiri</i> (medo); <i>kerayu</i> (cair); <i>kurema</i> (jacu), <i>krepuuku</i> (ingá).
R	/l/ ou /r/	Esse grafema pode representar dois sons: a consoante alveolar lateral /l/ ou a vibrante simples /r/. Esses sons estão em variação livre na língua. As palavras yanomami <i>racha</i> (pupunha), <i>roha</i> (coelho); <i>rope</i> (rápido) podem ser pronunciadas / <i>Rafa</i> , / <i>roha</i> /, / <i>rope</i> / ou / <i>lafa</i> /, / <i>loha</i> /, / <i>lope</i> /
M		Corresponde à consoante nasal Bilabial. Som nasalizado. Exemplo em yanomama: <i>marixi</i> (sono) <i>kurema a</i> (jacu)
N		Corresponde à consoante nasal Alveolar. Som nasalizado. Exemplo em yanomama: <i>nara a</i> (urucum) <i>inaha</i> (então)
P	/p/ ou /b/	Corresponde à consoante Bilabial oclusiva. Pode ser pronunciada surda como um /p/ ou sonora como um /b/. Ex em yanomama: <i>Pore</i> (fantasma); <i>paari</i> (mutum)
S	/s/	Fricativa lamino-alveolar
T	/t/ ou /d/	Linguodental oclusiva. Similar à

		forma como é pronunciada nos estado de Alagoas e Pernambuco /t/. Pode ser pronunciada em sua variedade sonora /d/.
W	/w/	corresponde à consoante aproximante bilabial /w/
X	/ʃ/	corresponde à fricativa palatal /ʃ/. Corresponde ao som “ch” na língua portuguesa. Ex: <i>Xama a</i> : anta.
Y	/j/	Corresponde à consoante aproximante palatal. Similar à pronuncia de Yasmim e iogurte na língua portuguesa.
Th	/tʰ/	Corresponde à consoante Oclusiva palato-alveolar aspirada. Pronunciada como um <i>t</i> aspirado.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	25
1.1. De volta ao campo.....	31
1.2. Redesenhando a linha de pesquisa.....	35
2. GUERRA YANOMAMI: IMPRECISÕES SEMÂNTICAS E O SISTEMA DE AGRESSÃO YANOMAMI	38
2.1. Os Yanomami.....	39
2.2. Breve revisão do debate sobre a guerra yanomami.....	41
2.3. Nem de guerra nem de paz segue a língua yanomama.....	45
2.4. Da não naturalidade da morte: uma síntese sobre o sistema de agressão Yanomami.....	47
3. O PAPIU	52
3.1 Rotas de migração e primeiros contatos.....	55
3.1.1 Dispersão a partir das serras de Surucucus.....	55
3.1.2 Os Maraxiu <i>thëripë</i>	55
3.1.3 A MEVA e os Maraxiu <i>thëripë</i>	58
3.2 Tempos de morte: a invasão garimpeira.....	60
3.3 Uma versão yanomami para a história do garimpo.....	71
3.4 Trabalhando com (e como) os <i>napëpë</i> : o Papiu pós-garimpo.....	83
3.4.1 Novas lideranças.....	84
3.4.2 Emergência dos serviços de saúde e educação: a geração “terra demarcada”.....	86
3.5 O Papiu hoje.....	90
3.5.1 Cargos, salários e garimpos.....	94
4 Notas sobre o início de um conflito	98
4.1 Dissabores em três mortes.....	98
4.2 Primeiro ato: os inimigos e a acusação de feitiço.....	100
4.3 Segundo ato: a vingança dos Hayau <i>thëripë</i>	102

4.4	Terceiro ato: saída para o reide, ritual do urubu e ritual do homicida	108
PARTE II		122
5.	Toda guerra será documentada: imagens e palavras sobre reides em 2014	122
5.5	A retomada dos reides.....	122
5.6	Câmeras e letras como novos elementos de agressão.....	127
5.7	O centro de formação, as fronteiras e os inimigos.....	142
5.8	Livros <i>versus</i> reides.....	150
6	Mulheres Yanomami.....	164
6.5	Papiu sem seus homens: o reide para quem fica.....	166
6.6	Lembrar para esquecer.....	186
6.7	Sobre cobranças e boicotes.....	198
6.8	Plantas mágicas e a Lei Maria da Penha.....	203
6.9	As mulheres e os fins dos conflitos.....	211
7.	Considerações finais	216
8.	Referências Bibliográficas.....	224
APÊNDICE A.....		230

PARTE I

INTRODUÇÃO

Napëpë hami “luta” yama yai thama, esikora hami “luta” yama yai thama, “trabalho” yama yai thama, “pesquisa” yama yai thama, thë kuoma yaro. Kua yaro ipa “trabalho” a xititihimarema yarohe, asa ya hixio mahi! [...] ipa “família”kupë warioma yaro, ya yai kohipë hixio mahi! Ya yai hixio mahi! yaa xëprai maa tēhē ya hixio maproimi asa, ya yai hixio maproimi! Ipa patapë komi hixio, thuwë thëpë komi hixio, thuwë thëpëkaki, yamathëpë pihî topramai nohō tēhē, thëtōtîhî. Thuwë thëpëni kami yamakîha thëpë mamo pree xatia yaro [...] ihî maki yamaa yai xëa noho prari tēhē asa, ihî tēhē napë wamakî hami rope yamakî nakamu koō.

Nós lutamos no mundo dos brancos, nós fizemos mesmo a luta pela escola, nós trabalhamos mesmo, nós fizemos mesmo pesquisas, é o que estávamos fazendo. Por isso, já que eles [os yanomami do Hayau] atrapalharam o meu trabalho, irmã, eu estou muito bravo! [...] já que os dois da minha família foram mortos [pelos yanomami do Hayau], eu estou com muita raiva! Estou com muita raiva! Se eu não matá-los minha irmã, minha raiva não passará, minha raiva não termina mesmo! Minhas lideranças/velhos estão todos com raiva, as mulheres estão todas com raiva. Essas mulheres, se nós as fizermos felizes de novo, então será bom, já que as mulheres estão mesmo prestando atenção em nós (*lit.* estão com o pensamento grudado em nós) [...] Porém, quando vingarmos, irmã, então iremos chamar vocês brancos em suas terras rapidamente.

Este discurso, feito por Alfredo Himotona Yanomama, foi parte das discussões entre *napëpë*¹ e lideranças yanomami, a respeito da

¹ *Napë*: na língua yanomama quer dizer pessoa não Yanomami; inimigo; estrangeiro. *Napëpë*: o termo acrescido pelo morfema pluralizador (*pë*) – inimigos; brancos; estrangeiros. Com o desaparecimento de quase todas as

construção de um centro de pesquisa e formação no Papiu, uma das regiões da Terra Indígena Yanomami (TIY). Esta fala reúne os principais temas desta pesquisa, que são as relações interétnicas, a vingança, os conflitos intercomunitários e o protagonismo das mulheres yanomami nestes conflitos.

Nesta reunião, que se passou em uma das casas coletivas do Papiu, no mês de abril de 2014, pairava certa tensão no ar, já que vinte dias antes acontecera um dramático evento: dois jovens do Papiu haviam sido mortos em uma emboscada feita por homens yanomami de outra região – Hayau – localizada em um trecho da fronteira Brasil-Venezuela. Ao matar estes dois jovens, os homens daquele grupo estavam cumprindo com sua obrigação de vingança, pois poucos meses antes, havia morrido uma de suas lideranças, sendo a causa desta morte atribuída à feitiçaria lançada por pessoas do Papiu. Portanto, a morte dessa liderança foi responsável por desencadear a vingança realizada pelos Hayau *thëripe*², matando dois rapazes do grupo dos supostos agressores.

Os Papiu *thëripë* negaram assertivamente a autoria de tal feitiço, considerando, portanto, que os Hayau *thëripë* haviam matado os dois jovens de seu grupo sem razão. Logo, vingar seus mortos matando pessoas do grupo inimigo passou a ser um imperativo para os homens do Papiu, aquecendo assim o ciclo de vingança entre ambos os grupos e

etnias vizinhas dos Yanomami (com exceção dos Ye’kuana), no início do século XX, o termo *napë* passou a designar sobretudo os não indígenas, brancos (Kopenawa & Albert 2010). O uso da palavra “*napë*” nesta pesquisa se restringirá, assim, a este sentido de “brancos”, de “não indígenas”. A designação “brancos”, todavia, será evitada por não englobar a diversidade étnica-racial não indígena. Optei aqui por me apropriar da maneira como os próprios Yanomami se referem aos não-indígenas, valendo-se sempre da palavra *napë* (mesmo quando estão falando em português). Adoto o termo mesmo estando ciente que a palavra *napë* inclui também o significado de “inimigos” (neste ponto, a associação entre não indígenas e inimigos não é nada trivial), e que isso o torna parcialmente inadequado para falar sobre não indígenas de modo geral, já que nem todos são vistos de tal forma. Insisto no uso do termo *napë*, tentando me manter fiel à designação dos próprios Yanomami. Irei usar, eventualmente, também o termo “não indígena”.

² *thëri* – substantivo que não tem ocorrência independente e aparece somente em outras composições que indicam o lugar. Quer dizer “pessoa que mora no lugar x” – substantivo que faz referência ao topônimo. Plural: *thëripë* (*pë* – morfema pluralizador), “pessoas que moram no lugar x”.

dando início a uma série de reides lançados pelos Papiu *thëripë*. Segundo alguns Yanomami desta região, há vários anos o grupo havia deixado de organizar reides contra grupos inimigos, algo que ocorria com relativa frequência antes da permanência sistemática dos *napëpë* no local. Assim, os reides acabaram por ser uma novidade para muitos de seus jovens homens participantes.

Concomitantemente ao momento em que este conflito intercomunitário vinha ganhando força, surgia a possibilidade de financiamento público para a construção de um centro de formação na região, algo que os Papiu *thëripë* aguardavam com grande expectativa. O projeto havia sido escrito por alguns professores e agentes indígenas de saúde da região, juntamente a um assessor indigenista, ainda no ano de 2006, sendo que já há alguns anos o grupo buscava meios de conseguir o financiamento da obra. O centro de formação é idealizado como um local voltado para ações educativas direcionadas aos Yanomami, possibilitando a realização de variados cursos de formação, aulas, produções de pesquisas, edições de filmes etc., em melhor condição estrutural que a atual. Porém, o desencadeamento do conflito e a conseqüente tensão gerada na região surgiram como eventuais obstáculos para a viabilização da obra. A primeira reunião de negociação para a construção do centro de formação ocorreu exatamente na véspera da saída dos homens do Papiu para o primeiro reide rumo à casa de seus inimigos. Este é, em linhas muito gerais, o caso etnográfico que guiará as descrições e análises desta dissertação.

O cenário aqui descrito assemelha-se a uma crônica amazônica contemporânea, visto que os ciclos de vingança envolvendo ambos os grupos yanomami se entrelaçam à complexa trama de relações interétnicas que atualmente fazem parte da vida deste povo indígena. A variada gama de grupos *napë* e suas atuações junto aos Yanomami propiciam inusitados encontros e sobreposições de elementos que são frutos dessas relações interétnicas, colocando em relação coisas como: uso de plantas mágicas para espantar inimigos; reuniões para negociar a construção de um centro de formação na véspera de um reide; expectativas dos Yanomami sobre suas associações indígenas; escrita de documentos em língua yanomami para órgãos públicos; fronteiras nacionais e sistema de agressão yanomami; fortalecimento de relações de alianças entre os grupos yanomami; cargos de professores e agentes de saúde indígenas; filmagens das casas inimigas feitas através de aparelhos celulares; acusações de feitiços; garimpos ilegais; Estado; produção de pesquisas. Em meio a este complexo universo das relações interétnicas e intercomunitárias, espero ser capaz de produzir um relato

etnográfico dessa trama sem perder de vista a complexidade filosófica e política dos Yanomami.

As maneiras de agressão entre os Yanomami variam de forma e intensidade, sendo suas principais modalidades os duelos de varas, as trocas de tapas no peito, as ações feiticeiras de efeitos brandos ou letais, as expedições secretas para matar inimigos (*ōkara huu*), os ataques xamânicos, a caça aos duplos animais³ e os reides. O foco das descrições e análises aqui apresentadas recai sobre esta última modalidade de agressão, que, em resumo, são expedições de vingança realizadas por homens de um determinado grupo à casa de seus inimigos, com o objetivo de matar um ou mais homens do grupo antagonico em uma emboscada.

Esta pesquisa se insere no longo debate sobre a *guerra yanomami* como uma etnografia realizada a partir de acontecimentos recentes. Antes de tudo, faço notar a ausência dos termos *guerra* e *paz* nas línguas yanomami, motivo pelo qual busquei esquivar-me de seu uso ao longo de todo o texto, valendo-me eventualmente dos termos como categorias de análise, particularmente necessárias para me referir ao debate teórico em curso. Como forma de apresentar a riqueza semântica relacionada às trocas de agressões e vinganças entre os Yanomami, apresentarei, no capítulo dois, um glossário formado por quarenta e sete palavras da língua yanomama relacionadas aos conflitos intercomunitários.

Há quase meio século a *guerra yanomami* tem sido tema de longos debates dentro da etnologia indígena, tendo nas motivações das guerras entre os grupos yanomami uma de suas principais vertentes de investigação. Neste campo de discussão, a guerra e a violência foram temas de interesse de distintas correntes teóricas dentro da Antropologia, variando entre explicações sociobiológicas, ecológico-culturais, histórico-materialistas e sociais.

A vertente de estudo sociobiológica tem em Napoleon Chagnon (1997 [1983]) seu principal representante. O autor retrata os Yanomami como belicosos e violentos, justificando que as guerras e a violência seriam motivadas pela disputa dos homens pelas mulheres, na qual os homens mais violentos teriam mais êxito em obter um maior número de esposas, gerando assim mais filhos e, conseqüentemente, perpetuando seus genes. No que diz respeito aos estudos ecológico-culturais, Marvin

³ Cada Yanomami possui um alter ego animal, que habita uma região distante daquela de residência da pessoa. Ambos possuem o mesmo destino, de forma que a morte deste animal acarreta também na morte da pessoa.

Harris justifica a guerra e a violência entre os Yanomami como consequência da disputa por recursos naturais escassos, em especial as proteínas (Lizot, 1977). Teríamos ainda as explicações histórico-materialistas, representadas pelos trabalhos de Brian Ferguson (2001), que argumenta ter sido o contato dos grupos yanomami com o Ocidente e seus bens manufaturados, o principal fator responsável por gerar as guerras, já que bens industrializados seriam tanto elementos de disputa entre os grupos yanomami como também meios de potencializar a capacidade bélica destes mesmos grupos.

Nesta dissertação, evito buscar qualquer explicação para as motivações da guerra yanomami e terei como foco as descrições etnográficas de um ciclo de reides ocorridos ao longo do ano de 2014, atentando-me para as exegeses indígenas sobre os fatos. Os dados aqui apresentados foram obtidos majoritariamente através de duas viagens que realizei ao Papiu em 2014, nas quais, a observação participante, entrevistas e conversas informais com os Yanomami foram fontes privilegiadas de informação.

As discussões apresentadas ao longo deste texto irão dialogar, sobretudo, com parte da extensa bibliografia antropológica disponível hoje sobre os Yanomami. As teorias e análises apresentadas por Bruce Albert serão particularmente importantes para dar sustentação teórica para as derivações deste caso etnográfico sobre um conflito intercomunitário (Albert, 1985; 1992; Kopenawa & Albert 2010). Albert identifica a vingança e a morte como elementos fundamentais das relações sociopolíticas Yanomami, visto que a relação com inimigos envolve trocas de agressões, mortes, substâncias e ritos, como veremos adiante. Neste ponto, os Yanomami compartilham com outros grupos amazônicos alguns aspectos fundamentais ligados à política e socialidade, baseadas nas relações de predação, na imanência do inimigo (Viveiros de Castro, 2002) e na centralidade da memória da vingança (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985).

A presente pesquisa tem como fios condutores dois temas principais dentro do escopo da *guerra yanomami*. Em primeiro lugar, visto a ausência de etnografias recentes que falem sobre os conflitos intercomunitários e reides, apresentarei aqui alguns dados e descrições atuais sobre o tema, a partir do conflito entre os Papiu e os Hayau *thëripë*. O fato dos Yanomami do Papiu não terem se envolvido em ciclos reides há vários anos (talvez vinte) fez com que esta prática se tornasse pouco familiar à maioria dos homens do Papiu. Concomitante a isso, nas duas últimas décadas se fazem presentes instituições *napë* (ou de inspiração *napë*) nesta região, como a associação indígena,

programas de saúde e educação, com as quais alguns homens da região trabalham ou mantêm relações estreitas. Assim, a necessidade da vingança desencadeada após a morte dos dois rapazes fez com que grande parte dos participantes dos reides fosse iniciante na prática. Irei descrever aqui, portanto, a forma como os homens que mantêm relações diretas com as instituições *napë* estão inovando os reides e o sistema de agressão yanomami, a partir de elementos da relação interétnica, ora situados como contraditórios às agressões entre os grupos yanomami, ora como agregadores de novos elementos a estes conflitos.

A segunda proposta desta pesquisa é descrever a forma como as mulheres yanomami participam dos conflitos intercomunitários, buscando preencher este vazio etnográfico até então existente na bibliografia sobre *guerra yanomami*. Talvez pelo fato das mulheres yanomami não portarem flechas ou armas de fogo e tampouco irem às casas inimigas em reides, por anos o tratamento dado à participação feminina nas guerras as resumiu, na maioria dos casos, a objetos de disputa que os homens desejam e roubam, sendo sempre desconsiderados, portanto, os espaços e formas de agência dessas mulheres. Este é o caso, por exemplo, do polêmico estudo do antropólogo norte-americano Napoleon Chagnon, em que as guerras e violência entre os Yanomami são resultado da disputa de homens por mulheres, como veremos no capítulo seis. Tendo em vista a pouca atenção dada à participação feminina nos conflitos yanomami, dedico-me aqui a apresentar dados etnográficos que evidenciam como, durante os conflitos intercomunitários, a participação das mulheres – longe de ser nula – ocorre de diversas formas e em diferentes espaços, através do uso de plantas mágicas, das cobranças e boicotes aos homens, do cuidado com as cinzas funerárias da pessoa morta ou de sua imunidade como alvo preferencial dos ataques inimigos, muitas vezes utilizadas para levar mensagens de paz ou afugentar possíveis inimigos escondidos nos arredores da casa.

Um ponto central deste trabalho como um todo – que talvez seja uma de suas principais particularidades – reside na atenção dedicada aos discursos yanomami, privilegiando o trabalho de escuta, transcrição e tradução dos discursos indígenas sobre os eventos aqui analisados. O fato da maioria dos Yanomami do Papiu serem falantes monolíngues da língua Yanomama demandou-me atenção cuidadosa aos trabalhos de transcrições e traduções das falas indígenas, de forma a captar as exegeses indígenas sobre o conflito. Este trabalho só foi possível devido ao fato de eu compreender a língua yanomama, além de estar inserida em um grupo maior de pesquisa, o Projeto de Documentação do

Yanomama do Papiu⁴ (PDYP). Assim, beneficiei-me nesta dissertação tanto de entrevistas prévias já traduzidas e/ou transcritas no âmbito deste projeto quanto do apoio e assessoria desta rede de pesquisadores da qual faço parte, que me auxiliou em traduções e transcrições do material gerado no âmbito dessa pesquisa de mestrado. Não obstante, adianto-me aqui em dizer que eventuais erros e inconsistências nas traduções são de minha inteira responsabilidade⁵.

As discussões apresentadas nessa pesquisa irão dialogar, sobretudo, com parte da extensa bibliografia antropológica hoje disponível sobre os Yanomami. Os relatos etnográficos, apresentações e análises dos discursos indígenas são os pontos de partida privilegiados para este diálogo. Um diálogo mais abrangente com a Etnologia Indígena, de modo geral, foi de certa forma comprometido por esta ênfase nos relatos etnográficos particulares e pelo curto período de tempo disponível em uma pesquisa de mestrado. Se, por um lado, esta ênfase pode ter sido limitadora, por outro, foi este foco nos dados etnográficos que permitiu que novas questões aqui apresentadas surgissem a partir de questões apontadas pelo próprio trabalho de campo.

1.1. De volta ao campo

⁴ O Projeto de Documentação do Yanomama do Papiu (PDYP) é coordenado pelo linguista Helder Perri Ferreira e pelo pesquisador indígena Alfredo Himotona Yanomama, sendo a equipe formada também por Genivaldo Krepuna Yanomami, Marconi Kariuna Yanomami, Arokona Yanomami e eu, além de contar com diversos outros colaboradores no Papiu. O projeto realiza ações em parceria com o Instituto Socioambiental, Hutukara Associação Yanomami, Saberes Indígenas na Escola (MEC/UFMG), SOAS (Inglaterra), Museu do Índio e Observatório da Educação Escolar Indígena (CAPES/UFMG). O projeto visa a formação de pesquisadores yanomami e a produção colaborativa entre pesquisadores indígenas e não indígenas para a produção de materiais audiovisuais, livros, CD's e vídeos. O projeto vem produzindo um extenso arquivo documental, entre o qual se inclui 72 horas de filmagens, diversas horas de gravações de áudio e inúmeras fotografias sobre os Yanomama do Papiu. Meu acesso a este arquivo teve uma significativa contribuição para o enriquecimento desta pesquisa, ao passo que o material audiovisual que produzi no âmbito desta dissertação também está sendo incluído ao acervo do projeto.

⁵ Chamo atenção para o fato de que nas traduções apresentadas em português busquei manter certa fidelidade à estética dos textos yanomami, o que talvez possa fazer com que soem repetitivos e/ou pouco familiares ao leitor.

Minha inserção em campo deu-se muito antes desta pesquisa. Conheci os Yanomami ainda em agosto de 2007, quando fui contratada pela Comissão Pró Yanomami (CCPY)⁶ para trabalhar como assessora pedagógica do Programa de Educação Indígena, atuando basicamente em duas frentes: desenvolver cursos de formação para os professores yanomami no âmbito do Magistério Yarapiari e prestar assessoria às escolas nas aldeias. Trabalhei neste projeto entre os anos de 2007 e 2012, atuando em diversas regiões da Terra Indígena Yanomami. Iniciei minhas atividades na região do Demini, seguida por uma longa temporada de trabalho em Awaris, junto aos Sanõma (subgrupo yanomami) e, desde 2010, passei a trabalhar na região do Papiu, principal contexto desta pesquisa.

Minhas primeiras viagens ao Papiu foram realizadas enquanto eu ainda era assessora de campo do Instituto Socioambiental (ISA)⁷, através de ações em parceria com o Projeto de Documentação do Yanomama do Papiu (PDYP), e hoje continuo realizando trabalhos nesta região como integrante deste projeto. Além disso, hoje conduzo no Papiu atividades no âmbito da Ação Saberes Indígenas⁸, projeto governamental que, nos trabalhos junto aos Yanomami, visa apoiar a produção de materiais escritos e audiovisuais de autoria indígena, visando estimular a circulação e fortalecimento da língua escrita entre os Yanomami. Foi

⁶ Uma das primeiras orientações que recebi por parte da equipe da CCPY, antes mesmo de ser contratada para o trabalho, foi da importância de aprender a falar alguma das línguas yanomami, sendo esta uma condição importante para a realização dos trabalhos em campo. Assim, ao longo dos anos, aprendi a falar um pouco da língua sanõma e, com melhor fluência, a língua yanomama, condição indispensável para que as entrevistas e falas yanomami fossem apresentadas e traduzidas dentro desta pesquisa.

⁷ Em 2009, todas as atividades da CCPY foram incorporadas ao quadro do Instituto Socioambiental (ISA), organização que trabalhei até junho de 2012. Desde então, meu vínculo com o ISA passou a ser de pesquisadora associada e consultora.

⁸ A Ação Saberes Indígenas na Escola (SIE) é desenvolvida pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão do Ministério da Educação (SECADI) e faz parte das ações dos Territórios Etnoeducacionais criados pelo Ministério da Educação (MEC). No caso, os trabalhos realizados junto aos Yanomami são feitos em parceria com a Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FaE/UFMG) e têm como objetivo promover a formação continuada de professores indígenas, desenvolver materiais escritos nas línguas yanomami e em português, fortalecendo a circulação da escrita nas aldeias.

através deste projeto que realizei duas viagens ao Papiu no ano de 2014, sendo a primeira com duração de trinta e cinco dias, entre os meses de abril e maio, e a segunda, entre o final de novembro e início de dezembro, com duração de dezessete dias.

Meu trabalho de campo para a produção dessa pesquisa deu-se de forma concomitante aos trabalhos que realizei pela Ação Saberes Indígenas. Através deste projeto participei das negociações sobre a construção do centro de formação e trabalhei na produção de materiais de leitura em Yanomami, apesar dessas atividades terem sido um pouco prejudicadas devido aos desdobramentos do conflito entre Papiu e Hayau. O fato de participar de todos estes projetos certamente me coloca como autora-participante da trama aqui descrita, já que me situei na posição de mediadora nas negociações entre Yanomami e *napëpë* financiadores dos projetos, o que fica evidente ao longo da dissertação. Por outro lado, ao longo de todo o mestrado foi necessário dividir meu tempo entre as ações indigenistas e a produção desta pesquisa.

Esta dissertação faz parte de mais uma etapa de minha relação com os Yanomami, que certamente não se encerra por aqui. Minha busca pelo relativo distanciamento dos trabalhos indigenistas, visando esta incursão na academia, tem sido um movimento necessário para que eu possa ver e pensar os Yanomami à luz das questões propostas pela Antropologia – por mais que caminhar entre o indigenismo e a academia seja algo complexo, sendo conhecido o frequente distanciamento entre ambos os campos.

Esta pesquisa foi realizada em um processo de trocas formativas, pelo fato singular de ter sido realizada simultaneamente aos trabalhos de assessoria e orientação de pesquisas e produção de materiais escritos e audiovisuais junto aos Yanomami, em um movimento dialógico de entrecruzamento de processos de formação que, apesar de abordarem temas distintos⁹, se encontram justo no movimento de contínuas trocas de conhecimentos e aprendizagens.

⁹ As propostas e projetos que visam a formação de pesquisadores yanomami surgiram a partir de reflexões iniciadas em 2010 no âmbito do trabalho de formação do PDYP e do ISA junto aos Yanomami e uma rede de pesquisadores *napëpë*. Desde 2011 até hoje tenho participado da produção de pesquisas yanomami desenvolvidas por pesquisadores indígenas do Papiu. Em menor escala, participei também de algumas ações de pesquisa e formação desenvolvidas na região conhecida como Missão Catrimani e, em 2014, concluí a orientação de uma pesquisa sobre xamanismo, realizada por um grupo yanomami do Demini, que resultou na publicação do livro *Xapiri thë ã òni* publicado pelo ISA em 2014, acompanhado do filme *Urihi haromatimapë*,

As pesquisas de autoria indígena, no caso, são instrumentos políticos de extrema importância, já que visam a apropriação e controle pelos índios dos meios de objetificação da própria imagem. Processo de (in)formação que tem, até o momento, resultado na produção de livros e filmes voltados tanto para o público yanomami quanto para o público não indígena. São projetos ainda em fase inicial, alguns ainda experimentais sob alguns aspectos, que têm pela frente vários desafios e também horizontes promissores. Trabalhar com os Yanomami na produção de pesquisas a partir das formas de registro *napëpë* é também uma forma de buscar equilíbrio nesta, tantas vezes, incômoda e assimétrica relação entre pesquisador e pesquisados.

A relação entre pesquisadores e indígenas não é exatamente trivial, e escrever *sobre* alguém ou um grupo me causou certo incômodo. Não obstante, sendo a escrita o meio privilegiado de comunicação no terreno da Antropologia, é fundamental levar não somente para o trabalho de campo, mas também para a escrita, a ética e o respeito em relação ao grupo trabalhado. Neste ponto, o pacto etnográfico descrito por Bruce Albert no livro *La Chute du Ciel* (2010), nos traz algumas ideias inspiradoras e que, penso eu, devem estar no horizonte das pesquisas em Antropologia, sem nunca perder de vista as características e particularidades de cada contexto de pesquisa.

A materialização desse pacto etnográfico entre Bruce Albert e os Yanomami resultou no magistral livro acima mencionado, *La Chute du Ciel* (2010), um singular trabalho de coautoria, fruto de um ambicioso projeto de construção do relato auto etnográfico de Davi Kopenawa sobre sua vida, além de manifesto cosmopolítico. Como reflexão sobre sua longa trajetória junto aos Yanomami, Albert coloca em primeiro lugar, que a pesquisa antropológica deve fazer jus à imaginação conceitual indígena, sem cair na falácia de apresentar um conhecimento exotizante e deturpado sobre seus interlocutores. Em segundo lugar, em toda pesquisa é importante considerar o contexto político em que se inserem os indígenas, a partir de análises dos desafios do povo frente às ações desenvolvimentistas ou outras ameaças. Por fim, o pesquisador deve levar em conta as implicações de sua própria presença como antropólogo dentro deste amplo quadro político no qual os índios se

produzido por Morzaniel Framari Yanomami apoiado por uma ampla rede de instituições parceiras (Hutukara Associação Yanomami, Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto Socioambiental). Alguns dos temas atuais das pesquisas yanomami têm sido: xamanismo, mitologia, plantas medicinais.

inserem, mantendo sempre uma visão crítica sobre o contexto etnográfico analisado (Kopenawa & Albert, 2010:568, 569). Este tripé foi, portanto, o que busquei manter no horizonte dessa pesquisa.

1.2. Redesenhando a linha de pesquisa

Minha intenção inicial era escrever uma etnografia sobre a participação das mulheres yanomami nas relações intra e intercomunitárias, buscando captar a percepção feminina acerca de seu lugar na política local, uma vez diagnosticada a pouca atenção dada a elas na bibliografia sobre os Yanomami atualmente disponível. Entre as tantas possibilidades de estudo dentro deste campo amplo, eu havia pensado inicialmente em focar minha atenção aos modos como estão sendo redesenhados novos padrões de casamentos que resultam de namoros, em alguns casos, entre Yanomami de grupos muito distantes, que por alguma circunstância se conheceram em reuniões, cursos ou outras ocasiões em Boa Vista (Roraima). Minha intenção inicial era descrever e analisar como estas novas relações conjugais têm influenciado a reconfiguração de relações de alianças entre os grupos comunitários, tendo em vista a centralidade dos casamentos na construção de alianças políticas. Este era apenas um dos caminhos possíveis para este estudo, mas, como é de costume, imaginava que a viagem a campo poderia me apresentar novos horizontes, como de fato ocorreu.

Vinte dias antes de pegar o voo para o Papiu, ainda em minha cidade natal, recebi por *Facebook* uma mensagem enviada por um amigo yanomami que mora na cidade de Boa Vista. Ele me dizia na mensagem que dois jovens do Papiu haviam sido mortos, talvez por garimpeiros ou por Yanomami inimigos. A notícia chegara assim, sem maior detalhamento de todo o enredo. Como eu já trabalhava no Papiu desde 2010, conhecia quase todos pelo nome e sabia que a região vivia até então um clima tranquilo, com poucas mortes. Tal notícia, portanto, indicava que algo sério deveria ter acontecido por lá. Recordava-me que entre 2010 e 2014 haviam morrido, no total, algo próximo de cinco pessoas. Mortes decorrentes, em todos os casos, de problemas variados de saúde e um caso de acidente ofídico.

Já em Boa Vista, após esta notícia, vivi ainda um longo período de incertezas sobre a viabilidade de seguir para o Papiu naquele momento de tensão. Havia receio tanto de minha parte quanto dos próprios Yanomami desta região. Por outro lado, em conversas com alguns deles,

sabíamos da importância daquela viagem, já que seria nesta ocasião que a professora Ana Gomes (UFMG) estaria presente para fazermos a tão esperada reunião sobre a possível construção do centro de formação na região. Este quadro, que parecia no início ser um entrave para a realização da pesquisa de campo, por fim se mostrou o fio condutor para a construção desta etnografia. Embora o tema das mulheres yanomami tenha sido eclipsado pela centralidade que as discussões sobre o conflito intercomunitário acabaram assumindo, esse interesse e preocupação inicial foram fundamentais para que eu me mantivesse atenta às investigações sobre o protagonismo feminino nos conflitos intercomunitários yanomami, um dos pontos centrais dessa dissertação. Com isso, esta dissertação assumiu nova forma e, por fim, ela foi organizada em sete capítulos, subdivididos em duas partes. Na primeira, que segue até o capítulo quatro, apresentarei dados e informações necessárias para criar um embasamento teórico e etnográfico que dê sustentação aos argumentos principais dessa pesquisa, apresentados em seguida entre os capítulos cinco e sete.

No capítulo dois, irei expor brevemente as principais linhas teóricas e argumentos presentes dentro do longo debate sobre a guerra yanomami. Em seguida, discutirei a ausência dos termos *guerra* e *paz* nas línguas yanomami, apontando a riqueza semântica relacionada aos conflitos e sistema de agressão yanomami. Por fim, descreverei o sistema de agressão yanomami tal como apresentado por Bruce Albert (1985), como forma de situar os reides aqui descritos dentro do amplo espectro político no qual eles se inserem.

No capítulo três, apresentarei o grupo Yanomami do Papiu, através de uma reconstrução histórica que até então não havia sido sistematizada em outros trabalhos. Buscarei reconstruir a história do atual grupo do Papiu desde os primeiros contatos e rotas de migração, passando pela dramática invasão garimpeira ocorrida na região ao final da década de 1980, para em seguida relatar o início dos trabalhos sistemáticos de saúde e educação escolar na região, chegando até o momento atual da formação de pesquisadores indígenas. Ao final do capítulo, apresentarei um breve retrato sobre os Papiu *thèripë* atualmente, bem como as novas ameaças e desafios que fazem frente a este grupo.

No capítulo quatro, apresentarei uma descrição detalhada do principal caso etnográfico deste trabalho. Neste ponto irei recuperar os relatos sobre o conflito desencadeado entre os Papiu *thèripë* e os Hayau *thèripë*, trazendo para discussão descrições atuais sobre os rituais *watupamu*, que antecedem os reides, e o ritual *ûnakayômu*, realizado após uma expedição de reide bem sucedida. Espero, com isso, abordar a dimensão

política de um reide, em suas facetas ligadas à reciprocidade ritual, predação e trocas de perspectivas. No caso, darei especial atenção ao reide realizado pelos Papiu *thëripë* no mês de abril de 2014, que se sucedeu em meio ao período no qual eu realizava uma etapa da pesquisa de campo.

Na sequência, apresentarei uma das novas ideias que intento introduzir com este trabalho. No capítulo cinco, buscarei demonstrar como os vários homens com menos de 35 anos de idade, e que até então não haviam participado de reides, inovam o sistema de agressão yanomami a partir de elementos não indígenas. Irei explorar também as justificativas yanomami para o desaparecimento dos reides na região nos últimos anos e, a partir dessas falas, discutirei a aparente contradição entre trabalhar com instituições não indígenas e a obrigação de vingar os inimigos. Neste capítulo, falarei sobre a relação entre os Papiu *thëripë* com os *napëpë*, mediada pela figura de seus inimigos, os Hayau *thëripe*. De modo análogo, ao falar sobre a relação entre os dois grupos yanomami, falo também sobre a relação entre Yanomami e *napëpë*.

Por fim, no capítulo seis, apresentarei a segunda questão inovadora trazida por esta pesquisa, que são as descrições e análises acerca da participação das mulheres yanomami nos conflitos intercomunitários. Como disse, a participação das mulheres nesses conflitos aparecia até então como uma lacuna etnográfica frente ao extenso material já produzido sobre o tema *guerra yanomami*. Na tentativa de repará-la, busco demonstrar como as mulheres participam ativamente dos conflitos intercomunitários, principalmente através do controle e da mediação entre a obrigação da vingança e a necessidade de se apagar por completo a memória da pessoa morta, resultando assim na fixação definitiva do espectro no mundo dos mortos.

2. GUERRA YANOMAMI: IMPRECISÕES SEMÂNTICAS E O SISTEMA DE AGRESSÃO YANOMAMI

Neste capítulo apresentarei alguns dados elementares acerca do quadro teórico dos estudos sobre *guerra yanomami*, dentro do qual se inscreve este trabalho. Antes de tudo, apresentarei, brevemente, os Yanomami, expondo alguns dados e informações gerais sobre este povo indígena.

A *guerra yanomami* já ocupou demasiadas linhas e rendeu longos debates teóricos dedicados a suas causas e motivações. Como disse, não é minha intenção alongar-me neste debate e, muito menos, apresentar hipóteses para a presença ou ausência de conflitos entre os Yanomami. Proponho aqui apenas descrever um destes conflitos, no contexto atual, apresentando as exegeses indígenas sobre a continuidade e descontinuidade de ciclos de reides e vinganças. Ainda assim, julgo ser importante apresentar aqui o contexto teórico de discussão sobre a *guerra yanomami*, de forma a situar o leitor dentro do longo debate que já se perpetua por quase meio século, configurando um verdadeiro campo de batalha teórica.

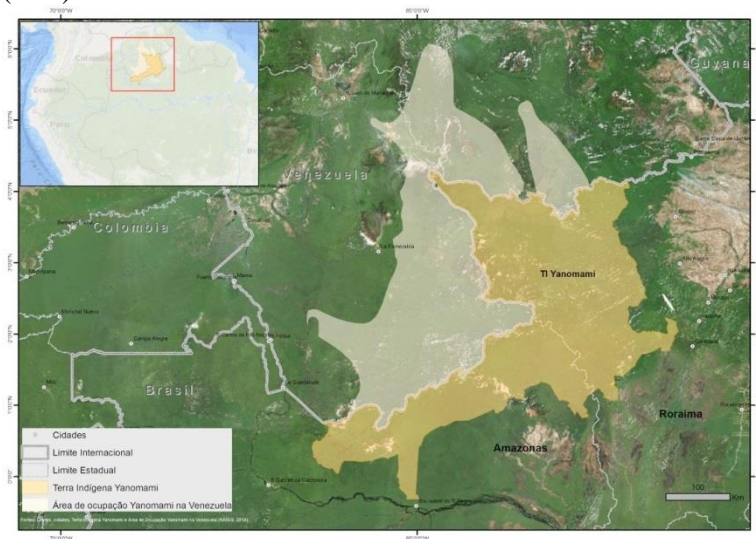
Em seguida, irei discutir a inadequação dos termos *guerra* e *paz*, utilizados para descrever os fenômenos relacionados às trocas de agressões e ciclos de vingança entre os Yanomami. Como forma de buscar compreender este fenômeno em seus próprios termos, irei contrapor o termo *guerra* à riqueza semântica da língua yanomama acerca das trocas de agressões e conflitos intercomunitários. Apresentarei ao final desta dissertação (apêndice A) quarenta e sete glosas da língua yanomama falada na região do Papiu, que compõe parte deste vasto e rico vocabulário yanomami, de forma a aproximar o leitor da riqueza e complexidade linguística dos conflitos intercomunitários yanomami, tantas vezes mal interpretados e reduzidos ao (nosso) termo *guerra*.

Por fim, apresentarei o sistema de agressão yanomami descrito por Bruce Albert (1985, 1992), que, articulado ao sistema de classificação das relações sociais, apresenta elementos estruturais do sistema político e social yanomami, que nos fornecerá elementos para, mais adiante, compreendermos o caso etnográfico que é tema desta dissertação, situando os reides descritos nesta pesquisa como mais uma das formas de agressão que compõe este amplo e complexo sistema.

2.1. Os Yanomami

Os Yanomami são um grupo indígena habitante do noroeste amazônico, em um território localizado a oeste do maciço das Guianas, situado na fronteira entre Brasil e Venezuela. Os Yanomami formam uma população de aproximadamente 36.000 pessoas e vivem em uma área de aproximadamente 23 milhões de hectares, sendo esta uma das maiores áreas de floresta tropical preservadas no mundo (Alves et al., 2014). Atualmente, os Yanomami têm como principais atividades de subsistência a caça, a agricultura, a coleta e a pesca.

Do lado brasileiro, a população yanomami é estimada em cerca de 22 mil pessoas, que habitam cerca de 291 aldeias localizadas na Terra Indígena Yanomami, em uma área de 9.664.975 hectares de floresta contínua, demarcada pelo governo federal em 1992. A população Yanomami na Venezuela é de aproximadamente 14 mil pessoas, divididas em 415 aldeias ao sul do país – embora seja estimado que 35% da população Yanomami na Venezuela não tenha ainda sido recenseada (ibid.).



Mapa 1: Terra Indígena Yanomami no Brasil e território de ocupação Yanomami na Venezuela (fonte: Instituto Socioambiental, 2015 disponível em <<http://expedicaoyanomami.socioambiental.org>> acessado em 5 de junho de 2015)

Os históricos do início do contato interétnico com os *napëpë* são diversos e variam de acordo com a história de cada grupo, podendo oscilar entre cem, sessenta ou trinta anos de contato, embora haja ainda hoje em território yanomami, tanto no Brasil quanto na Venezuela, alguns poucos grupos yanomami “isolados”.

As línguas yanomami se dividem em cinco grupos linguísticos, todos pertencentes a mesma família isolada Yanomami, sendo eles: o grupo Sanõma (ou Sanima, Sanema); o grupo Ninam / Yanam (Xiriana ou Xirixana); o grupo Yanomamĩ (ou Xamathari); o grupo Yanomam (Yanomae, Yanomama) e o grupo Yãroamẽ (Perri Ferreira, 2009; 2015). A língua Yãroamẽ apenas recentemente foi identificada e descrita como sendo a quinta língua Yanomami. Em 1972, o linguista Ernesto Migliazza havia identificado a existência das quatro primeiras línguas citadas acima, um dado que se manteve sem maiores revisões até poucos anos atrás. Embora houvesse indícios de que os Yanomami da porção sudeste da TIY fossem falantes de uma língua diversa das quatro primeiras mencionadas (Ramirez, 1994), somente em 2011 o linguista Helder Perri Ferreira produziu documentação e um pequeno esboço gramatical demonstrando a singularidade da língua Yãroamẽ, que passou a ser considerada a quinta língua pertencente à família linguística Yanomami (ibid., 2015).

No caso, os Yanomami do Papiu – grupo de referência dessa pesquisa – são falantes da língua Yanomama, que se insere dentro do grupo linguístico Yanomam. O mapa a seguir mostra as áreas de abrangência geográfica de cada um desses grupos linguísticos:



Mapa 2: Abrangência das cinco línguas yanomami / Autoria: Helder Perri Ferreira e Maurice Tomioka, 2013

2.2. Breve revisão do debate sobre a guerra yanomami

O longo debate sobre a guerra yanomami teve seu impulso ainda em 1968, após o lançamento do famoso e polêmico livro de Napoleon Chagnon, *Yanomamö: The Fierce People*. O livro, que conquistou grande público tanto na antropologia como fora dela, descreve os Yanomami como um grupo extremamente violento, feroz e belicoso, que teria a guerra como uma atividade central.

Napoleon Chagnon busca explicações para os motivos da violência entre os Yanomami, concluindo inicialmente que esta seria resultado da escassez de mulheres, gerada pela poliginia e pelo infanticídio feminino. As mulheres estariam situadas, neste caso, como objetos de disputas e

de roubos por parte dos homens, o que motivaria os ataques e guerras entre os grupos yanomami.

A partir da década de 1980, Chagnon revisa sua teoria e passa a considerar que a razão da violência repousaria no fator reprodutivo. De acordo com esta nova direção teórica, os homens que, ao longo da vida, já tivessem cometido homicídios (o que o autor traduz problematicamente por *unokai*) teriam uma posição de maior prestígio e, conseqüentemente, conquistariam um maior número de esposas. Esta equação faria com que estes homens tivessem maior sucesso reprodutivo, tendo um número de filhos até três vezes maior do que os não homicidas, perpetuando assim seus genes (Chagnon, 1997: 205).

Os estudos de Chagnon deram origem a uma série de críticas, direcionadas tanto à forma distorcida e estereotipada que caracterizou os Yanomami (como violentos, belicosos, agressivos), como também à inconsistência dos dados em que baseou suas investigações, levando a inúmeras críticas e desconstruções de sua teoria (ver Lizot, 1991; 1994; Albert, 1989; Albert 1990; Sponsel, 1998; Duarte do Pateo 2005; Carrera 2010).

A ecologia cultural, representada em especial por Marvin Harris, é também um campo de investigação que apresentou teorias para explicar as motivações para a guerra e a violência entre os Yanomami. Dentro desta perspectiva, a origem das guerras residiria na escassez de recursos naturais disponíveis – em especial proteínas –, o que seria responsável por gerar disputas entre os grupos para a ocupação de territórios em busca de acesso a tais recursos (Lizot, 1977). Esta argumentação foi desqualificada após a realização de algumas pesquisas que demonstraram ser a alimentação yanomami perfeitamente adequada para o padrão de vida dos grupos em questão (ibid.).

Em uma terceira vertente de estudos, caracterizada como histórico-materialista Brian Ferguson (2001) argumenta que o contato estabelecido entre os Yanomami e o mundo ocidental seria o principal fator responsável pelo aumento exponencial da guerra, que teria se tornado mais frequente desde o início do contato dos Yanomami com os não indígenas. Ferguson defende que a competitividade entre os grupos yanomami pela posse e controle dos bens manufaturados advindos do contato seria responsável por gerar as guerras, desestabilizando o equilíbrio das relações previamente estabelecidas entre as aldeias. As ferramentas de metal seriam um dos elementos centrais desta disputa, visto que estes instrumentos revolucionaram a economia de subsistência yanomami (ibid.: 100).

Jacques Lizot (1991), na Antropologia Social, afastou-se da tentativa de explicar as motivações da guerra yanomami a partir da escassez, demonstrando como esta prática está baseada no princípio yanomami da reciprocidade. Lizot argumenta que o código moral yanomami tem como valores fundamentais a generosidade (*shiihete*) e a coragem (*waithëri*), virtudes que repousam sobre o princípio da troca, do intercâmbio e da diferença. Enquanto a generosidade envolve trocas pacíficas, a coragem se relaciona às trocas negativas, podendo resultar em guerras, visto que, diante dos ciclos de vingança, cada morte em um grupo local é causadora de outra morte em um grupo inimigo. Para Lizot, tanto a paz quanto a guerra são diferentes modalidades do princípio da reciprocidade. Princípio este que rege a manutenção do equilíbrio e da igualdade entre os grupos yanomami.

Ainda no terreno da Antropologia Social temos a vertente estruturalista, representada pelas pesquisas de Bruce Albert (1985; 1992), que situa a guerra yanomami em um plano mais amplo político-ritual, inerente à filosofia social yanomami. Nesta vertente a guerra não se restringe ao âmbito das agressões diretas, como vinha sendo considerada pela maioria dos autores previamente citados, mas inclui também as trocas de agressões simbólicas e virtuais. Segundo Albert, o sistema de agressão yanomami seria parte constituinte de um amplo sistema a várias esferas de relações socioespaciais, mantidas entre os diferentes grupos yanomami, dentro do qual cada grupo, com sua perspectiva situada, classificaria todos os demais grupos a partir do grau de proximidade e distância nas relações, variáveis de acordo com a intensidade das trocas matrimoniais, políticas, econômicas, rituais e simbólicas mantidas entre si. Neste esquema sociocosmológico, entre inimigos troca-se agressões, mortes, substâncias e rituais com grupos inimigos.

Há, ainda, a explicação de Davi Kopenawa sobre as motivações do que vem sendo chamado, até então, de *guerra yanomami*. Esta é, sem dúvida, a primeira vez que se tem uma explicação yanomami inserida dentro deste amplo espectro de discussão acadêmica. De forma perspicaz, Kopenawa inverte a perspectiva sobre o tema, analisando os conflitos yanomami a partir da comparação com as guerras feitas pelos *napëpë*. Em suas próprias palavras:

É verdade que nossos antepassados não paravam de guerrear, assim como aqueles dos brancos. Mas os seus se mostraram bem mais perigosos e ferozes do que os nossos. Nós jamais fomos como

eles, nos matando entre si sem medida! Nós não possuímos bombas que queimam casas e todos seus habitantes! Quando ocorre de nossos guerreiros quererem flechar seus inimigos, isso se trata de outra coisa. Eles se esforçam antes de tudo, para descobrir os homens que já mataram e que nós chamamos, portanto, de *ōnakaerima t^hēpē*. Tomado por esta cólera de dor do luto de seu morto, eles lideram então os reides até que eles consigam se vingar. [...]

Se um dos nossos é morto pelas flechas ou pela zarabatana de feitiçaria de um inimigo, nós apenas nos vingamos ao tentar matar aquele que o comeu, e que se encontra em estado de homicida *ōnokae*. É diferente das guerras nas quais os brancos não param de se maltratar! Eles combatem em grupos numerosos, com balas e bombas que queimam todas suas casas. Eles matam inclusive as mulheres e as crianças! E isto não é para vingar seus mortos, pois eles não sabem chorá-los como nós o fazemos. Eles fazem sua guerra simplesmente por palavras ruins, por uma terra que eles cobiçam, ou para arrancar os minerais e o petróleo. [...] Os Brancos não fazem a guerra por seus cemitérios. Nós, por outro lado, só guerreamos pelo valor das cabaças funerárias de nossos mortos comidos pelos inimigos. [...] Os Brancos não podem dizer que nós somos malvados e violentos só porque nós queremos vingar nossos mortos! Nós não nos matamos por mercadorias, pela terra ou o petróleo como eles fazem! Nós combatemos por causa de seres humanos. Nós guerreamos pelo pesar que temos de nossos irmãos, de nossos pais e de nossas mães que venham a morrer. [...] Uma vez que estes homens em estado de homicida *ōnokae* são mortos e que as cinzas de suas vítimas são enterradas, termina. É suficiente. A cólera acaba e o pensamento se acalma.

(Kopenawa & Albert, 2010: 474 *et seq.* tradução minha)

Ao analisar os motivos pelos quais os *napēpē* fazem guerras, Kopenawa faz questão de marcar as diferenças acerca dos motivos das

agressões. Apresentando uma crítica às motivações das guerras entre os Brancos, ligadas a disputas por mercadorias, terras ou outros recursos materiais, Kopenawa diz que os Yanomami não fazem guerra pelas disputas por terras, como havia argumentado Marvin Harris, e nem ao menos por mercadorias, como defendera Ferguson. Segundo Kopenawa, os Yanomami se matam para vingar a morte de uma pessoa querida, já que a dor desta perda somente será sanada ao ser realizada a vingança contra o inimigo causador da agressão. Assim, para os Yanomami, as pessoas e as relações são o que verdadeiramente tem importância, e por elas a guerra se justifica.

2.3. Nem de guerra nem de paz segue a língua yanomama

Kopenawa é reconhecido entre os *napëpë* como o principal porta-voz e a mais importante liderança yanomami. Ao longo de sua longa trajetória de compromissos políticos no Brasil e no mundo, deparou-se inúmeras vezes com questionamentos sobre a suposta “ferocidade e violência” de seu povo, em clara reverberação da caracterização estereotipada e equivocada que Napoleon Chagnon¹⁰ construiu sobre os Yanomami. Não obstante, Kopenawa, valendo-se de sua perspicácia etnográfica, buscou compreender o termo guerra no contexto *napë*, questionando assim a inadequação da palavra transposta para o contexto yanomami¹¹:

Os brancos chamam isto de ‘fazer a guerra’, mas nós dizemos *niyayu*, se flechar [...]
Aquilo que os brancos chamam em sua língua “a guerra”, nós não gostamos disso. Eles acusam os

¹⁰ Uma das consequências negativas gerada pela teoria de Chagnon foi o uso feito por membros do governo brasileiro do argumento da violência extrema, como forma de justificar a proposta do desmembramento do território yanomami em dezenove ilhas (Albert, 1989), como proposto na década de 1980, durante a invasão garimpeira ao território yanomami – os períodos mais dramáticos da história recente deste povo como veremos no capítulo três.

¹¹ Apesar da inadequação do uso da palavra *guerra*, tal como indicado por Kopenawa, o termo vem sendo eventualmente empregado por alguns Yanomami que conhecem a língua portuguesa, incorporando-a em discursos em yanomami por meio de empréstimo da língua portuguesa. Imagino que uma das razões se deva ao fato da forma como os *napëpë* com quem os Yanomami convivem se refiram aos conflitos intercomunitários como “guerra”, embora isto deva ser melhor investigado.

Yanomami por se flecharem, mas são eles quem fazem realmente a guerra! Nós, nós certamente não nos combatemos com a mesma dureza que eles.

(Kopenawa & Albert, 2010: 474 *et seq.* tradução minha)

Embora seja conhecida a ausência das palavras *guerra* e *paz* nas línguas yanomami, a expressão *guerra yanomami* vem sendo exaustivamente utilizada pela Antropologia, muito embora sua inadequação já tenha sido apontada em alguns estudos (Albert 1990, Sponsel 1998, Duarte do Pateo 2005). O termo, tal como é adotado tanto no censo comum como pelas ciências sociais, é certamente polissêmico e nos evoca diferentes noções. Os variados sentidos imbricados na palavra guerra tornam-se, assim, um campo fértil para mal-entendidos culturais e usos inadequados do termo, principalmente ao ser adotado para explicações de fenômenos presentes em contextos culturais distintos¹² (Duarte do Pateo, 2005).

Ainda em 1949, o uso da palavra *guerra* no campo das ciências humanas já havia sido questionado por Florestan Fernandes, pelo fato das representações ocidentais sobre a guerra incidirem na definição e conceituação do fenômeno (Florestan Fernandes, 1975 *apud* Duarte do Pateo *ibid.*), carregando o sentido de aplicação de forças letais, e desconsiderando o caráter virtual ou simbólico de tais fenômenos. De acordo com Duarte do Pateo (*ibid.*), a adoção desta palavra pelas ciências sociais muitas vezes surge em oposição ao termo *paz*. Esta dicotomia pode se estender também para as relações de antagonismo e aliança, em uma equação na qual guerra: paz :: antagonismo: aliança. Para o autor, uma das questões problemáticas das análises de conflitos e da violência em contextos indígenas estaria relacionada à projeção dessa dicotomia nos contextos ameríndios.

Visto a inadequação da expressão *guerra yanomami* irei recorrer a ela sobretudo como uma categoria de análise para me referir ao debate teórico existente sobre o tema. No caso do fenômeno aqui analisado, opto pelo uso da expressão *conflito intercultural* ou apenas *conflito*, por avaliar que possuem um teor semântico mais brando, se comparado com o termo *guerra*. Ainda assim, reconheço que ao adotá-lo estou apenas substituindo um problema por outro, visto que o termo

¹² Para uma discussão mais ampla sobre a inadequação do termo *guerra* no contexto yanomami, ver Duarte do Pateo, 2005.

conflito desencadeia uma série de outras questões, como a de sua imprecisão, por exemplo. Assim, assumo aqui minhas escolhas neste jogo de palavras, em consonância com o velho dito italiano: *traduttore, traditore*.

No entanto, faço notar que este universo conhecido como *guerra yanomami* ou conflito intercomunitário, foi até então pouco explorado a partir das línguas yanomami. Buscando contornar os equívocos da tradução e atenuar as distâncias semânticas, procurei reunir uma série de palavras na língua yanomama do Papiu, que se relacionam ao sistema de agressão yanomami (ver Apêndice A, pp. 231). Embora não apresente aqui um vocabulário exaustivo sobre o tema, as quarenta e sete glosas listadas neste trabalho buscam aproximar, por meio do plano linguístico, da riqueza e da diversidade dos termos relacionados às trocas de agressões e conflitos entre os Yanomami, o que por vezes costuma ser eclipsado por alguma eventual imprudência na adoção da expressão *guerra yanomami*, carregada de concepções prévias e por vezes inadequadas ao evento indicado. Os termos que compõe o glossário apresentado neste trabalho referem-se a sentimentos, estratégias de ataque, formas de proteção, rituais, morte, obrigações morais de vingança, seres mitológicos e espirituais, além de instrumentos relacionados à agressão. Trata-se, assim, de modalidades e obrigações em torno da morte, das agressões e suas consequências.

2.4 Da não naturalidade da morte: uma síntese sobre o sistema de agressão Yanomami

O reide se inclui dentro do sistema de agressão yanomami como uma das modalidades pelas quais os grupos expressam hostilidades e realizam vinganças contra seus inimigos. O conflito entre os grupos yanomami de Papiu e Hayau tem os reides como elemento principal de agressão, como veremos no capítulo quatro e, portanto, esta modalidade de agressão tem maior destaque e atenção dentro desta dissertação.

Como forma de evidenciar a complexidade do sistema de agressão yanomami no qual o reide se insere como uma de suas modalidades apresentarei aqui, de maneira resumida, o sistema de agressão yanomami, a partir das descrições feitas por Bruce Albert (1985). As trocas de agressões, articuladas ao sistema de classificação das relações sociais, apresentam-se como um importante esteio do sistema político yanomami.

O sistema de classificação das relações sociais é representado por Albert (ibid.) a partir da imagem de cinco círculos concêntricos.

Para traçar este quadro das relações yanomami, Bruce Albert baseou-se na teoria de Marshall Sahlins acerca da reciprocidade. Em 1965, no artigo *A sociologia da troca primitiva*, Sahlins define três formas de reciprocidade: generalizada, equilibrada e negativa. Estas formas estariam dispostas dentro de um esquema concêntrico de relações sociais, sendo a reciprocidade generalizada aquela presente no nível das relações mais centrais desse círculo. Caminhando de modo gradual para os círculos mais periféricos, estariam situadas as relações nas quais a reciprocidade emerge de forma negativa (Sahlins *apud* Vilella, 2001).

Neste caso da cartografia de relações yanomami traçada por Albert, o grupo local de referência estaria situado no centro dos círculos e, a partir de sua perspectiva, agindo como uma espécie de “imagem radar”, localizaria e classificaria todos os outros grupos, apoiando-se em dois fatores fundamentais: em primeiro lugar, a densidade das redes de relações matrimoniais, econômicas, históricas e políticas mantidas em relação a cada grupo; em segundo lugar, a distância espacial existente entre cada comunidade e o grupo local. Neste modelo, as relações circunscritas pela generosidade e densas redes de matrimônios se situariam nos círculos mais inclusivos. À medida que as relações mantidas pelo grupo de referência se distanciam desses primeiros círculos, aumenta-se a troca de agressões e relações hostis entre os grupos.

Dentro deste complexo relacional, teríamos assim uma ampla rede de conexões formadas pelas inter-relações entre os grupos yanomami, dentro das quais se inscrevem as acusações de quase todos os casos de adoecimentos, epidemias e mortes, sendo, portanto, a não naturalidade da morte o pano de fundo de grande parte dos conflitos intercomunitários yanomami (Albert, 1992:155 et seq.) Passaremos agora para a exposição destas cinco categorias socioespaciais, descrevendo as formas de reciprocidade comuns a cada nível de relações, sejam elas de aliança ou predação¹³:

¹³ A grafia dos termos apresentados aqui se difere daquela presente no texto original de referência. No caso, optei por atualizar a grafia dos termos aqui apresentados, a partir de algumas padronizações seguidas pelos Yanomami letrados, em um período mais recente do que o da publicação dos textos aqui citados. Esta mesma grafia é hoje adotada pelo autor em questão.

- 1) *Yahi thëripë / kami thëri yamaki* (grupo local): Esta primeira esfera de relações é descrita como a unidade política yanomami. Este grupo é formado por corresidentes afins e cognatos, habitantes de uma mesma casa coletiva.
Agressão: Entre os membros prevalece a reciprocidade generalizada, marcada por uma densa teia de intercasamentos, que (idealmente) assegura as não agressões maléficas.
- 2) *Hwama thëpë / Nohimotima thëpë* (conjunto multicomunitário de aliados): Esta segunda esfera de relações é formada por conjuntos de outros grupos yanomami com os quais o grupo de referência mantém relações de alianças políticas, sustentadas por intercasamentos e coparticipação em rituais cerimoniais (*reahu*).
Agressão: Podem ocorrer casos de feitiçarias comuns e feitiçaria amorosa, preparadas a partir da mistura de substâncias projetadas sobre a pessoa ou misturadas em seu alimento ou bebida. Nestes casos, estas substâncias costumam causar adoecimento e podem também gerar males como esterilidade, impotência ou emagrecimento. Entre estes grupos pode ocorrer também feitiçaria por captura de rastro, na qual as substâncias maléficas são misturadas a uma porção de terra que contenha a pegada da pessoa, o que, ocasionalmente, poderá levar à morte da vítima. Em todos estes tipos de feitiçaria, a ação de um xamã poderá minimizar ou desfazer os efeitos negativos do feitiço.
- 3) *Napë thëpë* (inimigos próximos): Esta terceira esfera de relações é formada por grupos que vivem relativamente distantes do grupo de referência, com os quais não se mantêm redes de matrimônio e prevalecem as relações de hostilidade.
Agressão: Podem ocorrer mediante os reides ou incursões secretas (*ōkara huu*). No caso, os reides são emboscadas feitas por um grupo de homens até a casa de seus inimigos, com a intenção de matar com flechas ou espingardas algum homem do grupo inimigo. Os reides são quase sempre precedidos pelo ritual *watupamu*, e caso a morte do inimigo

seja bem sucedida, aqueles que tenham atirado ou tido contato com o sangue do morto deverão cumprir o ritual *ūnakayōmu*, como veremos no capítulo quatro. Na segunda modalidade de agressão, *ōkara huu*, o grupo agressor segue sorrateiramente até a casa inimiga das vítimas desejáveis e se mantém a espreita na floresta, camuflados por uma pintura corporal preta, à espera de uma vítima (homem ou mulher), sobre as quais sopram ou projetam substâncias maléficas, que podem ou não ser seguido de agressões físicas. Nas expedições *ōkara huu* os agressores podem também projetar tais substâncias malignas na pessoa enquanto ela dorme ou envenenar secretamente sua comida. Embora o objetivo deste tipo de agressão seja causar a morte de alguma pessoa do grupo inimigo, não é sempre que isto ocorre. Os agressores podem ir até a casa inimiga com o objetivo de lançar substâncias potentes, capazes de gerar uma epidemia contra seus inimigos.

- 4) **Tanomai thëpë / tamumaōwipë** (inimigos que não se veem ou não se conhecem): Nesta quarta esfera de relações se situam os antigos inimigos ou inimigos potenciais, que moram distantes do grupo de referência.

Agressões: Os grupos trocam entre si agressões xamânicas, que ocorrem através do envio de espíritos auxiliares dos xamãs (invisíveis aos não xamãs) e que buscam devorar a imagem vital (*pei ūtūpë*) de pessoas do grupo inimigo. A estas agressões são atribuídas principalmente as mortes de crianças.

- 5) **Tanomai thëpë yai / Tamu mi mahiowipë** (inimigos realmente desconhecidos): Nesta última esfera de relações se situam os conjuntos de inimigos desconhecidos, os quais o grupo de referência sabe da existência, geralmente, apenas por rumores.

Agressões: Neste nível de distância, as trocas de agressões costumam se dar através da morte do duplo animal. Para os Yanomami, cada pessoa possui um alter ego animal ou duplo animal (*rishi*), que vive em regiões distantes, próximos a estes grupos inimigos. Cada pessoa tem seu destino simetricamente associado ao de seu duplo animal e,

embora estes nunca se encontrem, a morte desse animal resultará também na morte da pessoa.

Além das categorias de relações socioespaciais e agressões descritas acima, Albert afirma ainda que alguns casos de morte e doença podem ser atribuídos a agressões causadas por seres sobrenaturais (*yai thëpë*), como os espíritos maléficos da floresta ou poderes agressivos, associados a entidades naturais que são relacionadas a lugares inóspitos da floresta ou poderes atmosféricos.

Entre os grupos yanomami, as relações de predação e imanência do inimigo nos remetem à ideia de que dentro das “sociedades contra o Estado” (cf. Clastres, 2003) – como é o caso dos Yanomami – o estado de guerra é mantido, mesmo sem uma constante violência manifesta. Não se trata de guerra permanente, mas sim de um estado de latência ou virtualidade da guerra. Para Clastres, “a sociedade primitiva é sociedade contra o Estado na medida em que é sociedade-para-a-guerra” (Clastres, [1977] 2004:134). Este seria, para o autor, um meio de manutenção da autonomia dos grupos locais comunitários e da não divisão e hierarquização do poder, uma forma destas sociedades evitarem o surgimento do Estado, como instância de poder centralizado e detentora de poderes de mando.

Assim como em outros grupos amazônicos, os Yanomami têm como modalidade prototípica de relações a predação generalizada (Viveiro de Castro, 2002: 164). Como pudemos ver no esquema de relações sociais descrito por Albert, as relações sociais yanomami são amplas e inclusivas e, desta forma, as relações neutras seriam inexistentes. Sendo as trocas de agressões e a morte eventos fundamentalmente políticos, veremos no capítulo cinco que na relação entre Yanomami e *napë*, este sistema de agressão ora se inova – através de elementos como a escrita, os salários e as associações indígenas –, ora tenciona frente aos mesmos elementos. Mas, antes disso, descreverei no próximo capítulo, o histórico da região do Papiu, para que possamos nos familiarizar com o contexto particular desta pesquisa.

3. O PAPIU

A região¹⁴ de Papiu fica a 275 km da cidade de Boa Vista, na zona oeste da TIY próxima à fronteira com a Venezuela, em uma área serrana na floresta amazônica, que compreende aproximadamente 2.700 km², se incluídas suas regiões de caça, coleta e cultivo (Perri Ferreira, 2009). O principal rio da região, o rio Herou (Couto de Magalhães), é um dos afluentes do rio Mucajaí, e por ele é possível navegar em canoas por cerca de três dias, até a cidade de Boa Vista. O avião monomotor, entretanto, é o meio de transporte mais utilizado para o trajeto até a cidade.

A população do Papiu é, atualmente, formada por aproximadamente trezentas e cinquenta e três pessoas, divididas em quatorze comunidades, relacionadas entre si por uma densa teia de parentesco e alianças. Cada uma dessas comunidades mantém relações com as demais, variando de acordo com a densidade das redes de parentesco e matrimônio, suas origens migratórias, o histórico de desavenças entre si, relações de alianças, fusões e fissões de antigas aldeias, bem como com a intensidade das redes de trocas cotidianas, nas quais circulam alimentos, bens manufaturados e convites mútuos para sessões de caxiri e rituais funerários.

“Papiu”¹⁵ era o nome de uma antiga casa coletiva que existiu, por volta do início da década de 1960 até 1986, nas imediações de onde se encontra hoje o posto de saúde, ao lado da pista de pouso. Com o passar dos anos, o nome se estendeu para todo o conjunto de quatorze

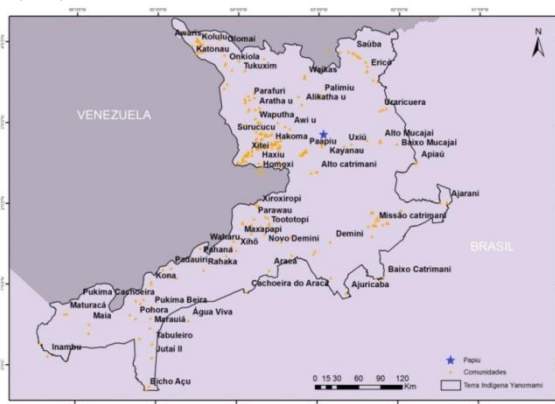
¹⁴ A ideia de “região” dentro da Terra Yanomami é uma ficção adotada pelos órgãos do governo para organizar os serviços de saúde, e que veio a ser apropriada pelos Yanomami. As regiões são formadas, em muitos casos, por conjuntos multicomunitários, compostos por grupos aliados, que moram relativamente próximos uns dos outros e têm como referência o mesmo pólo base de saúde e pista de pouso. No caso do Papiu, defino “comunidade” como sendo um conjunto de casas coletivas plurifamiliares ou casas unifamiliares, ligadas por relações de parentesco, entre as quais as relações de trocas são intensas e constantes. Muitas dessas comunidades são formadas por casais que aglomeram filhos, netos, genros e noras em seu entorno.

¹⁵ A região é também conhecida pelo nome de *Paapiú* ou *Maloca Papiu*. O ultimo nome é usado principalmente por funcionários do sistema de saúde, garimpeiros, ex-garimpeiros e alguns Yanomami. Já o nome Papiu, que é aquele que opto por usar, segue a grafia utilizada pela maioria dos Yanomami letrados.

comunidades, que tem como referência uma única pista de pouso e posto de saúde. Contudo, os Yanomami da região, adotam a nomenclatura “Papiu”, “Paapiu” ou “Maloca Papiu” para se referir a toda região, mas também referem entre si à Papiu como sendo apenas a região onde um dia existiu esta antiga casa coletiva, e atualmente está localizado o posto de saúde.

Há controvérsias quanto à origem do nome da região. Segundo a versão do velho Juruna, uma importante e antiga liderança do Papiu, o nome significa “rio onde tem traíras”, sendo *pao*: traíra (*Hoplias lacerdae*) / *pi*: local onde tem (morfema derivativo) / *u*: classificador nominal utilizado para rio. Segundo Juruna, este rio fica bem ao norte do posto de saúde, podendo ser talvez um igarapé do rio Xopatha u, que é um antigo local de habitação dos Papiu *thëripë*. Em outra versão, contada por alguns Yanomami e pelo Ir. Carlo Zacquini (que esteve na região durante a década de 1970), o nome “Paapiu” seria derivado das folhas *paahanaki*¹⁶ (paxiúba), que existiam em abundância na região, sendo *paa*: folha *pahanaki* / *Pi*: local onde existe / *u*: classificador nominal usado para se referir a rios – “o rio onde existe paxiúba”.

Apresentarei abaixo uma série de mapas para que possamos situar o Papiu geograficamente.

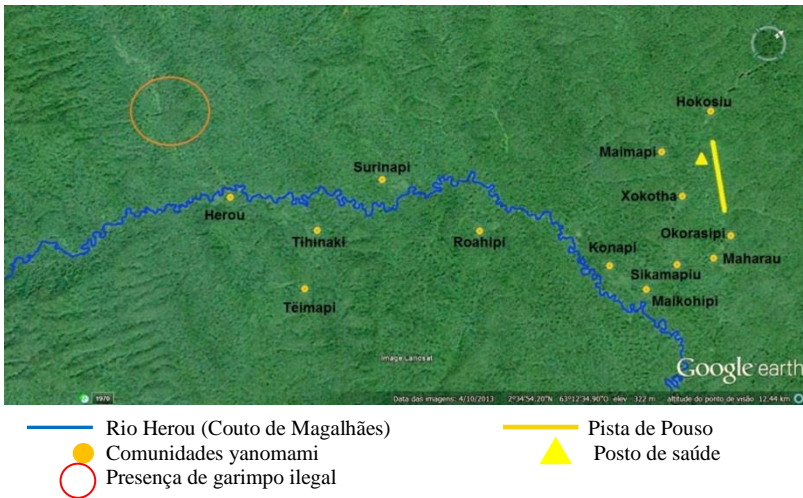


Mapa 3: Regiões e comunidades da Terra Indígena Yanomami (Brasil). Todas as regiões citadas ao longo deste trabalho estão identificadas neste mapa. (Autoria: Estêvão Benfica Senra; Instituto Socioambiental, 2015)

¹⁶ (*Geonoma baculifera*) - Folhas usadas na construção de casas yanomami.



Mapa 4: Algumas das principais regiões com as quais o Papiu mantém relações de aliança e hostilidade, com a localização estimada do grupo Hayau levantada a partir do referencial dos Papiu *thëripë* (Autoria: Estêvão Benfica Senra; Instituto Socioambiental, 2015)



Mapa 5: Conjunto de comunidades, posto de saúde e pista de pouso que formam a região Papiu em novembro de 2014 (Autoria: Ana Maria Machado a partir de imagem fornecida por Google Earth)

3.1 Rotas de migração e primeiros contatos

3.1.1 Dispersão a partir das serras de Surucucus

Os relatos de alguns dos poucos velhos ainda vivos no Papiu são verdadeiras viagens por mapas mentais, que impressionam pela riqueza de seus detalhes geográficos e históricos. Infelizmente, não terei espaço nesta dissertação para me prolongar nas reconstruções destas histórias, o que exigiria um estudo à parte, visto que cada relato percorre diversas casas antigas, rios, igarapés e montanhas, histórias de grandes reides contra inimigos vizinhos, fusões e fissões de aldeias.

A maioria das famílias que formam hoje o Papiu tem como origem migratória a região serrana de Surucucus¹⁷, uma região montanhosa e com uma das mais altas densidades populacionais da Terra Indígena Yanomami, na qual convivem diversos grupos distintos, e que se localiza ao norte do Papiu. Este grupo teria sido empurrado para o sul do território Yanomami como resultado de conflitos com comunidades inimigas dessas regiões de serras, em especial Aikamo e Koro. Os velhos Juruna, Xiriana e Oxta contam que seus antepassados moravam na região de “Haxi” ou “Haxiu”, na porção meridional de Surucucus.

3.1.2 Os Maraxiu *thëripë*

Ao se deslocarem a sudeste do Haxiu, alguns grupos se instalaram próximos ao rio Maraxiu, ainda à norte de onde hoje é o Papiu, quando passaram então a ser conhecidos como os Maraxiu *thëripë* (povo do rio cujubim), sobre os quais é possível encontrar uma série de relatos históricos a partir de 1950 (Early & Peters, 2000; Ferguson, 1995; Chagnon 1997).

Ainda quando moravam nas montanhas de Surucucus, o primeiro contato direto entre os Maraxiu *thëripë* e os *napëpë* se deu em um encontro com membros da Comissão Brasileira de Demarcação de Limites (CBDL) ou *komisau* – como dizem os velhos Papiu *thëripë*, ao

¹⁷ Esta reconstrução histórica é de minha responsabilidade e foi feita a partir de gravações de relatos de Oxta, Juruna, Raimundo e Xiriana – homens mais velhos do Papiu.

recontarem esta história. Este primeiro contato teria durado cerca de dois dias (Perri Ferreira, 2009).

Foi provavelmente entre o final da década de 1940 e início da década de 1950, que os Maraxiu *thëripë* migraram para região do rio Xopathau, afluente do rio Herou (Couto de Magalhães), em uma área já mais próxima de onde se encontra o Papiu atualmente. Nesta região de Xopathau chegaram as primeiras epidemias, e foi lá que os Yanomami começaram a morrer, como conta Xiriana.

Os missionários norte-americanos John Peters e John Early, ao reconstruírem o histórico dos primeiros contatos de missionários com os grupos yanomami do rio Mucajaí (Early & Peters, *ibid.*), relatam que em 1957 alguns membros da então *Unevangelized Fields Mission*¹⁸ começaram a realizar sobrevoos sobre as comunidades do entorno do rio Mucajaí, com planos de estabelecer suas primeiras missões entre os Yanomami. Durante estas expedições, os missionários jogaram do avião latas repletas de anzóis, facas, tesouras e miçangas, como forma de se mostrarem amigáveis.

Neste mesmo período, os missionários John Peters e Neill Hawkins subiram o rio Mucajaí em canoas, acompanhados de dois indígenas da etnia Wai-wai, visando estabelecer o primeiro contato com os Xirixana¹⁹. Em 1958, estes missionários construíram uma pequena casa e uma pista de pouso nas imediações do rio Mucajaí e, em 1960,

¹⁸ Posteriormente conhecida como Missão Evangélica da Amazônia (MEVA), esta é uma entidade missionária que mantém atividades proselitistas entre grupos indígenas na Amazônia. No início da década de 1930, alguns missionários norte-americanos chegaram ao Brasil e estabeleceram sua sede em Belém, registrando a chamada "World Evangelism Crusade" que, mais tarde, foi renomeada Missão Cristã Evangélica do Brasil (MICEB), passando a se chamar Missão Evangélica da Amazônia apenas em 1970. Na década de 1940, o missionário Neil Hawkins inicia os trabalhos no estado de Roraima e, em 1955, obteve uma autorização por escrito do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) para visitar os grupos indígenas isolados e oferecer-lhes "assistência médica e religiosa". No início da década de 1960, a MEVA recebeu apoio da Força Aérea Brasileira, sob o comando do coronel Camarão, para que ocupassem as fronteiras brasileiras, permitindo assim a expansão das atividades da MEVA na região (Le Tourneau, 2009).

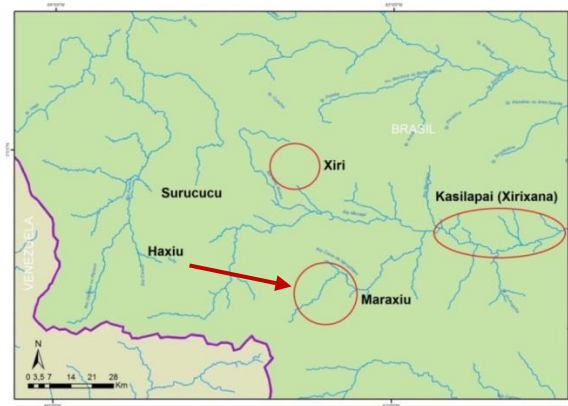
¹⁹ Sub grupo Yanomami, que vivem principalmente ao longo do rio Mucajaí e são falantes das línguas conhecidas como Ninam, Xiriana, Xirixana.

um grupo xirixana, os então Kasilapai *thëripë*²⁰, se mudou para as imediações desta nova missão. Neste mesmo ano, os Kasilapai *thëripë* receberam notícias da existência dos Maraxiu *thëripë*, após o retorno de alguns exploradores que estiveram nas cabeceiras do rio Mucajá. Estes homens retornaram desta expedição com a notícia de que aquele grupo desejava conhecer os Xirixana.

Assim, naquele mesmo ano, os Kasilapai *thëripë* navegaram o rio Mucajá ao longo de cinco dias, em três canoas, rumo ao rio Herou (Couto de Magalhães), onde por fim conheceram os Maraxiu *thëripë* (atual grupo do Papiu). Esta viagem marcou o início das relações de aliança entre os dois grupos. Foi por meio desta aliança com os Kasilapai *thëripë*, que aqueles que viriam a ser os Papiu *thëripë* passaram a estabelecer relações de contato mais sistemáticas com os *napëpë*, no caso, os missionários da MEVA (Early & Peters, 2000).

Depois desta primeira visita dos Xirixana ao território dos Maraxiu *thëripë*, uma epidemia de pneumonia assolou os visitantes, resultando em oito mortes que foram diagnosticadas pelos Kasilapai *thëripë* como resultado de feitiçaria. Tal fato os levou de volta à aldeia de seus mais novos aliados, para que tirassem satisfações. Chegando lá, os Maraxiu *thëripë* convenceram os Xirixana de sua inocência e responsabilizaram os Xiri *thëripë* - habitantes das serras de Surucucus e inimigos históricos dos Maraxiu *thëripë* - pelas oito mortes entre os Kasilapai. A partir dessa constatação, os dois grupos organizaram uma expedição até a aldeia dos Xiri *thëripë*, fingindo-se de amigos para que pudessem atacá-los (*nomohorimuu*), o que resultou na morte de cinco homens e na captura de cinco mulheres. Destas, uma fugiu, outra seguiu para o Maraxiu e três para o Kasilapai, onde vieram a se casar. (ibid.)

²⁰ Kasipalapai *thëripë*: *kasi*: lábios + *lapai*: compridos: povo dos lábios compridos. Denominação dada pelos Yanomami a um antigo grupo hoje disperso em diversas aldeias entre os rios Mucajá e Uraricoera. De acordo com os Ninam, os kasilapai se misturaram com outros povos e migraram para o interflúvio do rio Uraricoera (comunicação pessoal de Tainah Victor Leite)



Legenda:

- : Rota de migração estimada dos Maraxiu thëripë (atual grupo do Papiu).
 ○ : Área de ocupação estimada dos grupos referidos

Mapa 6: Possível rota de migração dos Maraxiu *thëripë* (atual Papiu), área de ocupação estimada do grupo e de seus aliados Xirixana (os Kasilapai *thëripë*) e o grupo inimigo, os Xiri *thëripë* (Autoria: Ana Maria Machado)

3.1.3 A MEVA e os Maraxiu *thëripë*

Em 1961, o missionário John Peters realizou duas expedições às casas dos Maraxiu *thëripë*, estabelecendo suas primeiras relações com este grupo. Há versões um pouco variadas quanto aos motivos que levaram à construção da pista de pouso na região. Segundo Early & Peters (2000), a pista foi construída por iniciativa dos Maraxiu *thëripë*, como estratégia de sedução dos missionários pelos índios, visando facilitar a visitação frequente dos missionários, que levavam consigo um fluxo de remédios e ferramentas. Na versão de Raimundo Yanomami, que com as próprias mãos ajudou a abrir a pista, o velho Juruna, quando já morava na grande casa de nome Papiu, chamou os missionários americanos (*mirikanopë*) para fazerem uma pista perto de sua comunidade, já que estavam morrendo de epidemias e verminoses. Na versão do próprio Juruna, os missionários Estevão e Milton os fizeram abrir a pista de trezentos metros, que foi feita por um grande contingente

de Yanomami do Papiu e regiões do entorno, recebendo em troca os próprios materiais necessários para o trabalho: machados, facões, enxadas, além de panelas e roupas. Nas palavras de Juruna, em texto para o Projeto Político Pedagógico das escolas da região, está assim registrado:

Yutuha xawara a wai kuo hikioma. Ihi a wai kuo hikioma yaro, hapai naha thë thama: uhuru thëpë hani hikioma, hapai naha thë thai hetuomahe, kihî Erico hamë napë pënë pista aha taari henë, hapai naha thëpë kuma: “Awei hei kaho Maloca Papiu thëri wama kinë kihî Ericó hamë Apiama hoxo ka kure naha wama hoxo thaki”. Inaha mirikano thëripëha kurunë, heamë, Maloca Papiu hamë Apiama yama hoxo thaa xoakema.

Antigamente já tinha fortes epidemias, então por ter epidemias, foi assim que foi feito: os jovens [do Ericó] já tinham cortado [feito a pista], foi assim que eles fizeram depois, quando os *napëpë* viram a pista lá no Ericó, foi assim que eles disseram: ‘Vocês da Maloca Papiu, façam uma pista como esta do Ericó’, pelo fato dos americanos [missionários] terem dito isso, aqui na Maloca Papiu nós fizemos então a pista de pouso.

(Projeto Político Pedagógico do Papiu, CCPY e Instituto Socioambiental, 2010).

A MEVA manteve alguma atividade na região do Papiu até o início da década de 1980, segundo consta em uma carta dessa organização religiosa endereçada à FUNAI, na qual os missionários diziam manter visitas mensais à região (Le Tourneau, 2009). Em entrevista feita pelo linguista Helder Perri à Alírio Yanomama, liderança local, é relatada a forma como os missionários acabaram sendo expulsos da região:

Helder: *wa hapa oxe o tēhë, oxe mahio tēhë, americano pë... pë kuo xoama tha, heãmi?*

Helder: Quando você era jovem, muito jovem, já haviam missionários por aqui?

Alírio: *Pë kuo xoama, makii pë kopuhuruma. Pata thëpëni pë yaxuremahe, pë haixi, pëã hai, Deus*

thã hirama yarohe pë piximanimihe! Deus thã yai piximai mii yarohe, piximanimihe!

Alírio: Eles ainda estavam, mas foram embora. Foram expulsos pelos mais velhos, eles falavam, eles falavam suas palavras, eles ensinavam as palavras de Deus e eles não queriam! Eles não queriam mesmo as palavras de Deus, não queriam!

Helder: *Winaha thëpë kuma yaro, Deus thãänë?*

Helder: O que era dito pelos missionários, sobre as palavras de Deus?

Alírio: *Hapa inaha pë kuma yaro: “Deus thãänë pëe nehe piximaimi. Deus thãänë xapuri thëpë piximaimi” inaha thëpë kuma yaro, ihì thëha pata thëpë moyamirayoma yaro, thëpë yaxuremahe pë kopohuruma Mucajaí hami*

Alírio: Eles diziam assim: “Não é do agrado de Deus o uso de tabaco, Deus também não quer xamanismo.” Então por dizerem assim, já que as lideranças ficaram espertas, eles os expulsaram e eles voltaram para o rio Mucajaí.

3.2 Tempos de morte: a invasão garimpeira²¹

Entre o final da década de 1980 e início de 1990, o território yanomami foi cenário de uma das maiores febres do ouro já vistas no Brasil, durante o século XX. Estima-se que entre trinta e quarenta mil garimpeiros invadiram este território, o que seria equivalente a quase cinco vezes a população yanomami existente no Brasil naquela época (Albert, 1999). O Papiu tornou-se o epicentro de toda essa invasão, e ainda hoje se encontra na região restos de pisos de cimento de antigas lojas de ouro, aviões e helicópteros caídos, garrafas velhas de cachaça ou ruínas de maquinários enferrujados. Embora o período de trevas do

²¹ Para uma reconstrução história documental detalhada e completa sobre a história Yanomami, ver Le Tourneau (2009).

garimpo ilegal na região já tenha passado, ele nunca foi completamente extinto das proximidades do Papiu, estando presente ainda hoje e acarretando graves problemas socioambientais na região.

Após a expulsão dos missionários, o contato entre os Papiu *thëripë* e os *napëpë* acontecia de forma esporádica, via funcionários da FUNAI que costumavam passar temporadas na região e fornecer remédios aos índios. Já neste período, era conhecida a presença de ouro no Papiu, visto que alguns Yanomami da região começaram a realizar pequenas atividades garimpeiras manuais, após terem aprendido a técnica com visitantes dos grupos xiriana do Ericó ao visitarem o Papiu (Lazarin e Vessani 1987 *apud* Le Tourneau, 2009). O ouro conseguido na garimpagem era trocado com os funcionários da FUNAI por mercadorias como machados, facões, redes, etc.

A desastrosa invasão garimpeira que atingiu todo o território yanomami e, em especial, o Papiu, está vinculada a uma série de eventos e decisões da conjuntura política nacional e internacional da época, que vale a pena ser brevemente reconstruída aqui.

Após os militares assumirem o governo brasileiro, por meio do golpe de 1964, a Amazônia tornou-se alvo de projetos desenvolvimentistas de exploração econômica, sob o pretexto de uma estratégia geopolítica de integração regional (Albert, 1991a). Os efeitos desse projeto político foram sentidos pelos Yanomami a partir da implantação do Plano de Integração Nacional, em meados de 1970, com o avanço da construção da estrada *Perimetral Norte* sobre o território yanomami. A estrada, que tinha o objetivo de ligar o Amapá à fronteira do Amazonas com a Colômbia, teve consequências desastrosas ao atingir o território Yanomami, causando epidemias e sérios problemas sociais que dizimaram uma parte considerável da população indígena na região do Ajarani. Este foi o início do caos para os Yanomami.

Em 1975, o Projeto Radam, criado pelo Departamento de Produção Mineral do Ministério de Minas e Energia, realizou estudos sobre o solo amazônico e concluiu que o território yanomami seria uma das regiões mais ricas em jazidas minerais no Brasil. A divulgação dessa notícia pela imprensa brasileira deu a largada para o que veio a ser, nos anos seguintes, a grande corrida do ouro no território yanomami.

A partir de 1976, o garimpo começou a tomar conta da região das serras do Surucucus, de onde várias toneladas de minérios foram retiradas. Esta invasão gerou tensão entre Yanomami e garimpeiros, surtos epidêmicos, mortes e aumento dos reides entre os Yanomami da região devido a letalidade das armas de fogo que os índios adquiriam através dos garimpeiros. (Duarte do Pateo, 2005)

Enquanto o território Yanomami começava a ser severamente impactado por projetos desenvolvimentistas do governo, em 1978, um grupo de apoiadores e simpatizantes dos direitos Yanomami viram a necessidade de se organizarem de modo mais efetivo e fundaram a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY). Esta organização não governamental tinha como meta a defesa dos direitos territoriais, culturais e civis do povo Yanomami. A medida inicial mais urgente era assegurar a demarcação de uma terra contínua, visando a proteção dos Yanomami. Junto aos trabalhos da CCPY, Davi Kopenawa Yanomami, na época uma jovem liderança em sua aldeia e chefe de posto da FUNAI, se uniu às ações feitas pela CCPY, e com o tempo veio a se tornar o maior protagonista yanomami da luta pela demarcação de sua terra, obtendo reconhecimento nacional e internacional por seu trabalho, que se segue até os dias de hoje.

Alguns anos mais tarde, em 1985, o governo brasileiro aprovou, sigilosamente, a criação do Projeto Calha Norte, sob a justificativa de fortalecer a segurança nacional na Amazônia, sobretudo em áreas fronteiriças (Eusebi, 1991). O projeto previa, entre outras ações, a revisão da política indigenista e a ocupação das regiões fronteiriças através da construção de postos indígenas e pistas de pouso em territórios indígenas. Esta pretensa “segurança nacional” pela qual se justificava o projeto mostrou ser para os índios, um verdadeiro cavalo de Tróia.

Retornando agora aos relatos sobre o Papiu, foi neste contexto que, em 1986, a Comissão de Aeroportos da Região Amazônica (COMARA) deu início às obras de expansão da pista de pouso da região. Aquela antiga pista de trezentos metros de extensão, que havia sido aberta pelos Yanomami ainda na década de 1960, foi transformada em uma pista de 1.090 metros. Os critérios para ampliação exigiam a desocupação de cem metros nas laterais da pista, o que levou à destruição da grande casa coletiva, que levava o nome de “Papiu”, restando aos Yanomami a alternativa imediata de morarem nas imediações da pista de pouso, em barracos improvisados de lonas e palha (Ramos, 1993).

Embora a ampliação da pista tenha sido realizada em um curto período de quatro meses, o projeto ficou à deriva do que deveria ser seu passo seguinte: a permanência de agentes militares para fiscalização e controle do uso da pista de pouso. A pista foi, na verdade, a porta que faltava ser aberta para que o território yanomami sofresse uma invasão em grande escala, já que resolvia as dificuldades logísticas até então vividas pelos garimpeiros, relacionadas ao deslocamento até o território

yanomami e ao envio de materiais e insumos (Le Tourneau, 2009). A pista do Papiu dava acesso a cerca de cinquenta trilhas que levavam aos locais de lavra na mata, além de se conectar a outras trinta pistas de pouso clandestinas, de menor porte, e diversos heliportos improvisados na floresta (Albert 1989, *apud* Duarte do Pateo 2005). Foi assim que, com a colaboração do Exército brasileiro, que rapidamente providenciou o alargamento da pista de pouso sob o pernicioso argumento de “proteção nacional”, o Papiu tornou-se o coração do garimpo dentro do território yanomami.

Em 1987, a presença de garimpeiros no Papiu já atingia um número tão alto que a FUNAI, desmoralizada e sem a menor capacidade de conter a invasão, abandonou o posto indígena da região. Enquanto isso lavas de garimpeiros pousavam ininterruptamente na pista do Papiu, de modo que por fim, estes invasores acabaram por assumir o controle da região, transformando-a em um novo El Dorado.

Neste contexto, as relações entre índios e garimpeiros tornavam-se mais tensas dia após dia, e por fim, em agosto de 1987, eclodiu um sério conflito na região. Os Yanomami do Papiu exigiam a saída dos invasores do garimpo conhecido como “Novo Cruzado”. Todavia, a presença de garimpeiros já se tornara tão massiva, que alguns grupos de invasores haviam tomado o controle da região. Com a tensão entre índios e garimpeiros se agravando, um desacordo entre ambos os lados foi o estopim que resultou em um confronto armado no dia 15 de agosto de 1987, resultando na morte de quatro Yanomami assassinados pelos garimpeiros e um garimpeiro morto pelos Yanomami (CCPY, 1989).

Os corpos dos Yanomami foram enterrados pelos garimpeiros, que buscavam ocultar as pistas. Davi Kopenawa participou junto à polícia civil da apuração dos crimes e autópsia dos corpos dos indígenas. Um dos policiais presentes relatou na ocasião: “a cena era das mais comoventes e revoltosas, com os corpos dos coitados totalmente mutilados. Tiros, facadas, pauladas em um verdadeiro retrato da perversidade humana” (Folha de Boa Vista, 28 de agosto de 1987, *apud* *ibid.*). Dois dos Yanomami mortos eram lideranças do Papiu, o terceiro era originário da Venezuela e o quarto vinha de uma comunidade xirixana no rio Mucajá.

Em meio a este clima de tensão na região do Papiu, o cenário político brasileiro não podia ser pior: o presidente da FUNAI na época

era ninguém menos que Romero Jucá²², um dos maiores interessados na exploração mineral da Terra Indígena Yanomami, desde o início da invasão garimpeira até os dias de hoje. Assim, pouco depois do assassinato dos Yanomami pelos garimpeiros, o então presidente da FUNAI iniciou uma negociação com o então governador do território de Roraima, Getúlio Cruz, que em um pronunciamento pela televisão disse ser contra a criação do Parque Indígena Yanomami. Pelo fato das mortes terem ocorrido em território indígena, o governador disse que a área deveria ser desocupada: deveriam sair dali todos os garimpeiros, estrangeiros, missionários e antropólogos que atuavam no local, pois as fronteiras brasileiras deveriam ser ocupadas apenas por brasileiros “e nesse primeiro momento, por brasileiros fardados” (CCPY *apud* CEDI, 199:174).

Assim, ainda em agosto de 1987, o assassinato dos Yanomami foi usado como pretexto para expulsão de todos os missionários, antropólogos e médicos que prestavam atendimento de saúde aos Yanomami, sendo retirados do território indígena por determinação da FUNAI. Neste caso, os índios foram deixados a deriva em meio a surtos epidêmicos de gripe e malária que apenas se agravava com a presença dos garimpeiros. Toda essa situação fazia do Estado brasileiro um cúmplice silencioso das várias mortes yanomami.

Houve uma verdadeira “dança das cadeiras”: os garimpeiros se moviam por todo território Yanomami, abriam novas pistas de pouso e chegavam sempre em maiores quantidades, apesar de tímidas e mascaradas operações que resultaram na retirada de quinhentos garimpeiros ao longo de três meses. Aproveitando-se deste quadro, alguns membros da Polícia Federal e do Exército, encarregados do combate à garimpagem, não apenas estavam sem condições de conter a invasão, como acabaram por se aproveitar dela, valendo-se de “pedágios” ou outras formas de faturamento sob a presença garimpeira. Enquanto isso eram deixados de fora aqueles que prestavam ajuda humanitária aos índios, sem que a FUNAI ou o Exército cobrissem a ausência dos serviços de saúde realizados até então pela CCPY e Missionários ligados à Diocese de Roraima, o que colocava os Yanomami em uma situação ainda mais vulnerável.

²² Passados mais de 25 anos da homologação da Terra Indígena Yanomami, o atual senador Romero Jucá continua a frente do projeto de regulamentação de mineração em terras indígenas, em uma proposta claramente anti-indígena.

Assim, no Papiu, a situação sanitária dos Yanomami atingiu índices deploráveis, e os indígenas em nada mais se pareciam com aquele grupo de recente contato com os *napëpë*, como descrito anteriormente. Até janeiro de 1990, estima-se que o Papiu havia sido invadido por cerca de quinze mil garimpeiros (Albert, 1991b). Após dois anos de intensa presença de garimpeiros, o quadro sanitário era desolador no Papiu, como demonstram os estudos realizados na região:

(...) Além de 36% da população examinada (202 pessoas) estarem gravemente desnutridos, 84% estava com malária, 73% com alto grau de anemia, 76% com esplenomegalia, 53% com infecção respiratória, 25% com doenças de pele, 22% com gastroenterites parasitárias ou infecciosas, 4% com tuberculose e 7% (acima de 15 anos) com suspeita de gonorreia.

(ibid.: 26)

Alguns *napëpë* que conheciam a região do Papiu antes da invasão garimpeira, estimam que vivessem ali cerca de quatrocentos Yanomami. Em 1990, contudo, a população local havia sido reduzida a apenas duzentas e cinquenta pessoas (Le Tourneau, 2009).

O reflexo destes anos críticos de invasão garimpeira, acompanhada da completa falta de assistência médica aos indígenas no Papiu, pode ser visto no atual quadro demográfico da região. Analisando o censo do Papiu²³, é possível notar que apenas nove das crianças nascidas entre os anos de 1987 e 1990 sobreviveram até 2014, sendo que apenas um nascimento foi registrado em 1988 e nenhum em 1990. Este dado parece corroborar com a informação de que, em 1990, 33% das mortes ocorridas no Papiu tinham como vítimas crianças com menos de quatro anos (ibid.). Entre tantos buracos deixados pelos garimpeiros e ainda hoje visíveis nas paisagens do Papiu, talvez o buraco mais profundo seja este vazio geracional que marca um grupo inteiro.

Os garimpeiros levaram para os Yanomami o que tinham de pior para lhes oferecer: malária, gripe, doenças sexualmente transmissíveis, tuberculose, alto índice de desnutrição. Os efeitos

²³ Estas análises iniciais foram feitas por Marta Azevedo durante assessoria de avaliação do Programa de Educação Intercultural do ISA, em 2011. Valendo-me da mesma metodologia adotada por Azevedo, busquei expandir as análises durante esta pesquisa.

ambientais também foram severamente sentidos na região, através da contaminação das águas por mercúrio e do desaparecimento dos animais de caça, devido pressão gerada pela ocupação descontrolada na região.

Mesmo tendo o acesso vetado ao território yanomami, as organizações indigenistas e missionárias buscavam formas de obter informações sobre a situação que assolava os Yanomami naqueles anos, divulgando-as em campanhas nacionais e internacionais. Por trás deste acesso proibido – que na prática estava valendo apenas para os defensores dos direitos yanomami e nunca para os invasores – havia claramente a intenção de ocultar informações sobre os crimes cometidos contra os direitos humanos na região. Em junho de 1989, o movimento Ação pela Cidadania²⁴ promoveu uma viagem ao Papiu, levando uma comitiva formada por vinte pessoas, entre elas o senador Severo Gomes (PMDB/SP), que fez o seguinte retrato do que viu naquela ocasião:

Estivemos há dias na maloca de Paapiú. Lá o governo alongou e melhorou a pista de pouso. Como não se pode imaginar que faça parte do Projeto Calha Norte, pois está a poucos quilômetros da pista e do destacamento de Surucucus, fica a conclusão de que este melhoramento foi feito para propiciar o avanço proibido do garimpo em terras indígenas.

Paapiú parece um cenário da Guerra do Vietnã. De cinco em cinco minutos um avião pousa e decola. Os helicópteros rondam sobre o pano de fundo da selva – trezentos gramas de ouro por hora de voo. Dali sai uma riqueza de difícil mensuração, e que segue pelos descaminhos da fronteira, deixando atrás a morte da natureza e dos homens.

O posto da FUNAI está abandonado. Remédios e seringas descartáveis amontoados em desordem e misturado a latas de cerveja vazias. O livro de

²⁴ A Ação pela Cidadania surgiu em 1989, reunindo movimentos sociais, ONG's, Universidades e membros do Congresso Nacional. O movimento transcendia interesses partidários ou de grupos, tendo como objetivo a defesa dos direitos intrínsecos à cidadania, através da mobilização da sociedade civil de forma a exigir o cumprimento das leis. Na época, a Ação pela Cidadania atuava no Acre e em Roraima. Além do território Yanomami, em Roraima agiam também na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, que naquele período vivia em meio às tensões entre índios e fazendeiros.

registro é folheado pelo vento. O rádio transmissor sumiu, ninguém sabe como. Os índios entregues aos garimpeiros. Enfim, uma mostra desse esterco em que se transformou o nosso país. Doença, desnutrição, mortalidade infantil. A malária, que não existia, agora flagela grande parte da população. A catapora deixa na cara dos que sobreviveram o sinal dos tempos de incúria. Junto à ponta da pista, de onde arremetem os aviões para a decolagem, a cinquenta metros dela, está a maloca dos Yanomami, antes cercado pelo vôo dos pássaros e borboletas. O barulho é infernal. Impossível conversar dentro da maloca. Depois do pôr do sol os aviões silenciam. Aí – disse um velho índio – temos um barulho muito pior: são as crianças que choram a noite inteira. De fome.

(Folha de São Paulo, 18/06/1989 *apud* CEDI, 1991)

O jornalista italiano Luigi Eusebi, que se aventurou em aviões de garimpo para conseguir chegar ao Papiu em 1989, deixou registrado este outro relato:

Ao aproximar-nos de Paapiú, vemos o número de balsas e pistas aumentar sensivelmente. Chegando, somos forçados a sobrevoar a pista por dez minutos, porque o movimento é caótico. Há aviões aterrissando e decolando ininterruptamente, às vezes simultaneamente, sem outro controle a não ser o visual. [...] Ao lado da pista, há uma longa fileira de barracões, alojamentos de garimpeiros ou lojas várias. Vemos uns vinte aviões parados e cinco helicópteros. [...] No fundo da pista há várias carcaças de aviões destruídos. A média de acidentes é muito alta – um a cada dois dias -, devido às desastrosas condições da pista e dos aparelhos, ao trânsito desordenado, ao excesso de carga transportada, à escassa lucidez dos pilotos que frequentemente viajam cansados ou bêbados. [...] O barracão da FUNAI está vazio. O encarregado fica em Boa Vista, desmoralizado pela impossibilidade de conter a invasão. [...] A maloca Yanomami está a poucos metros de distância, em péssimas condições, cheia de

buracos e de lixo. Ficaram poucas famílias, a maior parte dos índios morreu, ou fica vagando pela pista ou pelos garimpos vizinhos. [...] O córrego de onde retiram a água está completamente poluído por mercúrio e barro. As crianças estão hipnotizadas pela presença dos garimpeiros e procuram aprender o modo de vida dos invasores. Bebem, fumam, andam pelo campo, atravessam a pista entre um pouso e outro, pedem dinheiro, ouro, roupas. Quase todos tem a barriga inchada e o corpo cheio de furúnculos. Os homens não caçam ou pescam, vivem da esmola dos garimpeiros que, de vez em quando, lhes dão roupas sujas, bebidas alcólicas e carne enlatada. [...] Ao lado da pista há aproximadamente trinta barracos, usados como bar, vendas, dormitórios, casas de comércio de ouro. Todos os “negócios” são feitos em gramas de ouro. Em vez de caixa registradora, usa-se uma balança de precisão e todas as manhãs a cotação é atualizada de acordo com os índices da Bolsa de Valores de São Paulo. Nos barracos, o clima de promiscuidade é total: pilotos, garimpeiros, prostitutas, índios, sentados, bebendo, fumando, jogando baralho, conversando. Num bar, há um cartaz eloquente com uma fotografia: “Procura-se Chico Matador, vivo ou morto. Oferece-se 50 gramas de ouro de prêmio mais uma volta garantida à Boa Vista”... temos a impressão de estar num *saloon* de faroeste...

(Eusebi, 1991:125-129)

Um levantamento feito pela Polícia Federal juntamente à FUNAI, em dezembro de 1989, identificou a existência de oitenta e duas pistas de pouso clandestinas e duzentas balsas nos rios Mucajaí e Uraricoera (O Globo, 06/01/1990 *apud* Duarte do Pateo 2005). Ainda neste ano, foram registrados quinze mil e cem pousos e decolagens no aeroporto de Boa Vista em um único dia, o que era equivalente ao dobro do movimento normal do aeroporto internacional do Rio de Janeiro na época (Jornal do Brasil, 14/01/1990 *apud* CEDI, *ibid.*). Como consequência desastrosa, segundo o Ministério da Saúde, entre os anos de 1987 e 1990, cerca de mil Yanomami morreram, isto é:

aproximadamente 14% desta população no estado de Roraima (Ramos, 1993).

Os garimpeiros haviam tomado o controle da situação com o aval do governo federal e estadual, enquanto o mercado do ouro era alimentado à revelia do caos humanitário causado entre os Yanomami. Havia certamente grandes interesses políticos e econômicos envolvidos na exploração mineral do território yanomami. Diante disso, a CCPY, a Ação pela Cidadania e a Diocese de Roraima, com apoio de organizações nacionais e internacionais, continuavam buscando estratégias de continuidade da luta pela demarcação da Terra Indígena Yanomami.

Sobre a demarcação da terra, em 1985, a FUNAI havia lançado a portaria nº 1817/E que delimitava o território de 9.419.108 hectares, visando a criação do “Parque Indígena Yanomami”. Como forma de desmontar esta proposta de demarcação em terra contínua, em 1989 foram publicados os decretos homologatórios de dezenove pequenas terras indígenas para os Yanomami, além de duas Florestas Nacionais, dentro das quais seriam legalizadas as atividades garimpeiras (Ação pela Cidadania, 1990). Um dos grandes articuladores dessa proposta era Romero Jucá, que havia deixado o cargo de presidente da FUNAI e se tornara então governador de Roraima, mantendo bem claro o interesse de acesso aos recursos minerais existentes no território yanomami.

Os chefes de garimpo e seus aliados políticos montavam um cerco cheio de meandros, artifícios e jogos políticos contra os direitos dos Yanomami. Se o cenário regional e político apresentava a pior configuração possível, em âmbito internacional e na sociedade civil nacional cresciam as preocupações por questões como direitos de minorias étnicas e defesa ambiental. A nova Constituição Brasileira, promulgada em 1988, apresentou-se sensível às questões de direitos humanos e de minorias, refletindo os anseios da sociedade civil brasileira ao final da ditadura militar.

Este cenário favoreceu a luta pelos direitos dos Yanomami, e as campanhas lançadas pela CCPY e outras organizações de apoio aos índios logo ganhavam eco pelas cidades do Brasil e do mundo, gerando grandes pressões sobre o governo brasileiro para que fosse resolvida a situação em favor da vida dos índios. Em 1989, Davi Kopenawa recebeu da Organização das Nações Unidas (ONU) o prêmio Global 500, por sua luta em defesa do meio ambiente e de seu povo, dando maior visibilidade internacional à causa yanomami. Toda esta mobilização social foi uma das peças chave para o desfecho dessa história a favor

dos direitos dos Yanomami (Ação pela cidadania, *ibid.*; Le Tourneau, 2009).

Em 1990, o então novo presidente eleito, Fernando Collor de Melo, sob pressões internacionais e agindo de acordo com medidas iniciadas pelo Ministério Público e Justiça Federal no ano anterior, revogou os decretos de criação da terra indígena desmembrada em dezenove ilhas, criadas a partir de decretos assinados por seu antecessor, José Sarney. Collor deu início à operação *Selva Livre*, que visava a desintrusão dos garimpeiros e a dinamitação das pistas ilegais pela Polícia Federal. O então presidente Collor, visando promover sua imagem, visitou o território Yanomami uma semana após sua posse, para dar encaminhamento ao processo de retirada dos invasores (CEDI, 1991).

O processo de retirada dos garimpeiros, todavia, foi longo e cheio de percalços. Várias das pistas de pouso clandestinas, que eram usadas para abastecer os garimpos, foram dinamitadas durante as operações, mas eram muitas vezes reformadas e reutilizadas por garimpeiros que retornavam ao território indígena. Houve, ainda, inúmeros casos de envolvimento dos próprios policiais federais nos processos de desintrusão, em que os agentes se valiam de subornos oferecidos pelos garimpeiros, tornando-se não só coniventes, como corruptamente beneficiários da continuidade da atividade ilegal.

Em 1991, finalmente o Estado brasileiro reconheceu aos Yanomami o direito de usufruto exclusivo de suas terras tradicionais, através da demarcação da Terra Indígena Yanomami, dentro da proposta inicial de 9.664.975 hectares entre os estados de Roraima e Amazonas. O decreto de homologação foi assinado em 25 de maio de 1992, pelo então presidente Fernando Collor de Melo.

Não obstante, entre os anos de 1992 e início de 1993, a FUNAI calculava que haveriam ainda cerca de onze mil garimpeiros na Terra Indígena Yanomami. Novas operações para a retirada dos invasores foram realizadas ainda em 1993, reduzindo o número de invasores para seiscentas pessoas. Ainda assim, neste mesmo ano, o grupo de Haximu, habitantes da região fronteira entre Brasil e Venezuela, foi vítima de uma enorme atrocidade. Uma tensão entre invasores e indígenas resultou na morte de dezesseis Yanomami causadas por um grupo de garimpeiros, que se aproveitou da ausência dos homens na casa coletiva para vitimar cruelmente diversas crianças, velhos e mulheres, em um verdadeiro ato de barbaridade (Ramos, 1993). “O massacre de Haximu”, como ficou conhecido este episódio, foi julgado como crime de genocídio.

3.3 Uma versão yanomami para a história do garimpo

A história apresentada acima é uma bricolagem de informações baseadas em documentos históricos e outras pesquisas já existentes, relatando a história do garimpo a partir de uma perspectiva não indígena. Dessa forma, este relato situa os Yanomami como objetos de pesquisa e vítimas da conjuntura histórica e política brasileira daquela época. Buscarei mostrar agora uma perspectiva yanomami destes acontecimentos, que na maioria das vezes aparece como a face oculta da história do garimpo. Os relatos aqui apresentados se diferenciam do anterior tanto pela posição de agentes que em alguns momentos os Yanomami passam a ocupar quanto pelos valores morais desse povo, evidenciados através da narrativa etno-histórica. Espero que os relatos aqui apresentados possam tornar um pouco mais horizontal a reconstrução histórica sobre o garimpo feita até aqui.

Esta narrativa é baseada, sobretudo, em uma entrevista concedida por Alírio – liderança do Papiu – a Helder Perri Ferreira, pesquisador não indígena, no âmbito do Projeto Documentação do Yanomama do Papiu (PDYP) em 2012. Por volta de seus dez anos de idade, Alírio presenciou a chegada dos primeiros garimpeiros em sua região. Alguns anos mais tarde, entre os 16 e 18 anos, passou a participar ativamente da expulsão dos garimpeiros em diversas regiões da TIY, junto à FUNAI e à Polícia Federal. Alírio, tendo sobrevivido à invasão, um dia disse ser “*xawara ãyë yamaki*”, “nós somos sangue da epidemia”. Pelos seus relatos, os primeiros garimpeiros começaram a chegar na região ainda quando o posto da FUNAI estava sendo ocupado por dois funcionários do órgão. Nesta época, havia quatro grandes casas coletivas na região: Iroprërpë, Wakahusipiu, Tëpërsiki keakeamu (ou Herou) e a casa próxima à pista de pouso, que se chamava Papiu.

Arokona – outra liderança que viveu parte da infância e adolescência durante a invasão garimpeira – disse que na ocasião da chegada dos primeiros garimpeiros, os Yanomami especulavam quem seriam aquelas pessoas e quais seriam seus propósitos. A partir do leque de conhecimentos que tinham sobre os *napëpë* que haviam conhecido até então, se perguntavam: “*hei thëpë kakii, yamaki hërimamowei thëpë hathô?*”, “será que essas pessoas são talvez aquelas que nos curam?”. Alírio nos conta sobre este momento de chegada dos primeiros garimpeiros:

Alfrio: *Ihi tēhē proro pata mahi pē pihī kāyō huimama, huu xoaimama. Porakai kipē kupruu tēhē, tire hami yama hoxo hēhūakema makii, hēhūa mahia kema makii, tireharanē komi thēpē, thēpē prērēa xoarayoma: ahoisipē, naxi kokopē thāix,i mokaa mopē, rata siki, rata sipē, saya pē, xapeya pēāhaka hirai wehi, xapeya pē, kamixapē pei ora titio wei, pei mahuku pesi titiowei, pei koruku pesi titio wei, pei he pesi yohoo wei pei mamuku pesi, pei mamuku pesi titio wei, pei a yarimuu wei wapupē, wapupē komi thēpē tire haranē thēpē prērēayoma, thēpēha prērērinē ,Texeira akakii, a waithērimu mahioma makii, a waithērimu mahioma maki, yakumi thēpē ithoahē yatianē wāyākiiha, Texeira axo, Texeira a yai kopohuruma, a kopohuru wei FUNAI a maa xoapraroma, mii mahiprarioma, inaha pē kuai kupere.*

Alfrio: [Quando haviam dois funcionários da FUNAI no posto da região] Foi nessa época que começaram a chegar muitos garimpeiros, eles foram chegando. Quando estavam só os dois [da FUNAI], nós fechamos a pista no alto para que eles não pousassem, mesmo assim eles passaram a jogar coisas alto do céu : arroz, farinha, cartuchos, botes, panelas, saias, bateias, roupas, aquilo que chamam de batéia na língua deles, batéia, coisas para se vestir por cima [camisetas], coisas para usar nos pés, coisas para cobrir as nádegas, coisas para cobrir a cabeça, coisas para cobrir os olhos [óculos], coisas para se limpar, sabão, sabão.. Deixavam cair todas essas coisas do céu, ao fazerem muitos lançamentos, o Teixeira [funcionário da FUNAI] ficou muito zangado, ficou muito bravo. Mesmo assim com o tempo o Teixeira foi-se embora. Depois que o Teixeira se foi a FUNAI acabou em nossa terra, não sobrou nada, foi isso o que aconteceu.

(PDYP,2012a)

Como já relatado, no momento em que a presença de garimpeiros começa a ficar fora de controle no Papiu, a FUNAI, incapaz

de tomar qualquer medida para conter os invasores, abandona a região. Enquanto isso, as mercadorias e materiais de trabalho utilizados pelos garimpeiros literalmente “caíam do céu”, numa espécie de promessa de um mundo sem esforços, onde não mais seria preciso fazer roças para se alimentar (como os Yanomami julgam, aliás, ser o mundo dos mortos). Foi este o canto da sereia utilizado pelos garimpeiros para seduzir os Yanomami:

Helder: *Garimpeiro pënë matihipë wāroho pëa xoapramarema sihe?*

Alírio: *Pëpramaremahe, marëa xipë, kurehepë, pratupë, pei a iyaiwei mau husi pë hami... "ei wama thëpë toai, ei wama thëpë wai tëhë, wama thëpë toai tëhë thë totihi, ihi tëhë hutukana hami wamaki kiāimi hutukana a mapropë waiha, waiha wamaki pairiprai. Waiha Televisão yaa xatiamai, waiha kami yanë wamaki yanopë thaai, waiha yanikinë rata ya siki yanopë thaai. Wamaki matihipë toamu wei, mareã, mareã ya siki yanopë thaai wamaki matihipë toamopë, inaha thë kua.*

Helder: Os garimpeiros lhes davam muitas coisas?

Alírio: Davam sim, panelas, colheres, pratos, essas coisas que usavam para se alimentar, tijelas... diziam assim: “peguem estas coisas, é bom para usar quando forem comer, vai ser bom, então vocês não precisarão mais trabalhar na roça, não existirá mais roça no futuro, vou ajudá-los. Depois, com tempo ligarei uma televisão, farei casas para vocês, depois, sem pressa farei casas com telhado de zinco. Sobre vocês adquirirão bens materiais, farei uma casa onde vocês poderão trocar seu dinheiro por bens industrializados, é isso que pretendo fazer”, foi assim.

Helder: *Inaha thëpë kuma, winaha pata thëpë pihî kurayoma tha?*

Alírio: *Pata thëpë pihî... pata thëpë, pata thëpënë ihi thë kakii, pata thëpënë thë hapa piximai kohipë mahioma makihi, kama napëpënë pata thëpë pihî iramakemahe wamotima thëpëha.*

Helder: Ao dizerem isso, o que as lideranças acharam destas palavras?

Alírio: Eles pensaram, pensaram, então as lideranças no começo quiseram muito isso, porém os *napëpë* [garimpeiros] iludiram/seduziram as lideranças yanomama com comida.

(ibid.)

A outra face dos bens materiais do garimpo foi sendo descortinada e a generosidade dos garimpeiros não se mostrou gratuita:

Alírio: *Thëpë pihhi iramakihenë, “awei yamaki nomaimi hathõ?” pë pihhi kuma, pë pihhi kuma makii, waiha yamaki pëa xoarayoma thëpë hipimahe. Hapai... keteti ketetipë, asukapë kasasa upë kâyõ komaha sehwea sehwea upëãhaka hirai wehi upë kâyõ koamahe, inaha thëpë thai kuikihenë, pë nomaiha taamorinë pë totihi, totihi himayu xoama, inaha pë thayoma. Mareã sipë hipimahe “mareã wama sipë toai, wama siki omai! wamaki matihipë toopë” inaha thëpë kuuha, ihi thëha thëpë pihhi irakema inaha thëpë kuama, kuama makii, yamaki maahuru tëshë, yamaki yëpru xoa tëshë.*

Alírio: Ao tornarem dependentes, eles pensaram: “Será que nós iremos morrer?”. Eles pensaram mas mesmo assim, depois nós começamos a adoecer [por causa das] coisas que eles nos davam. Então doces, açúcar, cachaça também nos deram para beber, e outra coisa que eles chamaram de cerveja também nos fizeram beber, e fazendo assim, passaram a nos ver embriagados. Diziam que era bom, que fazia bem, foi assim que fizeram. Também deram dinheiro: “ganhem dinheiro, o façam aumentar! assim vocês puderam comprar mercadorias!” Ao dizerem isto, então as pessoas foram seduzidas, assim elas ficaram. Apesar disto nós começamos a desaparecer [morrer], foi quando passamos a voar [ser removidos para hospitais em Boa Vista].

(ibid.)

Nesta doce sedução, os presentes oferecidos e trocados pelos garimpeiros tiveram suas consequências, transmitindo epidemias que atingiram toda a população. Neste momento, como vimos, a saúde dos Yanomami estava entregue à própria sorte, já que os membros de ONG's e missões que prestavam atendimento à saúde estavam proibidos de adentrarem o território Yanomami. Assim, o único caminho para evitar a dizimação total da população era a remoção dos doentes para hospitais em Boa Vista:

Alírio: Kami ya nomarayoma makii, kami ya pree nomarayoma, ya nomarayoma makii, hospital hamí, hospital yano ahaka hirai wehiha, ya haroa kōrunë. Ya haroa kōrayoma, ya nomaa mahirayoma makii, ya haroaha kōrinë ya waroa kōke, ya kōa kōpema, yano a proke mahioma. Hãarixo yahaki waroa kōkema, Waiwai axo, kami ya xo, hãari yahaki warokema yãmi mahi yamaki warokema, Waiwai axa haarimonimi.[...] Ai yamaki rope maprarioma, Papiu yano proke, Iroprërëpë yano proke, Wakahusipiu yano proke, Herou yano proke, komi prokeprariohuruma. CASAI hami yamaki komi usutua mahiprarioma.

Alírio: Apesar de eu ter morrido [ficado muito doente], de quase ter morrido, apesar de ter morrido, fui para aquela casa que chamam de hospital e me curei novamente. Eu voltei a sarar, apesar de eu estar muito mal, depois que eu me curei de novo eu voltei para minha casa, mas a casa estava muito vazia. Meu pai e eu chegamos em casa, o Wai Wai, eu e meu pai chegamos em casa, só tínhamos nós, o Wai Wai era o único que não havia adoecido [...]. Outros de nós desapareceram [morreram] rapidamente, a casa do Papiu ficou vazia, a casa de Iroprërëpë ficou vazia, a casa de Wakahusipiu ficou vazia, a casa do Herou ficou vazia, todas ficaram vazias. Todos nós sobramos na CASAI.

Pelas falas de Alírio, o plano de remoções de doentes para os hospitais em Boa Vista parecia esconder também uma tentativa de esvaziamento da população indígena da região do Papiu:

Alírio: *Makii inaha yamaki kuai tëhë yamaki, yamaki kōa mahe. Ai thëpë waroa kōkema, ihi yano proke kōōha ya waroo kōō tëhë, hãārixo yahaki waro kōō tëhë "Yanomama wamaki kakii, Macuxi urihi hamì wamaki piriamaì. Heāmi napë yāmipë piriopë, kami yamaki FUNAI yamakinë wamaki koāhuru, kami ya mīthariha Boa vista hamì wamaki piriopë, Boa Vista proke thë kuopë.. heāmi kama napë pë pirio nomihio kuopë" Inaha thëpë kuma, thëpë kuma makii pata thëpënë thë piximanimihe: "maa! iha yamaki piriomi, ihi yamaki kukii tëhë yama thë piximaimi! Hutukana yama a thaiwei thë maprario, utiha yamaki hutukanapë thamù kuapë? yamaki ohi nomaa hathōrayu? yamaki rama huu wei thë maa, kuimi hathō? yamaki yuripë rëkëo weri thë kuaimi hathō? yanomama yāāhanaki miì hathō" inaha thëpë kuma, thëpë kurunë yamaki kuanimi, yamaki kōamahe, inaha yamaki thai kuperaha.*

Alírio: Apesar disto, quando estávamos aqui vieram nos buscar. Outras pessoas vieram novamente, então foi nesta casa vazia que quando eu cheguei de volta, quando cheguei junto ao meu pai [disseram]: “Yanomama, quero que leva-los para morar na terra do Macuxi. Somente nós não indígenas vamos morar aqui, nós da FUNAI viremos buscá-los, vocês irão morar próximo à Boa Vista, Boa Vista ficará vazia, os *napëpë* irão mudar-se para cá”. Assim eles disseram, apesar de falarem isso, os velhos não aceitaram: “Não! Não vamos morar lá, não queremos fazer isto! [Lá] não faremos mais roça, onde iremos fazer nossas roças? Será que iremos morrer de fome? Será que não terá caça? Será que teremos como pescar? Talvez não tenham folhas para cobrir nossas casas”. Assim foi falado, ao dizem isso, não fizemos, vieram nos buscar, assim fizeram conosco.

(ibid.)

Na versão de Alírio, a expulsão dos garimpeiros deveu-se a uma decisão das lideranças yanomama junto à FUNAI. Esta representação coloca os Papiu *thëripë* não apenas como vítimas deste processo histórico, mas também como protagonistas que tomaram a decisão de rejeitar a presença de garimpeiros em suas terras, resultando na expulsão dos invasores:

Alírio: *Ai yano a prokeha, ai thëpë koãkõpema. Thëpë herãmu kõõma, pata thëpë: "Uti naha wamaki pihî kuu tha? Yama thëpë kõaki xã? Yama thëpë yaxuaki xã?" pata thëpë kuu kõõma, FUNAI pë kuma pata thëpë ã hai kõõma, hããri, hã Xuruna ãri, Prito... komi thëpëã hai kõõma: "wamapë kõakii! yamaki, yamaki maprarioma! Yamaki noma hikiokema, yama thëpë piximaimi! thëpë xawarapëono!" inaha pata thëpë kuma, inaha thëpë kuma yaro, thëpë yanikinë thëpë... maa yapaa kõpraruhuruma.*

Alírio: Na outra casa que estava vazia, chegaram outras pessoas de volta. Então as lideranças fizeram uma reunião novamente: “o que vocês estão pensando? Devemos retirá-los? Devemos expulsá-los?”, assim disseram os mais velhos novamente. A Funai falou também, as lideranças falaram de novo, meu pai Juruna, o Brito... todos se pronunciaram novamente: “vocês os retirem! nós já acabamos! Nós já morremos, nós não os queremos aqui! Essa gente tem muitas doenças!”. Assim disseram as lideranças. Por dizerem assim, devagar...as pessoas começaram a voltar para onde vieram.

Fato curioso é que, em meio a tantos acontecimentos no Papiu, em algum momento houve também na região a presença de um grupo *hare krishna*. Ainda hoje, não foi possível desvendar quem eram estas pessoas, quando e de onde vieram, mas restou na memória daqueles que conviveram com eles a lembrança de um grupo amigável, além das músicas que aqueles estrangeiros os ensinaram:

Helder: *Uti naha thëpë heãmi, Hare krishna thëpëni... Uti naha thëpë thai kuama sihe?*

Alríio: *Hare krishna pēnē “contato” a pree thamahe, “contato” a thapraremahe. Hemeti kiki thirimipu, hemeti kiki thirimipu kōōmahe, FUNAI pēni kiki thirimipu wehi, hemeti a thirimipu kōōmahe. Hemeti a thirimipuu yarohe, posta a xirō hare krishna pē kuonimi, yano a hami pē huma, yamaki itihamahe yamaki wārōho taama, yamakīhe wārōho itihamahe yano hami pē huama [...] inaha thē kuoma, pē kuai kupere totihi kiāma, xaari thē kiāma yamaki waiamanimihe, pē mokaa pē makii, pē makaapē xikō makii, pē xirō huai puoma. FUNAI axo pē huama, FUNAI a pree pairioma. Hapa Antônio a pairio xoama, a tukurayoma makii, a waroa yapaa kōkema, a kōa koponi hare krishna pēxo pē huama.[...] Hapainaha thēpē kuma: “Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare, Hare, Hare....” Wakē pata mahi, wakēha horakinē, miamiha pata mahi wakē a kuoma inaha yamaki yamaki ximorēai kuama. “Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare, Hare, Hare....” inaha yamaki kuma. “Wamaki pihi toprarioma tha?” Yama thē, yama thē uwēmai puoma, wakē a, wakē pata mahi aha, wakē tuurumu tēhē, yamaki niāhoma wakē a miami hami yamaki niāhu kuama. Ihi tēhē yamaki niāhoma, yamaki niāhoma, yamaki niāhoma yamaki kuama, inaha yamaki kuama makii, yama thē taai puoma thē nēka tetei kunaha yamaki irakii.*

Helder: O que esses *hare krishna* faziam enquanto estavam por aqui?

Alríio: Os *Hare Krishna* fizeram contato. Fizeram contato conosco, começaram a nos medicar de novo. Eles nos deram remédios, eles nos deram remédios novamente. Os remédios que [antes] a FUNAI nos dava, eles nos deram novamente. Os *Hare Krishna* não ficavam só no posto de saúde, iam em nossas casas, eles nos contavam, viram muitos de nós, eles queriam contar quantos eramos, eles iam em nossas casas [...] Foi assim que se sucedeu, eles trabalharam bem assim, nós não ficamos bravos com eles. Eles tinham muitas espingardas, mas mesmo assim apenas andavam

com elas à toa. Eles iam com a FUNAI, a FUNAI os acompanhava. Primeiro o Antônio estava sempre junto, apesar de ter fugido, ele voltou e depois passou a andar com os *Hare Krishna*. Era assim que eles diziam [cantavam]: “*Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare, Hare, Hare...*”. Faziam uma grande fogueira, no centro dela tinha um fogo muito grande, então nós ficávamos fazendo voltas em torno da fogueira e dizíamos assim: “*Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare, Hare, Hare...* Vocês estão felizes?”. Nós os imitávamos à toa, o fogo, na fogueira nós passávamos. Passávamos por dentro do fogo [brasa]. Fazíamos assim, entretanto agíamos à toa. Se tivéssemos feito isto por mais tempo realmente teríamos pegado gosto.

(ibid.)

Por fim, após várias operações contra o garimpo ilegal, os Papiu *thëripë* foram aos poucos se vendo livres dos invasores, mas as marcas do garimpo persistem em se manter na região, já que o lixo deixado pelos garimpeiros é associado pelos Papiu *thëripë* como fonte de epidemias:

Alório: *Thëpë matihî yariki xoa, apiama pë yariki xoa. Thëpë kanasi xoaha, ihî thëpë kanasi xawarapë hëyëyëa xoa, xawara a kôõ xoanimî, xawara axa xirô kua xoa. “Inaha a kuë thëpë xawarapë mahino yaro!” - inaha thëpë kuma.*

Alório: Ainda sobraram os restos dos materiais deles [dos garimpeiros], restos de aviões. Estes por esses lixos que restam aqui ainda, as epidemias ainda não foram embora, as epidemias insistem em continuar. É assim, “essas pessoas são muito cheias de epidemia!” assim disseram as pessoas.

Hoje, ao longo da pista de pouso do Papiu, onde antes se estendia a vila garimpeira, a floresta cresceu novamente, escondendo a história de duas décadas passadas. Agora, vários pés de flecha compõem

a nova paisagem, tomando conta dos antigos pisos de cimento de lojas que haviam naquela época, bem como dos materiais enferrujados e carcomidos pelo tempo. Em toda a região do Papiu restam diversos buracos feitos pelos garimpeiros, chamados pelos Yanomami de *puraka* (buraco). São grandes crateras feitas em cursos de antigos rios e igarapés que hoje, cheios de água, se tornaram lagoas utilizadas pelos Papiu *thëripë* como locais de pesca, mesmo sob o risco ainda presente de contaminação por mercúrio. Por alguma razão ainda desconhecida, proliferou nesses *purakapë* o peixe acará bandeira (*Pterophyllum altum*), chamado pelos Yanomami da região de *karîpero moupë*, “esperma de garimpeiro” (*lit.*) (Perri Ferreira, 2009).

Entre todas as parafernâlias enferrujadas e buracos de garimpo que restam no Papiu ainda hoje, o que parece mais assustador aos olhos dos Yanomami são os restos mortais daqueles que perderam a vida durante a invasão garimpeira e têm seus ossos enterrados no Papiu ainda hoje. A indignação dos Yanomami com este fato está baseada em seu sistema funerário, um elemento central da filosofia desse povo. O tratamento ritual dado pelos Yanomami a seus mortos é um longo e complexo processo, que visa, ao final, enterrar ou destruir todas as cinzas dos ossos da pessoa morta, como forma de obliteração de sua memória, para que por fim seu espectro possa seguir definitivamente para o mundo dos mortos (Albert, 1985). Assim, para a perplexidade dos Yanomami, inúmeros garimpeiros mortos durante o período da invasão acabaram por ser enterrados na região, sem que seus parentes viessem recolher seus restos mortais. Na interpretação yanomami, isto não resultou em outra coisa senão na permanência dos espectros dessas pessoas, sofrendo e vagando pelo Papiu, assustando e ameaçando os vivos e mantendo-se impossibilitados de seguirem para o mundo dos mortos. Hoje em dia, alguns lugares do Papiu, como a cabeceira da pista de pouso, são locais temidos pelos Yanomami, por estarem muito “enfantasmados” (*urihi porepë mahi*), sendo, portanto, inadequados para a construção de novas casas:

Alirio: *Papiu hami pë mārō wārōho mahi kua. Urihi au mahi tha? urihi au mii! Kama napë pë kōayu maama yaro, urihi xami. Marō marō pënë, yapë taararema, yapë tua taararema, thëpë tupra, thëpë noã waxuma, hapai... Polícia Militar wāaha kuo wei anë "Hei naha thëpë kuë, hei wa thë taanë! thëpë tuayu wei thë urihi xami, thë urihi au mii! urihi xami mahi, napë pë marō nikere. Heāmi pë marōko yariki nēhë mii mahi yaro thë hoximi, Papiu thëri wamakî urihi pë xami mahirārioma"*

inaha pē kuma. “Komi wamaki urhipē xamirārioma, hei mori urihi xami mii” inaha thēpē kuu kupere.

Alríio: Lá no Papiu [imediações da pista de pouso e posto de saúde] tem muitas ossadas. A floresta é limpa? Não, a floresta está suja! Pelo fato dos *napēpē* não terem reclamado [os restos mortais dos seus parentes] a floresta está suja. Eu vi muitas ossadas, vi enterrarem. Quando enterravam, aqueles chamados Polícia Militar explicavam: “ Assim as pessoas fazem, vejam isto! Ao enterrarem os mortos aqui, a floresta fica suja, a floresta não fica limpa! A floresta fica muito suja, por ter misturados os ossos dos *napēpē*. Pelo fato de ter restos de ossadas por aí, o impacto dessas ossadas aqui é ruim. A floresta de vocês do Papiu ficou muito suja, toda a terra de vocês está suja, não apenas esta”. Assim disseram eles.

(PDYP, *ibid*)

Hoje, embrenhadas em meio à floresta, restam ainda algumas carcaças de aviões e helicópteros caídos durante o tempo do garimpo. Junto ao lixo metálico que resta escondido na mata, ficaram também os restos mortais de sua tripulação, mantendo também ali, seus fantasmas. Como sinal de mudança dos tempos, hoje em dia um grupo de mulheres do Papiu da aldeia Maharau parece metaforizar a resistência ao garimpo, ao recortar pequenos pedaços das carcaças de aviões caídos, transformando-os em penduricalhos para suas tangas (*pesimakiki*), que são usadas cotidianamente. Os barulhos feitos pelos penduricalhos dessas tangas femininas são muito apreciados por todos, principalmente durante as danças que acontecem nos festivais funerários *reahu*, como explica Belinha:

Belinha: *Hei apiama a ka prare, hapai nahā a kuama. Hapa tēhē, kami ya moko mahiō tēhē, ihī tēhē ya mamō xatioti tēhē, ahoi siki riā ha hoyanē, ēē... kipē yērayoma maki, ya mamō xatio ti tēhē, heha a yei a kea xorayopēha, hei a xirō praa xoa. [...]. Hei a ni ōhōtapra mahiā xoa, hei. Kama pei xēe e marōko praa xoa, heha a ixirayu wei, a xoa xoa. Inahā thē kua. A kerayoma maki, a kerayoma*

maki, kama, kama sitipa ya esiki... kama apiama a maki, sitipa ya esiki ha thaprarinē, ipa pisima kikiha, eha ya thēki ha yaaroromarinē, ya thēki riā tiritirimomai wei, ya thēki... ya thēki thai. Ya thēki kāyō riā xiahimu wei, Ya thēki kāyō riā hestamu wei, ipa hesta a kupru tēhē, ihi tēhē ya thēki kāyō riā [tiri, tiri, tiri, tiri], inahā ya riā ha kuapraronē, ei ya thē... apiama ya a hāni xoa, hei. A ni ōhōtapra mahiā marē waatore, hei. A nē wāyāpraroma maki, a nē pihi kāyō wāyāpraroma maki, a nē ōhōtapra mahiā xoatia. Thē pihiprai kōōnimi. Thē pihiprai ha maanē, a nē marōko ōhōtaapra marē waatore, hei apiama a, ei!

Belinha Este avião que está aqui no chão, o que aconteceu foi o seguinte: quando eu era muito moça, e então quando estava observando, quando eles estavam querendo jogar [sacos de] arroz, então, embora os dois tenham decolado, enquanto eu estava observando, aqui onde ele caiu em seguida, aqui ainda estão seus restos. [...] Este aqui [o piloto morto] sofre muito ainda, este aqui. Os dois pilotos [lit. sogro do avião] desse avião ainda estão podres aqui por baixo. Os ossos de seu piloto ainda estão aqui, daquele que se queimou aqui, ainda estão aqui. Assim é que foi. Ainda que tenha caído, ainda que tenha caído, do seu... e ainda que seja avião, depois que eu faço umas lâminas [com o ferro de sua carcaça], depois eu as pendurando na minha tanga, aqui, querendo que elas me façam tilintar, eu as faço. Eu querendo fazer barulho nas festas com eles [os penduricalhos], eu querendo festejar com eles [os penduricalhos], quando começar minha festa, então eu quero com elas [som de metal tilintar], eu querendo fazer assim, eu corto esse avião aqui. Este aqui, [o piloto] ele sofre muito evidentemente. Ainda que tenha se estropiado todo, ainda que tenha se destruído todo com o avião, ele ainda sofre muito. Não o recolheram, e não o recolhendo, ele em seus restos ainda sofre evidentemente, nesse avião aqui!



Tangas bordadas com miçangas usada pelas mulheres do Papiu (foto: Ana M Machado)

3.4 Trabalhando com (e como) os *napëpë*: o Papiu pós-garimpo

A retirada dos garimpeiros foi o marco do início de uma nova época para os Papiu *thëripë*. O desafio inicial foi a recuperação e reestruturação das condições socioeconômicas e sanitárias do grupo, ainda sob o trauma da invasão garimpeira. Ao longo deste período, foi instaurado o atendimento permanente à saúde na região, levando à erradicação da malária e, conseqüentemente, ao crescimento da taxa de natalidade.

O início dos anos noventa foi possivelmente a época em que os reides organizados pelos Papiu *thëripë* foram interrompidos ou pelo menos diminuíram drasticamente, embora entre os anos de 2003 e 2010 tenha havido um conflito interno entre algumas comunidades locais. As instituições não indígenas se faziam cada vez mais presentes na região, foi também na década de 1990 que surgiram as primeiras escolas no Papiu e houve a introdução da escrita em língua materna. Seguindo a tendência das políticas indigenistas em todo Brasil desde a promulgação da Constituição Federal em 1988, as organizações de apoio aos Yanomami passaram a investir na formação pela busca de autonomia dos indígenas. Em meados da década de noventa, iniciaram os processos de formação dos primeiros jovens como professores e agentes indígenas de saúde. Os Yanomami passaram a atuar dentro das esferas políticas de

decisão, ganhando espaço representativo no Conselho Distrital de Saúde²⁵. Em 2004, foi criada a Hutukara Associação Yanomami, com o objetivo principal de defesa dos direitos Yanomami, estabelecendo o diálogo com as aldeias e os órgãos públicos.

3.4.1 Novas lideranças

O alto índice de mortalidade gerado pela invasão garimpeira certamente impactou a organização social no Papiu, já que muitas das lideranças políticas e xamãs perderam a vida durante aqueles sombrios anos. No novo contexto de reestruturação, alguns jovens assumiram, ainda muito cedo, o papel de liderança local. Estou me referindo aqui principalmente aos irmãos classificatórios Arokona, Alfredo e Alírio, que ao final da invasão garimpeira, em 1992, tinham dezoito, quinze e oito anos, respectivamente. Alírio e Arokona, ainda adolescentes, participaram ativamente da operação *Selva Livre*, para a retirada de garimpeiros de várias regiões da TIY. Alfredo, por sua vez, começou a despontar como liderança no início dos anos 2000, com a expansão dos trabalhos de educação na região.

Quando eram ainda muito jovens, estes três se tornaram reconhecidos internamente entre os Papiu *thëripë* e externamente, como interlocutores importantes junto aos *napëpë* nos trabalhos de saúde, educação e nas ações de denúncia e combate ao garimpo, que nunca desapareceu completamente das imediações do Papiu. No ano de 2004,

²⁵ Em 1999, foram criados os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), pela Lei Nº 9.836, que são unidades sanitárias, de responsabilidade federal, correspondentes a uma ou mais terras indígenas, visando inicialmente o atendimento sensível à diversidade cultural e regional de cada grupo indígena e maior proximidade entre o subsistema de saúde e os órgãos responsáveis pela política indigenista (Distrito Especial Sanitário Indígena, 2015). Os distritos são formados também por Conselhos e, no caso do DSEI Yanomami, o Papiu, juntamente ao Kayanau (uma dissidência do grupo), mantiveram uma vaga no Conselho. Em meados dos anos 2000, o Papiu e o Kayanau passaram a ter representantes próprios, sendo concedido a cada um deles uma vaga para conselheiro.

aos vinte e sete anos, Arokona foi o primeiro Yanomami a ser eleito presidente do Conselho Distrital de Saúde Yanomami²⁶ (CONDISI).

As lideranças tradicionais yanomami (*pata thë*) são geralmente homens que estão no cume de um grupo familiar, possuindo, portanto, amplas redes de descendentes e cognatas, sendo geralmente pessoas mais velhas que se destacam por suas habilidades discursivas, o que os faz capazes de oferecer vantagens ao seu grupo no plano político exterior, ligado à realização de rituais *reahu* e lançamento de incursões guerreiras. Já na esfera interna do grupo, um *pata thë* geralmente orienta atividades econômicas coletivas, como abertura de roças, saída para expedições de caça ou coleta (Albert, 1985:151). Dotados da palavra e desprovidos do poder de mando, os *pata thë* correspondem bastante bem ao modelo de chefia indígena, tal como descrita por Pierre Clastres (2003).

Alírio, Alfredo e Arokona se diferenciam, portanto, de um *pata thë*, por uma série de fatores. Sobretudo por terem assumido lugares de mediação e articulação política ainda muito jovens, e em decorrência de possuírem alguns conhecimentos *napë* que lhes conferem maior poder de articulação com os *napëpë*. Eles são homens alfabetizados, assalariados e, portanto, com fácil acesso à mercadorias, falam português razoavelmente e, dois deles, possuem bom domínio do computador. Estas habilidades, somadas à eloquência em seus discursos durante reuniões ou sessões de caxiri, agregam novos elementos ao desempenho de lideranças, garantindo maior circulação de projetos para suas regiões, cargos assalariados e caronas de avião para Boa Vista, lhes conferido assim um bom prestígio.

Uma das grandes lideranças antigas do Papiu, do período pós-garimpo, foi o já falecido Jhon*²⁷ famoso pelos pedágios que cobrava dos garimpeiros que ali chegavam. Por muito tempo, diferiu dos três jovens irmãos pela continuidade de suas alianças e relações com os garimpeiros, que se estenderam até o período de sua morte, em 2011. Em 1998, após uma série de desentendimentos entre os grupos locais, o

²⁶ Arokona neste caso era suplente do conselheiro de saúde das regiões Papiu e Kayanau, João. Este, impossibilitado de participar da reunião em Boa Vista, deixa aberta a participação de seu suplente Arokona, que durante a reunião acabou sendo escolhido como primeiro presidente indígena do Conselho (comunicação pessoal de Helder Perri).

²⁷ Identificarei com asterisco (*) nomes que alterei nessa pesquisa, seja por motivo de falecimento (o que torna um tabu o pronunciamento do nome do morto), seja por querer evitar a exposição de determinadas pessoas.

grupo de Jhon se mudou da região do Papiu para uma localidade na embocadura do rio Herou, fundando a nova comunidade Pakirapiu. A região foi aos poucos sendo estruturada com pista de pouso e posto de saúde próprios, recebendo o nome de Papiu Novo e, posteriormente, Kayanau.

3.4.2 Emergência dos serviços de saúde e educação: a geração “terra demarcada”

Em 1991, a organização francesa Médicos do Mundo (MDM) – que já havia atuado no território yanomami durante a década de 1980 – regressou ao Papiu em uma missão de assistência médica emergencial, visando a reestruturação das condições de saúde na região. Nesta ocasião construíram o posto de saúde existente ainda hoje no Papiu. Em 1994, a Médicos do Mundo assinou um acordo formal com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), passando a exercer serviços de saúde permanentes no Papiu, com o objetivo de recuperar o equilíbrio do quadro sanitário na região (Le Tourneau, 2009). A ONG Médicos do Mundo se manteve no Papiu ao longo de pouco mais de uma década, encerrando suas ações em dezembro de 2002. Nestes dez anos de atuação, conseguiram erradicar a malária, além de zerar os casos de tuberculose, calazar e oncocercosis na região.

Para se ter uma ideia do estado crítico de saúde logo após a invasão garimpeira, ao longo de 1993 houve seiscentos e três casos de malária em uma população com pouco mais de trezentas pessoas (Médicos do Mundo *apud* Perri Ferreira, 2009). Bruce Albert (comunicação pessoal), que acompanhou a implantação dos serviços da MDM na região entre os anos de 1990 e 1991, relata o cenário devastador que encontrou na ocasião, quando os índios, sem roças e completamente inseridos em um ciclo de dependência da alimentação garimpeira, vagavam doentes, fracos e desnutridos pela pista de pouso, batendo, à noite, nas paredes de madeira do posto de saúde a pedir farinha.

Para acabar com as doenças deixadas pelos garimpeiros no Papiu, uma das primeiras iniciativas tomadas pela MDM foi fazer uma grande fogueira, onde os Yanomami queimaram suas roupas velhas obtidas através de trocas ou presentes dos garimpeiros. Estas roupas eram verdadeiros focos de doenças e, em troca das roupas queimadas, os homens receberam panos vermelhos e calções, já as mulheres ganharam

novelos de lã e miçangas, para que pudessem voltar a tecer suas tangas tal qual aquelas que usavam antes da chegada dos garimpeiros.

Ainda em meados da década de 1990, a MDM iniciou um trabalho tímido de alfabetização no posto de saúde. As aulas eram direcionadas a cinco indígenas, visando a formação de agentes de saúde yanomami. Fora do contexto escolar, estes cinco primeiros estudantes ensinavam por conta própria o que aprendiam nas aulas a outros Yanomami que estivessem interessados em aprender a ler e escrever. Já em 1997, a Diocese de Roraima, em colaboração com a MDM, expandiu os trabalhos de educação na região e, em 1999, já haviam sido implantadas escolas em três comunidades: Maharau, Wakahusipiu, Hapakaxi.

Em 2001, alguns jovens do Papiu foram escolhidos para participar do primeiro curso de formação de professores realizado pela CCPY na Missão Catrimani e, em 2002, esta organização assumiu todo o trabalho de educação na região, prestando assessoria às escolas e realizando a formação de professores dentro do Programa de Educação Intercultural. Na época, a escolarização se expandia rapidamente e o número de escolas no Papiu saltou para nove, sendo criadas nas seguintes casas: Ęrisipi, Amaakahikĭ, Herou, Maharau, Okarasipi, Sikamapiu, Tĭhinakĭ, Xokotha e Xorithothopi. Assim como o número de escolas, crescia também o número de professores em formação na região, substituindo aos poucos a figura dos professores *napĕpĕ* que, até então, eram os responsáveis pelo processo de alfabetização na região. (Projeto Político Pedagógico do Papiu, no prelo).

Em dezembro de 2002, a ONG Médicos do Mundo encerrou sua missão na região do Papiu²⁸, após ter revertido o quadro epidemiológico e sanitário encontrado no período final da invasão garimpeira. Neste período o atendimento à saúde foi então entregue ao governo brasileiro, estando a região livre de malária, com a população apresentando bons índices de crescimento e com dezessete agentes indígenas de saúde em formação (entre o grupo, três eram mulheres). O atendimento à saúde foi assumido na época pela ONG Urihi Saúde, conveniada à FUNASA (Ministério da Saúde), que ofereceu um atendimento de ótima qualidade aos Yanomami até julho de 2004, quando foi encerrado o convênio.

Em novembro de 2003, as relações intercomunitárias no Papiu foram severamente abaladas após o início de um conflito interno.

²⁸ Para mais informações sobre o fim dos trabalho dessa organização no Papiu, assistir: <https://www.youtube.com/watch?v=u8eOHDxvZSY>
https://www.youtube.com/watch?v=zERmp5mW_kE

Durante uma sessão de caxiri, um desentendimento entre alguns yanomami resultou no homicídio de dois jovens, rompendo as relações entre algumas comunidades vizinhas (Perri Ferreira, 2003). Foi aberta assim uma vendeta entre comunidades até então relativamente próximas que, oscilando entre momentos de maior ou menor tensão, se estendeu até o ano de 2010, com um saldo final de oito mortes.

Com o desencadeamento do conflito as ações de saúde e educação na região foram fragilizadas, mas mesmo assim tiveram continuidade principalmente nos momentos de menor tensão na região. Em 2006, o então assessor da CCPY Helder Perri, escreveu junto aos professores, AIS's e lideranças do Papiu, um projeto de implantação de um sistema agroflorestal na região, e outro propondo a construção de um centro de formação, visando resolver a falta de espaço para a realização das atividades escolares no Papiu. Sobre este projeto de construção do centro de formação, ainda não realizado, falarei mais adiante.

A CCPY e a então recém-criada Hutukara Associação Yanomami²⁹ buscavam o repasse do atendimento às escolas yanomami para o Estado, seguindo o movimento que já havia acontecido na saúde. Assim, em 2007, várias escolas indígenas dentro da TIY, que haviam sido criadas pela CCPY e comunidades yanomami, passaram a ser escolas estaduais indígenas, mediante à publicação de seus decretos de criação. Neste ato, sete escolas do Papiu foram – ao menos oficialmente – assumidas pelo Estado. Em 2005, cinco professores da região já haviam sido contratados pela Secretaria Estadual de Educação (SECD). Porém, na contra mão da criação das escolas pelo Estado – ou também em decorrência disso – a partir de 2007 as atividades escolares no Papiu entraram em progressivo declínio. Algumas delas paralisaram quase totalmente suas ações. Um dos fatores desta decadência foi a falta de recursos financeiros da CCPY para a continuidade dos trabalhos de acompanhamento destas escolas, uma vez que esta tarefa deveria ser assumida pelo Estado. Já o governo, por sua vez, restringiu sua atuação apenas ao pagamento de salários aos professores. Por outro lado, os conflitos internos no Papiu se reaqueceram neste período, envolvendo alguns professores e acarretando no incêndio da escola de Xokotha, em uma clara retaliação ao seu professor, envolvido no conflito.

²⁹ A Hutukara Associação Yanomami foi criada em 2004 e, desde então, tem como presidente Davi Kopenawa Yanomami. Os Papiu *thëripë* são representados pela associação.

Não apenas a educação, mas também a qualidade do atendimento à saúde entrou em declínio após o encerramento do trabalho da ONG Urihi Saúde, em julho de 2004, num movimento de contínua precariedade que segue até os dias de hoje. No ano de 2007, a malária, antes erradicada em toda Terra Indígena Yanomami, voltou a surgir, atingindo diversas regiões, inclusive o Papiu. O sucateamento progressivo do atendimento à saúde fica evidente através da baixa qualidade dos serviços prestados, do aumento do número de remoção de pacientes para hospitais em Boa Vista ao invés do investimento em saúde preventiva, e dos contínuos casos de corrupção envolvendo órgãos públicos e organizações conveniadas responsáveis pela prestação de serviços de saúde aos Yanomami.

Com o fim do conflito interno em 2010 os trabalhos de educação puderam ser retomados no Papiu dentro de uma nova configuração. O antigo assessor da CCPY, Helder Perri, deu início ao Projeto de Documentação do Yanomama do Papiu (PDYP) – um amplo projeto de documentação linguística, cultural e histórica da região que tem como um de seus objetivos centrais a formação de pesquisadores indígenas, como já apresentado na introdução deste trabalho.

O projeto – do qual eu faço parte – tem gerado uma série de registros audiovisuais e literários. Em seu âmbito, está contempladas a produção de livros bilíngues com registros de cinquenta e quatro mitos e histórias, a produção de vídeos, uma exposição sobre o uso das tangas de miçangas pelas mulheres da região, além de um livro sobre o uso e conhecimento das plantas medicinais. Em linhas gerais, os temas trabalhados por este projeto visam o registro e fortalecimento de conhecimentos Yanomami. Quatro pesquisadores indígenas envolvidos nesta empreitada, após terem se formado no curso de magistério oferecido pela CCPY/ISA, ingressaram, em 2012, no curso de Licenciatura Intercultural da Universidade Federal de Roraima e deverão concluir o ensino superior até 2017. Antes de concluirmos esta longa reconstrução histórica sobre o Papiu, vale nos atermos ainda ao projeto do centro de formação, já que este é um elemento importante dentro do caso etnográfico descrito ao longo destas páginas.

Os trabalhos de pesquisa hoje realizados pelos Yanomami na região carecem de um espaço físico para sua execução, que muitas vezes é feita de forma precária no chão do posto de saúde ou em construções improvisadas com lona. Portanto, a demanda para a construção de um centro de formação é muito clara: os professores, alunos e pesquisadores yanomami do Papiu precisam de um espaço onde possam dar aulas, trabalhar em suas pesquisas, organizar cursos e/ou assistirem filmes. O

projeto, elaborado em 2006 na língua yanomama e depois traduzido para o português, foi inúmeras vezes enviado a órgãos governamentais, em tentativas, sempre frustradas, de viabilizar sua execução.

Em 2013, o projeto da construção do centro foi apresentado à professora Ana Gomes (UFMG), por uma equipe formada pelos pesquisadores indígenas do Papiu, Genivaldo, Arokona, Alfredo e Marconi, pelo linguista Helder Perri e por mim. Ana Gomes, por sua vez, começou a buscar formas legais para o financiamento público do projeto. Vislumbrou a possibilidade do financiamento da construção do centro via SECADI/MEC (Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão / Ministério da Educação), integrando-o à ação do Território Etnoeducacional Yanomami e Ye'kuana. Em abril de 2014 fomos até o Papiu para fazer uma primeira reunião sobre a construção do centro de formação, logo após a morte dos dois jovens pelos Hayau *thëripë*, como veremos descrito no capítulo quatro.

3.5 O Papiu hoje

As relações intercomunitárias Yanomami são analisadas por Bruce Albert (1985) a partir de cinco grandes categorias, como vimos no capítulo anterior, ao descrever o sistema de agressão yanomami. Tais categorias são definidas tomando como base as relações matrimoniais, econômicas, históricas, políticas e espaciais mantidas entre os diversos grupos locais.

Vamos retomar por um momento a definição do que seria o grupo comunitário: o grupo local ou comunitário é descrito como uma unidade autônoma política e economicamente, formada por corresidentes de uma casa coletiva habitada por grupos familiares distintos, dentro da qual a reciprocidade generalizada tende a consanguinizar os afins corresidentes. No caso estudado por Albert, as casas tinham em média quarenta e quatro habitantes.

Os variados e complexos padrões atuais de residência no Papiu parecem não mais corresponder a esta definição de grupo local ou grupo comunitário. Até meados da década de 1980, havia na região quatro grandes casas coletivas e, embora atualmente o número de habitantes pareça similar àquele que antecedeu a invasão garimpeira, em novembro de 2014 havia no Papiu trinta e seis casas, dos mais variados tamanhos e formatos, sugerindo claras mudanças nos padrões de habitação na região, se comparado à configuração das casas na década de 1980.

A definição do que seria o grupo local no Papiu, ou mesmo qual é a unidade política em questão, precisa ainda ser melhor identificada, merecendo investigações futuras³⁰. No atual contexto do Papiu assistimos a uma grande fragmentação de casas³¹ e diversas variações nos padrões de residência que parecem ocorrer: algumas casas coletivas se dividiram em aglomerados de pequenas casas; há grupos que mantêm um fluxo constante de deslocamento, habitando duas ou mais casas; um pequeno núcleo familiar, de cinco pessoas, vive em uma pequena casa distante de qualquer outra habitação; alguns grupos constroem grandes casas coletivas, reunindo famílias que até então moravam em casas separadas.

Além disso, é notável a dinamicidade nos processos de construção e reconstrução de casas no Papiu, em uma constante alteração das paisagens locais. Em questão de meses, o cenário pode sofrer diversas mudanças, já que há um constante movimento de construção, abandono e reconfiguração das habitações, por diversas situações. Há casos de crianças que acidentalmente incendiam as casas coletivas e que passam a dar lugar a novas casas menores; casos de grandes casas comunitárias que ficam velhas demais, são desfeitas e dão origem a um grupo de casas pequenas; ou o contrário, quando casas pequenas unem-se em uma grande casa coletiva; fusões ou fissões de comunidades podem acontecer; alguns grupos moram entre duas casas; novos casais se formam ou se separam, crianças nascem, famílias mudam-se de região, outras chegam, etc. Tudo isso confere ao Papiu uma vivacidade e dinamicidade que dá sabor às pequenas histórias cotidianas

A tendência atual de grande fragmentação das casas parece ter duas consequências principais: potencializar a circulação de pessoas entre as casas, devido às frequentes visitas recíprocas e deslocar o

³⁰ Embora o termo *grupo local* precise ser melhor definido no caso do Papiu, adotarei o termo nesta pesquisa apenas como categoria de análise.

³¹ A multiplicação de casas menores é justificada por alguns Papiu *thëripë* como resultado do aumento das sessões de caxiri, o que por vezes deixa o ambiente doméstico desordenado e propenso a brigas, levando muitas famílias a optarem por viver em casas menores. Bagunça e brigas entre crianças foi também uma das justificativas fornecidas por uma mulher para a tendência das moradias em casas reduzidas. Porém, pelo fato do festival funerário *reahu* acontecer dentro dos espaços domésticos, com danças e presença de diversos convidados, muitas comunidades costumam manter ao menos uma casa de porte médio, para que possam realizar o *reahu*.

*hereamu*³² – este mecanismo político importante dentro das casas coletivas yanomami – para as sessões de caxiri, que acontecem em média a cada três ou quatro dias em casas alternadas. Estas sessões de caxiri garantem a circulação de pessoas em visitas constantes, entre diferentes casas. Tais sessões também podem ser eventos reservados para poucos convidados, quando há pouca bebida, ou grandes encontros, quando a bebida fermentada é preparada em abundância.

Segue abaixo um quadro da configuração local dos grupos do Papiu, com o número de habitantes e de casas em novembro de 2014. Esta é apenas uma tentativa aproximada de retratar os grupos da região, que variam muito devido à extrema mobilidade e fluidez nos padrões de habitação. Esta definição de “comunidades” é o modelo estabelecido pelo serviço de saúde, que, em muitos casos, diverge dos modos de definição dos próprios Yanomami:

Nome	Significado do nome	População o total	Distância do posto de saúde (a pé)	Número de pessoas assalariadas
SIKAMAPI U	Rio onde tem peixes <i>sikaima</i> (tipo de bagre)	70	45 minutos	2
MAHARA U	Rio do sonho	42	30 minutos	2

³² O *hereamu* é uma modalidade de discurso típica a muitos grupos Yanomami. Eles são proferidos nas casas coletivas à noite ou antes do amanhecer, por uma pessoa influente da comunidade ou um ancião, sendo dirigido para que todos da aldeia possam ouvi-lo. Este recurso político cotidiano cumpre a tarefa de difundir mensagens moralizantes direcionadas principalmente aos jovens; relatos sobre problemas e fatos cotidianos; pequenas reclamações pessoais; organização e planejamento de rituais funerários, festas, visitas, expedições de caça e atividades diárias da aldeia, além da transmissão de notícias vindas de fora.

SURINAPI	Lugar de formigas <i>surina</i>	30	3 horas	2
XOKOTH A	Lugar onde tem tamanduá mambira	19	25 minutos	2
KONAPI	Lugar onde tem formiga negra	45	1:30 horas	2
ROAHIPI	Lugar onde tem pés de abil	18	2 horas	1
TĒĪMAPI	(nome antigo sem significado identificado)	16	4:30 horas	1
TĒPĒRĒSI KĪ KĒAKĒA MU (ou HEROU)	Local onde a cobra mítica tĒpĒresiki mergulha continuamente	37	5 horas	0
THHNAKĪ	Dente de onça	36	4 horas	0
REMORUPI	Lugar onde tem vespa <i>remori</i>	7	1 hora	0
HOKOSIU	Rio da bacabeira	6	10 minutos	0
MAIMAPI	Rio onde tem açazeiro	11	20 minutos	0
OKORASI PI	Lugar onde tem palmeira inajá	8	20 minutos	0
MAIKOHI PI	Lugar onde tem árvores de breu	8	1 hora	0
TOTAL	–	353	–	12

3.5.1 Cargos, salários e garimpos

É notável a proeminência de algumas famílias no Papiu, que por motivos variados³³ acumulam cargos e salários. Este é o caso das famílias de Belinha e Raimundo no Maharau; Joana e Juruna no Sikamapiu; Dorotiana e Waiwai no Konapi; Cícera no Surinapi e Arokona no Xokotha. Grande parte dos salários da região concentra-se nestes grupos familiares, já que todos eles têm entre seus membros, filhos e/ou genros, duas pessoas contratadas como agentes indígenas de saúde ou professores.

Além destas famílias, apenas em outras duas existem pessoas assalariadas. É o caso da comunidade de Roahipi, onde há um agente de saúde contratado, e na pequena casa de Taimapi, onde há um professor contratado. Já nas casas de Maikohipi, Okorasipi, Remoripi, Hokosiu, Maimapi, Tihinaki e Herou não há atualmente nenhuma pessoa contratada.

Certamente, as famílias nas quais se concentram os salários são formadas por pessoas de maior prestígio na região e há sempre pelo menos um de seus integrantes que mantém frequente interlocução com os *napëpë*. Isto faz com que se beneficiem do fluxo de bens industrializados que chegam à região, através de compras feitas por agentes de saúde e professores que eventualmente viajam à Boa Vista.

Assim sendo, casas como Tihinaki e Herou, que ficam muito distantes do posto de saúde, que é o principal local de chegada de bens e alimentos industrializados, por não possuírem nenhuma pessoa assalariada, têm assistido à saída de seus jovens, em especial daqueles com idade até 21 anos, para os trabalhos no garimpo ilegal.

O garimpo ilegal nas proximidades do Papiu nunca acabou por completo e com a alta do ouro no mercado mundial em 2008, a presença

³³ Não caberia aqui relatar cada contexto em que as pessoas foram escolhidas para serem agentes de saúde ou professores, que certamente tem a ver com o prestígio da própria pessoa ou de seus pais ou sogros. Os órgãos públicos tentaram implantar um modelo válido para outras regiões da TIY, onde cada comunidade teria seu próprio Agente Indígena de Saúde e professor. Este modelo, contudo, não se adequa ao Papiu, devido a seu modelo fragmentado e dinâmico de residência. No caso, na região de Tihinaki, por estarem muito distantes de posto de saúde, em 2012 o enfermeiro responsável pelo polo de saúde pediu a exoneração do agente de saúde, já que ele não aparecia no posto para cumprir sua escala de trabalho. O AIS de Herou havia sido exonerado anteriormente a pedido dos Yanomami da região, após uma briga local.

de invasores aumentou na região, bem como em toda TIY. Os Yanomami do Papiu são conhecidos por sua postura de resistência e luta contra o garimpo, e algumas pessoas chave costumam realizar incansáveis denúncias aos órgãos federais sobre a presença de garimpeiros nos arredores da região, além disso, diversas pessoas participam ativamente das operações de apreensão de garimpeiros³⁴. Este quadro talvez mude no futuro, a partir da nova geração de jovens, que por não terem conhecido os desastres da invasão garimpeira e ao não vislumbrarem as mesmas oportunidades de estudo e empregos obtidas pela geração anterior, vêem no garimpo o principal acesso aos bens materiais, inserindo-se nas atividades garimpeiras a despeito das repreensões de seus pais e/ou avós. Por outro lado, os garimpeiros, buscando mão de obra local e barata, aliciam jovens para trabalhos em barrancos, balsas de garimpagem, ou como caçadores.

Não é apenas o garimpo e o aliciamento de jovens que aparecem como ameaças, mas principalmente o risco da aprovação de um projeto de lei de mineração em terras indígenas, já que cerca de 57% da Terra Indígena Yanomami está coberta por requerimentos e títulos minerários registrados no Departamento Nacional de Produção Mineral, por diversas empresas de mineração nacionais e multinacionais.

Como pudemos ver neste capítulo, os Papiu *thëripë* viveram períodos de intensas mudanças nos últimos setenta anos. Como reflexo deste processo, há hoje na região um quadro singular dentro do qual convivem pessoas das gerações que vivenciaram o início do contato com os *napëpë*, em convívio com netos e bisnetos que por sua vez, crescem em meio à presença das variadas frentes de ação *napë* (ou de inspiração *napë*) na região, como órgãos de saúde, educação e associações indígenas.

Esta reconstrução de parte da história do Papiu nos dará suporte para compreender e situar a posição da nova geração de homens da região que participam massivamente do reide e das ações de vingança contra os Hayau *thëripë*, levando em consideração as grandes mudanças de *habitus* e conhecimentos que os diferencia daquelas pessoas que

³⁴ As operações para retirada de garimpeiros da região, são geralmente realizadas pela FUNAI e Polícia Federal. Os Yanomami solicitam e participam ativamente da apreensão dos invasores e destruição de seus maquinários, ao mesmo tempo em que se beneficiam ficando com os bens e materiais dos garimpeiros que lhes possam ser úteis.

vivenciaram o início do contato com os *napëpë*, quando então os reides era uma atividade que ocorria com muito maior frequência se comparado aos últimos vinte anos.

4 NOTAS SOBRE O INÍCIO DE UM CONFLITO

Neste capítulo, descreverei toda a sequência de eventos do conflito aqui analisado, desde seu início, após a morte de uma liderança do Hayau, até o momento de saída dos homens do Papiu para a participação no grande reide que ocorreu em abril de 2014. Apresentarei uma descrição do ritual que antecede a saída dos homens para o reide (*watupamu*) e do ritual do homicida (*ūnakayōmu*), realizado pela pessoa que tenha matado o inimigo ou tido contato com seu sangue. As descrições destes rituais serão baseadas em relatos feitos por dois professores da região, que participaram pela primeira vez, do ritual *watupamu* e da saída para o reide, incluindo aqui percepções e análises sobre os rituais por parte de alguns destes novos integrantes dessas expedições de vingança.

Neste capítulo irei me ater às descrições e análises sobre os reides, lembrando que, como vimos no capítulo dois, o reide é apenas uma das modalidades de ofensiva contra grupos inimigos, que se insere dentro desse complexo sistema de agressão yanomami.

Partindo das descrições dos reides veremos que por trás das mortes e do desejo de vingança envolvidos nestas expedições, algo mais complexo se revela. A morte de um inimigo e a conseqüente necessidade de vingança cria um ciclo de trocas de agressões baseado na reciprocidade (negativa) entre os grupos, por meio da qual inimigos trocam mortes, substâncias e também rituais, como veremos adiante. A predação e a morte entre os Yanomami são, antes de tudo, relações sociais e políticas.

4.1 Dissabores em três mortes

Até minha partida para o Papiu, em abril de 2014, o conflito que havia eclodido e a morte dos jovens era ainda um acontecimento nebuloso e repleto de informações desencontradas. Foi somente a partir de minha chegada à região, que toda a história tornou-se mais clara.

Quando o avião pousou na pista de pouso que carrega o nome da antiga grande casa que havia naquele local – Papiu – havia completado dois anos que eu não voltava ali para os trabalhos de assessoria de projetos. Na ocasião, já sabia que esta viagem seria diferente, tanto pela situação delicada das mortes recentes quanto pelo início da pesquisa de mestrado. Eu seguia nesta viagem junto à professora Ana Gomes

(UFMG), para iniciarmos as negociações locais acerca da construção de um centro de formação na região.

O avião desacelerou e seguimos nos sacolejos daquela tortuosa pista de pouso gramada, até pararmos em frente ao posto de saúde. Ao abrir a porta do pequeno avião, diferente de todas as outras vezes em que eu chegara ali, encontrei pouquíssimas pessoas naquela pista. Vi apenas algumas crianças e adolescentes, um ou outro adulto que fazia tratamento de saúde no posto, os funcionários da SESAI empenhados em seus trabalhos rotineiros e duas lideranças locais, que estavam à nossa espera. Ao correr os olhos em volta, percebi os corpos das pessoas pouco adornados e sem as típicas pinturas vermelhas de urucum, que marcam na pele a alegria. O luto estava por todos os lados, inclusive no vazio da pista de pouso. Neste dia, grande parte da população estava reunida na casa do Herou, há cerca de cinco horas de caminhada do posto, onde o corpo de um dos jovens mortos estava sendo cremado. Os homens se preparavam para sair em reide na sequência, indo até a casa dos inimigos Hayau *thëripë* para vingar seus mortos.

Neste momento político importante que é o luto yanomami, as duas lideranças locais que haviam ficado para nos receber na pista – Arokona e Peter* – não participavam dos eventos no Herou, visando assegurar o apoio dos *napëpë* para a construção do esperado centro de formação, através das negociações a serem feitas a partir da visita da prof.^a Ana Gomes. Dentro dessa conjuntura ainda um pouco tensa e incerta decorrente do conflito, no dia seguinte à nossa chegada, eu, Ana Gomes e as duas lideranças saímos para visitar as poucas pessoas que restavam nas duas casas coletivas que existem próximas ao posto de saúde.

Começamos nosso trajeto nesse dia pela pista de pouso, caminhando pela lateral da pista cercada por pés de flecha, e desviando dos aviões da SESAI que pousavam naquele dia para levar caixas de remédios, alimentação e fazer a troca de funcionários da saúde, como acontece quinzenalmente em todas as regiões que são pólos-base de saúde na TIY. No caminho, Arokona nos contava sobre as antigas lojas de garimpo que um dia existiram na beirada da pista, onde hoje restam apenas destroços de maquinários enferrujados e restos de pisos de cimento carcomidos pelo mato. Saímos da pista de pouso e entramos na floresta pela trilha. Perto do primeiro igarapé cruzamos com algumas adolescentes que moram no Maharau e estavam indo ver os aviões que pousavam. Ao vê-las ali, Arokona reclamou dizendo que se estavam chegando visitantes em suas casas elas deveriam nos esperar lá, pois as casas já estavam suficientemente vazias.

De pinguela em pinguela, devagar chegamos ao Maharau. A casa estava realmente muito vazia. Encontramos ali Raimundo, um senhor mais velho, pai ou sogro de quase todos os adultos daquela comunidade. Na ocasião, ele sentia fortes dores de cabeça e por isso não acompanhou a esposa e nem o restante da família que havia seguido para participar do ritual que acontecia no Herou. Assentei-me em uma rede em volta do fogo familiar de Raimundo, ele me ofereceu uma cuia de mingau de pupunha e então começamos a conversar junto com Arokona e Peter sobre os acontecimentos recentes. Ali pude juntar melhor os cacos de informação sobre o conflito que haviam chegado até mim através de rumores. Descrevo abaixo o que me foi contado pelos homens no momento daquela conversa, e acrescento aqui partes do relato de outras pessoas que escutei em situações diferentes, para que tenhamos um único relato dessa história que me foi contada repetidas vezes em campo.

4.2 Primeiro ato: os inimigos e a acusação de feitiço

Hayau³⁵ é um pequeno grupo Yanomami que habita a região montanhosa na fronteira que divide Brasil e Venezuela. Embora os Yanomami do Papiu se refiram ao grupo como sendo venezuelano, suas casas estão dentro da fronteira brasileira e, portanto, o atendimento à saúde nesta região é feito pela SESAI. Segundo me foi dito por algumas pessoas do Papiu, os Hayau *thëripë* são descendentes dos antigos Krimatha *thëripë* e, até trinta anos atrás, as pessoas do Papiu os visitavam amigavelmente. Em seguida, este grupo migrou-se, e passaram a serem conhecidos como Poimopë *thëripë*. Entre o final da década de 1990 e início de 2000 migraram novamente e se dividiram, formando os Morohusi *thëripë*. O atual Hayau é uma dissidência deste último grupo, e possuem relações de alianças no Brasil com alguns grupos da região do Surucucus, como Watou.

Os Papiu *thëripë* dizem que o grupo dos Hayau é muito pequeno, segundo eles formado por cerca de cinco famílias. Embora o censo da FUNASA de 2011 tenha registrado que a população de Hayau seria de exatamente cem pessoas, ouvi relatos de um Yanomami dizendo que o

³⁵ Segundo Xiriana, um velho Papiu *thëri*, Hayau significa o rio de um tipo de flechal → *haya*: tipo de flechal (ou *whaya* na língua yanomae) *u*: classificador nominal de rios e águas. Neste caso, *haya* não significa veado, que é a acepção mais conhecida desta palavra.

grupo teria ainda se dividido nos últimos anos. É possível saber pouco sobre este grupo, já que os Hayau *thëripë* mantêm pouquíssimo contato com os *napëpë*. Alguns Yanomami costumam se referir a eles como “índios isolados” – de forma jocosa. O atendimento de órgãos governamentais a este grupo é praticamente nulo, se restringindo a eventuais missões de helicóptero para realizar vacinações e outros atendimentos básicos de saúde. O principal canal de contato e negociações entre os Hayau *thëripë* e os *napëpë* ocorre através dos garimpeiros que trabalham ilegalmente em seu território, sendo esta a principal fonte de acesso do grupo às espingardas, munições, painéis e outros bens industrializados. Além das trocas com os garimpeiros, as mercadorias *napë* chegam até os Hayau *thëripë* através da rede de trocas com outros grupos yanomami, sustentadas, por sua vez, por suas relações de aliança e parentesco.

O início da tensão da relação entre Hayau e Papiu aconteceu entre os últimos meses de 2013 e o início de 2014, logo após a morte de uma das lideranças (*pata thë*) do Hayau, que teve sua morte diagnosticada como fruto de feitiço inimigo³⁶. Assim, como de costume, identificar a origem dos agressores foi uma providência imediatamente tomada pelas pessoas do Hayau, em uma investigação feita na floresta, nos arredores das casas, em busca de galhos quebrados, mato amassado ou pegadas que indicassem a direção por onde teriam vindo os inimigos causadores da agressão (*okapë*). Nessa averiguação, as pessoas do Hayau disseram ter encontrado rastros na direção das casas do Papiu. Uma vingança contra eles, portanto, deveria ser levada a cabo em retaliação à morte que eles supostamente teriam causado.

A notícia da morte da liderança do Hayau e as acusações aos Papiu *thëripë* logo correu pelos caminhos que ligam as casas e regiões na TIY – essas veias de relações e histórias da floresta – e virou assunto em regiões como Surucucus, Haxiu e Okomu. Como ocorre muitas vezes, o sistema de radiofonia presente em postos de saúde e algumas poucas comunidades yanomami contribuiu para potencializar a circulação de informações e fofocas sobre o caso, já que pelas radiofonias gira um

³⁶ Vários conflitos e ciclos de reides são iniciados por acusações de uso de plantas mágicas e de feitiçaria, e quando há alguma morte suspeita esta deverá ser vingada, após o diagnóstico de um xamã ou análise de pistas ao redor da casa ou da roça que conduzam a informações sobre a possível comunidade de origem do agressor, levando à abertura de um ciclo de vinganças e trocas de agressões (Lizot, 2007: 298).

intenso fluxo de informações entre Yanomami das mais variadas regiões da terra indígena, através de conversas podem ser ouvidas por qualquer pessoa que esteja escutando o aparelho sintonizado no mesmo canal em que as pessoas estejam conversando, como em qualquer sistema de rádio.

Foi também através da radiofonia que a ameaça do primeiro ataque chegou ao Papiu. Um jovem da região do Haxiu, que é genro de Joana – conselheira de saúde do Papiu – contou para a sogra sobre a morte da liderança do Hayau e falou sobre as acusações direcionadas aos Papiu *thëripë*, anunciando assim a vingança eminente. Joana disse ao seu genro pela radiofonia que, de maneira alguma, os Papiu *thëripë* eram os culpados, pois não portam feitiços. Joana me disse depois que não acreditaram em sua fala: “*thuwë ya kutayoni, ‘wa hõremu’, inaha thëpë pihi kuma*” – “eles pensam que eu estou mentindo, já que sou mulher”.

O professor Tomé, por ser originalmente do Haxiu e casado com uma moça do Papiu já há mais de doze anos, também recebeu o mesmo recado pela radiofonia. O Haxiu é uma região que mantém alianças tanto no Papiu quanto no Hayau, portanto, se situa em uma posição delicada neste conflito. Por ser originário do Haxiu, o professor Tomé já havia participado de rituais funerários na casa dos Hayau *thëripë* antes de se casar e ter ido morar no Papiu.

A conversa que Tomé teve com seus parentes sobre a ameaça de ataque chegou pela radiofonia da Hutukara quando o professor estava fazendo compras em Boa Vista. Algum parente do Haxiu avisou-lhe sobre a morte da liderança do Hayau e a iminente vingança contra os Papiu *thëripë*. Assim como fez Joana, Tomé negou as acusações dizendo que no Papiu não usam feitiço e pensam apenas em trabalhar com os *napëpë*, em “imitá-los”, como me explicou. Porém, a fala de Tomé também não surtiu efeitos, como veremos.

4.3 Segundo ato: a vingança dos Hayau *thëripë*

No dia 10 de março de 2014, a FUNAI, junto com a Polícia Federal e Polícia Ambiental, realizaram uma operação para a retirada de garimpeiros invasores das proximidades do Papiu, a partir das denúncias e documentos enviados por alguns Yanomami da região. Neste tipo de operação, que acontece esporadicamente no Papiu, os órgãos

governamentais costumam apreender armas de fogo, destruir maquinários e retirar os garimpeiros invasores da TIY³⁷.

Esta operação, batizada como Korekorema, teve grande apoio dos Yanomami, já que cerca de trinta homens da região – que se intitularam “guerreiros yanomama” – participaram da apreensão dos garimpeiros. O grupo caminhou junto aos funcionários da FUNAI e policiais por quase um dia inteiro, até encontrarem os garimpeiros que trabalhavam ilegalmente em suas terras, nas imediações do rio Xopathau, região de antiga morada dos Papiu *thëripë*, que fica a cerca de doze horas de caminhada do posto de saúde. No local, a equipe encontrou vários garimpeiros que trabalhavam tirando ouro de barrancos, e abordá-los gerou certa tensão. Por fim, a equipe conseguiu deter dezoito garimpeiros, embora alguns tenham conseguido fugir pela mata. Dentre aqueles que escaparam estava um dos donos de barranco que, além de crime ambiental por garimpo ilegal, é acusado de ter abusado sexualmente de meninas yanomami da região.

Como o acampamento dos garimpeiros ficava muito distante do posto de saúde, a equipe que fazia a operação teve que passar uma noite no local, junto com os invasores. Vários equipamentos de garimpo foram destruídos e outros confiscados pela FUNAI. Os Yanomami se beneficiaram levando espingardas, facões, panelas, galochas, arroz e também dois aparelhos de radiofonia. No acampamento havia cerca de dezoito adolescentes yanomami: quinze meninos e três meninas, praticamente todos eles nascidos depois da invasão garimpeira do final da década de 1980. Houve tensão durante a operação, e um dos jovens aliciados pelos garimpeiros quis bater em um policial, dizendo ser Rambo III. Ele logo acabou sendo amarrado pelos oficiais. Havia também três adolescentes aliciadas para se prostituírem no garimpo³⁸.

³⁷ Esta operação, chamada de Korekorema, foi realizada pela FUNAI, Polícia Federal e Polícia Militar nos meses de fevereiro e março de 2014, numa ação contra o garimpo ilegal em várias regiões da Terra Indígena Yanomami. Ao todo, foram destruídas trinta balsas de garimpo. (Para mais informações acessar: <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2014/03/operacao-em-terra-indigena-de-rr-retira-garimpeiros-e-desativa-30-balsas.html>).

³⁸ Casos de aliciamento de meninas adolescentes do Papiu estavam se tornando cada vez mais frequentes. Pelos relatos que me foram feitos por rapazes e moças que frequentam o garimpo, algumas meninas são levadas ao acampamento dos invasores por outros jovens, a pedido dos garimpeiros. Já no acampamento ilegal os garimpeiros dão cachaça para as meninas, embebedando-as para posteriormente abusar sexualmente delas. Em troca os garimpeiros costumam oferecer arroz, rede, radinhos de pilha, sandálias e roupas. Em 2015 alguns

Ao fim da agitada operação, os garimpeiros e a equipe da FUNAI e Polícias, seguiram de helicóptero até a pista de pouso do Papiu, enquanto a maioria dos “guerreiros yanomami” retornava para suas casas caminhando em pequenos grupos. Alguns deles carregavam materiais apreendidos nos acampamentos garimpeiros.

Em um desses grupos que retornavam do garimpo seguiam quatro pessoas: Sarita (16 anos), Somel (36 anos), um dos filho de Xení³⁹ (22 anos) e um dos filho de Mocinha (18 anos). Sarita me disse que estavam andando despreocupados nas imediações da aldeia do Surinapi, quando, repentinamente, começaram a ser alvejados por tiros de espingardas. Haviam sido cercados pelos inimigos. Sarita, sem entender bem o que acontecia, rapidamente jogou no chão seu radinho de pilha, rede e todos os pertences que havia conseguido no garimpo, pulou em um igarapé próximo e ficou escondida ali até que pudesse escapar. Somel também conseguiu fugir por outro lado, mas os outros dois jovens não tiveram a mesma sorte, morrendo ali mesmo. Cerca de um mês depois do ocorrido, quando me encontrei com Sarita ela me mostrou as marcas que o chumbo havia deixado em sua pele ao atingi-la de raspão.

Sarita não fazia ideia de quem eram aquelas pessoas, mas assim que se sentiu segura saiu do igarapé e correu amedrontada até a casa do Herou. Chegando lá, já quase sem forças, avisou as pessoas sobre o ocorrido. O pânico e a raiva tomou conta de todos, e ela seguiu com alguns homens do Papiu para mostrar onde havia ficado os corpos dos jovens, para que pudessem por fim carregá-los até o Herou. Chegando ao Herou, alguns Yanomami conseguiram negociar com a FUNAI a ida do helicóptero que estava na região, para que pudessem levar o corpo do filho de Mocinha do Herou até a pista de pouso que fica próxima à sua comunidade, entregando-o à família.

Foi neste clima que cheguei à região em abril de 2014, apenas vinte dias depois de tudo isso acontecer. Encontrei o luto e a memória dos garotos mortos ainda muito presente, suas mães e sogras mantinham as maçãs do rosto enegrecidas em sinal de luto, seus corpos estavam mais magros e, ao passar do lado de fora das casas, eventualmente

homens do Papiu conseguiram acabar com o fluxo de ida das meninas ao garimpo.

³⁹ Pela interdição yanomami em falar os nomes dos mortos e em respeito aos Yanomami, não citarei o nome dos mortos, me referindo a eles através dos seus pais, como eventualmente fazem os Yanomami no Papiu quando precisam se referir ao morto em conversas comigo.

escutava os prantos que vinham de dentro das residências dos parentes dos mortos, quando passava por algumas trilhas na mata por vezes encontrava alguém chorando, por se lembrar de algum dos garotos que costumavam passar por aquele caminho. As pessoas tinham medo de encontrar inimigos pela mata, as caminhadas se tornavam tensas e, nas conversas cotidianas, tantas palavras inflamadas contra os inimigos eram repetidas por várias pessoas, seguidas das promessas de vingança: “*Thëpë òkârâhuma! Thëpë òkârâhuma!*’ *thëpë hore kuu makii, yamaki yai hunimi! Hayau thëripë yai yakerayoma! Thëpë mohoti mahi!*” – ‘eles foram como inimigos escondidos! Eles foram como inimigos escondidos!’ Eles dizem isso sobre nós mentindo, já que não fomos mesmo! Eles erraram muito!” – dizia uma senhora.

Mais uma vez, a notícia das mortes correu rapidamente pelos caminhos da radiofonia alcançando praticamente toda a Terra Indígena Yanomami, e com isso as pessoas de comunidades distantes logo se posicionaram no conflito, afirmando suas relações de aliança ou inimizade entre as duas comunidades envolvidas: o irmão da conselheira de saúde, que mora na Venezuela próximo ao Hayau, caminhou um dia de sua casa até o Papiu para avisar que os Hayau *thëripë* haviam de fato errado, pois sabiam que o feitiço que matara a liderança do Hayau não havia sido lançado pelas pessoas do Papiu; alguns parentes do pai de um dos garotos mortos de Hawarixapopë (Missão Catrimani) caminharam cerca de três dias até o Papiu para participar dos rituais funerários de um dos jovens, e voltaram para casa levando uma cabaça com parte das cinzas do morto; um jovem irmão classificatório deste mesmo morto – também de Hawarixapopë – conseguiu pegar carona em um avião para chegar à Boa Vista, de onde articulou outra carona de avião com a SESAI para ir até o Papiu participar do funeral do rapaz e da expedição de vingança; outro parente das vítimas, um Papiu *thëri* que mora na região do Uxiu já há muitos anos, também veio participar do ritual funerário e do reide, sendo o “comandante” da expedição, como me disseram alguns jovens da região. Algumas pessoas de Okomu que eu havia visto no Papiu em 2010, dançando como convidados em uma festa eram também aliados dos Hayau *thëripë* e, em abril de 2014, chegavam notícias de que estariam apoiando as pessoas do Hayau, portanto voltando-se contra o grupo do Papiu, estremecendo a relação que até pouco tempo era amigável.

É comum que episódios de morte entre os Yanomami gerem especulações e circulação das mais diferentes versões e possibilidades para o fato. Uma versão que circulou bastante entre as pessoas do Papiu e seus aliados dizia respeito a uma triangulação da feitiçaria que teria

matado a liderança do *Hayau*, gerando todo o conflito. Algumas pessoas disseram ter ficado sabendo que na região vizinha de Alto Catrimani, com os quais os *Hayau thëripë* já mantinham relações hostis, uma ou duas pessoas haviam recentemente cumprido o ritual do homicida, e que, portanto, havia sido eles quem teriam matado o velho do Hayau enfeitando-o. De acordo com essa versão, as pessoas do Alto Catrimani teriam jogado feitiço próximo à casa dos Hayau *thëripë*, e fugido rapidamente pela floresta passando pela direção da região do Papiu e dando uma volta até chegarem novamente ao Alto Catrimani, onde cumpririam o ritual do homicida.

Depois que os corpos dos rapazes foram levados até suas respectivas casas, os Yanomami deram início à primeira etapa do longo processo funerário⁴⁰. O corpo do filho de Mocinha foi velado perto de sua casa no Sikamapiu – e desta morte, talvez pelo pouco prestígio e importância política da família, obtive poucas informações. Focarei, portanto, nas descrições sobre o funeral do filho de Xeni, ocorrido no Herou. Desse evento me chegaram vários relatos, talvez pelo fato do jovem pertencer a uma família de maior prestígio que possui amplas redes de relações nas regiões da Missão Catrimani e Toototopi. O velório do corpo do filho de Xeni foi feito por dois de seus cunhados (um cunhado real e outro classificatório), que ficaram responsáveis por preparar o corpo para a decomposição. Assim, embrulharam o cadáver em um tramado feito de folhas de palmeiras, que posteriormente foi erguido na floresta nas imediações do Herou, onde ficou arqueado por cerca de vinte dias, período necessário para sua decomposição. Durante todo o período, os dois cunhados do jovem morto ficaram responsáveis por vigiar o corpo. Após vinte dias, com o fim da decomposição do corpo, seguiu-se o processamento de cremação dos ossos acompanhado de um pequeno ritual funerário *reahu* e seguido pela saída dos homens para o reide. Várias pessoas, das mais diversas casas do Papiu, seguiram

⁴⁰ O processo funerário yanomami é longo e realizado em várias etapas. Consiste basicamente na cremação do corpo do morto e na consumação ou enterramento de suas cinzas e todos os seus pertences, o que acontece ao longo de algumas cerimônias do festival intercomunitário *reahu*. Os festivais funerários destinados à consumação ou enterramento de parte das cinzas dos mortos é um evento amplo que costuma reunir comunidades aliadas por cerca de três dias ou mais, em um longo festival regado pela abundância de comidas, bebidas, de danças, cantos e brincadeiras, tendo em seu momento final a ingestão ou enterramento das cinzas do morto. Para uma descrição detalhada sobre o *reahu*, ver Albert 1985, capítulo XII.

para acompanhar a cremação na casa do Herou, que, como disse anteriormente, ocorreu assim que cheguei à região.

Ao baixarem o invólucro funerário do jirau, os homens abriram as folhas para realizar a limpeza dos restos mortais do filho de Xeni, retirando qualquer pedaço de carne ou tecido ainda presente em sua ossatura. Alguns homens do Papiu realizaram também um diagnóstico da morte do rapaz, analisando os tipos de cartuchos usados pelos inimigos e o país de origem destes cartuchos. Houve controvérsias, mas, por fim, chegaram a um consenso de que se tratava de cartuchos brasileiros. No momento seguinte foi realizada a cremação dos ossos. Para tanto, foi feito um grande tramado de folhas de palmeiras, posto em uma fogueira acesa em uma clareira na mata. O momento de cremação é assistido por muitas pessoas da região, de todas as idades, geralmente afins e consanguíneos mais próximos ao morto. O invólucro funerário foi posto na fogueira, seguido por um ápice da dor e da tristeza generalizadas, o ambiente foi tomado por um pranto coletivo, lamentos, promessas de vingança, enquanto algumas pessoas repetiam as lembranças que carregavam da pessoa, proferindo-as em forma de lamúria. A fumaça que emana da fogueira da cremação é perigosa e deve ser evitada, principalmente pelas crianças, já que sua potência (*wai*) gera o risco de contaminação capaz de causar cegueira ou doenças a quem for exposto a ela.

Após o longo e lento processo de cremação dos ossos da pessoa falecida, geralmente acompanhado e manejado pelos mesmos afins do morto que cuidam do serviço funerário, as cinzas e pedaços de ossos são recolhidas da fogueira para serem macerados até reduzirem-se a um pó fino. Como de praxe, as cinzas da cremação são divididas em cabaças usadas como receptáculos funerários e são vedadas com cera de abelha.

No caso do funeral do filho de Xeni, suas cinzas foram divididas em três cabaças e algumas famílias muito próximas ao morto pleitearam guardá-las para a realização de futuros festivais funerários (*reahu*). Uma das cabaças mortuárias do garoto ficou com sua mãe Koema, outra com Belinha, mãe de seu sogro, e a terceira ficou sob os cuidados da irmã do pai do morto (sogra), que havia caminhado desde a Missão Catrimani para participar do funeral. Estas três mulheres irão zelar pelas cinzas do garoto, mantendo-as guardadas em seus compartimentos familiares, junto aos seus demais pertences, até a realização do *reahu*, para o qual será feita uma roça destinada exclusivamente a fornecer alimento para o ritual funerário (*reahu siki*),

quando então estas cinzas do morto poderão ter dois destinos⁴¹: serão enterradas embaixo da fogueira familiar da família que está cuidando das cinzas ou serão queimadas junto com uma seiva altamente inflamável⁴², em uma panela velha – como tem sido feito no Papiu desde 2010.

O ritual de cremação do morto é aquecido pela cólera e desejo de vingança por parte de seus parentes, junto às incessantes cobranças das mulheres para a saída em reide dos homens até a região inimiga (*wai ithou*). O fim da cremação dos ossos do filho de Xeni deu início às investidas dos Papiu *thëripë* contra o Hayau, através da realização do ritual *watupamu*, ritual no qual participaram os cinquenta e nove homens que saíram para este primeiro reide da vingança.

4.4 Terceiro ato: saída para o reide, ritual do urubu e ritual do homicida

Nesta sessão, darei continuidade ao relato sobre os desdobramentos do caso aqui analisado, acrescentando descrições sobre parte do complexo sistema ritual funerário yanomami através de dois rituais estritamente ligados aos reides: o ritual *watupamu*, realizado somente por homens antes da partida para o reide, e o ritual *ũnakayõmu*, seguido por homicidas ou pessoas que tenham tido contato direto com o

⁴¹ O fim dado às cinzas de um morto pode variar entre seu sepultamento, consumação ou sua combustão, e seu processamento irá apresentar variações a depender da faixa etária do morto, seu sexo, a forma como foi morto e/ou seu status. Estas regras são muito variáveis entre os grupos yanomami. Para uma descrição detalhada sobre os diferentes tratamentos dados às cinzas funerárias a partir das características da pessoa falecida ou causas da morte entre os yanomae há cerca de trinta anos atrás, ver Albert, 1985, capítulo XII.

⁴² Em 2010, assisti alguns rituais funerários nos quais as cinzas dos mortos foram queimadas em uma panela que havia dentro uma seiva altamente inflamável, capaz de colocar em combustão até o próprio metal da panela. Até aquele momento, os Yanomami do Papiu enterravam cabaças com as cinzas perto das fogueiras familiares, mas ao construírem casas próximas ao posto de saúde, começaram a encontrar enterradas algumas cabaças e, preocupados por aqueles locais ficarem muito “enfantasmados”, optaram por seguir a queima das cinzas com esta seiva, tal qual haviam assistido durante alguns rituais funerários realizados na região do Uxiu. Não tive tempo de explorar os destinos dados às cinzas geradas por distintos motivos de mortes no Papiu.

sangue do inimigo morto. Estes rituais afirmam a importância da predação e da reciprocidade negativa como elemento intrínseco às relações políticas mantidas entre grupos yanomami inimigos.

Embora estes rituais já tenham sido detalhadamente descritos e analisados por Bruce Albert, como parte do amplo sistema ritual funerário yanomami, julgo necessário descrever os rituais *watupamu* e *ũnakayõmu*, tal como foram realizados no Papiu em 2014 – e, portanto, com quase trinta anos de distância das descrições realizadas por Albert – considerando a centralidade dos reides dentro deste trabalho. Para apresentar descrições atuais sobre a realização do ritual no Papiu, me apoiarei, principalmente, em explicações e análises feitas por alguns Papiu *thëripë* e, especialmente, nas falas de Genivaldo e Alfredo sobre os rituais. Irei dialogar aqui com as análises e descrições feitas por Bruce Albert acerca dos mesmos rituais⁴³.

O próprio nome do ritual que antecede a saída dos homens para o reide nos diz muito sobre seu caráter: *watupamu* → *watupa*: urubu da cabeça preta (*Coragyps atratus*) + *mu*: agir como (morfema intransitivizador), ou seja: agir como urubu de cabeça preta. Esta alusão ao urubu não é feita sem razão, pois relaciona o caráter necrófago do animal ao estado de “fome de carne” (*naiki*) do futuro agressor, expresso pelos participantes do ritual através do desejo de matar/comer o inimigo (*wai*). Este termo polissêmico da língua yanomama pode significar matar, comer ou ter relações sexuais. Ao longo dessa análise nos ateremos aos dois primeiros sentidos da palavra.

O ritual *watupamu* acontece ao final da tarde do dia que antecede o reide, e é vetada a participação de mulheres e crianças, que devem deixar a casa coletiva neste momento. Realizar o ritual sob os olhares de mulheres causaria o insucesso do reide, pelo fato delas serem consideradas *mamuku sirã*, que teria como tradução literal “olho panema; olho que é mal caçador”. Portanto, durante o momento de realização do *watupamu* todas as mulheres, crianças e meninos adolescentes devem seguir para uma clareira na floresta, onde aguardam em silêncio até o final do ritual masculino. Apesar de o grupo ficar um pouco distante da casa coletiva, podem ouvir os cantos e brados que são emanados pelos homens durante o ritual, e embora seja vedada a participação das mulheres, algumas delas souberam me descrever o ritual *watupamu* em detalhes.

Os homens dão início ao *watupamu* da seguinte maneira, segundo descreveu Genivaldo:

⁴³ Ver Albert 1985, capítulo XI e XII.

Yamaki himomayuwei ihi tēhē thēpē eripraai xaariaimi. Thēpē xiro watupamopraai. Utipi thēha thēpē watupamopraai tha? thēpē naikiamuha. [...] Thēpē watupamu tēhē, ēāmi aipē praiāi kua heturayu weiiiii, upra. Makii praipraimuwei thēni aipēāi, aipē hōōhōōmu, aipē watupamu, aipē ōhiāmu, aipē wiisiāmu, inaha thēpē kuai. Inaha thēpēha kuani, ihi tēhē yaropē, yaropē hoyapraihe, utipi thēha? Watupapēni yaropē hoyapraihe. Hei yaropē hoyaprai wehi watupapē, watupa uxirima pei sipē naiki mahi! kua yaro ihi sipē ha uwēmaheni, yaro yahipē hoyaihe, waiha ei pei sipēni yaro yahiki hoyaa huraaki wehi pēni waarapru kōo tēhē, watupa aurima pēāha hiruu wei pē ithou hēai, ihi tēhē ihi pēni waisiā thēpē kupraruwei, waisiā yaro yahipēi prapraruwei, yahipēi ōāi huonohohe, inaha. Utipi thēha yaro yahipē ōāi sihe? thēpē, inaha thē thāi maahe tēhē, yanomama thē tapraimihe, thē xēpraimihe

Ao nos alistarmos [para sair em reide], então as pessoas não gritam direito. As pessoas apenas fazem *watupamu* (agem como urubus). Por que as pessoas fazem o *watupamu*? Por estarem com fome de carne. [...] Durante o *watupamu* outras pessoas dançaram pra cá e ficam em pé, mas a forma como dançam é muito estranha: alguns imitam o canto do urubu, outros agem como urubu, outros imitam as onças *ōhiā*, outro imita a onça *wiisiā*, é assim que as pessoas fazem. Depois de terem feito isso, então, as carnes dos animais caçados [animais que são caçados para este uso ritual], eles jogam as carnes fora [arremessam nacos de carne de caça]. Por quê? Porque os urubus lançam as carnes. Estes que jogam fora as carnes, os urubus, os urubus negros pequenos têm muita fome de carne! Então imitando esses urubus pequenos, [os homens] jogam as carnes fora. Depois, quando esses pequenos urubus terminam de jogar os nacos de carne, quando eles se afastaram de novo, aquele que chamamos de urubu branco, descem por ultimo e então eles comem restos de comida, eles comem um pouco de resto da carne de caça assim.

Por que eles comem pedaços de carnes? As pessoas, se elas não fizerem assim, então se elas não fizerem assim, não enxergam os yanomami [os inimigos] e não os matam.

Assim, durante o *watupamu* os homens comem pedaços de carne de caça (*yaro yāhipë*) e os projetam em direção à casa inimiga, imitando o som do urubu “*hõ! hõ! hõ! hõ!*”. Nesta performance, os potenciais matadores se colocam na perspectiva do urubu através de suas imagens invocadas, e figuram o ato de comer/lançar a carne do inimigo que desejam matar. Albert (1985:158) afirma que algumas imagens vitais (*utupë*) de animais, espíritos ou seres mitológicos, que geralmente atuam como espíritos auxiliares dos xamãs yanomami (*hekurapë*), podem habitar ou descer até pessoas não xamãs, em momentos específicos de trocas de agressão e reides. No caso, o espírito do urubu seria responsável por comer a carne do inimigo a ser morto, já que após o homicídio a pessoa deverá entrar em estado de reclusão para que seja feita a digestão do corpo do inimigo, como veremos mais a frente ao descrever o ritual *ũnakayõmu*. Outras imagens de animais corajosos ou seres mitológicos são evocadas, conferindo àquelas pessoas habilidades específicas durante os conflitos, como agilidade, atenção acurada, coragem, resistência à dor, valentia, belicosidade e boa mira.

Na sequência, com todos os homens alinhados, dois deles, mais velhos e respeitados, dão início a um canto que todos os participantes acompanham com a máxima atenção, de olho na boca dos cantores, para que, na sequência, cada um dos homens que esteja perfilado repita este mesmo canto, evocando claramente a imagem dos animais necrófagos, que serão importantes durante o processo de digestão da carne do morto:

*"Warara warara warara wararaaaaaaa
Warara warara warara wararaaaa,
Xakinari ya naiki, naiki, naikiiiiii
Moosiri ya naiki, naiki, naikiiii
mamo orinari ya naiki, naiki, nakiiii"*

*“Warara⁴⁴ warara warara
wararawararaaaa,*

⁴⁴ A palavra *warara* significa trama aberta, ao modo como são feitos, por exemplo, os cestos *xotehe* utilizados pelos Yanomami para pescaria. Segundo Genivaldo e Arokona, o termo empregado nesta canção faz referência ao estado em que fica o corpo quando está se decompondo, aberto, sendo os

warara warara warara wararaaaaaaaa,
 Eu o espírito da abelha *xakina*⁴⁵ estou com
 fome de carne,
 fome de carne, fome de carne, fome de
 carne.
 Eu o espírito do mosquito *moosi* estou com
 fome de carne, fome de carne,
 fome de carne, fome de carne.
 Eu o espírito da abelha *mamo orina*⁴⁶ estou
 com fome de carne, fome de carne,
 fome de carne, fome de carne!”

Ao final deste canto, todos os homens se calam e ainda perfilados esperam a resposta (som) a ser dada pela imagem vital dos inimigos (*ūtūpē*⁴⁷). Ao ouvirem seu som, todos os homens se juntam no meio da casa e gritam ao mesmo tempo: “*ōōōōōō!*” (*ōmoprai*). Ao final do ritual, as mulheres e crianças retornam à casa e os homens continuam a se preparar para a saída no dia seguinte.

Ainda antes do amanhecer os homens se prepararam para sair. Caso observem que durante o ritual do dia anterior a imagem vital (*ūtūpē*) dos inimigos não tenha respondido, o grupo deverá repetir o ritual *watupamu*, de maneira concisa, imitando os animais necrófagos, porém nesta ocasião não lançam os nacos de carne, em uma versão reduzida do mesmo ritual. Em seguida, o grupo sai em silêncio, pegando o beiju ou a farinha preparada pelas mulheres e deixada por elas no início do caminho por onde eles passarão.

A forma como o ritual *watupamu* é atualmente realizado pelos Yanomami do Papiu apresenta algumas pequenas diferenças se

ossos parte da trama, as espinhas de um peixe são também *warara*, por exemplo.

⁴⁵ Abelha *xakina* (*Trigona amalthea*).

⁴⁶ Abelha *mamo orina* (*Tigona. Sp*).

⁴⁷ Este termo *ūtūpē* é complexo e variável. Adotarei a tradução de Bruce Albert, que opta pela ideia de “imagem vital” da pessoa. Um Yanomami falante fluente do português se referiu ao termo como “imagem imaginada” da pessoa. A palavra *ūtūpē* e também a palavra *noreshi* são usadas pelos Yanomami no Papiu para se referirem a qualquer tipo de imagem de uma pessoa, reproduzida em fotografias ou vídeos; elementos que carregam traços da pessoa.

comparado ao ritual realizado pelos Yanomam⁴⁸, tal como descrito por Bruce Albert (ibid.). Enquanto no Papiu atual os homens projetam pedaços de carne e as comem (e segundo Genivaldo estariam imitando o urubu) entre os Yanomam os homens projetam, um a um, pedaços de ossos de caças, que segundo Albert figuraria os ossos dos inimigos devorados e quebrados. Enquanto o canto é feito por todos entre os Yanomam, no caso do Papiu o canto deve ser repetido individualmente por cada um. Além disso, a música cantada pelos Papiu *thëripë* é um pouco mais longa e diversa daquela cantada pelos Yanomam e descrita por Albert.

Durante o reide que aconteceu em abril de 2014, cinquenta e nove homens saíram rumo à casa inimiga (*wai ithou*). Pelo que consta na bibliografia yanomami, um número assim extenso de participantes em um reide parece ser algo incomum (Chagnon 1997, Duarte do Pateo 2005). De fato, esta escolha parece não ter funcionado muito bem. Logo após o retorno do grupo que havia partido em abril de 2014, houve reclamações e debates sobre o excesso de barulho e conversas gerados pelo grupo e pela falta de cuidado ao caminharem no mato, já que deixaram muitos rastros e vestígios pelo caminho. De fato, as cinco expedições posteriores em que os Papiu *thëripë* lançaram ao longo daquele ano tiveram o número de participantes reduzido. A expedição lançada no início de dezembro foi formada por aproximadamente quinze homens. A saída de um grupo tão grande em um reide pode estar relacionada talvez à novidade daquele tipo de expedição para os vários homens que participavam de um reide pela primeira vez, somado ainda ao ato de bravura e coragem que os homens buscavam demonstrar frente à morte dos dois rapazes da região.

Toda a expedição do reide de abril, desde o ritual *watupamu*, foi guiada por dois velhos, Oxta e Xiriana, que, quando jovens, vivenciaram o início do contato com os *napëpë* e participaram de vários reides, no momento que esta atividade ainda era intensa entre os Yanomami do Papiu. Já para a maioria dos homens que seguiram a expedição, participar de um reide era uma novidade, já que os conheciam apenas como experiências antigas contadas por seus pais ou avós.

⁴⁸ As pesquisas de Albert foram realizadas entre a década de 1970 e 1980 nas regiões Toototopi, Missão Catrimani e, em menor escala, também no Papiu. De toda forma, os Yanomami que habitam estas regiões possuem origens migratórias muito similares e, portanto, há várias semelhanças entre os ritos realizados.

Durante a caminhada até a casa inimiga, os rapazes mais jovens carregaram os suprimentos alimentares, revezando-se ao longo do percurso. Durante a expedição as pessoas devem procurar alguma caça pelo caminho para que possam figurar uma perseguição à imagem vital do inimigo (*utupë*), situando a caça, neste caso, na posição do inimigo que pretendem comer/matar, e todos os homens se envolvem em uma emboscada ao animal. Além disso, é preciso andar sempre muito atento a todos os tipos de sinais que apareçam na mata, pois pequenos acontecimentos ou encontros com determinados animais ou insetos durante a caminhada podem indicar mau presságio. Quando o grupo chega à metade do caminho, os homens se pintam de preto usando uma mistura de carvão e resina de uma árvore de forma a fixar a pigmentação ao corpo, a fim de se camuflarem melhor. Já nas imediações da casa inimiga, os guerreiros se mantêm a espreita, esperando a saída de um homem da casa, preferencialmente aqueles que tenham causado a morte de seus parentes ou homens conhecidos por sua valentia, para que possam flechá-lo ou acertá-lo com um tiro de espingarda.

No reide que aqui descrevo, os Papiu *thëripë* encontraram as casas inimigas vazias e, portanto, a vingança não ocorreu naquela expedição, bem como o ritual *ûnakayõmu*, já que este rito deriva de um homicídio. No entanto, é importante descrever aqui este ritual, já que nos casos de reides bem sucedidos, este rito possui elementos que atuam como desdobramentos da ação dos espírito necrófagos presentes no rito *watupamu*. Prossigo com as descrições atuais feitas por alguns homens do Papiu, complementando-as com análises já apresentadas por Albert (1985) sobre o ritual *unokaimu*.

O *ûnakayõmu* é o rito ao qual se submetem os homens que tenham matado uma pessoa ou tido contato com o seu sangue. Este rito é o meio pelo qual o homicida irá fazer a digestão da imagem vital (*ûtüpë*) da pessoa que ele matou / “comeu” (*wai*). Na língua yanomama matar um inimigo pode ser expresso pelas palavras *xëprai* (matar ou bater), *niai* (flechar) ou *wai* (comer). No caso, é este último termo que remete ao caráter de devoração da imagem vital do inimigo (*ûtüpë*), evidenciado pelo ritual *ûnakayõmu*.

Para os Yanomami, a morte do inimigo é a devoração dos constituintes vitais de sua vítima por parte do agressor – sua imagem vital (*ûtüpë*) e seu sangue – mediada pela ação da imagem dos animais e insetos necrófagos (urubu, abelhas, mosquitos), que são invocadas pelos homens em saída para o reide, como vimos no canto e nas performances

descritas anteriormente⁴⁹. Esta relação é evidenciada pelas explicações feitas por Genivaldo:

Thëpë xirō watupamopraai, utipi thëha thëpë watupamopraai tha? Thëpë naikiamuha. Hapa tēhë oxe yamaki, yamaki pihi kuma: “utipi thëha thëpë naikiamu?” Yanomamapë xëprai makihî, yanomamapë xëprai makihî pei pisiha yanomama tihipë warôho kua, tihipë warôho, inaha kua yaro thëpë yai wai yarohe, thëpë naikiamu, inaha yamaki kuu.

As pessoas apenas agem como urubus, mas por que as pessoas fazem o *watupamu*? Pelo fato das pessoas estarem com fome de carne. Antigamente nós jovens pensávamos: “por que as pessoas ficam com fome de carne?” Eles matam yanomami, porém... eles matam yanomami porém, suas barrigas estão cheias de carne triturada dos yanomami, muita carne triturada, portanto as pessoas comem mesmo, as pessoas ficam com fome de carne, é isso que dizemos.

⁴⁹ É evidente, ao longo dos ritos *watupamu* e *ûnakayômu*, a riqueza do jogo de inversões e trocas de perspectivas. Em primeiro lugar, o canto descrito acima, entoado pelos homens antes da saída para o reide, os coloca na perspectiva de animais necrófagos famintos por carne, que ocupam a primeira pessoa neste canto repetido por todos os homens. A imitação do urubu pelos guerreiros evoca a perspectiva do pássaro necrófago, através da imitação de seus movimentos, hábitos alimentares e canto, assim como os animais corajosos e carnívoros, como as onças. Já as vítimas (efetivas ou possíveis) são vistas pelos agressores como animais de caça que animais necrófagos e famintos por carne desejam comer (*wai*). Isto fica claro também durante a expedição de reide, quando tentam flechar um animal que encontram pelo caminho, que é visto como a imagem vital do inimigo (*ûtûpë*) a ser morto. Ou, ainda, nas referências que alguns homens mais bem humorados podem fazer em relação aos homens que realizam o ritual *ûnakayômu*, em bricadeiras do tipo: *"hei tēhë ipa haya ari maprario kuheyë! ipa haya ya ari haikiai mareyë! ipa haya ya ari waita xoarani!"* “hoje meu veado vai acabar! Hoje eu termino meu veado! eu ainda estou comendo o meu veado!”. Estes rituais são dispositivos privilegiados do jogo de inversão de perspectivas entre humanos e animais e da já conhecida relação entre caça e guerra na Amazônia, como analisa Viveiros de Castro (2002) acerca do perspectivismo ameríndio.

Yanomama thëpë wïte! wïte mahi yaro në aipërarïo. Ihi makii, waaha hanirarini, waa yai waimi makii waa niãprari makii waa wari, "ihi ëãha waremahe" thëpë kuu, kua yaro thëpë yai wai yarohe.

Os yanomami são gordurosos! Já que são muito gordurosos, você fica se sentindo estranho. Porém você não come mesmo [o pedaço de carne], você o flechou, mas na verdade você o come: “aquele pessoa foi comida”, é assim que as pessoas dizem, eles comem mesmo.

Toda agressão causada a uma pessoa é vista pelos Yanomami como uma predação aos constituintes vitais da pessoa, ou seja: sua devoração ontológica, de sua imagem vital (*ütüpë*), e biológica, de seu sangue. Este último elemento é o constituinte principal da carne, sendo também fundamental para os processos vitais e transformações fisiológicas da pessoa. De acordo com Bruce Albert, a falta de sangue seria responsável por fatores como senilidade e esterilidade, já o seu excesso regularia a fertilidade, juventude e seria o elemento responsável por desencadear a menstruação.

O rito *ünakayömu* é a destruição da imagem vital e digestão do corpo da vítima pelo homicida, já que após o homicídio o corpo do agressor se contamina pelo excesso de sangue da pessoa morta, fazendo-o entrar em estado de reclusão com prescrições muito similares ao ritual seguido pelas mulheres por ocasião da primeira menstruação (*yëpëmu*⁵⁰). Importante ressaltar aqui que tanto o ritual do homicida quanto o da menarca tem como elemento comum o excesso de sangue no corpo da pessoa, seja pelo próprio sangue (no caso da menstruação), seja pelo sangue exógeno do inimigo, como no caso do homicídio. Ambos rituais colocam a pessoa em estado de dessocialização, através de restrições sociais, alimentares, comportamentais e sexuais. A não prescrição do ritual em ambos os casos colocará a pessoa sob o risco de envelhecimento precoce causado pelos efeitos deletérios do sangue em seu corpo, arriscando e ameaçando a integridade ontológica e biológica do homicida. A realização do ritual pelo homicida assegura a redução dos perigos coletivos da alteridade sociopolítica pela incorporação biológica e ontológica individual do inimigo morto (ibid.:372).

⁵⁰ Ver Albert, *ibid.* Cap. XIII

Não apenas o sangue, mas também outros elementos do corpo da pessoa morta fazem parte dessa digestão:

Yami a xirō pīria, ihī makīi rakama thuku yaiha a pīriaimi, hokotoma una sikiha kaaxē a xirō pīria, inaha ei kaaxē a inaha thēpē kuwē. Xuhuripē, xuhuri a wai, wa mio tēhē wīte wīte pē wai, mamuku hraai, thēpē mamuku hoximaai, hēpēpē kurenaha, mamuku hēpēpē e, mamuku ...mamuku horere karoroa xoarayu inaha thēpē kuai.

Ele [o homicida] só se deita sozinho, mas ele não se deita na rede mesmo, só na rede de casca da árvore [por estar cumprindo o ritual do homicida], assim que as pessoas ficam. Ficam tristes, tomadas por uma grande tristeza. Quando você dorme, a gordura é potente e os olhos ardem, prejudica os olhos das pessoas, parece cegar os olhos, os olhos ficam cegos e, os olhos.... os olhos vão enchendo de remelas, é assim que acontece.

Ter a pele do rosto gordurosa é uma característica dos homicidas, como resultado da gordura do inimigo morto expelida durante a digestão. O fechamento do rito *ūnakayōmu*, que ocorre entre quinze e vinte dias após o homicídio, é marcado pela limpeza do corpo do homicida, o que indica seu retorno aos hábitos alimentares e sociais normais. O fim do ritual acontece paralelamente ao momento em que os ossos da vítima são cremados por seus parentes que velam o corpo na comunidade inimiga, provavelmente de forma igual ou similar ao que relatei no início desse capítulo:

Waiha thēniha teterini kama kanasi yaai he tēhē, thēpē kahiki riā pree īxipiri hai wakixipē, xohoremapē, kahiki riā xohoremapēri harayu, ihī kahiki riāha harini, pata pēni mau uhami a ximia xoarihe "awei wa haiaī, wa thēpē hoapē" thēpē kuu, ihī tēhē yanomama yahiki hoprai.

Utipi thē wai? thē komoxi riā yuruu yaro, ikoroma xiki, ikoroma wa xiki tikirari, ikoroma xiki tapruu maa tēhē, yuri a, yaraka a wa tikirarihe, riyē a a warii, tetehe proimi! ihī tēhē "uea uea uea..." hoximi mahi thēpē kuai, inaha thēpē thaa kōrari,

warōhō mahi thēpē horari wei, waiha mauu koa kōari. Pisi xamio tayu wei, pisi riā aupru yaro, thēpē thaa kōrari, ai u koa kōari hoakōrari wei, ai u koa kōari u haakōrayu ai u koa kōari, u haa kōrayopēha u wehe, u au, u harayu tēhē, a totihia hikiprarioma.

Inaha aha thaprarini, a pihī yai topraru xoapē! A kuo tēhē, nara naki tipikiakii, nakiha tipikiakini, ihi tēhē paari hesaka yarii, a tēpē a xaa, inaha thēpē kuai. Inaha thēpēha kuani, ihi a tēpēa hurakii wei, kama a piriō wei hokotoma unāsiki, hokotoma unāsiki ōkaprarihe, ihi unāsikiha ōkaprarini, paimiha, morumoru a praa pēha, āhi āhi aha unāsiki tusua xoakihe, unāsiki tusukii ihi unāsiki, ei unāsiki tusukii tēhē, uti naha thēpē kuapē? A riā tapruu maa wei. Kihami ai thēpē waatoma horepraru tēhē, ihi ama huu wei a riā tapru maapē, inaha thē thāi maa tēhē, ropeni a xaari xērihe inaha thē kua.

Depois que passa um tempo, quando queimam o corpo [os ossos do inimigo depois de decomposto], **sai o cheiro de queimado na boca dele [do homicida], cheiro de fumaça** [em sinal que queimaram os ossos da vítima que se decompunha na floresta], sai o cheiro de carvão da boca, depois que sai o cheiro na boca, os velhos mandam [o homicida] ainda para o igarapé "sim vamos lá, vomite-o!", diz isso então ele vomita carne de yanomama.

E o que se come? Para ter ânsia de vômito, a minhoca, você mastiga a minhoca, se não encontrar minhoca, peixe, você pega a piaba, ele come cru e não demora! [vomita rapidemente] Então... "uea, uea, uea", a pessoa fica muito mal, assim eles fazem seguidamente, e pelo fato da pessoa vomitar muitas vezes, depois ela toma água de novo. Já que dentro da barriga está sujo, a pessoa tem a intenção de limpar a barriga, então vomita de novo. Ao beber mais água, vomita de novo, bebe água de novo e vomita mais uma vez,

e toma mais água, quando a água sai limpa, [está vomitando água] quer dizer que está melhorando.

Depois de ter feito isso, a pessoa ficará muito feliz! E por isso pinta o rosto fazendo pontilhados com urucum, e depois de ter decorado o rosto com pontinhos, também se enfeita com penas de mutum e se deita na rede, é assim que as pessoas fazem. E por ter feito isso, depois a rede de casca de árvore onde ela se deitou [durante o período do ritual], essa mesma rede de casca da árvore que ele usou, essa rede de casca da árvore ele enrola a rede e joga a rede na mata fechada, lá onde tem as plantas *morumoru*, enterra a rede na lama, então ao enterrar essa rede, por que será que as pessoas fazem isso? Para não ser encontrada [pelos inimigos]. Algumas pessoas que possam estar andando por aí, para elas não encontrarem inimigos. Se por acaso ele não fizer isso [enterrar a rede de casca de árvore na lama] por lá, alguma pessoa que esteja zanzando por aí, se não tiver ido fazer isso, se não fizer isso, rapidamente irão matá-lo [os inimigos irão encontrá-lo]. É assim que acontece.

A digestão do corpo e imagem vital (*ūtũpẽ*) do inimigo, mediada pela relação dos rituais *watupamu* e *ũnakayõmu*, marcam uma relação notável de profunda interdependência entre os grupos agressores e agredidos. Assim, a digestão do corpo do inimigo pelo matador ocorre paralelamente à sua decomposição na floresta, o que evidencia o caráter de correlação e troca inerentes à relação de predação neste amplo espectro das relações sociopolíticas yanomami, através do exocanibalismo.

Por conseguinte, sendo a morte de uma pessoa sempre resultado de algum tipo de agressão inimiga (xamânica, por feitiçaria ou agressão direta), ela irá desencadear algum tipo de vingança que, quando bem sucedida, fará girar mais uma vez a roda neste ciclo de agressões, gerando a alternância dos papéis entre agressores e aqueles que farão a digestão de corpos inimigos. Assim, um grupo que hoje tenha perdido pessoas mortas por inimigos – como no caso do Papiu –, amanhã fará a vingança e conseqüentemente irá digerir o corpo do inimigo – no caso,

alguém do Hayau terá feito. Ao tornar recíproca a agressão, as pessoas se alternam nesta dança entre agressores e vítimas. Logo,

[E]sta dinâmica cíclica das trocas de predação simbólica se constitui acima de tudo pela troca de um déficit biológico inesgotável, que não é outro que a própria morte. Ao representar a troca de carnes corrompidas pela morte no seio de um sistema ritual de reciprocidade canibal, os Yanomami se esforçam para transformar a naturalidade da morte em uma relação social e política (...) e também da política em uma relação biológica.

(Albert, 1985:380, tradução minha)

Para os Yanomami, assim como para muitos outros grupos indígenas da Amazônia, a relação prototípica é a predação generalizada, tendo a afinidade e o canibalismo como seus principais vetores (Viveiros de Castro, 2002). Espero ter conseguido demonstrar aqui a centralidade da figura dos inimigos e das relações de predação, objetivadas pelas trocas de agressões, mortes, substâncias e rituais. Após ter esboçado o plano político no qual se insere as trocas de agressões yanomami, gostaria de passar agora para as explicações dos Papiu *thëripë* sobre a ausência dos reides organizados por eles nos últimos anos, além de explorar as formas como as novas gerações que participam dos reides incorporam elementos *napëpë* nas dinâmicas de vingança, inovando o sistema de agressões yanomami.

PARTE II

5. TODA GUERRA SERÁ DOCUMENTADA: IMAGENS E PALAVRAS SOBRE REIDES EM 2014

Neste capítulo, apresentarei o processo de retomada dos reides organizados pelos Papiu *thëripë*, após longo período sem que esta prática ocorresse na região. Discutirei a primeira participação de homens com até 35 anos de idade, nos reides que voltaram a envolver as pessoas da região em 2014. É de se imaginar que os homens desta geração, que mantêm vários hábitos *napëpë* e relações com organizações não indígenas, estão reinventando o sistema de agressão yanomami, incorporando a elas novos elementos, como a escrita de documentos, os remédios, espingardas, celulares com filmadoras, cargos, salários, associações indígenas, conselhos de saúde e fronteiras nacionais. No fim do capítulo, irei apresentar algumas justificativas dadas por alguns Yanomami, para a longa ausência de reides na região, em geral associada por eles ao aumento da participação Yanomami em instituições *napëpë*.

5.5 A retomada dos reides

O conflito que rompeu entre os Yanomami do Papiu e Hayau foi uma forma de conflagração que desencadeou ciclos de vinganças através de reides, algo que não ocorria no Papiu já há muitos anos. Embora não tenha sido possível precisar quando os Yanomami do Papiu organizaram o último reide, o que dizem é que, ao período final da invasão garimpeira, essas expedições de ataque contra casas inimigas terminaram, ou teriam ao menos se tornado práticas incomuns para as pessoas da região. Apesar de os Papiu *thëripë* não organizarem reides já há muitos anos, não é possível precisar as possíveis participações de homens da região, em reides organizados por grupos aliados.

Como vimos no capítulo dois, quase todas as mortes são consideradas pelos Yanomami como resultados de agressões inimigas e deverão gerar sua vingança. Pude acompanhar poucos casos de mortes ocorridas no Papiu nos últimos cinco anos, mas nestes casos as vinganças ocorreram através de ataques xamânicos ou caça aos duplos animais (*rîxi*) de outros Yanomami que habitam em regiões distantes, visando agredir ou matar inimigos de forma indireta. Várias das mortes

entre os Papiu *thëripë* são atribuídas à ações do grupo de yanomami isolados, os Moxihatëtëa⁵¹. Apesar desse grupo não manter relações de aliança com nenhum outro grupo Yanomami (algo muito atípico entre este povo indígena) e por quase nunca serem avistados por qualquer outro Yanomami, os Moxihatëtëa talvez sejam situados pelos Papiu *thëripë* em um plano similar aos seres sobrenaturais (*yai thëpë*) como espíritos maléficos da floresta ou poderes agressivos associados a entidades naturais que são relacionados lugares inóspitos. Apesar dos Moxihatëtëa habitarem a Serra da Estrutura – local relativamente próximo ao Papiu – este é considerado um território perigoso e temido pelas pessoas do Papiu, que não se atrevem a explorá-lo. As mortes dos Papiu *thëripë* diagnosticadas como resultados de agressões xamânicas ou feiticeiras geraram, portanto, vinganças realizadas a partir de agressões similares.

Apesar dos reides terem desaparecido ou se tornado eventos muito raros no Papiu por cerca de duas décadas, isto não quer dizer que nos últimos anos o Papiu tenha sido um recinto de paz e tranquilidade, já que a região foi palco de diversas brigas internas, além de conflitos envolvendo grupos yanomami que habitam regiões mais distantes. Essas

⁵¹ Destaco aqui dois casos de mortes no Papiu que acompanhei os desdobramentos e que me chamaram a atenção: a primeira foi a morte de um garoto de 10 anos, após ter caído de uma árvore em 2010. O segundo caso foi a morte de um rapaz após ter sido picado por uma cobra em 2012. Em ambos os casos, após longas investigações, o motivo das mortes foi atribuído à ação feiticeira do Moxihatëtëa, sendo as pessoas deste grupo, portanto, os responsáveis por derrubar o garoto da árvore e por terem enviado a cobra para que desse a picada fatal no jovem. Várias mortes no Papiu são atribuídas aos Moxihatëtëa, e apesar dos Papiu *thëripë* terem feito algumas expedições buscando agredi-los, nunca os encontram e temem realizar incursões em seu território. Em 2012 eu conversava com uma amiga Yanomami do Papiu e ao dizer que o cinegrafista yanomami da Hutukara, Morzaniel Iramari, havia filmado a casa dos Moxihatëtëa, esta minha amiga me sugeriu que nós, *napëpë*, jogássemos uma bomba para destruí-los, pois só assim os Yanomami do Papiu iriam parar de morrer. Este caso anedótico sugere que muitas das mortes no Papiu são atribuídas aos Moxihatëtëa e a vingança geralmente é realizada em um plano virtual. De fato, após a morte dos dois jovens do Papiu em 2014 por ação direta de seus inimigos do Hayau, um Yanomami me disse que agora muitas famílias que ainda guardam as cinzas de alguns de seus mortos ficariam com muita raiva dos Hayau *thëripë*, visto que eles eram os verdadeiros agressores dos Papiu *thëripë*, e que até então haviam atribuído erroneamente diversas das mortes de seus parentes ao grupo de Yanomami isolado, Moxihatëtëa.

contendas, entretanto, sempre resultaram em agressões mais brandas, nas quais duelos de varas ou troca de tapas no peito foram suficientes para desfazer as tensões⁵². O conflito interno envolvendo grupos do Papiu entre os anos de 2003 e 2010, como mencionado no capítulo três, se difere do conflito descrito nesta pesquisa por alguns motivos. O primeiro deles é que no conflito com os Hayau *thëripë*, os Papiu *thëripë* foram atacados por um grupo Yanomami pouco conhecido e com os quais não mantinham quaisquer relações de aliança. Além disso, no conflito aqui relatado, as catorze comunidades que hoje formam o que chamamos de Papiu se uniram contra um inimigo comum, distinto do que se passou no conflito interno, quando relações de pessoas que viviam muito próximas foram severamente abaladas, gerando um estado de tensão interna constante. E, finalmente, as saídas em reide até a casa dos Hayau *thëripë* foram realizadas por grupos grandes e em quase todas as expedições o ritual *watupamu* foi realizado antes da partida, enquanto no conflito interno, que aconteceu anos atrás, os ataques eram feitos em forma de pequenas emboscadas, contando com a participação de poucas pessoas e sem serem precedidos por preparações rituais.

Embora os reides fossem uma prática em desuso no Papiu, isso não se aplica às distintas regiões da TIY, que possuem dinâmicas de agressão muito variadas. Duarte do Pateo (2005) discute as consequências da introdução de ferramentas de metal e armas de fogo na região de Surucucus relacionando-a ao aumento dos reides e vinganças na região. O autor argumenta que ao mesmo tempo em que as novas ferramentas potencializam a abertura de roças, expansões e trocas entre os diversos grupos de Surucucus, a inclusão de espingardas em combates, que até então se restringiam ao uso de arcos e flechas, provocou uma superatualização do sistema de agressão, como

⁵² Algumas formas de agressão são usadas pelos Yanomami como meio de dissolver a tensão existente entre dois grupos, como é o caso das trocas de tapas ou socos no peito e duelos com varas ou bordunas. Para essas trocas de agressão os grupos envolvidos se encontram e os golpes devem ser dados de homem para homem, de maneira controlada e apropriada. Eventualmente, terçados podem ser usados para desferir os golpes, mas neste caso os Yanomami usam apenas sua parte lateral e não sua lâmina, sem o risco de causar danos maiores ao rival. O homem a ser agredido deve se mostrar estóico, sem esconder-se ou fugir à agressão, como deve se portar uma pessoa *waithëri*. Após a troca de agressões, as relações entre os grupos é geralmente liberada das tensões anteriores, fazendo destes dispositivos, a um só tempo, formas de exercício e controle da violência (Chagnon, 1997: 186).

consequência da letalidade das armas de fogo, resultando assim no aumento dos reides e vinganças naquela região.

No entanto, a situação parece ser muito diversa nas regiões das baixadas da TIY em contraste com a situação das serras de Surucucus, tal como descrito acima. Os grupos do Demini (antigos habitantes do alto rio Catrimani) organizaram seus últimos reides ainda entre as décadas de 1970 e 1980, sendo que os grupos yanomami do Toototopi praticamente cessaram os reides ainda na década de 1960, após a chegada dos missionários da *New Tribes Mission* e os diversos surtos epidêmicos que assolaram os Yanomami daquela região (Kopenawa & Albert, 2010:753). Pelas viagens que realizei às baixadas – mais especificamente Demini e em menor escala o Toototopi – embora não tenha condições no momento de investigar esta hipótese, me parece que as relações de predação nessas regiões foram deslocadas para as agressões xamânicas, visto a intensidade e frequência de atividades xamânicas entre os Yanomami dessas regiões, além do grande número de xamãs em cada aldeia. Esta ideia, apenas especulativa, deverá ser melhor investigada futuramente.

Notamos, então, que a dinâmica de continuidade ou interrupção dos reides varia em cada região da TIY, a depender de uma série de fatores da conjuntura local. Por mais que a prática das expedições de vingança tenha cessado há algumas décadas entre determinado grupo, nada impede que ela seja retomada, como ocorreu em 2014 na região do Papiu, a partir do desencadeamento de novos eventos e reconfigurações das relações sociopolíticas. Do mesmo modo que o contrário também é válido para aquelas comunidades onde os reides são frequentes.

No Papiu, poucos são os homens que já participaram de um reide ao longo da vida e menor ainda é o grupo de senhores idosos, ainda vivos, que participaram de reides quando os ciclos de vingança na região e arredores eram ainda bastante intensos, no início do contato com os *napëpë* até a década de 1980. Homens e mulheres do Papiu que viveram este período, hoje com mais de 65 anos, vivenciaram processos de mudanças profundas: viveram o início do contato com os não indígenas, viram morrer muitos parentes assolados pelas epidemias decorrentes do contato, sobreviveram à invasão garimpeira, alguns aprenderam a cantar as músicas *hare krishna*, queimaram suas roupas cheias de doenças com a chegada dos serviços da ONG Médicos do Mundo, pediram escola e ajudaram a construir algumas, viram os jovens tornarem-se professores ou agentes de saúde, e vivem hoje em meio à rotina de vacinação, visitas ao posto de saúde e fluxo frequente dos mais variados bens industrializados em suas aldeias. As pessoas dessa faixa etária convivem

com seus filhos e netos crescendo mergulhados em celulares, vídeos, papéis, DVDs, computadores, cargos assalariados, músicas *napë*, palavras em português e histórias sobre viagens à Boa Vista.

Já entre essa geração mais nova que tem até 25 anos, é notável o desconhecimento acerca da vida de seus pais e avós antes do contato com os *napëpë*, ou sobre temas como mitologia e xamanismo. O Papiu de hoje vive este momento singular que permite a convivência de gerações com trajetórias históricas e referenciais muito diferentes, e no caso, faz parte desse processo certa ruptura na transmissão de alguns conhecimentos yanomami. Vale lembrar que, em 2011, 52% da população do Papiu tinha menos de 14 anos (Albert & Azevedo, 2012).

Para a geração de homens com menos de 35 anos o ciclo de reides recentemente deflagrado no Papiu parece ser uma novidade. Abaixo, apresento um quadro com o perfil etário dos participantes⁵³ do reide que ocorreu em abril de 2014.

Grupo 1: Homens com idade até 25 anos (nascidos até 1989 – nasceram no auge da invasão garimpeira ou logo depois e cresceram no período dos projetos).

Grupo 2: Homens com idade entre 26 – 35 anos (tinham entre doze e quatro anos ao final da invasão garimpeira em 1992, se tornaram adultos no tempo dos projetos).

Grupo 3: Homens com idade entre 36 – 45 anos (tinham entre treze e vinte e três anos ao final invasão garimpeira, poucos deles participaram de reides contra os garimpeiros ou demais inimigos).

Grupo 4: Acima de 46 anos – (Tinham mais de vinte e quatro anos ao final da invasão garimpeira. Todos já participaram de reides contra grupos inimigos no passado).

⁵³ Embora seja possível que alguns homens tenham participado de reides organizados por grupos aliados ou expedições do tipo *ōkarahuu* (saídas à espreita até a casa inimiga para soprar feitiço e matar os inimigos), seria muito difícil indagá-los quanto a estas práticas, que nunca são assumidas por seus autores. Para chegar aos números aqui apresentados, indaguei diversas pessoas no Papiu sobre quais daqueles homens já haviam participado de reides no passado (*waihuu*), e questioneei alguns *napëpë* que tenham trabalhado no Papiu desde o início da década de 1990, sobre lembranças de envolvimento dos Papiu *thëripë* nos reides e vinganças.

Grupo etário	Número de participantes no reide de abril de 2014	Já participaram de reides anteriormente
Grupo 1	22	0
Grupo 2	17	0
Grupo 3	14	2
Grupo 4	5	5
*Idade não consta no censo	1	*
Total de participantes	59	7

Como demonstrado neste quadro, nenhum dos trinta e nove homens dos grupos etários 1 e 2 (até 35 anos) a princípio não haviam participado de reides anteriormente; poucos (2) do grupo 3 já haviam participado; enquanto os cinco membros do grupo 4, com idade acima de 46 anos, eram todos veteranos. A maioria dos homens até 35 anos (grupos 1 e 2) cresceu no momento histórico em que a presença dos *napëpë* no Papiu já se tornava permanente e os projetos educacionais e o assalariamento despontavam na região. Nos dias de hoje, são estes os homens que têm reinventado os reides, valendo-se de elementos reconhecidamente *napë* nas dinâmicas de conflito e agressão, como buscarei mostrar ao longo das próximas páginas.

5.6 Câmeras e letras como novos elementos de agressão

Apresentarei agora alguns acontecimentos que se passaram durante o reide de abril de 2014. Minha atenção volta-se para os modos pelos quais estes jovens adultos têm reinventado os reides, a partir de habilidades reconhecidamente *napë*, como a escrita ou o registro de imagens.

Buscando dar sequência aos desdobramentos do reide acontecido em abril de 2014, como apresentado no capítulo quatro, seguiremos com alguns relatos de homens sobre a própria participação no primeiro reide de 2014:

Ana: *Hei tëhë Hayau hamì, Venezuela hamì kaho wamaki ai hiya thëpë ai hiya thëpë...hapao tëhë thëpë hunimi makii , thë kohipë*

mahioma tha? “guerra” hapa wamaki hunimi yaro.

Ana: Hoje em dia para o Hayau, para a Venezuela, outros jovens, outros jovens, eles... em outros tempos, apesar deles nunca terem ido para o reide, foi muito difícil? já que vocês não tinham ido para a guerra antes?

Genivaldo: *Thë kohipëoma!*

Genivaldo: Foi difícil!

Ana: *Oxta, ai thëpë xiro hiramama hatho? ... “inaha wathë thaprari, inaha thëpë kuai”...*

Ana: Oxta, outros apenas lhes fizeram entender, talvez? "você tem que fazer assim, as coisas são assim..."

Genivaldo: *‘Não!’ E... Thëpë... Hapa yamaki huu tēhē, thēni, yamaki yērēo tamoimi tēhē, “uti hami pirio yo kua?” yamaki pihī kuma, hehupē ni kiri mahi [...]”Uti hami yamaki kurayopē tha?” yamaki pihī kuu tēhē, yamaki pihī hētēmoma. Yamaki pihī hētēmu tēhē, yamaki yērētaa xoama, yamaki yērēkepēha. Ihī makii yamaki mipronimi, rākaimi a wai mahioma, hrīki rākaimi, nē aipē, heki nini... thëpë kuoma, wahati a wai.*

Genivaldo: Não... eles... quando nós fomos a primeira vez, foi estranho, quando não sabíamos andar abaixados [rastejar], nós pensamos: "onde está o caminho?". As serras eram assustadoras. [...] “Onde é que estamos indo?” Ao pensarmos assim, nós ficamos em dúvida. Por ficarmos em dúvida e continuamos caminhando abaixados, nós seguimos abaixados. Porém nós não dormimos, ficamos com dores muito fortes, as costas doem, ficamos tontos, a cabeça dói... assim as pessoas ficaram, o frio é cruel.

Ana: *AIS ni remédio poma tha?*

Ana: "o AIS levou remédio?"

Genivaldo: *Poma! rākaimiai wei thēki komi poma. Ihī thēki wamahe: "houuu uti thēha?", yamaki kuu tēhē "yamaki huu tamoimi xoa yaro,*

yamaki kuai". Ai pata thëpë kuma: "waiha yamaki huu tamorario tëhë, inaha yamaki kutaai kōimi. Hei tëhë yamaki huu kukii tëhë, yamaki kuaimi" thëpë kuma.

Ihi thë kohipëoma, "yamaki xëa hathorihe?" yamaki pihaha kuni, yamaki parionimi, yamaki pree... "houuuu... ihi yamaki xëa hathori ëi? Ya nëhë horihi mahi toko!" Yamaki kuu tëhë, pata thëpëã hama: "Maa! Mihi wa nëhë horihonoma, ihi tëhë wa yakëimii, xaari wa xëriihe!" thëpë kuma, inaha thë kuama.

Genivaldo: Levaram, todos aqueles analgésicos. Então as pessoas tomaram: "ooo.. por que?" ao nos dizerem isso... "já que nós ainda não sabemos ir, nós estamos participando". E outros velhos disseram "depois quando aprendermos a ir, não faremos isso novamente. Sair da forma como estamos indo hoje, ainda não tinha acontecido" – eles disseram.

Então foi difícil "será que vão nos matar?" ao pensarmos assim, nós não caminhamos na frente. Nós também dissemos: "hooo.... então talvez irão nos matar? eu vou sofrer muito!" Ao dizermos isso, os velhos disseram: "Não! Não sofra por isso, assim você irá não irá errar, irá acertá-los corretamente", eles disseram era assim.

Ana: *Urihi sã makii, kaho wamaki kapixa wamaki ponimi tha?*

Ana: "a terra fazia frio, porém.. vocês não levaram roupas"

Genivaldo: *Kamixa yamapë ponimi, yai ponimi! inaha kua yaro wakë a... wakëpë horapomahe, ai wakë, ai wakë, ai wakë, ai wakë pomoma makii pomoproimi! wahati a wai mahioma! yai wai mahioma. Wamaki pou tëhë, hayau thëripëni wamaki taa hathōarihe?*

Genivaldo: Nós não levamos roupas, não levamos mesmo! então por isso, eles acenderam fogos: um fogo, outro fogo, outro fogo, acenderam outro fogo porém fogo não esquentava! o frio era cruel! era muito cruel, mas se tivesse fogo pensávamos que as pessoas do Hayu nos enxergariam.

No retorno dos homens, nove dias após a saída do grupo, eles trouxeram consigo apenas a notícia sobre o insucesso do reide, como seguem estes meus relatos de campo:

Eu estava dormindo na casa da conselheira Joana quando ficamos sabendo do retorno dos homens que estavam no reide. Eram sete e meia da noite e a casa toda já dormia um sono leve do início da noite. De repente percebo um movimento na casa, Terezinha estava aqui de visita e havia focado a lanterna no meu rosto. Levanto-me da rede e vejo Fido que havia voltado do reide e estava sentado do lado da rede de sua avó Joana, na beira do fogo. Me junto ao grupo ao redor da fogueira e vejo Fido muito cansado e bêbado – havia parado em alguma casa para tomar um pouco de caxiri. Ele veio rapidamente, chegando antes do grupo todo para trazer a notícia que reavivou a tristeza das pessoas: não haviam flechado ninguém no Hayau, os inimigos haviam fugido e as duas casas que encontraram estavam abandonadas. Uma das casas eles incendiaram, estragaram as roças, comeram suas pupunhas e macaxeiras, cortaram as bananeiras e estragaram suas manivas, furaram panelas, mas não encontraram ninguém para matar. Na casa inimiga tinham cinco marcas de fogueira no chão – que indicam provavelmente cinco grupos familiares. Fido falou sobre um helicóptero preto que viram e disse que aquele não era o helicóptero brasileiro que conhecem, deveria ser da Venezuela. Disse que havia garimpeiros trabalhando na região e alguns homens até pensaram em ir matá-los, já que eles deram armas para os Hayau *thèripè* matarem os jovens do Papiu, mas a maioria das pessoas achara imprudente, pois não conheciam o local e nem sabiam quantas armas eles tinham.

Assim que os 59 homens voltaram dos nove dias que estiveram no reide, o Papiu parecia mais vivo com tantas pessoas circulando pelos caminhos na mata entre as aldeias e o posto de saúde. Os homens estavam visivelmente mais

magros. Vários deles andavam com dificuldades nos primeiros dias, tinham dores musculares nas pernas por terem enfrentado um terreno íngreme e de muito difícil acesso pelas montanhas que marcam a divisa entre Brasil e Venezuela.

No posto de saúde também havia muito mais gente circulando, agora que os homens voltaram. Ali existe um pequeno consultório médico com um balcão de atendimento, onde fica uma tomada de energia que funciona quando o motor-gerador é ligado. Os Agentes Indígenas de Saúde e professores costumam ligar seus tocadores de DVD ou *notebooks* nessa tomada, sempre reunindo um grupo de pessoas que estejam internadas ou simplesmente passeando pelo posto. Assim, quando algum aparelho de DVD é colocado sobre o balcão de atendimento do posto de saúde, sempre reúne uma grande parte dos Yanomami que estejam por ali, e se assentam na varanda em frente à sala de atendimento médico, para assistirem aos filmes mais variados que passam nas pequenas telas. Contudo, hoje o filme que vimos no computador de Arokona era diferente, pois através da pequena tela vinham as imagens da casa inimiga. César havia levado o celular carregado para o reide e o usou para filmar parte da expedição, os outros Yanomami disseram que ele era o jornalista do grupo. Nas cenas filmadas por César em seu celular (sem som e em baixa resolução) pudemos ver a casa dos inimigos: uma construção de palha em tamanho médio e com cobertura de palha em formato cônico. No pátio externo da casa os homens do Papiu circulam com suas flechas ou espingardas em mãos, muitos deles estão irreconhecíveis pelos corpos pintados de preto, outros nem tanto. César dá um longo close no pé de pupunha e filma a derrubada de alguns dos cachos da fruta.

A segunda filmagem mostra esta mesma casa sendo incendiada e o fogo consumindo-a em poucos minutos. O cinegrafista mostra na sequência os homens do Papiu agachados ou em pé no pátio externo da casa, assistindo sua consumação pelo fogo. As imagens, bastante caseiras, me parecem uma espécie de “Mídia

Ninja Yanomami” e foram compartilhadas em *pendrives* e cartões de memória entre os yanomami que têm computadores, aparelhos DVDs e celulares, sendo assistidas repetidamente pelos Papiu *thëripë*.

Há alguns anos, seria impensável assistir às cenas de um reide, ficando a antropologia da guerra, até então, restrita às descrições e relatos feitos por seus participantes, já que, até onde sei, embora os reides sempre tenham sido descritos como o principal vetor da *guerra yanomami*, jamais algum *napë* participou de uma dessas expedições (Sponsel, 1998). No momento atual, em que os indígenas se apropriam cada vez mais de ferramentas de registro – sejam elas audiovisuais ou escritas – abrem-se novas possibilidades e perspectivas de registro dos reides, de autoria dos próprios indígenas participantes. Em todos os outros cinco reides que aconteceram ao longo do ano de 2014, foram feitos registros por um ou mais “jornalistas yanomami” – como eles mesmos dizem – que partem para os reides munidos de *gadgets* para captar imagens das expedições.

Já a escrita, difundida na região a partir de 1998, aparece nos reides como mais uma forma de comunicação do antagonismo. Após o retorno do primeiro reide, Alfredo Himotona disse que ao chegar à casa dos inimigos e encontrá-la vazia, escreveu com carvão uma mensagem na porta de uma das casas, chamando seus inimigos de covardes por terem fugido, além de escrever sobre o defeito físico da perna de um deles, mensagens extremamente ofensivas entre os Yanomami. Apesar de Alfredo ter escrito a mensagem na porta da casa, o mais provável é que esta nunca venha a ser lida pelos inimigos, já que eles mantêm contato muito esporádico com os *napëpë* e certamente não passaram por processos de alfabetização.

A escrita também foi utilizada na organização do primeiro reide como meio de comunicação interna. Antes da partida dos homens para a expedição de abril rumo à casa dos Hayau *thëripë*, o agente indígena de saúde, Batman, deixou um bilhete afixado na parede externa do posto de saúde, no qual justificava sua ausência e dos outros quatro AIs, atribuindo as responsabilidades de trabalhos no posto aos outros dois agentes de saúde que haviam ficado no Papiu:

Dia 04/04/14

Awei, ipa wama thā thai hēopē. Niayotima thēha kami AIS yamaki arayuwei 4 yamaki kuta, inaha kua yaro kami yamaki kiaiwei thēnē ha ai wamaki kiai hēopē Enf^a patamotima a waroki tēhē, ai AIS wahaki a hapē inaha thē kua. Kua hikia ya huu kōo Guerra da Venezuela.

Ass: Batman Kaxipino

Dia 04/04/14:

Deixo essas minhas palavras restarem para vocês. Nós AIS saímos para o reide, somos quatro, por isso nós [não] trabalharemos, por isso vocês outros que sobraram trabalhem quando a enfermeira chefe chegar, vocês dois AIS [trabalhem], assim é. Era somente isso, eu estou indo para a Guerra da Venezuela.

Ass: Batman Kaxipino

dia 04.04.14 Scatiform
 awei, ipa wama thā thai hēopē
 niayotima thēha kami AIS ya
 maki arayuwei 04 yamaki kuta
 inaha kua yaro kami yamaki kiai
 wei thēnē ha ai wamaki kiai hēopē
 Enf^a patamotima a waroki tēhē
 ai AIS wahakia hapē inaha
 thē kua kua hikia ya huu kōo
 guerra da Venezuela
 Ass: Batman Kaxipino

A rede de relações e contatos que os Yanomami mantêm com os *napëpë* pode ser usada a favor de seus projetos pessoais ou comunitários, beneficiando a política interna yanomami. Este é o caso de Tino, ex-professor da região Catrimani, que, como dito anteriormente, articulou duas caronas em voos da SESAI para chegar ao Papiu e participar do ritual funerário de seu irmão classificatório – um dos jovens mortos pelos Hayau *thëripë*. Tino, aos 31 anos, também participou do reide pela primeira vez e me contou um pouco sobre sua experiência:

Tino me diz que quem “dirigiu” o reide havia sido Oxta (cerca de 60 anos), pois ele já havia participado de vários reides no passado. Um dia antes da partida para o reide, Oxta havia dado as orientações para a maioria dos homens que iriam participar de um reide pela primeira vez. Disse que deveriam ir vestidos apenas com cuecas pretas ou pintadas de preto, carregando suas armas e caminhando calados pelo mato. Não deveriam carregar nada mais, nem mesmo suas redes, pois caso contrário, perderiam a agilidade necessária para fugir dos inimigos em possíveis combates. Tino disse que ao longo das oito noites que passaram na expedição, não puderam dormir a noite toda, ficavam de vigília e apenas cochilavam um pouco. Fazer fogo também não era permitido, já que os inimigos poderiam avistar os sinais da fogueira e, portanto, sofreram muito com o frio. Não podiam conversar, seguiam calados entre poucas palavras sussurradas entre si, evitaram os caminhos já existentes, caminhando apenas pelo meio da mata fechada, tomando cuidado para não fazer barulho. Paravam de caminhar somente quando caía a noite. Alguns poucos jovens carregavam os beijus ou farinhas feitos pelas mulheres. Um xamã, o velho Xiriana (61), acompanhou a expedição, para mantê-los protegidos. Ele foi acompanhado do espírito *Äiamori*, que fez o tempo ficar frio, e fazia o vento rolar as folhas a frente do grupo, para que os inimigos não escutassem seus passos pela mata.

No fim de seu relato, e já pensando em se preparar para o próximo reide, Tino me perguntou onde ele poderia encontrar blusas de frio pretas para comprar em Boa Vista, pois da próxima vez

não quer sofrer tanto com o frio. Quer comprar também uma rede de nylon, pois é leve e assim ele poderá carregá-la durante a expedição e descansar melhor à noite.

Na noite seguinte, ao dividir a mesma fogueira com Tino, ele me pergunta em português:

- Ô Maria, Você sabe onde tem um supermercado lá em Boa Vista que vende epidemia?

- O quê? Não sei...

- Então como os *napëpë* fazem bomba e essas coisas?

- Epidemia eles não vendem... Bomba é proibido vender, eu tenho um primo que até sabe fazer umas bombas caseiras para brincar, mas você não consegue comprar bombas.

- Então fala para ele mandar para a gente.

- Não pode mandar bomba pelo correio, e se vocês jogarem bomba lá no Hayau, depois vão ter muitos problemas com os *napëpë*.

- Então eu vou perguntar para o taxista em Boa Vista, onde eu posso comprar só aquela que faz barulho [foguetes] só, para assustar eles.

Estes relatos, um pouco anedóticos, falam sobre as estratégias de uso dos conhecimentos e relações *napëpë* a favor do sistema de agressão yanomami. Quando Tino me pergunta “onde se vende epidemia”, ele está se valendo do sistema econômico *napë* de acesso monetário aos mais variados produtos e bens, para comprar algo improvável – no caso, a epidemia. Por sua vez, a associação entre os *napëpë* e a epidemia, que Tino deseja comprar na cidade, certamente não é por acaso. Lembro aqui que o termo *napë* é uma extensão semântica para se referir aos não indígenas, mas originalmente a palavra quer dizer “inimigos”, aqueles que no início do contato foram responsáveis por levar as epidemias (Albert, 1992). Essas epidemias levadas pelos *napëpë* foram incluídas na teoria etiológica yanomami, sendo, portanto, percebidas como resultado de ações intencionais desses estrangeiros, como uma forma de retaliação ou vingança. É da letalidade de uma epidemia que Tino pretende se valer como forma de vingar os Hayau *thëripë*. Intenção que certamente carrega algo de *napë*, no duplo sentido do termo – “não-indígenas” e “inimigos”.

Este relato recupera apenas uma das muitas maquinações indígenas que incluem elementos estrangeiros como forma de incrementar o sistema de agressão Yanomami. A política feita junto às instituições *napëpë* ou associações indígenas (que, por sua vez, seguem uma lógica associativista *napë*), são outras estratégias usadas como possibilidade de retaliação e agressão aos inimigos, incrementando o repertório de possibilidades de formas de agressão dentre os Yanomami:

Alfredo: *Hayau thëri, kamapëni yamaki naha waripu hikio tēhë, ihi thëxa xaari! Utipi thëha thëpëni prauku komi napërayoma? Inaha wamaki kuai tēhë, Hutukara eha ya harayu tēhë, AIS wamaki maprario, professor wamaki mapramari. Asa, inaha kami ya pihî kuu, inaha kami ya pihî yai kuu! Ai mokamuku ni Brasileiro mukuni yamaki pree niaprarema he kutayoni, moka 20 mukuni, 20 kikinî yamaki pree niaprare mahe! 28, 20, 16, 12...professor pëni pëtoaihe, professor Ararima* Okomu u ha a kua, Ais pëkomi kua, ihami!*

Alfredo: Quando pessoas do Hayau nos fizeram mal, só isso está correto. Por que os grupos de todos os lugares viraram nossos inimigos? Então [digo para eles]: “quando vocês fizeram isso eu vou falar na Hutukara, vocês acabem com os AIS’s, vocês acabem com os professores!” Irmã, é assim que eu estou pensando, é assim que eu penso mesmo! Foi com cartucho brasileiro que fomos atingidos, cartucho 20! Eles nos mataram com cartucho 20! 28, 20, 16, 12... Os professores que compram. O professor Ararima* mora lá no Okomu, tem também vários AIS’s lá.

Ana: *Uti hami tha?*

Ana: Onde?

Alfredo: *Okomu hami, Haxiu hami thē ahate, Haxiu! maki carimpeiro pēni pē pree tipihe, carimpeiro pēni Okomo u thēri pēha mokamopē hipihe, kama thēpē pree pairio asa, kama thēpē pree waithērimoma, Okomu thēripē pree waithērimoma thēpē noā thai. Inaha kua yaro hei a kaki, “kihami Conselho Distrital hami a huu tha? Ya pihī hakuni, inaha ya kuma: “Presidente Hutukara e hami wa harayu, wa thē hētēmai, AIS wāhā hētēmai. AIS pēāha kuopēha, Hayau thēri wāhā titia tai, Hayau ha AIS a piriowei, wama wahā taai” ya kuma “kama yamapē mareasipē haniprai” ya kuma.*

Alfredo: No Okomu, perto do Haxiu, Haxiu! Mas os garimpeiros também dão para eles, eles também ajudam, irmã! Eles também ficaram valentes, as pessoas do Okomu também ficaram valentes, as pessoas disseram. Então por isso, ela aqui, "ela [Joana - conselheira de saúde] pensei que iria no Conselho Distrital, por isso eu disse: "olha, fala então com o presidente da Hutukara: tem que procurar lista dos AISs! Quando tiver a lista dos AISs, tem que procurar o Hayau! Descobrir o nome do AIS que mora no Hayau, procure o nome dele", eu disse! "Vamos fazer cortar o salário dele!", eu disse.

A ideia de “cortar o salário” do agente de saúde parece ser uma busca por novos meios de agressão aos inimigos, como pudemos ver neste discurso de Alfredo. Embora a intenção de prejudicar o inimigo neste caso não tenha certamente consequências letais, existe ali a intenção explícita de prejudicar a pessoa de outro grupo da mesma forma como nem todas as ações xamânicas ou feiticeiras visam causar a morte da pessoa, podendo resultar em adoecimentos da vítima, esterilidade ou emagrecimento, por exemplo.

Embora o objetivo do grupo que teve suas pessoas mortas por inimigos seja revidar aquela agressão causando a morte no grupo antagonico, é inegável a presença de outras formas de agressão, sendo, no caso, novas “armas” que vêm surgindo como mecanismos possíveis de represália aos inimigos. Outra dessas situações ocorreu durante minha segunda viagem de campo, em novembro de 2014. Estava no

Papiu auxiliando um grupo de pesquisadores ligados à Fundação Osvaldo Cruz (Fiocruz), durante uma expedição organizada junto ao ISA e à Hutukara, na qual buscavam avaliar o nível de contaminação por mercúrio de garimpo na região. Durante a ocasião, Davi Kopenawa passou cinco dias na região acompanhando o trabalho de pesquisa. Enquanto acontecia a expedição, saí em uma manhã de domingo para participar de uma pequena sessão de caxiri que acontecia na comunidade Maharau. Naquele período, os Papiu *thëripë* buscavam ainda lograr a vingança de seus mortos, pois após quatro incursões até a casa dos inimigos não tinham ainda conseguido matá-los. Assim, ao entrar na casa onde acontecia o caxiri naquela manhã, eis que presencio uma trama, um tanto criativa, de uma tentativa de agressão contra os inimigos:

Ao me aproximar da casa coletiva do Maharau, ouço de longe o burburinho de conversas e risadas que chegam da casa, que parece cheia. Entro e, no calor da animação, sou recebida com gritos de saudação ‘*ëëiiii!*’. As pessoas estavam um pouco bêbadas, pois já tinham acabado com uma panela de caxiri. No meio da casa estava Arokona, se destoando das outras pessoas que estavam sempre pouco vestidas. Arokona usava tênis, meia, bermuda e cinto, estava sem camisa e tinha uma pintura de urucum na altura dos olhos, como uma faixa⁵⁴. Ele andava de um lado para o outro, com passos firmes e animado pelo caxiri, caminhava com uma caneta e papel na mão anotando algo. Me aproximo e vejo que ele faz o controle das pessoas que já haviam participado da pesquisa sobre contaminação de mercúrio, enquanto falava quem ainda faltava participar. Ele continuava escrevendo como um *napë*, em pé sob a pouca luz que chegava da claraboia do alto da casa escura e

⁵⁴ A forma como Arokona se distoa tanto em sua maneira de vestir quanto em sua atitude de escrever e recolher impressões digitais daqueles que não escrevem, é colocado por Kelly (2005) uma *performance napë* que como veremos mais a frente sobre o conceito de “virar *napë*” e que neste caso, se expressa na aquisição de conhecimentos e *habitus napë* marcada em relação às outras pessoas presentes na sessão de caxiri, que agem de uma forma “menos *napë*” do que Arokona.

cônica. Vi que, com a caneta azul, pintava o dedo de seu cunhado, então perguntei o que estavam fazendo, e ele me mostrou um documento que havia escrito na língua Yanomama, que pretendia entregar para Davi Kopenawa, para que ele entregasse na SESAI e, junto com a Hutukara, conseguissem exonerar um AIS do Haxiu. Sobre este AIS a quem pretendiam fazer perder o emprego, haviam conversas de que ele teria participado das mortes dos dois jovens do Papiu, já que ficaram sabendo que ele cumpria o ritual do homicida – *ūnakayōmu* – no período em que os homicídios foram cometidos no Papiu. Além disso, naquela época, esse AIS havia comprado espingardas e chumbo quando esteve em Boa Vista. Portanto, Arokona colhia assinaturas das pessoas que estavam ali e sabiam escrever, e pintava com caneta azul o dedo das pessoas analfabetas, para que deixassem a marca de seus polegares na frente de seus nomes. Arokona me disse que queria fazer o AIS sofrer e por isso queria fazê-lo perder o emprego.

O documento original escrito naquele dia perdeu-se por ali mesmo, ainda durante a sessão de caxiri, mas dois dias depois uma nova carta foi redigida por Arokona (sem as assinaturas) e entregue à Davi Kopenawa, que por sua vez disse que se limitaria a entregar a carta à SESAI, sem se posicionar quanto a exoneração do AIS. Segue aqui uma cópia do conteúdo desse documento:

MALOCA PAPIU, 25/11/14

Papiu 25/11/14

Pata SESAI, Hutukara thëri wamakini hei wama thë taari, kami Papiu thëri yamakini yama thë thaprarema.

Asiki AIS Hakoma thëri yamaa hoyamai pihio. Uti tēha tha? ihi ani Papiu thëri yamaki xēprarema, kutayoni yamaki hixio mahi, wamaa yai Hoyari! wamaa hoyai maa tēhē, yamaki*

wayëa mahirayu, ihi ani moka peha toani Hayau thëri pëha mopë hipipraiwei yama thã yai hirirema kutayoni, yamaki hixio mahi. Ropeni wama hoyari, wama noa pree koamanomai, dinheiro wama e kiki hipianomai.

Kua hikia, thã maprarioma.

Pei yamaki ãha

Vocês liderança da SESAI, equipe da Hutukara, vejam isto que nós, pessoas do Papiu, fizemos.

Nós queremos que o Agente Indígena de Saúde Asiki* seja exonerado. Por quê? Esta pessoa matou uma pessoa do Papiu, por isso estamos com muita raiva, vocês exonerem-no de verdade! Caso vocês não o demitam, nós ficaremos muito bravos. Esta pessoa ao comprar uma espingarda, e por ter dado-a as pessoas do Hayau, e por nós termos ouvido de fato esta história, nós ficamos com muita raiva, demita-o rapidamente, não o contratem novamente e não dê a ele dinheiro.

É apenas isso, fim de assunto.

Segue os nossos nomes

[lista com os nomes de alguns conselheiros, professores e lideranças que estavam presentes durante a sessão de caxiri no Maharau.]

(Papiu, 23 de novembro de 2014)

Valer-se dos meios burocráticos como formas de retaliação em consonância com a moral yanomami, foi também observado por Totti (2013:9) e descrito em uma ocasião na qual parte da diretoria da Hutukara fez um pronunciamento formal durante um curso de formação de professores, para comunicar a todos que havia sido decidido em “reunião extraordinária” que o vice-diretor da associação seria afastado por ter “roubado” a esposa de outro diretor.

Até o início do contato com os *napëpë*, as formas de agressões entre os Yanomami se realizavam, sobretudo, através de duelos de varas ou de tapas, xamanismo agressivo, expedições secretas para agredir os inimigos (*ōkara huu*), diversos tipos de feitiçaria, e os reides, em que se usavam apenas arcos e flechas. Como pudemos ver até aqui, o sistema de agressão yanomami possui uma plasticidade que permite a contínua integração de novos elementos.

Como bem apresentou Duarte do Pateo (2005) em sua tese, as espingardas são também objetos vindos com o contato e que, no caso da região de Surucucus, serviram para potencializar o sistema de agressão, aumentando o número de reides e mortes na região. No caso desse conflito que descrevo, há o esforço contínuo por parte dos Papiu *thëripë* para descobrirem as pessoas responsáveis por fornecer as espingardas usadas para matar os dois jovens e causarem algum tipo de retaliação a estas pessoas, como foi o caso da busca pela exoneração de possíveis AISs ou professores de outras regiões que pudessem estar envolvidos.

No Papiu, a presença de espingardas tem aumentado significativamente. Tanto a presença quanto a ausência do Estado permite maior entrada de espingardas na Terra Indígena Yanomami, seja através da compra das armas por AISs e professores, seja pela via dos garimpos ilegais. Nos garimpos que persistem em se manter ilegalmente na TIY, há uma grande rede de aliciamento dos indígenas, aquecida pela necessidade de mão de obra para os trabalhos no garimpo e/ou pelo aval dos indígenas para a permanência dos invasores em suas terras. Em troca, os Yanomami costumam receber bens de consumo, alimentos industrializados e espingardas. Como acontecem com todos os bens materiais entre os Yanomami, as espingardas são colocadas por eles em circulação, a serviço do fortalecimento e manutenção de suas redes de aliança.

As espingardas, todavia, não foram as únicas armas incluídas nos reides pós-intensificação do contato. Como vimos, a elas hoje se somam a produção de documentos escritos, a distribuição ou corte de cargos assalariados, as negociações em reuniões e o apoio das associações, que emergem como novas estratégias para as trocas de agressões que,

mesmo sem substituir as agressões letais, visam agredir e causar o mal aos inimigos, assim como ocorre com determinados tipos de feitiços e agressões xamânicas, as quais podem causar algum tipo de mal à vítima sem, no entanto, leva-la à morte.

5.7 O centro de formação, as fronteiras e os inimigos

As relações entre os Yanomami e os não indígenas, construídas dentro de uma rede heterogênea de agentes e instituições, envolvem negociações dos mais diversos interesses e resultam em formas e graus variados de relações. Esta rede é formada por funcionários da Secretaria de Saúde Indígena, missionários de igrejas distintas, funcionários de ONG's, antropólogos, pesquisadores diversos, políticos, militares, membros do governo, associações indígenas, movimentos sociais e invasores ilegais de suas terras (garimpeiros, madeireiros ou pescadores).

A complexa dinâmica de negociações entre Yanomami e *napëpë* é constantemente construída ou reatualizada em reuniões, encontros e assembleias que acontecem em Boa Vista, na TIY, Brasília, em conversas na radiofonia ou mesmo em pequenas negociações diárias que ocorrem entre os Yanomami e os não indígenas que atuam permanentemente na TIY, como é o caso dos funcionários da SESAI ou dos invasores ilegais.

Discutirei agora um caso emblemático sobre a forma como os Yanomami lidam com a busca pela manutenção do apoio e das relações com os não indígenas, ao mesmo tempo em que devem se manter em dia com a obrigação moral de vingar-se de seus inimigos. Refiro-me aqui ao caso das negociações entre Yanomami e *napëpë*, visando a construção do centro de formação na região.

Foi uma infeliz coincidência a morte dos dois rapazes acontecer justamente nas vésperas da esperada visita de Ana Gomes e minha ao Papiu, ocasião em que pretendíamos conversar com a comunidade sobre os novos caminhos para financiamento do projeto, além de alguns detalhes da construção do centro de formação. Como disse, havíamos chegado ao Papiu apenas vinte dias após a morte dos rapazes. Havia, portanto, receio em relação à nossa ida ao Papiu, tanto de nossa parte quanto também da de alguns Yanomami, que diziam estar com o pensamento colérico e tortuoso (*píhi híxio; píhi toroko*). Porém, a ida de Arokona à Boa Vista, logo antes de nossa viagem a campo, foi decisiva

para manter os planos de chegarmos ao Papiu. Avaliamos que com o recurso previamente garantido para a construção do centro de formação, o cancelamento de nossa ida poderia implicar em atraso do projeto e, portanto, perda dos recursos públicos que estavam disponíveis para aquela construção. Assim, mantivemos o plano de visita e no dia 2 de abril de 2014 eu e Ana Gomes pousamos no Papiu, que como disse, ainda estava em luto e realizava a cerimônia de cremação de um dos jovens, na comunidade Herou.

Dois dias após nossa chegada seguimos para a esperada reunião de negociação sobre a construção do centro de formação, marcada para acontecer na casa de Arokona (comunidade Xokotha). Ao entrarmos na casa, assim que meu olhar se acostumou à penumbra do lugar, fui identificando os rostos de lideranças, professores e agentes de saúde que eu não esperava encontrar ali, pois haviam saído do ritual funerário que acontecia no Herou e caminhado por três ou quatro horas para chegarem ao local da reunião.

Durante a reunião, como de praxe, os *napëpë* da vez – no caso Ana Gomes e eu – dávamos todas as informações sobre o recurso que havia disponível para a construção do centro de formação, os caminhos a serem traçados até o início das obras, a necessidade de termos um local adequado para a construção, os objetivos do centro de formação, a necessidade de manter um fluxo de comunicação entre as entidades financiadoras, executoras e os Yanomami etc.

Na sequência, para entender melhor sobre as mortes recentes e os possíveis riscos de iniciar a obra naquele momento tenso, perguntei sobre o conflito deflagrado recentemente, fazendo ali um discurso certamente pacificador. O debate foi seguido pela fala de Alfredo Himotona, coordenador de pesquisa e liderança da região, na época com 30 anos. Certamente a resposta de Alfredo também seguia no sentido de realizar um discurso que pudesse ser convincente o suficiente para a manutenção da continuidade da presença das políticas e benefícios levados pelos *napë* para a sua região. Reproduzo abaixo breves trechos, para que o leitor possa conhecer um pouco os caminhos dessa conversa:

Ana: *E.... hapei.... hei tëhë thë siteterayu, kua yaro, ya pihì yai kuu xiwāripuru ya pihì xuhurumu, ya pihì yai kuu: "hu.... thëpë xëyu xiwāripuru tëhë, winaha thë kuapë tha?" ihì projeto yamaki... centro yamaki thaprai hathō? thapraimi hathō? ihì tëhë thë xititihirayoma yaro, yamaki pihì pree hetemu. Thā peheti! thë yai*

xititihirayu tēhē, napēpē huu maprario tēhē, winaha thē kuapē tha? ya pihī kuu puo ihī ya... thā taimi, makii, hei wamaki xeyuwi thē maprario tēhē, ihī projeto xirō wawēa hathōrayu, ya pihī kuu. Kiha, wamaki... Haya u ha wamaki lutamu hixia, thēā waoto, wamaki hixio mahi yaro 2 kupē nomarayoma yaro, thē pree waoto. Teterayu tēhē wamaki xēa nōhōki tēhē, "unaha thē kuapē tha?" yamaki pihī xirō kuu.

Ana M: E... Então... Hoje bagunçou, por isso eu fico sempre pensando, meu pensamento está triste eu penso bem assim: “huu... se as pessoas ficarem sempre se matando, como é que vai ficar?” então o projeto... nós vamos fazer o centro talvez? ou não vamos fazer? então já que bagunçou nós também ficamos em dúvida. Essas palavras são verdadeiras! se ficar muito bagunçado, se os brancos pararem de vir, o que irá acontecer? eu penso isso à toa, então eu... não sei isso. Assim, quando vocês pararem de se matar, então talvez só assim o projeto irá aparecer, é assim que eu penso. Lá.... vocês.... com os Hayau u vocês já estão lutando, está certo, já que vocês estão muito bravos, já que duas pessoas morreram, está certo mesmo! Mas se passar muito tempo e depois eles matarem vocês de novo, o que vai acontecer? nós estamos só pensando isso.

Alfredo: *Asa, hapainaha thē kua, hapainaha thē yai kua. Kami yamakini, 8 ano thēni teteha, projeto yamaki consiguimuwi tēha, totihi yamaki kuoma. Kua yaro Ana eha, carta yamaki xaari ximirema. Yama ximirini, ihī tēha komi yamakini taai pihio. Yamakini taa tēhē, ai napēpēnē operação a thapraremahe. A thaprarihenī, kihamī yamaki huma, garimpo hamī yamaki huu tēhē, yama taimi yaro, nāo sei...Venezuelano thēripē kakii, Haya u thēripē kakii, ihī pē hamī, yamaki wai huu tamonimi, mohiti mahi yamaki yai kuoma, yama yai tanimi! Haya u thēri yama hapa xēpranimi yaro, kua yaro yamaki yai hixio, asa! yamaki yai hixio! Kihamī Hayau hamī kami yamakini, ai “feitiço” napē wamaki kuuwei, arori yama yai poimi asa! imiki*

yai au, kua yaro yamaki mohoti mahioma, yamaki yai mohotioma, xaari yamaki kiaiwei thë yai kuoma.

Awei, yutu yamaki nosiamoma, ihi wa thë taai hikioma, yano a praa hikia, kama ani centro arî thaa mapêha, kua yaro, “Uti pei thë thai? Heha yamaki xititihirayoma” yamaki pihi kuu yaro, yamaa xëprai noho maa tēhē, yamaki hixio maproimi, peheti yamaa xëa noho prari tēhē, ihi tēhē thë xirō waoto, kami yamaki ha.[...]Inaha pata thëpē kuuma: “kua yaro, uti pi thëha yamaki mohoti xëpraremahe?” Mohoti yamaki kutayoni, yamaki yai hixio mahi asa, hixio kohipē mahi thë kua. Inaha thë kua, inaha kua yaro yamaa yaiha nia... yamaaha yai nomamarini, ihi tēhē yamaa yai noama noho mari tēhē, kaho napē wamaki, kihami yamakiā hai xoa. Hutukara yamaa nakarei, ISA thëri yamapē nakari, Funai thëri yamapē nakari, Sesai thëri yamapē nakari yamapē nakaprai pihio. Inaha yamaki pihi kuu. [...] “Awei, Hayau thëripēni yamaki xëprai puohe, yamaki kiri!”, yamaki kuu tēhē, yamakini ohotaa. Hapa yamaki taamu pario, waithëri kama pēni guerra thë pixi mai yarohe”

Alfredo: “Minha irmã, é assim que é, é assim que acontece. Nós, depois de oito anos, por nós termos conseguido o projeto, nós estávamos muito bem. Então nós mandamos corretamente uma carta para a Ana [Gomes]. Por termos mandado, então ela queria ver todos nós, ao querer nos ver, outros brancos fizeram operação, e por terem feito-a, nós fomos para lá, no garimpo.

Quando nós fomos, já que nós não sabíamos [sobre a vinda dos inimigos] não sei... os habitantes da Venezuela, esses habitantes do Hayau, na direção deles, nós não fomos como inimigos! Nós estávamos sem saber de nada, nós não sabíamos de nada! Pois antes nós não havíamos matamos os habitantes do Hayau, por isso eu estou muito bravo, irmã! nós estamos muito bravos! [...] Lá no Hayau nós, “feitiço” como vocês brancos dizem, nós não portamos feitiços irmã! Nossa mão é mesmo limpa, por isso

nós não sabemos nada disso, não sabíamos mesmo, nós estávamos trabalhando corretamente. Há muito tempo nós pedimos para fazer [o centro de formação]. Você já sabe disso, a casa já está deitada (*planejada) no lugar onde temos a intenção de fazer o centro. [...] Então pensamos: “Por que fizeram isso? vieram nos atrapalhar” já que nós pensamos assim, se não os matarmos de volta, nossa raiva não passará, é verdade que apenas se os matarmos reciprocamente ficaremos bem [...] As lideranças me disseram: “Então por que eles nos mataram sem sabermos?” por nós não sabermos de nada, nós ficamos com muita raiva, irmã! Nós temos uma raiva muito grande! Por isso, se nós os flecharmos... por terem nos feito morrer, então, se depois os fizermos morrer, vocês *napëpë* aí, nós ainda vamos falar com vocês, vamos chamar a Hutukara, nós vamos chamar as pessoas do ISA, nós vamos chamar as pessoas da FUNAI, nós também vamos chamar as pessoas da SESAI, nós queremos chamar, é assim que a gente tá pensando. [...] se dissermos: "As pessoas do Hayau nos mataram sem razão, estamos com medo" se dissermos isso, nós iremos sofrer, então vamos lutar primeiro! nós iremos lutar primeiro, foram eles que quiseram a guerra.

Nesta busca por manter o apoio dos *napëpë* para a execução de um projeto escrito há oito anos, e ao mesmo tempo não faltarem com suas obrigações morais de vingança, Alfredo, que transita sempre muito bem no terreno da comparação, investe em uma tradução cultural sobre as distintas relações entre agressão e punição dentro do sistema *napëpë* e yanomami:

Yama yai nomamai nohō maa tēhē, yamaki hixio maproimi. Yanomama yamaki kakii, yamaki yai niapreayu paxio yaro, wa thē tai hikio. Yanomama yamakiha nēyuowei thē kua. Cidade hami kaho napë wamaki ha purisa pë kua hikia paxia yaro, kaho wa kakii, aho ai a nomarayoma, maki kua hiki paxia. Purisa pēni ani xirō yurihe, ihi thē xomi paxio, kami yamaki kakii, yamaki ni pree yuo xoa maa tēhē, yamaki hixio maproimi.[...] Waiha hei kaho wahaki kaki, wahaki kopuhuru tēhē, yamaki waithërimu nohō

tēhē, ihī tēhē “kua hikia” yamaki pree kuu pihio. Kama a waithërimu heya tiai tēhē, yamaa haikiari asa. Yamaa yai haikiari, kama thëpë yami yaro.

Se nós não os fizemos morrer também [os inimigos do Hayau], nossa raiva não acaba, já que somos yanomami e por nós nos flecharmos uns aos outros, você já sabe disso. Nós yanomami, somos vingativos (valor de vingança). Na cidade, vocês *napëpë*, pelo fato de vocês tem a polícia, você ai, se outro de você morrer, se alguém dos seus morrer, tudo bem, só os policiais vingam, então é diferente. Nós aqui, se nós também não vingarmos nossa raiva não passa [...] Depois, quando vocês duas aí, quando vocês duas forem embora, quando ficarmos valentes de novo, então, queremos dizer: “já chega” [queremos terminar o conflito]. Se eles ficarem valentes depois de novo, nós vamos acabar mesmo com eles, minha irmã, nós vamos acabar mesmo com eles, já que eles são muito poucos.

Como deixa claro, Alfredo pretende continuar trabalhando com as organizações não-indígenas e para tanto, indica em seu discursos que vingar os inimigos seria o caminho para findar o conflito e lograr a tranquilidade necessária para trabalhar com os *napëpë* novamente, seguindo a linha do discurso que eu havia colocado anteriormente. Ele enfatiza o vínculo que mantém com a organização indígena Hutukara Associação Yanomami, que os representa, mas sem deixar de fora a importância do vínculo de parentesco com a associação, seja ao dizer serem “filhos” da Hutukara, seja ao acionar o fato de que o pai de um dos rapazes mortos é irmão classificatório de Davi Kopenawa (presidente da associação), como podemos ver no próximo trecho:

Alfredo: *Ihi maki yama yai xëa nohõprari tēhē asa, ihī tēhē napë wamaki hamī rope yamaki nakamu koõ. Hutukara a kua hetua yaro, ximãĩ kõõ! Hutukara thëri yamaki kutayoni, urihi hamī yamaki pirioweĩ, Hutukara uhurupë yamaki komi, Hutukara yamaki pata. Hutukara a kakii, ihī a kakii, ihī kamaepë. Hei kama pei hëe, kua yaro waiha yanikini yamaa pree nakai, inaha yamaki kuu. Kua yaro kama Venazuelanopë yaini yamaki*

niaihe tēhē, ihi tēhē thē totihi. Wa thā hiriprai tha asa? kama Venazera hapa inaha kami ya pihi yai kuu: Olha...Venazuela thēri kamapē.... Hayau thēri kamapē yaini yamaki niai he tēhē, moka venezuela thēri ani yamaki niai tēhē, thē totihi. Kami yamaki ha brasileiro moka pēni yamaki pree niai he tēhē, kami ya kakii ya hixio mahi... Okomou thēripē kakii, brasileiropē hetu, Haxi u, Surucucu, ihi Brasileiro pē paxio. “Utipi thēha pēkokamu pihio tha?” kami ya pihi pree kuu yaro.

Alfredo: Só que quando a gente vingar, irmã, então vocês brancos, rapidamente iremos chamar de novo. Já que tem a Hutukara também iremos chamar de volta. Pelo fato da Hutukara ser nossa família, por nós morarmos na floresta, nós somos todos filhos da Hutukara, nós somos todos Hutukara, somos líderes da Hutukara. O presidente da Hutukara, esse daí... é parente dele. Ele é pai dele [do morto] por isso, depois devagar a gente também vai chamar [o presidente da Hutukara], é assim que a gente diz. Então os venezuelanos mesmo, quando flecharmos eles, então vai ser bom. Você está entendendo minhas palavras, irmã? os da Venezuela... é assim que eu penso mesmo: Olha, os venezuelanos... as pessoas do Hayau mesmo, se nós flecharmos, se nos matarem com espingarda de venezuelanos, tudo bem para nós, se nos matarem com espingarda de brasileiro, eu aqui fico muito bravo! “Olha, as pessoas do Okomu, também são brasileiros, Haxiu, Surucucus, também são brasileiros por que eles querem se juntar [aos nossos inimigos]?” eu também fico pensando nisso.

Como vimos no capítulo dois, a rede de relações de alianças entre os grupos yanomami, varia gradualmente a partir da relação entre a densidade das redes de casamentos e trocas mantidas pelos grupos de referência, somado ao gradiente de distância em relação a outros grupos yanomami. Esta última fala de Alfredo, que relaciona o rapaz morto ao presidente da associação, nos remete à importância da rede de parentesco, reafirmando o grau de proximidade entre eles. Ademais, a fala de Alfredo sugere que o conceito de fronteira nacional foi neste

caso incluído como parte das categorias de relações sociais yanomami, ressignificando no caso, seu componente espacial. As casas dos Hayau *thëripë* estão localizadas no Brasil, cravadas em uma região de serras íngremes que marcam a fronteira entre Brasil e Venezuela, embora os Papiu *thëripë* se refiram a eles sempre como venezuelanos e, portanto, valem-se da questão fronteiriça como um marcador de distância social deste grupo:

Brasileiro pëni yamaki niai pairio tēhë, thë totihimi!” ya kuma. Venezuela kamapë yaini yamaki niai he tēhë, ya pihì topraru, asa. “Awei, kua hikia, kama Brasileiro thëpë kutayoni, kama thëpë waithëri moimi” ya pihì kuu tēhë, thë pree xaari, kua yaro inaha kami yani pata yapë noa thai. Waiha inaha yamaki rĩa kuwei yamaki huimama.

Se os brasileiros nos flecharem, não será bom!” eu disse. Se forem os venezuelanos mesmo a nos flecharem, aí eu fico contente, irmã, então eu penso: “Então já chega, eles são brasileiros, eles não ficam valentes” quando eu penso assim está certo, por isso eu conversei com meus velhos. É isso que temos a intenção de dizer, então nós viemos aqui ⁵⁵.

A fronteira nacional é acionada por Alfredo como um elemento marcador do gradiente de distância nas relações entre grupos Yanomami. Em seu argumento, a fronteira entre os países aumenta a distância sociopolítica entre os grupos. Esta justificativa pode ter sido utilizada por Alfredo como forma de fortalecer sua posição favorável à vingança, frente ao meu discurso pacificador. O que, contudo, não invalida seu argumento de se referir aos limites geopolíticos nacionais

⁵⁵ Esta distinção feita por Alfredo sobre os Yanomami do Brasil e da Venezuela me remete, por questões inversas, ao discurso que vez ou outra é reacendido pela mídia brasileira e com forte adesão nos meios militares, que considera as terras indígenas em regiões de fronteira uma ameaça à soberania nacional (Ricardo e Santilli, 2008). Este fantasma, que vez ou outra aparece como forma de ameaça às terras indígenas, é imputado pela falsa ideia de vulnerabilidade da segurança nacional nessas regiões ou, o que é ainda pior, pela ameaça de criação de um pretense “estado independente”, como é o caso de boatos completamente infundados que circulam eventualmente sobre a criação de um estado Yanomami.

como marcador da distância sociopolítica entre aldeias yanomami. A participação das fronteiras da geopolítica nacional na constituição do espaço sociopolítico yanomami pode ser percebida como uma transformação histórica.

Após termos conhecido um pouco sobre a forma como os jovens participam dos reides e buscam assegurar as relações com os *napëpë*, partiremos agora para as explicações indígenas acerca da diminuição dos reides e conflitos entre grupos yanomami, nos atentando para a centralidade das relações com os *napëpë* que surge dessas explicações.

5.8 Livros *versus* reides

Davi Kopenawa, presidente da Hutukara, fala sobre o fim dos reides nas regiões Demini e Toototopi – onde nasceu e viveu – alegando que a presença dos *napëpë* e a ameaça causada por estes estrangeiros foram os principais motivos para a mudança de foco nos conflitos:

Depois que estes estrangeiros chegaram à floresta, nós paramos quase por completo de sair em reides. Os grandes guerreiros do passado foram todos mortos, devorados um após o outro pelas epidemias *xawara*. Há certamente homens valentes entre nós, mas eles não têm mais a vontade de guerrear. Este é o nosso caso no Watoriki. As palavras de guerra não desapareceram de nosso espírito, mas atualmente não queremos nos maltratar dessa maneira. Nós preferimos conversar entre nós para tentar conter nossa raiva em relação ao outro. [...] Aqueles que, como eu, cresceram após a morte de nossos velhos, não querem mais mortes causadas por flechas entre nós. Os *napëpë* nos cercaram e, desde então, eles não pararam de nos destruir com seus cercos e, depois, não pararam de nos destruir com as suas doenças e armas. É por isso que eu acho que nós não devemos mais nos fazer sofrer entre nós mesmos, como fizeram nossos anciões quando estavam sós na floresta. [...] Hoje em dia nossos verdadeiros inimigos são os garimpeiros, fazendeiros e outros que querem se apossar da

nossa terra. É contra eles que a nossa cólera deve ser dirigida. [...] Alguns de nós, nas terras altas, tem ainda o gosto por se flechar, é verdade. Mas eu, que viajo para falar duramente aos *napëpë* a fim de defender nossa terra e nossas vidas, eu não quero isso. **Eu digo às pessoas de todas as casas que eu visito em nossa floresta: ‘Se vocês estão com raiva, briguem com as palavras! Se batam nos peitos com os punhos! Se façam sangrar a cabeça sangra o crânio com suas bordunas! Mas não pensem mais em se flecharem e se matarem! Somente a epidemia *xawara* nos detesta a ponto de nos devorar como faz. Deixem de guerrear e concentremos nossos pensamentos sobre os *napëpë* que nos são *hostis!*’** Essas são as minhas palavras.

(Kopenawa & Albert, 2010:485-487, tradução minha)

A ideia do estabelecimento de relações pacíficas entre os grupos yanomami, como refletido nesta fala, é um dos objetivos centrais da Hutukara – associação indígena criada e presidida por Davi Kopenawa desde 2004. A criação de um conceito de unidade entre os Yanomami do Brasil, com uma representação comum a todos, é por si só complexa e contraditória, visto que os Yanomami tem como unidade política autônoma o grupo local. Portanto, a ideia de uma representação única para todos os grupos locais é uma convicção política que não está isenta de conflitos e contradições, como demonstra Catão Totti (2013), em sua dissertação de mestrado sobre a Hutukara Associação Yanomami.

É comum ouvir críticas proferidas pelos Papiu *thëripë* ao fato de que a Hutukara privilegia sempre as relações e interesses apresentados pelos grupos yanomami das baixadas, de onde é originária a maioria das pessoas que compõem sua diretoria, mas esta crítica parece ser relacional e feita em momentos específicos. No discurso feito por Alfredo durante a reunião sobre o centro de formação, ele incorpora em sua fala a ideia de que as associações são entidades unificadoras e pacificadoras dos Yanomami, tal qual aponta Kopenawa. Alfredo frequenta a sede e conhece bem as ações da Hutukara, tendo participado de sua criação. Além disso, é ativo nas discussões políticas que acontecem em seu canal de radiofonia e inúmeras vezes participou de reuniões e algumas grandes assembleias da associação, que chegam a reunir Yanomami de todas as regiões da Terra Indígena. Para este

pesquisador indígena, os inimigos do Hayau, por serem considerados da Venezuela, deveriam se unir à Horonami Organización Yanomami⁵⁶, como forma de colocarem fim às agressões.

Alfredo: *Asa, kami yamaki asa, kami yamaki associação pë kua yaro, associação aha yamaki pihi xatia xoa. Hutukara a kua yaro, kami yamaki. Kama pë hami kama pë kakii, “uti thëha Horonami hami pë pairioimi tha?” ya pihi pree kuu yaro, Horonami hami Venezuela pëähä kua pëa makii, pëi pëähä xirõ kua pëa. Kami Brasil hami yamaki kuwei, Hutukara aha komi yamaki kua aya, komi yamaki kua! Kua yaro “uti pëi thëha Horonami a hami... Venezuela thëri pëähä kua makure, pëä huoha maani, uti pëi thëha pë pihi mohoti paxio tha?” ya pihi kuu. Kami ya, inaha ipa pata pë hami yai kuu. Pata ya thëpë noa thai, “Awei, Venezuela hami ai yanomama pë piriõwei, Horonami hami pë kokamoimi yaro, pë pihi mohoti. Heami, Brasil hami, kami yamaki associação kua, kua yaro, yanomama yamaa xëiwei thë müi makii, yamaki mohoti xëapërema” Eï naha kami yamaki kuu. Kua yaro yamaki hixiorayoma, yamaki kuu. Associação yamaa thaprarema yaro, Brasileiro yamakini associação yamaa thaprarema kutayoni, associação aha yamaki pihi xirõ xatia. “Awei, yanomama yamaa xëprai! kihami yamaki õkara huu! yamaki wai huu!” kami prasio yamaki kakii yamaki kuimi, makii pë mohoti mahioni wayama kutayoni, yamaki hixio. Kihami, inaha ai pë pree kuma, ai thëpë pree huma. Heami Venezuela thëripe pë nohimuwei, kihami Horonami hami ya huu, Horonami hami kami ya huu tamu!” inaha akuma. Kua yaro: “peheti, ihï Hayau thëri pëka mohoti! Horonami hami wama pë thaki! Pë pihi xaariropë! Pë pihi xariru maa tēhë, pë pihi mohoti mahi! Kami prasireiro yamakini associação Hutukara yamaa pouwei, yanomama yamaa xëi puõwei thë kuoimi! xëi puõwei thë müi! Prauku yamaki xaari nohimayu makii, ihï pëni yamaki hoximi mamarema yarohe, thë yai naha mohoti*

⁵⁶ A Horonami é a associação Yanomami criada na Venezuela em 2011, cuja o modelo foi inspirado na associação brasileira Hutukara.

mahi, kami yamakîha.” Inaha yamaki noã thayoma, kua yaro ei yama thãa poimama.

Alfredo: Irmã, já que nós já temos nossa associação, nós estamos com nossa atenção voltada para a associação [lit.: estamos com o pensamento grudado na associação], já que nós temos a Hutukara. Na terra deles, eles.. Por que eles não participam da Horonami? É isso que eu penso. Na Horonami tem o nome dos venezuelanos sem razão, porém os seus nomes só estão lá à toa. Nós, por estarmos no Brasil, todos nossos nomes estão lá na Hutukara, todos nós somos [da Hutukara]! Então eu penso assim: “porque na Horonami... Ainda que eles sejam Venezuelanos, mas não os obedecendo [as pessoas da Horonami], por que eles ainda são mesmo ignorantes?” É isso que eu digo para minhas lideranças, então eu conversei com minhas lideranças: “Então, por morarem outros yanomami na Venezuela, já que eles não se juntaram à Horonami, seu pensamento é vazio. **Aqui no Brasil, já que nós temos associação, já que temos a Huturaka, nós não matamos pessoas (seres humanos),** porém, eles nos mataram sem razão!” é isso que nós dizemos. Por isso dizemos que ficamos coléricos. **Já que nós fizemos a associação, nós brasileiros, por termos feito a associação, nós só prestamos atenção na associação "isso! vamos matar as pessoas! vamos para lá escondidos! vamos sair em reide!"** Nós aqui do Brasil não dizemos isso, porém, por eles serem tão ignorantes, por serem assim tão ignorantes, nós estamos com muita raiva! por lá [pela Horonami], outro também falou, outro grupo da Venezuela também veio aqui e por ser nosso amigo e disse: "Eu fui lá na Horonami, eu sei ir lá na Horonami" - foi isso que disse, e então nós dissemos: “Então, é verdade! as pessoas do Hayau são ignorantes, **os coloquem na Horonami! Para que eles pensem corretamente!** Se eles não pensarem certo, eles ficam muito ignorantes! **Por nós brasileiros, nós termos a Hutukara Associação Yanomami, nós não matamos pessoas à toa! Não tem mesmo**

isso de matar à toa! Nós fazemos amizade corretamente por todos os lados, porém por eles terem nos deixado ficar mal, agora ficou muito difícil para nós!” Foi isso que nós falamos, por isso eu trouxe essas palavras.

A presença de associações em ambos os países é algo que, assim como as fronteiras nacionais, divide e separa os grupos yanomami. Gostaria de chamar a atenção para um ponto importante dessa fala: segundo Alfredo, o interesse dos inimigos do Hayau em matar pessoas (seres humanos / *yanomama*) em certa medida estaria relacionado a sua não adesão à Horonami, organização indígena que supostamente os representaria. Alfredo parece estabelecer uma relação de oposição entre um Yanomami matar outro Yanomami e pertencer a uma associação, como deixa claro na seguinte frase: “aqui no Brasil, já que nós temos associação, já que temos a Huturaka, nós não matamos pessoas (seres humanos)”. Alfredo caminha aí pela frágil proposta de amizade generalizada entre os grupos yanomami, como é sugerido pelo pacto político proposto pela Hutukara. Pacto este que implicaria na difícil – se não impossível – tarefa de suprimir a figura do inimigo, ou ao menos de deslocá-la, mesmo que seja para o outro lado da fronteira entre o Brasil e a Venezuela.

Não é apenas a presença de associações indígenas que surge como antagonica ao ato de realizar reides e matar outros Yanomami. A lista de *habitus* e instituições *napë* que Alfredo situa como opostas às agressões entre grupos Yanomami é mais ampla:

Alfredo: *Ai thëpëni, thëpë pairipu pihio yarohe, yamaki xirõ pree hixio. Okomu, Hakoma, Surucucu... Ihi Arusi* kamaepë, Arusi kamaepë, Surucucu thëri a. Kua yaro, Arusi ani mokapë hipiakema.*

Alfredo: Outras pessoas querem ajudá-los [os Hayau *thëripë*] e nós ficamos bravos. Okomu, Hakoma, Surucucus... então eles [os inimigos do Hayau] são da família do Arusi, família do Arusi, que é de Surucucus. Então o Arusi, deu espingarda para eles.

Ana M: *Hayau?*

Ana: Do Hayau?

Alfredo: *Hayau hami pë ximirema. Arusi, Surucucu thëri ani. Kua yaro yamaki yai hixurayoma, “kihami thëpë teosimu makii, uti thëha ihi pei wama thëpë pree ximai tha?” yamaki pihî kuu. Kua yaro, ihi kamaepë kutayoni, kama pei thëpë thârisîpë, pei thëpë heparayo pë thëpë kua yaro. Kua yaro Okomu thëri pëni yamaki pree xëi pihîowehi, thëpë pree kua. Tihisiporau thëri pëni yamaki pree horai pihîo wehi, thë pree kua. Horai wei wa thâ tai? “é feitiço” ihi kikîni yamaki horai pihîohe, kua yaro xawara a pree thaprai pihîhe, ihi kamapëni sarampo aha thaprarihenî, “waiha yamaki he riã yaprai wehi thë pree kua!” ei naha thëpë pree kuu.*

Alfredo: O Arusi do Surucucus mandou espingarda para o Hayau, por isso nós ficamos espingarda para o Hayau, por isso nós ficamos muito bravos! Então estamos pensando: “**As pessoas de lá [do Surucucus] são crentes, mas então por que mandaram isso [espingarda] para eles?**” Nós estamos pensando isso. Assim, por eles serem parentes, por serem os genros deles, os irmão mais velhos deles, porque são parentes, por isso também tem pessoas do Okomu que querem nos matar, entre os **Tihisipora u também tem gente querendo nos enfeitiçar. Você sabe o que é horai? é feitiço. Então esse feitiço eles querem soprar em nós, então eles também querem fazer epidemia, então quando eles fizerem sarampo, irão espalhar quando a fizer, depois irão soltar perto de nossas casas para nos matar, é assim que eles dizem.**

Ana M: *Uti thëripë kuuma tha?*

Ana: Quem foi que disse?

Alfredo: *Hakoma Surucucu...ai ya thë ahã taimi.*

Alfredo: Hakoma, Surucucus, e...não sei, o nome dos outros grupos eu não sei.

Ana M: *Okomu?*

Ana: Omoku?

Alfredo: *Okomou. Inaha thëpë kahiã kua, kama thëpëni thâ ximaiwei, inaha thë kua yaro*

asa, kami ya kakii, ya yai hixio! Kihami, hei tēhē kihami Conselho Distrital a kua kiria. “Uti pei thēha thēpē patamu puo? uti thē tha?” Ya pihī kuu. “Uti pei thēha conselheiro pei thepē kua? uti pei thēha AIS pē kua? uti pei thēha professores pei thēpē prauku kua?” Ya pihī kuu, kamiya. Heami, professor Papiu thēri yamakini: “ha! hei tēhē kōō! ai yanomama yamaa xēprai! yamaki wai huu!” yamaki yai kunimi yaro, kami ya kakii ya hixio mahi, ya yai hixio! napēpē ha “luta” yamaki yai thama, esikora ha “luta” yamaki yai thama, “trabalho” yamaa yai thama, “pesquisa” yamaki yai thama, thē kuoma yaro. Kua yaro ipa kiatima a xititihī marema.

Alfredo: Omoku! É assim que essas pessoas falam. A mensagem que esses grupos mandaram, então por isso irmã, eu... eu estou muito bravo, **hoje está tendo reunião do Conselho Distrital lá rio abaixo, e por que as pessoas estão agindo como lideranças sem razão? por quê? eu estou pensando isto... por que esse povo tem conselheiro? por que eles têm AIS? por que tem muitos professores espalhados? eu penso isso, eu.. aqui, nós professores do Papiu, não dissemos isso de jeito nenhum: "ha! hoje vamos! vamos lá matar outro yanomami! vamos sair em reide!"** Por isso eu estou muito bravo! Eu estou bravo mesmo! Nós fazemos luta no mundo dos brancos, nós lutamos pela escola, nós fazemos trabalho, nós fazemos pesquisa. É o que estávamos fazendo, por isso, eles bagunçaram o meu trabalho.

Temos até aqui vários elementos que Alfredo situa em oposição às agressões e feitiços entre os Yanomami: ser evangélico, fazer parte de uma associação indígena, participar do Conselho Distrital de Saúde, ter agentes indígenas de saúde e professores na região. Todos estes elementos constitutivos de um novo *habitus* adquirido por grupos Yanomami, segundo Alfredo, deveriam se opor à intenção de matar ou agredir outros Yanomami, seja lançando feitiços ou epidemias, seja saindo em reides. Ou seja: estas novas dinâmicas e pertencimentos

advindos do contato com os brancos parecem se situadas hoje por certas lideranças yanomami, como práticas agregadoras, promotoras da união e da paz entre todos os grupos Yanomami. Mesmo que, muitas vezes, os cargos e salários envolvidos nestas novas dinâmicas sejam objeto de disputa e, como vimos acima, propiciadores de novos meios para vingança e retaliação.

Estas falas de Alfredo, feitas durante a reunião para discutir a possibilidade de construção do centro de formação, se deram em um momento de conflito na região, o que certamente promove o discurso sobre a presença de certas iniciativas *napëpë* como efeito pacificador e causa da diminuição dos reides. Não obstante, este tipo de discurso se fez também presente em outros contextos de conversas que tive com algumas lideranças mais velhas do Papiu. Belinha, uma senhora de aproximadamente 52 anos, nasceu e sempre viveu na região, carregando em sua história de vida a memória do Papiu: ainda criança, perdeu o pai morto por inimigos do Surucucus, acompanhou o desdobramento de inúmeros ciclos de vinganças entre seu grupo e Yanomami de outras regiões, viveu a invasão garimpeira e já mais velha foi estudante das escolas interculturais, no momento de sua implantação. Atualmente, ela participa e apoia todas as ações dos *napëpë*, ligadas às questões de saúde, escola ou projetos culturais, além de ter um de seus filhos diretamente ligado a essas iniciativas, uma vez que é professor pesquisador. Tendo Belinha vivido – aliás, sobrevivido – a tantos momentos da história do Papiu, ela nos traz análises interessantes acerca das mudanças geracionais que observa em sua região, e analisa a suspensão dos reides pelos Papiu *thëripë*:

Ana: *Hapa mahio tëhë ai thë urihi hami wamaki wai huu wei, yutuha wamaki wai huma tha?"*

Ana: Antigamente, sobre vocês saírem em reide para outras regiões, foi há muito tempo atrás?

Belinha: *Heha yutuha Papiu ha thëpë wai hunimi, kihami prahaiii hami thëpë xirõ pirihi kuai tëhë, thëpë xirõ wai huama. Nazuera thëripëni thëpë xirõ nakapra huruweihi.... thëpë xa "heami wa huimai! kaho waxo yamaki wai huu!" thëpë ha kuni thëpë xa xirõ huma, yutuha thëpë xirõ huma, pata thëpë waithëri kuo tëhë, ìhi*

hei tēhē thēpē kuaimi, hei tēhē rīposiki hami thēpē xirō kuai. Thēpē kiai yaro thēpē yai huimi.

Há muito tempo atrás, o pessoal do Papiu não foi para o conflito. As pessoas só... lá bem longe, onde tem aquelas pessoas morando, eles saíram em reide. O pessoal da Venezuela, quando chamam eles para irem, eles vão, "venha aqui! Vocês venham conosco participar do reide!", somente quando eles dizem isso, é que então vão. Eles só foram há muito tempo atrás, quando tinham os antigos que eram valentes, hoje não tem mais, **hoje em dia as pessoas só ficam no livro, hoje eles trabalham, então não vão de forma alguma.**

Ana: *Thēpē wāisipē horepēa hatho prarioma?*

Eles ficaram um pouco covardes talvez?

Belinha: *Horepē prarioma!*

Eles ficaram covardes!

Ana: *Livrosiki ha thēpē yai kiai*

Eles trabalham mesmo no livro?

Belinha: *Livro siki ha thēpē xirō kiai yaro, hei tēhē thēpē pīhi kuimi makii, thēpē pīhi kuu maa mamaki, hei thēpē wayērayoma yaro, thēpē waithēri muu puo, thēpē waithēri prarioma, hei tēhē thēpē yai waithērimu, hei tēhē thēpē yai waithēri kohipēa mahi prarioma thēpē xirō totihita mahio hikioti mamaki, kama thēpē ha mohoti morini, thēpē yai xirō waithēriprarioma, ihi tēhē waithēri thēpē xirō waithēri prarioma, waithēri prarioma maki kama... kama thēpē huu..hehami kama thēpē huu maa tēhē, thēpē xirō huu thai kōimi, ei naha thēpē thaprari he tēhe, ihami pē wai huu taimi kōo, heami kama pē huu nasirana thēripē huumaī. Hayau thēripē huimaīwi pēni, pē xēprarihe tēhē, ihi tēhē pērērēa youa koki, "ithaooo!" thēxa thaā hetua koārihe. "hei tēhē wamaki huu tanomai! hei tēhē wamaki huu tanomai!" Pē kurayu tēhē, ihi tēhē pē xirō huimi, heami thēpē xiro yakēa, naha hixurayoma yaro.*

Hoje eles só trabalham no livro, então eles não pensam, eles não pensam, mas já que aqueles [Hayau] esbravejam, eles ficam valentes à toa, eles ficaram valentes. Hoje eles ficaram mesmo valentes, hoje eles ficaram realmente valentes e fortes. Eles só estavam bem tranquilos, porém, pelo pessoal deles [Hayau] agiram de forma ignorante, eles ficaram muito valentes, assim as pessoas valentes apenas se tornaram valentes, se tornaram valentes! Mas se eles [os inimigos] não vierem mais para cá, eles [os de cá] não vão nunca mais para lá, então se eles fizerem assim, eles [os de cá] não vão novamente atacá-los. Aqui, os que vêm, os da Venezuela que vem, o pessoal do Hayau que vem, se eles [os de lá] os matarem [matarem os de cá], então eles [os de cá] irão correndo atrás deles [os inimigos], "thaaao" [barulho de tiro de espingarda] eles então fazer de novo com eles. "Agora vocês não voltem mais! agora vocês não voltem mais!" quando eles disserem isso, então só assim eles não irão voltar, aqui eles apenas cometeram erros, já que nos deixam com muita raiva.

A mesma justificativa para o fim dos conflitos armados entre comunidades me foi apresentada por Xiriana, um velho xamã e liderança da comunidade Herou, hoje com aproximadamente 60 anos e que participou do grande reide de abril. Ainda jovem, Xiriana foi um dos homens que migrou da região do Maraxiu para o território hoje conhecido como Papiu. Assim como Belinha, a trajetória de vida de Xiriana recobre boa parte da história da região. Ele aponta o serviço de saúde, os livros e os jornais como motivo do fim dos reides lançados pelos Papiu thëripë:

Xiriana: *Estevão a xirõ, xirõ, xirõ..himinikikî kâe xirõ huma, himini kiki kâe xirõ huma makii, (...) COMARA a waroikini, garimpo a warokemahe! ropë xirõ yamakî xirõ maprarioma, huraprakema! huramahikema!*

Xiriana: Apenas o Estevão, somente, só... ele veio trazendo os remédios, ele veio só trazendo os remédios, porém quando a COMARA chegou [para ampliar a pista], o garimpo chegou!

Rapidamente acabamos, acabamos! Acabamos mesmo!

Ana: Ohh... kua yaro hei hiya thëpë kakii, hapa o tëhë pë wai huu tamonimi..

Ana: Então, antigamente... esses jovens, antes eles não sabiam ir para o reide?

Xiriana: Ma! Hapa o tëhë pë wai huu tamonimi, ihi papeosipë ha pë yai kiama. Papeo siki ha pë yai kiama, pë kiama, pë... jornal sipë pë pë reamoma, pë reamoma the kurayoma makii, Saúde a wãriarema he.

Xiriana: Não! Antes eles não sabiam sair em reide, então eles trabalhavam muito com o papel. Só trabalhavam com papel, trabalhavam... liam jornais, liam jornais, era assim, porém eles [os inimigos] estragaram nossa saúde.

Nesta conversa que tive com Xiriana para falar sobre o conflito com o Hayau, ele reforça a todo o momento o fato de seus inimigos terem “estragado” a saúde, se referindo provavelmente à memória traumática que carrega do período em que inúmeras pessoas de seu grupo morreram, quando o Papiu se viu entregue aos garimpeiros, sendo vetada a entrada das organizações que até então prestavam assistência à saúde indígena.

Em momentos de tensão e conflitos, as organizações de apoio e as equipes de saúde, diversas vezes, paralisam os trabalhos na região ou diminuem as visitas às comunidades, tanto pelo receio de algum ataque quanto pela falta de foco de quase todos Yanomami para trabalhar junto aos *napëpë* durante momentos de conflito. Discursos pacifistas visando o fim dos reides e combates são comuns, por parte das organizações governamentais e não-governamentais – como meu próprio discurso sobre o centro de formação, mencionado acima. Esta retórica tem sido também uma das bandeiras da Hutukara Associação Yanomami, como já salientado na fala de Davi Kopenawa acima.

Finalmente, retomo um último relato sobre a relação estabelecida entre as instituições *napëpë* e o fim das agressões entre os Yanomami. Ênio Mayanawa é um Yanomami que se formou pelos cursos de magistério da CCPY, fez parte da diretoria da Hutukara e, hoje, aos 31

anos, é funcionário do controle social da SESAI. Ao conversarmos sobre o conflito no Papiu, ele me disse que certa vez participou de uma reunião da SESAI em alguma região localizada nas serras da TIY, onde um grupo formado por órgãos governamentais tentava mediar um conflito entre dois grupos e que já havia causado algumas mortes. Alguns Yanomami locais, disseram à comitiva que vinha de Boa Vista que só iriam parar a “guerra”, caso recebessem escola. Neste contexto, em que Ênio ocupa uma posição *napë* em relação aos seus anfitriões da região das serras (cf. Kelly, 2005), que por sua vez mantêm poucas atividades e contato com os *napëpë*, a escola e seu elemento mais emblemático – a escrita – foram mais uma vez acionados em oposição às atividades guerreiras.

Espero que tenha ficado claro até aqui a relação que Alfredo, Belinha, Xiriana e Ênio estabelecem entre o não engajamento dos homens da nova geração em lançarem reides como faziam seus antepassados e os conhecimentos e *habitus napëpë*. Trabalhar com livros, ler jornais, participar das organizações de modelo *napë* (como as associações e conselho distrital), ter empregos como professores e agentes de saúde, são atividades situadas nas falas destes Yanomami como sendo incompatíveis aos reides, ao ato de matar outro Yanomami, jogar feitiços e outras práticas intrínsecas ao sistema de agressão yanomami.

Tais habilidades *napë*, atualmente desenvolvidas pelos Papiu *thëripë*, remetem ao que Kelly (2005) chama de *napëprou* (“transformar-se em branco”⁵⁷). Esta transformação *napë*, tal como trabalhada pelo autor, se dá através da aquisição de conhecimentos e *habitus napë*, que inclui saber comer as comidas dos *napëpë*, saber escrever, usar tênis, relógios, celulares, computadores, desodorantes, e ser provedor de bens manufaturados. Estes seriam alguns dos indicadores que orientam a posição de cada um dentro do que o autor

⁵⁷ O contexto de análise de Kelly são os grupos Yanomami de Ocamo na Venezuela. Brisa CatãoTotti chama atenção para o fato de que a ideia de “virar *napë*” entre os Yanomami do Brasil, em especial àqueles ligados à Hutukara Associação Yanomami, assume um sentido diferente: “essas transformações ligadas ao *napëprou* não parecem assumir um sentido de ‘progresso’, como em Ocamo. O curso dessa transformação entre os Yãnomãmi na Venezuela aponta para o futuro: tornar-se *napë*, no Orinoco, é visto como ‘uma trajetória para um futuro melhor’. Ao passo que no discurso dos representantes da Hutukara o *napëprou* é exatamente o que deve ser evitado”. A autora observa que no Brasil os Yanomami geralmente se referem a esta transformação valendo-se da expressão “imitar os brancos” (*napëpë uëmai*) (Totti, 2013:105).

chama de “eixo de transformação em *napë*” – este gradiente que inova o espaço convencional yanomami, tendo como elemento orientador a “transformação histórica em *napë*”, separando pessoas ou grupos em categorias distintas de *napë* e Yanomami, dentro de uma escala gradiente.

Esta escala de relações coexiste com aquela descrita por Albert sobre os níveis de relações, mas neste caso os Yanomami colocam em um extremo os Yanomami (*yai*) mais afastados do contato com os não indígenas, ou o que alguns Yanomami do Brasil costumam se referir, às vezes jocosamente, como “índio isolado”. E, no outro extremo desta escala, estariam os *napë yai*, *napë* verdadeiros, sendo que entre estas duas pontas haveria diferentes categorias e níveis de “yanomamidade” ou “*napë*idade”. Virar *napë* neste caso seria um dever, uma forma de se situar, uma direção a ser seguida por alguns Yanomami, porém nunca um estado totalmente concluído, um movimento constante que parte de um estado yanomami rumo a uma “*napë*idade”, a partir de uma perspectiva situada e relacional.

Tendo em vista o caso aqui descrito, os Papiu *thëripë* se situam como sendo mais *napë* do que os Hayau *thëripë*. Diferença que, como vimos, eles fizeram questão de marcar, quando, por exemplo, escreveram uma mensagem na porta da casa inimiga, mesmo sabendo que ela jamais poderia ser lida, ou, ainda, quando se referem a eles como “índios isolados” ou dizem que eles ainda matam outros Yanomami por não participarem da Horonami, associação yanomami na Venezuela.

Com as falas reproduzidas neste capítulo, percebemos que alguns ícones reconhecidamente *napë* – como os livros, as instituições governamentais e não-governamentais de apoio e assistência e até mesmo o formato assumido pelas associações indígenas – são contrapostos, em certos discursos, aos ciclos de agressão e vingança entre os Yanomami. O foco de atenção em trabalhos ao modelo *napë* e os livros hoje presente no Papiu, são alguns dos argumentos colocados pelos Papiu *thëripë*, para justificar o fim do envolvimento do grupo em conflitos intercomunitários que envolvam feitiçaria ou saída em reides.

O apregoamento da união e pacifismo entre os grupos yanomami, postulado pela atitude de “não matar yanomami”, como ressaltam os Papiu *thëripë* que por décadas não foram mais para os reides, focando suas atenções nos livros e trabalhos *napëpë*, poderia ser pensando como um novo elemento que se soma a outros, como aquisição de *habitus* e conhecimentos *napëpë* e que caracteriza essa “transformação em *napë*” (*napëprou*), de acordo com o argumento de Kelly (2005).

Sobre este ponto resta, porém, uma contradição: se os livros, a escrita e as instituições *napëpë* aparecem como motivações para o fim dos reides e das agressões, como estas mesmas coisas podem ser acionadas pelos Papiu *thëripë* justamente como recurso para retaliação e perpetuação dos ciclos de vingança? Como, por exemplo, no episódio da escrita, que serviu de instrumento para uma tentativa de exoneração de agressores do grupo inimigo, ou, ainda, como acontece nos casos em que os salários são usados para a compra de espingardas. E mais: como pode o próprio Conselho Distrital, algumas vezes, servir de espaço de discussão para cortes de salários ligados aos conflitos intercomunitários?

Diante das mortes dos jovens no Papiu, qualquer dos rapazes que não cumprisse a vingança e se mantivesse alheio às tentativas de agressão aos inimigos do Hayau, estaria falhando gravemente com suas obrigações morais. Nesta sobreposição de velhos e novos códigos morais de conduta, o espaço sociopolítico convencional yanomami e o “eixo de transformação em branco” parecem entrar em conflito e contradição, já que, como vimos no capítulo anterior, a figura do inimigo e as relações de predação são elementos fundamentais da sociopolítica yanomami.

6 MULHERES YANOMAMI

Neste capítulo buscarei descrever e analisar a forma como as mulheres yanomami participam dos conflitos intercomunitários, buscando sistematizar algumas informações acerca deste tema praticamente inexplorado dentro da bibliografia sobre *guerra yanomami*.

Como vimos no capítulo dois, a teoria sóciobiológica de Napoleon Chagnon sobre a guerra yanomami, fala sobre o espaço das mulheres nesses conflitos, porém atribuindo a elas o lugar de objetos, os quais os homens disputam, desejam e roubam, sendo elas, neste caso, desprovidas de agência⁵⁸. Apesar das mulheres ocuparem este espaço polêmico dentro do debate sobre a *guerra yanomami*, como ressalta Leslie Sponsel “a literatura etnológica não oferece muita atenção sistematizada acerca do papel das mulheres em política, violência, não violência, paz e outros aspectos da sociedade e cultura Yanomami” (Sponsel, 1998, tradução minha). É justamente este ponto que pretendo discutir no presente capítulo, em que descrevo e analiso a atuação e agência das mulheres em reides e conflitos, chamando atenção para suas formas de atuação.

Esta falta de atenção à agência das mulheres yanomami dentro do debate sobre a guerra certamente se deve, em parte, ao fato de que apenas homens participam do *front* em combates, portam armas de fogo, flechas ou saem em reides. Contudo, isso não explica, completamente, a escassez de descrições etnográficas da participação feminina nos conflitos yanomami. Imagino que isto se deva também ao fato de que a quase a totalidade das etnografias e discussões sobre guerra yanomami foram feitas por pesquisadores homens. Além disso, há também a tendência androcêntrica dos estudos em Antropologia de não privilegiar as mulheres como interlocutoras de pesquisa e nem ter suas atividades como focos de atenção, muito embora desde a década de 1970, tenha havido significativos avanços na disciplina, neste sentido, impulsionados pelo campo dos estudos de gênero.

⁵⁸ Um dos exemplos do mau uso das (más) teorias de Chagnon pode ser descrito pelo fato de que, no auge da invasão garimpeira no início da década de 1990, críticas feministas foram utilizadas como argumento em um jornal nos Estados Unidos, para questionar a necessidade de proteção dos Yanomami frente a invasão garimpeira, levando em conta ser aquela cultura tão brutal e primitiva devido aos relatos de violências contra suas mulheres (Ramos, 1996).

Embora não haja muitas descrições sobre as mulheres yanomami na literatura etnográfica, alguns autores devem ser aqui lembrados, pois dedicaram especial atenção ao tema, como Helena Valero em seu livro *Yo soy Napëyoma* (1984); Jacques Lizot, em particular em seu livro *Círculo dos Fogos* (1988); além do livro de Catherine Alès, *L'ire et le désir* (2006). As pesquisas realizadas por estes autores são alguns dos principais trabalhos que dão sustentação teórica a este capítulo.

O livro autobiográfico de Helena Valero, *Yo soy Napëyoma*, conta a impressionante história dessa mulher, originária de uma comunidade ribeirinha no alto Rio Negro, que foi raptada em 1932 por um grupo yanomami ocidental, no período em que apenas iniciavam o contato com os brancos. Na época, Helena tinha apenas doze anos de idade, e viveu junto aos yanomami ao longo de vinte e quatro anos. A obra, de caráter literário, conta a história de vida de Helena Valero e possui grande teor etnográfico, destacando-se como um dos relatos mais detalhados sobre a vida das mulheres yanomami. Ali, ela apresenta narrativas densas de sua profunda imersão no contexto yanomami, justo num período do qual pouco se sabe: quando o contato chegava ainda como prenúncio, período em que ainda eram muito frequentes os reides, as brigas entre comunidades e a violência contra as mulheres. Embora os relatos de Valero se distanciem no espaço e no tempo daqueles descritos aqui sobre o Papiu atual, alguns registros sobre a participação das mulheres nos conflitos intercomunitários servirão como referência neste trabalho.

A violência contra as mulheres yanomami, embora tenha diminuído significativamente com o passar dos anos, é presente ainda em algumas regiões da TIY nos dias de hoje. Além disso, vários conflitos e brigas são iniciados por problemas conjugais, como ciúmes ou traição. Chagnon (1997) e Valero (ibid.) descrevem diversas situações em que os homens capturavam mulheres de aldeias inimigas durante os ataques às suas casas e levavam-nas para viver consigo. Segundo estes autores, o roubo de mulheres entre aldeias acontecia com frequência. Ao longo de quase oito anos de convívio e trabalho junto aos Yanomami, nunca ouvi relatos sobre esta prática em dias atuais, embora sejam comuns relatos de traições que acabam em fugas do casal infiel, gerando sempre muitos debates e alvoroços entre as aldeias envolvidas.

Antes de entrarmos propriamente nas formas de participação das mulheres do Papiu nos reides, descreverei alguns aspectos do cotidiano de mulheres e homens, para que, em seguida, seja possível

reconstituir um ângulo ocultado nas descrições dos reides: aquele dos que não partem para a expedição. Buscarei apresentar aqui um relato etnográfico sobre o cotidiano do Papiu durante o primeiro reide contra os Hayau *thëripë*, acontecido em abril de 2014, quando cinquenta e sete homens da região (e dois homens de regiões aliadas) se ausentaram durante nove dias, fazendo do Papiu uma região de mulheres, crianças e alguns poucos velhos e homens adultos, redesenhando assim o fluxo da vida local.

Em um segundo momento, falarei sobre reciprocidade e vingança, buscando analisar as formas como as mulheres pressionam os homens à vingança, em um jogo onde se mistura amor e dor, e que tem na memória seu dispositivo fundamental. Ao longo das próximas páginas, buscarei mostrar a forma como as mulheres cuidam e gerenciam esta memória do morto.

O terceiro ponto que abordarei neste capítulo é o uso e conhecimento de plantas mágicas pelas mulheres, que as permite gerenciar aspectos como a valentia ou a covardia dos homens, e são fundamentais para a participação deles em reides e vinganças. Por fim, irei falar sobre o papel das mulheres como emissárias de paz e a função que exercem nas negociações para os encerramentos de ciclos de trocas de agressões.

6.5 Papiu sem seus homens: o reide para quem fica

Entre muitos grupos indígenas das terras baixas da América do Sul, a relação entre maridos e esposas é caracterizada pela complementariedade e interdependência das tarefas desempenhadas por ambos. Dessa forma, a divisão de tarefas pelas diferenças de gênero, resulta em certo equilíbrio da vida cotidiana nas aldeias (Lasmár, 2005; Gow, 1991). Dentro dessa divisão de tarefas por gênero, pontuarei aqui apenas algumas ações desempenhadas de forma prototípica por mulheres e homens, sob as quais se baseia a economia local no Papiu.

Cabe às mulheres yanomami gerar e cuidar dos filhos, produzir caxiri, beiju, cozinhar alimentos, limpar a caça, preparar o tabaco, cuidar do fogo doméstico, buscar lenha, carregar água, caçar caranguejo, tecer cestos, fiar algodão, tecer redes e tangas, recolher os alimentos da roça e cuidar de algumas plantas específicas. Já os homens no Papiu devem caçar, construir e reformar casas, subir em árvores para colher frutas, participar em reides e vinganças, portar armas de fogo e flechas, fabricar arcos e flechas, tecer tipitis, proteger mulheres e crianças, fazer diálogos

cerimoniais⁵⁹, abrir novas roças, produzir *maxara*⁶⁰, trabalhar em cargos assalariados como professores ou agentes de saúde.

As pescarias, o cuidado cotidiano de limpeza das roças e das casas, costumam ser atividades desempenhadas por mulheres e homens, embora sejam comumente realizadas pelas mulheres. O cuidado com os filhos fica a cargo das mulheres, que contam com a ajuda eventual dos homens. Embora os homens sejam os principais porta-vozes em reuniões, algumas mulheres do Papiu também se destacam como oradoras, como é o caso de Joana, que como já disse, é a representante do Papiu frente ao Conselho Distrital de Saúde Yanomami. No Papiu, embora restem hoje apenas seis ou sete xamãs, há cerca de dez anos atrás havia três mulheres nesta posição – o que é uma estatística rara entre as comunidades Yanomami, onde o xamanismo é quase exclusivamente uma atribuição masculina.

A satisfação sexual parece ser algo que interessa tanto aos homens quanto às mulheres dentro de um casamento, e geralmente os homens presenteiam suas parceiras com carne de caça ou bens materiais, sejam elas suas esposas ou não. Os casos de adultério são muito comuns, em especial em casamentos previamente negociados, em que há uma grande diferença etária entre a mulher e o homem. Episódios de adultério podem eventualmente desencadear em casos de violência contra a mulher, ou até mesmo conflitos maiores, envolvendo várias pessoas de uma mesma comunidade.

Tendo em vista esta complementariedade nas tarefas desempenhadas por homens e mulheres no Papiu, descreverei agora algumas das mudanças

⁵⁹ O diálogo cerimonial é uma sofisticada arte verbal que envolve um complexo jogo de metáforas e é comumente empregado em situações de rituais funerários (*reahu*) ou visitas. Esta modalidade discursiva pode ser dividida em quatro categorias - *wayamu*, *hiimuwei*, *ithowei*, *yaimuwei* (Perri, 2009), sendo realizada sempre entre homens que se alternam em pares sucessivos. Os diálogos cerimoniais têm como principais funções políticas o estabelecimento e manutenção da paz, transmissão de notícias, negociações de trocas, convites e contenção de tensões. Nos diálogos cerimoniais do Papiu, desempenhados por homens, algumas das metáforas utilizadas para se referir às mulheres são: machado, fogo, lenha, água e algodão. Todas referem-se a elementos prototípicos dos trabalhos femininos – recolher lenha, cuidar do fogo, buscar água, fiar algodão (comunicação pessoal de Helder Perri Ferreira em 8 de abril de 2015).

⁶⁰ Elemento alucinógeno usado no xamanismo ou na fabricação de pontas de flechas (*Virola* sp.)

cotidianas que ocorreram na região durante o primeiro reide lançado contra os Hayau *thëripë*, ao longo dos nove dias em que cinquenta e sete homens do Papiu se deslocaram até o território inimigo. É de se imaginar que, em uma população com cerca de trezentas e sessenta pessoas, a ausência de todos estes homens adultos tenha surtido seus reflexos na economia e nas dinâmicas locais, visto que durante estes nove dias, o Papiu se tornou um espaço predominantemente habitado por crianças, mulheres e alguns poucos velhos. Apenas trinta homens com mais de quinze anos restaram em suas casas, na maioria dos casos por não possuírem as condições físicas adequadas para cumprir a longa expedição de um reide: eram cegos, mancos, portadores de alguma paralisia ou velhos demais para acompanhar o grupo. Pouquíssimos foram os homens adultos e saudáveis que não saíram em reide, neste caso foram aqueles que ficaram para fornecer algum tipo de proteção e apoio às pessoas que restavam ali, ou para cuidar das relações políticas junto aos *napëpë*, como foi o caso do agente de saúde Arokona.

Os nove dias da expedição foram repletos de especulações e incertezas sobre o que se passava em território inimigo na Venezuela. Com os homens ausentes, as dinâmicas locais mudaram: as mulheres que moravam em casas com poucas pessoas e cujos maridos haviam partido agora se juntavam a casas mais populosas; árvores ao redor das casas eram cortadas para que não houvesse perigo de os inimigos se esconderem para atacar ou soprar feitiços. Na falta dos homens, a carne de caça – já rara no Papiu – sumia das refeições, as pescarias de timbó feitas em grupos de mulheres tornaram-se mais frequentes. Sem os homens para retirarem os cachos, algumas pupunhas maduras sobravam presas ao pé sobre os olhares desejosos das mulheres e crianças. O medo de estar fora de casa tomou conta de todos ali, e sempre que possível as pessoas saíam de casa em grupos, já que, em tempos de conflito, qualquer barulho de folhas secas pisadas no mato é motivo para que as pessoas, temerosas, desconfiem da chegada sorrateira de inimigos.

Abaixo, apresentarei algumas descrições etnográficas acerca do cotidiano feminino no Papiu, que permitirão ao leitor conhecer nas entrelinhas, um determinado ângulo dos reides, que é aquele dos que não partiram para a expedição e aguardam o retorno de seus homens.

A notícia que chegou até mim era de que os homens haviam saído para o reide nessa madrugada, restavam agora no Papiu, muitas crianças, mulheres e alguns velhos. Era ainda o começo da manhã quando saímos para pescar.

Heloísa carregava seu pequeno filho de dois anos em uma tipóia apoiada na cabeça, o menino tinha os braços apoiados nos ombros da mãe e seguia tranquilo, dormindo. Atrás, vínhamos eu e Josiane de 12 anos. Com passos pequenos e firmes, elas atravessavam as pinguelas mais improváveis, mantinham os pés curvados para baixo, de forma agarrar-se à silhueta dos troncos, cruzando assim os igarapés. O período de chuva já havia começado e com a água subindo, pescar ficava sempre um pouco mais difícil. Heloísa me disse para pararmos na casa da Ana e chamá-la para pescar também, então atravessamos o grande tronco de árvore que liga uma margem do rio à outra, e subimos o pequeno barranco que leva até a casa de Maimapi, onde mora Ana. Lá vimos Titi, o marido dela – um dos raros homens adultos e saudáveis que não havia seguido para o reide. Junto a ele tinha um adolescente visitante vindo da região das serras que o ajudava a derrubar com machado e terçado todas as árvores que existiam ao redor da casa, deixando a solitária em um terreno descampado, em meio a uma clareira, perdendo de vez sua sombra. Com o início dos conflitos, era preciso retirar qualquer árvore onde os inimigos pudessem vir à noite para soprar feitiços ou atacar alguém escondido, era preciso se precaver e proteger.

Encontramos dentro da casa coletiva apenas uma senhora que nos disse que as outras mulheres haviam saído para pegar timbó para pescaria. Logo voltaram para casa Ana com sua filha de sete anos, e outra senhora. As duas mulheres, com apenas uma virada no pescoço, jogaram no chão os cestos que carregavam na cabeça, apoiados por uma faixa de casca de árvore. Os cestos estavam cheios de folhas de timbó para pescaria. Seguimos todas juntas, apenas mulheres.

Saímos para procurar um igarapé que ainda estivesse um pouco raso, e fosse possível pescar. Caminhando sobre o terreno em volta da casa agora tomado por galhos de árvores, Mariasse – a senhora – tateava com os pés lugares firmes para caminhar, visto que as antigas carreiras no mato

que serviam como vias de acesso à aldeia, sumiam nas folhagens que garantiam a nova paisagem.

Ana, como de costume, leva seus quatro cachorros⁶¹, ainda mais porque nenhum homem nos acompanhava naquela pescaria. Eles são capazes de protegê-la e avisá-la sobre possíveis inimigos. Além disso, cachorros valentes podem farejar e matar algum animal no mato.

Seguimos beirando um morro, pulando troncos. Avistamos um igarapé, as mulheres olham e decidem procurar outro com águas mais rasas. Andamos mais um pouco, atravessamos um pequeno rio pisando em troncos submersos. Ana atravessa dando a mão para a filha, e logo atrás seguiam seus cachorros se equilibrando pelo tronco fino. Lá, um de seus cachorros – aquele de nome Paxo (macaco aranha) tem as pernas trêmulas sobre o tronco fino, tem medo, e por isso chora. Aflito, tenta se equilibrar, mas acaba por cair na água. Ana ri, pega Paxo no rio levantando-o pela pata, o cachorro chega à terra firme e sacode o pelo para secar-se. Ana adora aqueles cães.

Chegamos em um barranco. Ali, eu e as quatro mulheres nos assentamos em uma clareira na floresta, já marcada como ponto de pescaria. Há um sinal do buraco aberto no chão, onde as folhas de timbó costumam ser piladas. Heloísa coloca seu neném sentado no chão, Mariasse e Ana procuram paus para pilar o timbó e as duas meninas brincam ao lado. Heloísa despeja as folhas do cesto diretamente no buraco, Mariasse leva uma picada de abelha e se debate, a criança ri. A velha olha ao redor e descobre uma pequena casa de marimbondos ainda sendo construída embaixo de uma folha. Ana, sorrindo, pega um pedaço de cipó e amarra as dois cachorros pelas patas unindo-os em um único cipó, carrega os cães

⁶¹ É interessante notar também a importância dos cachorros de estimação, que além de eventualmente fornecerem carne de caça para as mulheres, costumam estar sempre atentos, dando alerta, caso haja inimigos por perto. Parecem cumprir assim algumas tarefas geralmente reservadas aos homens. Quando um cachorro habilidoso morre, seus donos sofrem muito e choram por ele. Eventualmente o animal poderá ser cremado, como um Yanomami.

e joga ambos embolados em cima da pequena casa de marimbondos, os cachorros choram e latem, assustados pelas picadas. Ana acha graça, e eu pergunto a ela o que faz, ela me diz que os jogou lá para deixá-los mais valentes. “*Kopenapë waithiri yaro*” (“já que os marimbondos são valentes também”). Ela conta que ontem um dos cachorros matou um bicho preguiça, assim ela tem proteção e acesso à carne de caça independentemente dos homens. Começamos a pilar as folhas de timbó para pescar. Com a saída dos homens até a casa inimiga, Heloísa ficou sozinha cuidando dos quatro filhos com a ajuda da sogra, já que seu marido, todos os irmãos e cunhados também saíram para o reide. Ela segue com os movimentos rápidos de levantar e abaixar o pilão esmagando as folhas, e em meio ao trabalho diz sorrindo: “*Aweei! Ya pihī thopraru mahi! Hwei tēhē warō thēpēni wai huma yaro!*” “Aê! Eu estou muito feliz! Já que os homens saíram hoje para o reide!”.

(Papiu, abril de 2014)

As conversas e especulações sobre como estarão os homens que participam da expedição ao Hayau é algo sempre longamente discutido nas rodas de conversas femininas. Como podemos ver agora, embora o grupo em reide esteja fisicamente distante, a comunicação entre os homens que partiram em expedição e as pessoas que ficam na comunidade acontece através de sonhos, xamanismo ou sinais sonoros (*hēa*). É ideal que algum xamã acompanhe a expedição, pois cabe a ele proteger os guerreiros de possíveis males e feitiços lançados pelos inimigos.

Chego ao Maharau para dormir alguns dias. A casa está cheia de mulheres, crianças e alguns adolescentes, são todos filhos e netos de Belinha, a matriarca dessa casa e liderança feminina local. Os únicos homens adultos aqui são o marido de Belinha que está doente e um pouco velho, além de Parasía que, por ser cego de um olho, não participa do reide. Ele não mora aqui, mas depois que começou o conflito abandonou

temporariamente a casa onde vivia só com seu velho pai (que passou a dormir em outra aldeia) e se uniu à casa do Maharau, onde tem várias esposas classificatórias. No Maharau existem quatro casas, sendo que duas encontram-se a cerca de quinze minutos de distância da casa principal. Com a ausência dos homens adultos nessas três casas, todas as mulheres se juntaram na casa de Raimundo e Belinha. Assim, estando todos reunidos, ficam mais protegidos contra possíveis ações dos inimigos.

Entre uma conversa e outra, Arokona conta que o Xapori disse que à noite conversou em sonhos com Xiriana, o velho xamã que está acompanhando o reide na Venezuela e ele passou a notícia de que os homens do Papiu chegarão à casa dos Hayau *thëripë* somente amanhã.

Saímos para pescar com o timbó que colhemos na roça de Belinha pela manhã. A matriarca chama seus filhos e netos adolescentes para nos acompanhar e pede que levem suas flechas, caso apareça algum inimigo. Seguimos então em um grupo de mais ou menos doze pessoas – mulheres, crianças e adolescentes. O Papiu é uma região onde a caça está escassa há anos, parte disso pelo impacto causado pelo garimpo. Com a ausência dos homens, para ter fontes de proteínas só mesmo contando com a sorte de algum cachorro que consiga matar algum animal, coletando os cogumelos que começam a nascer na floresta, ou contando com as pescarias feitas por mulheres, crianças, adolescentes e os poucos homens que restaram. Ouvi, algumas vezes, as mulheres dizendo que mulher que cria seus filhos sem o pai da criança, precisa criá-los alimentados só com peixinhos e caranguejos, sofrendo por falta de carne de caça. Quando eu perguntava para algumas mulheres sobre como se casaram com seus maridos, em algumas falas as mulheres enfatizavam o fato do homem ser bom caçador, ou que sua mãe dizia que precisava de alguém para alimentá-las com carne de caça.

Nas rodas de conversas das mulheres, o reide é um assunto constante. Apesar de eu não seguir todo o tema das conversas cochichadas em palavras aspiradas, Belinha comenta que está feliz pela saída dos homens, mas ao mesmo tempo está preocupada por eles talvez terem se perdido, já que não sabiam o caminho e apenas um homem, nascido no Haxiu e casado no Papiu, conhece a região inimiga.

Arokona veio novamente ao Maharau fazer uma visita e tentar falar no aparelho de radiofonia que fica na casa do agente de saúde que foi para o reide. Pelo rádio ele conversa com Roberto, Conselheiro de Saúde da região do Surucucus e membro do conselho fiscal da Hutukara. Roberto tem genros no Hayau e, pelo que circula nas conversas por aí, teria dado uma espingarda para os inimigos do Papiu. Pela radiofonia Arokona conversa com Roberto, que nega ter dado espingarda aos Hayau *thëripë*. Do lado de fora da casa as quatro mulheres adultas se reúnem atrás da parede de paxiuba da casa para ouvirem a conversa, Roberto nega a fala de Arokona dizendo que não deu armas, mas não é suficiente para que as pessoas confiem em sua fala. As mulheres comentam o assunto entre si.

Arokona entra em casa, deita-se em uma rede e começa a conversar com as pessoas que estão por ali. Diz que teve um sonho esta noite, em que viu o rio Maharau (rio dos sonhos, a propósito) repleto de peixes podres boiando, diz que isso é então sinal de que os homens do Papiu já conseguiram matar os inimigos na Venezuela e agora estarão voltando para casa.

Ainda durante o reide, passo alguns dias na casa de Joana – a conselheira de saúde. A casa, mais uma vez, é feminina, se não fosse pela presença do velho Juruna (que hoje em dia mal caminha pelas dores da velhice) e dois netos de um e três anos respectivamente. Hoje é o oitavo dia da expedição, Joana e sua filha Maria estão pensando

que os homens ainda não encontraram as casas dos Hayau *thëripë*, pois os inimigos devem ter fugido com medo deles. Os pés de pupunha, ao lado da casa de Joana, estão bem carregados. As crianças por vezes apontam para o pé, me mostrando os fartos cachos vermelhos que se inclinam no alto da palmeira. Joana lamenta não poder recolhê-las para preparar o mingau, já que não tem homem no momento para subir no pé, e no caso, ela e Maria não sabem colher. Esta tarefa é, na maioria das vezes, desempenhada pelos homens, que com uma armação especial feita de madeira e cipó, sobem em suas palmeiras espinhentas ou puxam com uma vara os grandes cachos das pupunhas – uma iguaria.

Joana saiu para visitar a cunhada Dorotiana, que mora cerca de trinta minutos de caminhada de sua casa e eu pedi para ir junto. Sua filha Maria também foi carregando o neném de colo apoiado na tipoia em sua cabeça. Chegando ao Konapi fomos direto para a casa da senhora, onde tinham várias mulheres espremendo cana em um engenhoso suporte de madeira, no qual o caldo é recolhido em uma panela apoiada no chão. A garapa é depois armazenada em grandes caldeirões tampados, onde irá fermentar tornando-se uma bebida alcoólica e doce. Afinal, os homens já saíram há vários dias, e por isso é preciso deixar preparado bastante caxiri para recebê-los bem quando retornarem da expedição.

Passamos a tarde ali, as duas senhoras conversando sobre os mais variados assuntos e inclusive sobre o conflito com o Hayau, enquanto as moças mais jovens se revezavam espremendo a cana durante toda tarde. A filha mais nova de Dorotiana acabara de ganhar seu primeiro filho, havia cinco dias, e a avó da criança dizia que ele era filho de um dos jovens mortos pelos inimigos e que por isso iria crescer sem o pai. Disseram ainda que pelo fato da criança ter sido “colocada” (*uhutu thakii*)⁶² apenas por uma pessoa e em

⁶² Dentro da concepção reprodutiva yanomami, o filho é colocado pelo homem no útero da mulher através do esperma e a formação da criança se dá ao longo

poucas relações sexuais, ele era assim tão pequeno e magro. No Konapi haviam saído todos os oito homens que tem mais de quatorze anos de idade, restando apenas um garoto de treze anos, as crianças, as mulheres e um velho. Depois de três cuias de caldo de cana fermentada e muita conversa, as duas senhoras já estavam um pouco bêbadas, eu e Maria havíamos bebido muito pouco e estávamos sóbrias. Já começava a cair a tarde, então voltamos para casa.

No caminho passamos rapidamente pela casa da irmã de Joana e seu cunhado já idoso. Seguimos pela roça deles, uma roça enorme onde estão construindo uma casa nova no meio, caímos em outra roça do genro de Joana, que também está terminando a construção da casa nova, falta apenas terminar a cobertura de palha, mas com a saída dos dois homens a construção irá demorar mais ainda a ser finalizada, já que somente os homens constroem casas. As mulheres que vivem ali se juntaram a outra casa onde vivem seus parentes, já que não queriam ficar em casa sem nenhum homem adulto. Assim, nessa casa vazia, sobraram vários cachos de banana, alguns já maduros, entregues aos morcegos ou ao tempo e alguns ainda verdes. Como sou mais alta do que as outras mulheres, Joana me pediu que subisse em um carote para pegar os cachos que estavam se perdendo, as bananas estavam tão maduras e despencavam no chão quando eu mal as tocava, ela disse que seu genro não iria reclamar por ela ter pegado as bananas, já que estavam apodrecendo.

(Papiu, abril de 2014)

Como relatei no capítulo anterior, nesta primeira expedição de vingança, os Papiu *thëripë* encontraram duas casas inimigas vazias, pois seus habitantes haviam fugido. Assim, as ações dos homens do Papiu em retaliação aos seus inimigos se resumiram em destruir suas roças,

de várias relações sexuais, o que permite também que a criança seja feita por mais de um homem, em casos que a mulher tenha tido relações sexuais com mais de um parceiro.

comer as pupunhas e queimar uma das casas encontradas. No retorno dos homens, sem a vingança realizada na comunidade inimiga, a tristeza que atingia as mulheres se fez ainda mais viva, como veremos adiante.

Neste retorno, como os homens do Papiu haviam incendiado a casa dos Hayau *thëripë*, algumas mulheres, como Dorotiana, me disseram sobre o medo de que eles viessem ao Papiu queimar alguma de suas casas ou jogar algum feitiço contra eles, o que gerava o medo de andar no mato ou sair de casa, além do constante clima de tensão que parece pairar no ar. Algumas mulheres, em especial as mais velhas, se preocupam em cuidar do espaço doméstico e seu entorno, para que os inimigos não se aproximem para jogar feitiço ou preparar alguma emboscada contra algum de seus homens:

A chuva dá uma trégua e fora de casa agora tem muita lama que domina o chão. As crianças sobem nas árvores para pegar mamão. Ouço Cícera com seu terçado cortar uma velha bananeira nos arredores de sua casa. Pergunto para ela o que faz, e ela me diz que quer deixar o pátio em torno da casa limpo para que não tenha risco dos inimigos se esconderem atrás das árvores e chegarem em sua casa. Depois de um tempo começa a escurecer e entramos em casa, a chuva deixou o tempo frio, e algumas pessoas se aquecem em suas fogueiras domésticas que começam a ser acesas. Cícera trouxe algumas folhas da bananeira que cortou no quintal, e recortando-as com as mãos as enfia em qualquer orifício que possa ter nas paredes de paxiúba da casa, vedando-as para que nenhum inimigo possa se aproximar à noite e lançar feitiço enquanto as pessoas dormem.

(Papiu, 20 de abril de 2014).

As mulheres podem ser agredidas por inimigos ocultos *okapë*, ou ser alvo de feitiço soprado por inimigos, mas diferentemente dos homens, as mulheres e as crianças *a priori* não são alvos de vinganças por agressão direta, ou seja, elas não correm risco de serem flechadas ou alvos de tiros de inimigos ao saírem de casa. Cabe assim aos homens matar e serem mortos. Estando as mulheres situadas em uma posição mais segura que a dos homens, algumas delas – em especial as mais velhas – se ocupam em vigiar o entorno da casa e espantar possíveis

inimigos, já que podem sair de casa sem medo dos tiros e flechadas de possíveis inimigos que estejam de tocaia.

Naquela mesma noite no Surinapi, em que Cícera vedava a casa para que não soprassem feitiços ali, ela também se preocupava em afastar inimigos que pudessem estar nas redondezas da casa:

É ainda início da noite e os quatro cachorros de Cícera estão dentro de casa latindo muito. Ela diz que eles latem porque os inimigos estão lá fora. Cícera se separou do marido há tempos, vive em uma casa junto com filhos, genros, noras e netos, os filho e genros costumam levar-lhe carne de caça. Cícera sempre anda acompanhada destes quatro cachorros, que têm fama de serem muito bravos. Os cães latem ininterruptamente, e por isso Cícera sai da casa para gritar com os inimigos que ela supõe estarem rodeando sua casa. Ela esbraveja, dizendo para eles se afastarem, para irem embora. Eu havia deixado meu sapato enlameado fora da casa, falei com Cícera que queria buscar, então rimos da possibilidade de que os inimigos poderiam ir embora calçando meus sapatos. Eu saí rapidamente e ela ficou me esperando na porta da casa enquanto os cães continuavam a latir sem cessar.

(Papiu, abril de 2014)

Dias depois, aconteceu outro episódio similar: uma senhora, que se hospedava em uma pequena casa de apoio aos pacientes, ao lado do posto de saúde, colocou-se a espantar os supostos inimigos que estariam nas redondezas:

Dorotiana está internada na casinha de apoio do posto faz uns dois dias. Eram umas oito horas da noite, eu estava na varanda do posto de saúde trabalhando no computador. Tem várias famílias internadas na casa de apoio de saúde, que chegam trazendo sempre seus cachorros. Naquela noite havia uns cinco cães que costumavam andar tranquilos por ali. Em algum momento, todos começaram a latir na direção do igarapé. Dorotiana, com seu jeito valente, saiu da pequena

casa de apoio portando seu terçado e lanterna, se virou na direção para a qual os cachorros latiam e, levantando o terçado, começou a esbravejar com valentia e voz forte: “*Wa kopuhuru ēēēē!*” / “*Vão embora! Não venham!!! Vão embora!!!*”. E assim espantava qualquer possível inimigo que pudesse estar por perto.

(Papiu, abril de 2014)

É de se imaginar que não são apenas as mulheres do Papiu que fazem este tipo de busca contra possíveis inimigos escondidos no mato. Quando os homens se lançaram no segundo reide foram descobertos pelos cachorros e espantados por uma mulher, levando ao fracasso da vingança na segunda expedição. Segundo nos conta um dos jovens participantes:

Ana: *Makii, hei tēhē wamaki wai huuwei, hiya wamaki huu wei, ai thuwē wamaa pree taarema tha? Hayau yanoha*

Ana: Mas hoje por vocês terem ido no reide, por vocês jovens terem ido, vocês viram algumas mulheres no Hayau?

Jovem: *Não, mihi thuwē yamaa taa paxiariwei, hētēiwei thē paxio, thē yaiyowa, hētēmuwei. Ai thēpēā krāhiāmu tēhē, thā krāhimorayu tēhē, ihi tēhē thuwē a hētēmu paxia. Hena mahi tēhē 6 horas, 7 horas thē kuo tēhē, thuwē thēpē hētēmu. Waipēri taprapehe, ihi thēpēha hētēmoni thēpēha tapraheni thuwē thēpē amuku kepru, inaha thēpē kuai. (...) Hoximipramarema, thuwē ani yamaki yaxua paxiakii kure. Yamaki yaxupranomai, thuwē ani yamaki taarema! Hiima ani yamaki nōa tayopraama, “hiima a waithēriowei a utupē mii”, yamaki pihi kuu makii, hiima a waithēriowei a utupē kua, inaha kua yaro, Yarimiri yamapē āha hirai ani, yarimiripē kua, ihi ani yarimiripē kuo tēhē, yamaki praha makii, yamakini tayopraama wai... ihi tēhē, hena mahi tēhē yamaki hayomu xoao tēhē, noā tayomoā kohipēa kōrayopēha, ihi tēhē thuwē thēpēha rērēikini, yamaki taa*

xoaremahe, ihi tēhē wāisipē yamaki tikukupraa yapakema, inaha yamaki kuama.

Jovem: Não, lá aquela mulher que vimos, ela era "procuradora" [pessoa que procura], é diferente, ela procura. Quando outra pessoa fez barulho com galhos com o barulho de galhos na floresta, então a mulher foi mesmo procurar. Quando era muito cedo, por volta das seis ou sete horas da manhã, as mulheres procuraram, com a intenção de ver inimigos, então ao terem procurado, ao vê-los, as mulheres gritaram. É assim que elas fazem. (...) Aí ficou ruim, a mulher nos espantou mesmo! nós não fugimos, foi a mulher quem nos viu! O cachorro estava latindo para nós, nós pensávamos que o cachorro valente não tivesse imagem vital (ūtūpē), mas os cachorros bravos possuem suas imagens vitais (ūtūpē), por isso esses que chamamos de Yarimiri, ele tem o espírito de macaco cairara, então por eles terem o espírito desse macaco, estávamos longe, porém ele imaginou onde estávamos e latiu contra nós de forma hostil... então, de manhã cedinho quando estávamos circulando a casa, e ele continuou lá latindo forte para nós, então as mulheres correram e conseguiram nos ver, então nos afastamos um pouco para trás, foi assim que fizemos.

Este jovem me disse ainda que quando estava escondido no mato viu a mulher muito perto dele dando golpes de terçado às cegas, perigando até mesmo cortá-los. Mas nada puderam fazer, já que as mulheres não devem ser mortas ou agredidas em reides. Assim, os Papiu *thēripē* acabaram por retornar para casa, confirmando o sucesso do alerta dado pelo cachorro dos inimigos e pela ação de suas mulheres. Esta posição confere às mulheres importância na proteção de seus corresidentes, contribuindo de formas variadas durante os momentos de conflito, inclusive dando cobertura e proteção para que se possa realizar o programa de vacinação no Papiu em meio a tensão do conflito:

A enfermeira Benedita está preocupada com o risco da equipe de saúde ir até às casas mais distantes do Papiu neste momento em que há

tensão no ar e risco de chegada dos inimigos. Ao mesmo tempo é preciso dar continuidade ao programa de vacinação da SESAI, e assim ela sugere ao Agende de Saúde Arokona que reúna pessoas de comunidades mais distantes, para que possa ser feita uma missão de helicóptero para vacinação. Arokona então diz para a enfermeira:

“No dia que você for mandar helicóptero para fazer vacinação no Surinapi, Tihinaki e Herou, tem que avisar um dia antes, aí de manhã cedinho as mulheres irão sair no mato pra ver se tem inimigo, se estiver tudo bem, então o helicóptero pode voar para lá.”

(Papiu, abril de 2014)

O fato das mulheres estarem imunes durante os reides, não sendo elas alvos de retaliação durante as investidas inimigas em conflitos armados, está presente também nos relatos de Helena Valero. A liberdade das mulheres mais velhas circularem pelo território em tempos de conflito pode se estender até mesmo à casa inimiga, caso seja necessário, como mostra este relato de Valero. No caso aqui descrito, a autora narra a chegada, em sua comunidade, de um grupo de senhoras pertencentes a um grupo inimigo:

Quando já estávamos fazendo mingau de pupunha, vimos chegarem cinco velhas. Todos queriam saber quem eram. Eu as conheci e disse a Husiwë que eram Shamathari [...]. Ele parou e agarrou seu arco e flechas.

- Não! Não! Não fleche! – gritou em seguida uma delas – Viemos só mulheres.

Por precaução Husiwë mandou aos homens que fossem cuidar do caminho. Iwatama, a mais velha, sentou-se e pôs-se a chorar.

- Não pensem que nós viemos trá-los – disse – somos somente mulheres. Meu marido ficou em Wãnitima com o velho Warashawë. Tem medo de vir. Nós viemos perguntar onde colocaram os ossos de meu genro [morto pelo grupo de Husiwë em combate].

Husiwë disse que não sabia. Mandaram chamar Hukoprei e ele disse:

- Minha esposa Shamathari recolheu os ossos, porém não todos, somente os grossos, os pequenos os enterrou, os grossos pilamos durante um *reahu*; agora sobraram quatro cabaças. Pesavam muito, por isso quebramos duas e esvaziamos as cinzas em um buraco perto da fogueira.

A velha se pôs a chorar e disse à mulher Shamathari:

- Sim, você comparou seu tio a um cachorro, derramando suas cinzas em uma fogueira.

Iwatima perguntou então onde o haviam queimado para ir buscar aqueles restos de ossos enterrados. Husiwë disse que as deixassem fazer. No outro dia se foi com suas companheiras e conseguiram alguns pedaços de ossos. O macaco branco que ela carregava a ajudava a procurar. Chorando, aquelas mulheres amontoaram os pedaços de ossos, os guardaram nas cabaças e as levaram. O mesmo fizeram com os restos dos ossos de Ruwahiwë que sobravam. Ainda restavam; por isso nossa gente dizia que ao passar pelo lugar se ouvia assobios: era o espectro que cuidava de seus ossos. Quando eu passava pelo lugar onde estavam os de Mrakanahiwë, tinha medo. Os caçadores contavam que quando passavam de noite pelo lugar, alguém os puxava as flechas ou assobiava para eles.

(Valero, 1984: 251, tradução minha)

Em tempos passados, quando os reides eram muito mais recorrentes entre grupos Yanomami, o fato das mulheres não serem alvo de agressões diretas de inimigos, somado à sua capacidade de sedução, fez com que uma mulher participasse de um reide, portando-se como “isca” para atrair os inimigos. Genivaldo relatou-me uma história, que seu pai costuma contar, sobre uma antiga casa chamada Henahipi, na região das baixadas: Há muitos anos, dois grupos yanomami estavam brigando e o grupo das baixadas já havia ido algumas vezes em reide até a casa inimiga, sem sucesso. Então pensaram em chamar uma mulher para seduzir os inimigos na mata, de forma que quando ela estivesse sozinha e desocupada em uma clareira, os inimigos a veriam e ficariam

seduzidos por ela. Foi exatamente isso que aconteceu, já que ao vê-la, os inimigos ficaram pensando formas de namorar aquela bela moça desconhecida que estava em pé na floresta, lindamente adornada. Eles ficaram admirando-a até que a mulher se jogou no chão e seu grupo que se escondia na mata, logo atrás dela, surgiu e flechou os inimigos continuamente, matando alguns deles.

Neste caso, uma mulher desconhecida sozinha e enfeitada na floresta, não foi vista como ameaça, como o seria no caso de um homem desconhecido. É justamente esta posição de quem não porta arma e não participa diretamente do embate que diferencia mulheres de homens em conflitos entre comunidades yanomami, ao mesmo tempo em que não as exclui de uma participação ativa nestes eventos. O mesmo acontece com as mulheres que buscam espantar inimigos, protegendo a si e a seus corresidentes, como tentei mostrar até aqui.

É importante fazer notar que a diferença geracional entre as mulheres yanomami é um fator que influencia diretamente sobre a forma como participam dos conflitos intercomunitários. As mulheres mais velhas estão, geralmente, inseridas em um amplo espectro de relações sociais, nas quais se situam como sogras ou mães (reais ou classificatórias) de diversas pessoas de seu grupo e grupos vizinhos. Esta posição social e relacional das mulheres confere à elas maior respeito e proteção, visto que seus filhos e genros deverão defendê-las caso sejam alvo de violência, por exemplo. Além disso, o fato de serem mulheres mais velhas as tornam sexualmente pouco atrativas e menos favoráveis a serem assediadas pelos homens.

6.6 Rimando amor e dor

Logo após o reide mal sucedido que aconteceu no mês de abril, encontrei um amigo yanomami que caminhava com dificuldades por ter as pernas doloridas, após percorrer as serras íngremes que levavam às casas inimigas. Devido ao fracasso do reide, este rapaz me disse prontamente que já estavam planejando o retorno. Frisou: “nós vamos fazer as mulheres deles chorarem, assim como eles fizeram as nossas chorarem”. É, portanto, por esta via da dor da perda, da reciprocidade e obrigação de vingança que seguirei analisando a participação das mulheres nesses conflitos.

Catherine Alès (2002) chamou atenção para o fato de que, entre os Yanomami, a vingança é o modo de levar reciprocamente o sofrimento para aqueles que anteriormente lhe causaram a dor, sanando

assim os sentimentos coléricos e a dor. No caso de um homicídio, a vingança realizada pelo grupo agredido, que cause reciprocamente uma ou mais mortes entre o grupo agressor, é um dispositivo fundamental para acalmar sentimentos coléricos da família da vítima, dando fim à melancolia e recuperando de volta a alegria e tranquilidade no seio do grupo.

Neste jogo de alternância entre homicídios e lutos, alegrias e tristezas, no qual se envolvem as comunidades em conflito, existe a intenção de tornar recíproco o rito homicida (*ūnakāyo nomihiai*). A vingança tramada pode ainda ter a intenção de levar uma dor maior a seus inimigos do que a dor que estes lhe causaram, já que a morte de uma única pessoa pelos inimigos pode desencadear uma vingança na qual serão mortas outras duas ou três pessoas. As cinzas de vítimas mortas em conflitos diretos costumam perdurar até que sua morte seja vingada⁶³.

Para voltarmos à história analisada nessa pesquisa, gostaria de retomar o caso citado no capítulo anterior, sobre a tentativa de alguns Papiu *thëripë* de exonerar um Agente Indígena de Saúde da comunidade inimiga, alegando que ele havia participado da emboscada que resultou na morte dos jovens do Papiu. Este episódio recupera um acontecimento importante: pelo fato deste AIS ter participado do emboscada que resultou na morte de dois jovens, as pessoas do Papiu queriam imputá-lo sofrimento, visto que este AIS já havia levado o sofrimento para o Papiu, e que os Papiu *thëripë* não haviam ainda logrado a vingança com a morte de algum inimigo. Uma das estratégias encontradas seria fazer este AIS perder o emprego – fonte importante de dinheiro e, portanto, de bens industrializados. Por outro lado, para participar do homicídio dos jovens, este AIS certamente tinha seus motivos. E quais seriam? A velha liderança do Hayau – cuja a culpa da morte por feitiço recaiu sobre os Papiu *thëripë*, foi o estopim de todo o conflito – era ninguém menos que o sogro deste rapaz. Sendo assim, ele deveria vingar sua morte para sanar a dor da esposa e dos parentes dela, considerando ainda que a

⁶³ Presenciei dois festivais funerários (*reahu*) realizados para a consumação das cinzas de um rapaz morto por um inimigo, mas que por anos não teve sua morte vingada. Assim, na hora de queimarem as cinzas do jovem, sua mãe que guardava a cabaça funerária dispensava apenas uma pequena parte das cinzas do filho, “economizando-a”, visto que a vingança não tinha sido feita ainda e aqueles que mataram seu filho continuavam impunes. Até onde acompanhei, por cinco anos as cinzas desse jovem não haviam se acabado e ao menos por quatro anos sua mãe tinha as maçãs do rosto enegrecidas em sinal de luto pelo filho morto.

relação sogro-genro entre os Yanomami é por excelência relação hierárquica de autoridade do primeiro sob o segundo.

Nessa alternância entre dor e alegria, pela qual seguem as comunidades em confronto, o fim da dor entre os Hayau *thëripë* significava assim, levar a morte dos dois rapazes no Papiu, ou seja, gerar a dor entre as pessoas do grupo que supostamente teria enfeitado fatalmente um de seus membros. Na sequência, com a morte dos rapazes do Papiu, a melancolia tomou conta de muita gente, em especial das mulheres mais velhas da região, que mantinham laços estreitos de parentesco ou afinidade com os rapazes mortos. A vingança a ser feita contra os Hayau *thëripë* seria então o único modo de acabar com a melancolia, levando de volta a alegria para as mulheres do Papiu, como bem disse Alfredo antes da saída para o primeiro reide:

Ya yai hixio maproimi! Ipa patapë komi hixio, thuwë thëpë komi hixio. Thuwë thëpë kaki, yama thëpë pihî topramai nohõ tēhë, thë totihi! Thuwë thëpëni kami yamakha thëpë mamo pree xatia yaro.

A minha raiva não termina mesmo! Meus velhos estão todos com raiva, as mulheres estão todas com raiva. Essas mulheres... se nós as fizermos felizes de novo, será bom! Já que as mulheres estão mesmo prestando atenção em nós.

Os homens do Papiu saíram para o reide dispostos a fazerem as mulheres de seus inimigos chorarem, assim como os inimigos haviam feito as mulheres do Papiu chorarem. Com o insucesso do primeiro reide, por não conseguiram vingar os jovens mortos, não foi exatamente isso que aconteceu, como vemos na seguinte descrição, feita por um jovem que voltara da expedição de vingança ocorrida em abril:

Na manhã seguinte à noite em que o neto de Joana havia voltado do reide contando para a avó sobre o insucesso da vingança, ela recolheu-se mais profundamente em sua tristeza. Joana acordou no dia seguinte chorando um pranto quase melódico, lembrando momentos e características de seus genros mortos pelos inimigos. Ficou chorando em sua rede, ainda se

aquecendo na fogueira pelo frio da manhã, a tristeza a havia deixado mais fraca novamente.

No meio da manhã saí com Joana de sua casa e seguimos até o posto de saúde. Eu estava organizando alguns materiais, quando vi Opa, Joana e Catarina – mulheres de três casas diferentes – assentadas no chão da varanda do posto de saúde, chorando a vingança que não foi feita. As três falaram e choraram por longo tempo, com a saída dos homens até a casa dos Hayau *thëripë*. Joana – que está visivelmente mais magra e abatida – tinha se animado um pouco pela expectativa da vingança, mas com o fracasso da expedição e o retorno dos homens, retornava também sua tristeza: “*asa, hapa ya õxi wãisipë totihioma maki, thëpë nomanimi yaro, ya ututia kōrayoma, ipa tãrisia kupë kutaënë.*” / “Minha filha, antes eu estava um pouco bem, mas já que as pessoas [os inimigos] não morreram, eu enfraqueci novamente, já que os dois [que morreram] eram meus genros”. Enquanto se lamentava, Joana reunia as lágrimas que escorriam de seus olhos, salpicando-as em suas maçãs do rosto, reforçando assim a marca enegrecida que carrega, em sinal desse luto que já perdura há um mês.

(Papiu, abril de 2014)

A marca negra nas maçãs do rosto das mulheres a que me refiro (*mamakaki ãxi*)⁶⁴ é comum apenas às mulheres mais velhas que estejam em luto pela perda de um parente querido, geralmente mães, sogras, esposas ou irmãs da pessoa morta. Embora mais raro, é possível

⁶⁴ Esta mancha negra que se acumula em camadas nas maçãs dos rostos das mulheres, *mamakaki ãxi*, significa literalmente “maçãs do rosto queimadas”. Segundo as mulheres, esta marca seria resultado apenas de suas lágrimas acumuladas. Jacques Lizot (1988) diz que o negro intenso e laqueado que marcam as maçãs do rosto das mulheres enlutadas não poderia ser resultado apenas de suas lágrimas e alguma sujeira de seus rostos, e quando interrogou as mulheres se haveriam misturado carvão de fogueira às lágrimas elas negaram categoricamente, assumindo ser apenas o excesso de suas lágrimas.

encontrar também algum homem velho ou mulher mais nova que tenham as maçãs do rosto enegrecidas pelo luto da perda de uma pessoa muito próxima.

Estas marcas negras no rosto são formadas pelo excesso de lágrimas que as mulheres salpicam nas bochechas com as pontas dos dedos, de forma a fixar essas lágrimas que resultam em uma marca negra, quase laqueada, que pode perdurar por longos períodos no rosto das mulheres enlutadas. Esta forma de luto se opõe às pinturas corporais (Albert, 1985:384 -385) e durante todo o período de luto as mulheres não se pintam e não se enfeitam com miçangas ou penas, tendo assim o luto marcado em seu corpo.

Cerca de um mês e meio após a morte dos dois jovens, estive com Davi Kopenawa no Papiu, que ao se encontrar com duas senhoras que tinham as marcas de luto expostas em suas maçãs do rosto, Kopenawa logo fechou o sorriso que tinha no rosto, comentando que ver as mulheres com aquele marca o deixava triste, pois via que elas estavam sofrendo muito. Disse-me que a tristeza dos homens, dos jovens e das moças dura pouco, cerca de dez ou quinze dias. Mas já as mulheres mais velhas, estas sim ficam tristes e sofrem ao longo de meses. Este luto das mulheres, marcado pelas lembranças constantes que guardam da pessoa morta, é um estado emocional fixado no corpo, e que de certa forma exerce pressão para que os homens vinguem a morte de um ente querido.

6.7 Lembrar para esquecer

A vingança é um dispositivo fundamental para sanar a dor da morte de um parente. Além disso, tem a função de assegurar o equilíbrio cosmológico yanomami na separação entre o mundo dos mortos e dos vivos: apenas com a vingança de uma morte através de outra – e em especial, aquelas causadas por agressão direta – as cinzas funerárias da vítima poderão ser consumadas por completo durante um festival *reahu*, garantindo dessa forma a partida definitiva do espectro da pessoa falecida do mundo dos vivos e fixando-o de vez no mundo dos mortos (Albert, 1985).

O que se espera, após a morte de uma pessoa é que seus parentes, consanguíneos e afins verdadeiros, consigam, ao longo do tempo, garantir seu esquecimento social como forma de evitar o retorno do espectro da pessoa morta ao mundo dos vivos. Entre o momento da morte da pessoa e a consumação final de suas cinzas, durante um último

ritual *reahu*, várias medidas que levam à obliteração do morto devem ser tomadas de maneira paulatina e todo este processo pode levar alguns anos.

A primeira atitude tomada logo após a morte da pessoa é tornar o nome da vítima um tabu impronunciável, algo que é seguido por todos da rede de relações de aliança do morto. Ouvir alguém pronunciar o nome de uma pessoa morta poderá trazer dor e saudades, a ponto de deixar as pessoas coléricas (Kopenawa & Albert, 2010). Outra atitude importante (já descrita no capítulo anterior) é o processo de decomposição e cremação do corpo do morto, seguido pela divisão das cinzas em cabaças mortuárias a serem divididas entre grupos familiares diretamente ligados aos mortos. A inobservância desses atos poderá acarretar no retorno do espectro, capaz de incomodar os vivos que cuidam de sua memória, assustando-lhes ou causando-lhes mal através dos alimentos do ritual funeral dedicado a eles (Albert, 1985 p.639 et seq.).

A destruição da memória do morto inclui queimar ou dar fim a todos os seus pertences e demais objetos que conservem a lembrança da pessoa. Este processo deve ser feito com cuidado, ao longo de anos, e seguindo de preferência um tempo adequado para a destruição total de cada objeto, como podemos compreender através desta conversa conduzida por Arokona com sua mãe Joana⁶⁵:

Joana: *Ihi thē kakii, ihi kama... ipa... kami yamaki nomai tēhē, thē kakii ei! Ei, ihi kamanē, kama tisiki thapuwei tisiki, kama hero exipē, kama satariya epē, kama kamixa epē, kama kasāo epē, ei thēpē kii yama thēpē... yama thēki kāyō miāpēmorayu wei, yama thēkinē miāpē tēriwei, yama thēpē yai yāa xoapi, yama thēpē yai yaai xoa "ma! yama thēki taatiimi, yama thēki yai yapiwei thē kua!" "ei thēki yatehe mahi yaro, wa thēki yai yaprari" (...) ihi thē kakii hamī thē hoximi mahi yaro, matihi yamapē taai pihioimi. Ōō hapai, ripro yama sipē kāyō pree wārīārārī, huu tihipē kii, huu tihipēka tūrūmai wehi, ihi yama thēpē kāyō yai wārīārārī. A ikiiwei thēha, yamaki ikii tēhē, ii yamaki ā maprariowei, yamaki noā thayu xoakiiwei, yamaki noā miā kāyō thayu*

⁶⁵ Entrevista conduzida por Arokona no âmbito do projeto de documentação de uso das miçangas no Papiu (PDYP/abril de 2012).

xoaki: "Wa thēki yapii! Wa thē yai yapii, ei thē kikii wa thēki yaprari!" Ei naha yamaki noā thayu, ihi thēpē kihami thēki thamakiiwei, ihi kama anē tēpē kiki yāpūūwei, yama kiki pihaha thapramarinē, yama kiki patikiprari, yama kiki yai patikipraiwei thē kua. Yama thē hēpramai, tēpē kiki kohipēowei yama kiki hēpramari, ihi poo yama a hēpramari, kama anē hayōkōrōma a tiyēaiwei, awei, yama a pree hēpramari, pei namuku hēpramari e rahakaki hēpramari, ihi tēhē yama thēpē thai, inaha yama thēpē ka thaika hikii. Ihi tēhē kamixikiki yaprari, rope yama thē hoyatari. Yūūthuku, kamixapē komi hoyaaakii. Awei, utitiowei yama thēpē xīrō yaprari (...) yamaki matihipē, a maanēhē huxurayu tēhē, a totihi kuo tēhē, ethē tērinē ethē tērema makii, a marayu tēhē kama ai enē ethē teiwei a moyami mahi hetuo weinē, rope mahi ethē waropraa hetu makii, ei naha thēpē pree thaihe, makii inaha thēpē pree kuai.

Joana: Então, isso daí, esse... o meu... quando nós morremos, isso, isso, esse assunto, as manivas que ele tinha, o relógio dele, as sandálias dele, as camisas dele, o calção dele, essas coisas, com essas coisas, a gente chorando essas coisas, pegando as coisas para chorar, a gente as coloca mesmo sobre o nosso fogo, a gente as coloca mesmo sobre o fogo, [então dizemos]: "Não, a gente não quer ficar vendo essas coisas por muito tempo não, vamos logo colocá-las sobre o fogo", "essas coisas são muitas, por isso as queime" (...) porque isso daí é muito ruim, nós não queremos continuar vendo os bens [que a pessoa possuía], Olha, o seguinte: os livros nós também os destruimos, [até] as árvores, as árvores nas quais eles [os mortos] escreveram, nós também as destruimos. (...) Sobre isso de chorar [estar de luto], quando nós choramos, quando terminamos [de chorar], então ao conversamos em seguida, nós conversamos chorosamente: "Coloque isso sobre o fogo! coloque essas coisas aqui sobre o fogo, coloque-as todas sobre o fogo", assim nós conversamos' sobre essas coisas, as coisas que vamos fazer [destruir], as miçangas que a pessoa

usava, nós as esmigalhamos lembrando delas, então é que nós as esmigalhamos mesmo. Aquilo que a gente separa, as miçangas duras nós as guardamos, nós guardamos o terçado, nós também o separamos o machado que a pessoa usava para cortar, nós reservamos as pontas de flecha envenenadas, a ponta de flecha grande [para matar grandes animais], então, nós as 'fazemos' [as separamos], assim é mesmo que a gente faz com elas [as separamos/reservamos]. Então, queimamos as camisas, nós rapidamente nós nos livramos delas, rede, roupa, tudo se joga fora [no fogo]. Então só coisas moles nós colocamos no fogo (...). Quando a pessoa terrivelmente desaparece (morre)... quando ele estava bem (viva) e outra pessoa pegou algo dela, porém, ainda que tenha pegado [o bem da pessoa que agora morreu], quando ela desapareceu (morreu), aquela pessoa que tinha pegado o seu bem [daquele que morreu], ele sendo ela muito responsável (esperta), rapidamente o faz chegar também [o antigo bem do morto é entregue a sua família], assim é que as pessoas também fazem.

Arokona: *kami ya yainë... kami ya... kami ya yainë ipa... hei ipa heriya xaraka ya e tëri tëhë, kami ya yainë yaa pree yapi, kami ya ikirănë, kami yanë ya noã miã poranë, ya a pree yaai. Inaha thëpë kunë, thëpë pree yaaihe inaha ai thëpë kâyō pree kutu hetuai, ai thëpë pree kutuu, kama matihî eki hipia piyëkëakii tëhë, kama pei nëëenë òhōtaai mahio tëhë, kama matihî e waro makii tëhë, pihî uwëhëa pëprario, inaha yamaki kuainë òhōtaai inaha thë kua.*

Arokona: Quando eu pego esta flecha de meu cunhado, então eu mesmo devo colocá-la sobre o fogo, enquanto eu choro, enquanto eu choro seu rastro/valor/lembrança, eu também a coloco sobre o fogo. Assim eles dizendo, também as colocam sobre o fogo, Assim também outros costumam dizer igualmente, também outros costumam dizer, **se seus bens estiverem espalhados por aí, e se sua mãe estiver sofrendo muito, quando faz**

chegar seus bens, então ela fica um pouco feliz,
é assim que nós fazemos sofredamente, assim é
que acontece.

(PDYP, 2012c)

O processo de esquecimento do morto através da queima e destruição de seus pertences e memória ocorre de forma paulatina, como bem demonstram Joana e Arokona⁶⁶. É com a consumação da vingança, peça chave para o desfecho do esquecimento do morto, que idealmente a totalidade das cinzas finalmente poderá ser enterrada ou destruída durante um festival *reahu*. E é neste mesmo ritual que os pertences “duros” do morto, como miçangas ou objetos de metal, deverão ser destruídos, pondo fim à memória pública relacionada àquela pessoa. O processamento de todos estes atos levará assim à fixação do espectro no mundo dos mortos, à sua obliteração. Com o esquecimento social e físico da pessoa, que mantém a separação entre o mundo dos mortos e o dos vivos (Kopenawa & Albert, 2010), a alegria pode por fim retornar ao grupo familiar do morto.

Quero chamar a atenção para o espaço importante que as mulheres ocupam nesta tarefa de controlar e gerenciar este longo processo de esquecimento do morto. As mulheres (em especial as mais velhas, novamente) são as zeladoras das cabaças funerárias e cuidam também dos pertences do morto, que serão usados em momentos de pranto quando a pessoa será lembrada, para que futuramente estes objetos do morto possam ser queimados ou destruídos. Como deixa claro Arokona, qualquer pertence que uma pessoa tenha recebido de alguém que morreu deverá ser queimado ou entregue para a mãe do morto, que por sua vez cuidará da destruição do objeto, já que nenhum traço da pessoa falecida deverá sobrar neste plano. Como os objetos

⁶⁶ Embora nos últimos anos, com a expansão de projetos de filmagens, documentação e popularização de máquinas fotográficas, algumas pessoas (em especial os jovens) têm buscado alternativas para lidar com esta interdição ou mal estar em relação às imagens do morto. Alguns pedem para assistir sozinhos filmes onde apareça uma pessoa morta, outros dizem que essas imagens podem ser guardadas, contanto que não sejam mostradas para outras pessoas. Um jovem cineasta Yanomami passou a fazer reedições em um vídeo já finalizado, de forma a cortar uma mulher já falecida do filme. Outro rapaz recorta as pessoas mortas de suas fotos digitais através de *softwares* de edição de imagens.

entre os Yanomami não possuem um valor autônomo, todos os bens que um dia pertenceram a uma pessoa morta carregam em si sua memória social, seu histórico de relações de trocas que alimentaram suas alianças. Sendo assim, fora das relações sociais construídas pelas trocas de objetos industrializados ou de fabricação local (*matihipë*), estes pertences tornam-se “apenas o significante de uma ausência, uma ausência que se deve obliterar” (Albert, 2002: 253).

A tristeza e o luto das mulheres é outra forma fundamental de pressionar os homens a vingarem a morte de seus entes queridos, pois como disse anteriormente, vingar tem a ver com esquecer o morto e acabar com a tristeza de seu grupo, em especial com a tristeza das mulheres. Abaixo, descrevo parte deste luto, onde Koema – a mãe de um dos rapazes mortos – inicia o pranto do filho logo após uma longa reunião, onde discutíamos a construção do centro de formação:

Já estávamos no meio da tarde, a reunião havia sido longa e as falas da reunião iam aos poucos acabando e dando lugar a pequenos grupos de conversa, enquanto os homens bebiam mais caxiri e conversavam sobre reides, crianças brincavam nos cantos das casas, algumas senhoras cozinhavam em suas fogueiras. A reunião havia acabado aos poucos. Vi então Koema, a mãe do jovem morto, caminhar até seu varal no canto da casa, desamarrando um saquinho plástico guardado no canto, dando início assim a um pranto ritual. Neste momento, choros, pequenos gritos de dor e lembranças começavam a tomar conta das pessoas que se reuniam perto das redes onde estava a família de Koema. O choro parecia contagiar principalmente outras mulheres – mas também alguns homens mais próximos ao morto, como o pai e os irmãos.

Koema retirou de seu saco plástico a camiseta alaranjada do filho saudoso. Nádia – uma senhora mais velha, mãe classificatória do menino – pegou seu calção azul e sua cueca. Marina, a irmã mais velha, agarrou-se ao colar de miçangas alaranjadas, e a esposa do irmão mais velho, Sônia, pegou as miçangas amarelas do rapaz. Além destas mulheres, também prantearam o rapaz seu irmão e professor Genivaldo, o sogro

do morto e Jacamim, um antigo corresidente, outra mãe classificatória mais velha, Xexera e eu – que em meio àquela dor coletiva, não me contive em chorar o rapaz morto e a exaustão do dia em meio a uma pneumonia que me tirava energias. Outras pessoas espalhadas pela casa choravam ou maldiziam os inimigos de forma colérica.

Koema – a mãe – muito emagrecida, com o corpo fraco e as bochechas enegrecidas por suas lágrimas, seguia andando de um lado para o outro em um espaço pequeno, em um passo curto para frente e para trás, na forma de um caminhar repetitivo que seguia com a lamúria de seu luto. Ela mantinha a coluna um pouco arqueada, com os braços estendidos à frente do tronco sacudia a blusa alaranjada do morto sem cessar. Ela, enquanto chorava, contava em lamúrias as lembranças saudosas de seu filho: o que ele fazia, como ele era, como caçava.

A irmã mais velha do morto, Marina, e sua cunhada, Sônia, são mais jovens e não têm as marcas negras em suas maçãs do rosto, mas ambas também caminham pela casa nos mesmos passos curtos de Koema. As moças mantêm os braços erguidos para frente sacudindo os colares de miçangas da vítima, em um ritmo que segue o pranto feito de memórias do caro jovem morto. Marina não para de repetir: “*Õsemiiii..... õsemiiii.....*” (meu irmãozinho! Meu irmãozinho!). O pai do morto, que está muito fraco e tem dificuldades em andar, se mantém acocorado perto da fogueira, mãos na cabeça e o mesmo pranto embebido em memórias.

Genivaldo, este professor com quem tanto convivi em contextos de cursos, reuniões e universidade, bate as mãos no peito (*hōkiamu*) e grita de forma colérica: “*Asi u! Asi u asi u!*” Ele sente muita dor e raiva.

As pessoas seguem neste pranto por cerca de trinta minutos. Um três rodas de conversa de homens ocupam o centro da casa e aos poucos as panelas de caxiri vão sendo esvaziadas. Ouço um tiro de espingarda sendo disparado do lado de fora da casa, sinto medo e Xexera, que é sempre muito

cuidadosa comigo, vem e diz: “Não fique com medo, irmã, eles estão apenas atirando na imagem (*ūtupë*) das pessoas do Hayau, é apenas a imagem (*ūtupë*).” Alguns tiros são disparados, os homens sentem muita raiva dos inimigos, e parecem ficar ainda mais coléricos neste momento de pranto coletivo. Já é fim de tarde e tenho medo de seguir a noite pela trilha até o Surinapi. Chamo Xexera para voltarmos, e assim ela pega a tipóia de casca de árvore, apoia a filhinha pequena em suas costas suspensa por essa tipóia apoiada em sua cabeça, e seguimos junto a seu marido de volta para casa, o sol não tardará em se pôr.

(Papiu, abril de 2014)

Esta tristeza que atinge em especial a mãe do morto, Koema, impulsiona os homens a saírem em reide e vingarem seus inimigos, já que desejam ver suas mulheres felizes novamente. A dor das mães se fundamenta na memória afetiva que guardam de seus filhos, como Genivaldo descreve abaixo. Na época em que o professor me fez este relato havia pouco mais de um mês que seu irmão havia sido morto pelos inimigos e ele vivia justamente o momento da iminência da vingança. Como irmão mais velho do morto e sendo seu pai fisicamente debilitado, caberia aos consanguíneos e afins diretos vingar a morte de seu irmão mais jovem, de modo fazer sua mãe feliz novamente.

Genivaldo: *Thuwë thëpë “cobramu” mahi, waro yamakaha* "waa xëprai maa tëhë, ëämi wa kuonomai! Kihami, prahai hami wa horepë kurayu" thëpë kuu

Genivaldo: **As mulheres cobram muito de nós homens**, elas dizem: "se você não matar não fique aqui perto, fique lá, longe de mim com sua covardia!"

Ana: *Pë horepë himai tëhë, thë totihproimi...*

Ana: Se elas dizem que homem não tem coragem não é bom...

Genivaldo: *Thëpë kuu! thë ïkii tëhë, thë ïkii tëhë, horepë himai. Inaha kua yaro thuwë thëpëha cobramoni, **ihì thëpë ã hami thëpëha wayëni, thëpë ìthothai.***

Genivaldo: Elas dizem! quando ela chora, quando ela chora, te chama de covarde. Então pelo fato das mulheres cobrarem, **quando elas falam de forma colérica, os homens saem para o reide.**

Ana: *Thuwë pata makii ihì pë ïkii tëhë, pë uxi tetea mahirayu.*

Ana: São mulheres velhas porém, quando elas choram mantêm o preto [no rosto] por muito tempo.

Genivaldo: *Tetei! Hapa inaha thë kua: thuwë thëpë, moko thëpë hiya thëpë... yutuha hapa a oxe yakapuwei a kua pënaha, hiya thëni a taimi, waro thëni a taimi, moko thëni a taimi, **pei nëni a xirõ tapuu.** Ihini pei akayõ marixi mipraroma a oxeo tëhë, a kayõ marixi mipraruwei, ihì thëha pihihani, kama wã oxe hamaì kua pënaha, kama ani yaropë tëhëyëmai kua pënaha, kama a prërëi kua pënaha, a patahuru tëhë a kua pënaha, a hapa patai tutoo tëhë, a yaropë kayõ kua pënaha... thëpëha pihihaheni, thuwë thëpë mamakaki ìxì tëkëkuu xoatio maproimi, inaha thë kuai... thëpë romihipëahuru.*

Genivaldo: Demora! Assim que é: as mulheres, as moças, os jovens... a forma como ela [a mãe] o carregava [o filho] quando pequeno, os jovens não sabem, os homens não sabem, as moças não sabem. **Só a mãe dele é quem sabe.** Pois só ela dormia junto com ele quando ele era pequeno, por dormir junto com o filho então por ela lembrar tudo isso, pela forma como o ensinou a falar quando era pequeno, a forma como ele matava os passarinhos, a forma como ele caía, a forma como ele cresceu, primeiro quando ele foi crescendo e forma como ele trazia consigo a caça... por pensarem nisso, as mulheres ficam com as maçãs

do rosto pretas por muito tempo. Não acaba, é assim, elas emagrecem.

Ana: *Mamakaki xakōrayu tēhē...*

Ana: quando tem as maçãs do rosto negras...

Genivaldo: *Hena mahi tēhē a ĩkirayu, xi yōoro ai thēpē horehorepraa, horehorepraa, thēpē kuai tēhē, thē pihia kōtari wei a ikiā kōrayu. Waiha titihurupē 5 horas thē kupruu tēhē napēpē e thā hami, ihi tēhē thē pihia kōtari tēhē a... ikiā kōrayu, inaha thēpē kuai. Titi tēhē, haruimati a ikirayu, inaha thēpē kuai. Thēpēha kuani, thēpē wāisipēahuru, thē waisipēahuru thēpē romihipēahuru thēpē iyaimi yaro. **Hī thēpē romihipēahuru tēhē, pei heāropē ethē pē pihī kuuwei...** “yaa xēaha ropatarini yaa wītamai rope yaitaa kō, ya a wītamai rope yaitaakō!” thēpē kuu, “ya pihī toprama ropē yaitaa kōo” thēpē kuu. **Hī a xēprai maa tēhē, pei thuwēpē a wāisipē.... yai hoximiprario hayasipēprari, inaha thēpē kuai.**Inaha thēpēha kuani, ihi thē hami heāropē ethēpē wai ithothai, ai pei uhurupē ethē pata kua, ai pei uhurupē ethē oxe kua thē kuo tēhē, ihi thēpēni pei nēē e pihī riā topramai yaitaa yarohe, thēpē ithothai wayāā, inaha thēpē kuai.*

Genivaldo: Bem no começo da manhã, ela chora, meio dia ela continua a chorar quando outros ficam entrando e saindo, quando as pessoas fazem isso, ela relembra e chora novamente. Depois, quando está escurecendo, quando são cinco horas – na língua dos *napēpē* – então ela pensa novamente e chora mais uma vez, é assim que as pessoas fazem. Quando é de noite, quando está chegando a madrugada, ela chora de novo, é assim que as pessoas fazem. Por fazerem assim, elas ficam magras, as pessoas ficam pequenas, elas emagrecem, já que não comem. **Então quando as pessoas emagrecem, por pensarem que é obrigação de seu marido, eles dizem: “se eu matar logo vou engordá-la de novo rapidamente, eu vou engordá-la novamente**

logo". Eles dizem: "eu vou fazê-la feliz rapidamente de novo!". Então se ele não matar, a sua mulher fica pequena... Fica muito ruim! Torna-se fraca (*hayasipëprari*) é assim que as pessoas são, e por as pessoas serem assim, desse jeito, os maridos tem a obrigação de saírem em reide, se tiver um filho mais velho ele tem essa obrigação, o seu outro filho mais novo tem também essa obrigação, essas pessoas, por quererem deixar sua mãe feliz rapidamente, eles seguem em reide coléricos, é assim que as pessoas fazem.

A memória afetiva da mãe em relação ao filho morto é parte importante do luto e reside nas lembranças do que a pessoa costumava fazer em vida, dos lugares por onde passava, das comidas que levava para alimentar seus parentes, além de tantos outros momentos de seu crescimento. Esta dor ligada à extensa lembrança afetiva da pessoa perdida é mais profunda e significativa para as mães, o que as deixa em um profundo estado de luto, impulsionando os homens a cumprirem seu dever de vingança. Somente a morte causada ao grupo inimigo poderá trazer de volta a alegria dessa mãe e garantir também o fim das cinzas funerárias da pessoa, fixando seu espectro no mundo dos mortos e apagando definitivamente qualquer vestígio ou lembrança da pessoa. As cabaças funerárias nas quais estão guardadas as cinzas do morto, que são sua memória física mais evidente, são exibidas pelas mulheres como forma de lembrar aos homens suas obrigações de vingança⁶⁷:

⁶⁷ Durante a vendeta que aconteceu internamente no Papiu entre os anos de 2003 e 2010, houve algumas tentativas de mediação para o fim do conflito, que já havia causado algumas mortes entre os grupos locais. Assim, em 2008 foi realizada uma reunião no Papiu envolvendo a FUNASA (órgão responsável pelo serviço de saúde da época), a Hutukara Associação Yanomami e da qual o linguista Helder Perri participou. O grupo externo e algumas lideranças da região que mantinham posição neutra dentro do conflito interno, fizeram visitas aos dois grupos antagônicos, tentando levar mensagens de paz para um e outro, através de gravações em vídeos e áudio. Além disso, alertaram os envolvidos sobre o risco de paralisação no atendimento à saúde, devido à tensão local. Um dos grupos envolvidos, aquele que havia perdido um jovem morto por inimigos ainda recentemente, não quis nem ouvir a mensagem enviada pelo grupo antagônico. Assim que a comitiva não indígena foi embora, o linguista continuou nesta casa e presenciou a fala da mãe do último rapaz vítima da vendeta. Ela agitava a cabaça contendo as cinzas de seu filho e dizia com

Husiwë: “Chorem vocês, que são mulheres. Homem que chora não vinga seu companheiro”. [...] Em seguida se pintou de negro para sair e vingar os mortos. Os demais já estavam prontos. Se juntaram todos no meio do pátio e gritaram. **As mulheres, dando voltas pela casa e mostrando as cabaças funerárias dos que se haviam ido, gritavam:**

“Vão logo matá-los. Matem-nos todos, assim como eles mataram nossos maridos. Façam sofrer suas mulheres, como eles nos fazem sofrer”.

(Valero, 1984: 246, tradução minha)

Como nota Kopenawa, as relíquias desses mortos guardadas pelas mulheres são motivadoras de vinganças entre os Yanomami, ao quererem tornar recíproco o ritual homicida *ũnakayõmu*. Valendo-se de sua aguda acuidade etnográfica, observa que ainda não viu os *napëpë* fazerem guerra por seus cemitérios (Kopenawa & Albert, 2010).

A condução do luto tal como fazem as mulheres, o fato delas guardarem e exibirem as lembranças dos mortos, parece marcar uma ambiguidade: é preciso lembrar para que se possa esquecer. Isto é, embora o desejo seja de esquecer o morto e estabilizar sua existência no plano dos mortos, é antes preciso que as mulheres avivem as lembranças da pessoa falecida, relatando suas memórias mais ternas, segurando publicamente e aos prantos os pertences do morto, e, se necessário, exibindo sua cabaça funerária, expressando assim, de diferentes modos, a sua dor. Com essa forma de controle sobre a memória do morto, as mulheres fazem os homens lembrarem-se constantemente das cinzas que ainda restam da pessoa que deverá ser esquecida, afinal, cabe às mulheres lembrar e cobrar, para que os homens possam assim vingar,

braveza que não aceitaria parar o conflito, que os homens teriam que vingar a morte de seu filho de toda forma. Desse modo, não é possível que entidades *napëpë* pensem ações de paz, sem levar em conta a participação das mulheres nos conflitos (Comunicação pessoal, Perri Ferreira, abril de 2015).

para que todos finalmente se esqueçam e o morto se fixe em seu devido lugar, garantindo o equilíbrio da vida.

6.8 Sobre cobranças e boicotes

Embora as mulheres não portem arcos e flechas ou armas de fogo, elas participam dos conflitos incitando os homens a executarem a vingança, mas não apenas através de seu luto e tristeza. As incitações femininas à vingança incluem também algumas formas de retaliação, como ofensas e/ou boicotes. Elas podem chamar os homens de covardes (*horepë*) ou boicotá-los recusando-se a realizar tarefas costumeiras, como preparar o caxiri – um elemento importante da socialização dos Yanomami do Papiu. Quando Alès (2002) discute a necessidade do reestabelecimento do equilíbrio emocional entre as pessoas do grupo de origem da vítima, como se esta busca fosse a questão central de estímulo à vingança, ela deixa de lado os esforços e estratégias tomadas deliberadamente pelas mulheres como formas de pressionar seus homens a realizarem a vingança.

Assim como os Yanomami, entre os Piro no Peru, dentro das relações conjugais existe a interdependência econômica das atividades realizadas por cada gênero, o que permite que eventualmente os cônjuges ordenem um ao outro que desempenhem alguma tarefa específica. A não realização de tal tarefa poderá desencadear o boicote de alguma outra atividade que deveria ser realizada pela pessoa do gênero oposto. Assim, a recusa em realizar uma tarefa específica pode resultar na negação em manter relações sexuais, ou mesmo em episódios de violência ou adultério (Gow, 2001:128).

Para os Yanomami do Papiu, um importante ponto de negociação da relação entre mulheres e homens é a preparação do caxiri – esta bebida de macaxeira fermentada, preparada exclusivamente pelas mulheres em todas as casas do Papiu. A preparação da bebida depende, em sua maior parte, do trabalho feminino, visto que elas se ocupam em plantar as manivas, manter a roça limpa, colher o tubérculo, cozinhá-lo em grande quantidade, coar seu sumo, mastigar a macaxeira cozida para garantir a fermentação e devolvê-la para a panela, além de cuidar dos recipientes onde estão armazenadas as bebidas para que possam controlar o grau alcoólico desejado. O caxiri é feito, quase sempre, de macaxeira, embora possa também ser preparado com o sumo da cana ou caju fermentado.

Na maioria das vezes, os homens mandam suas esposas prepararem a bebida, mas eventualmente elas mesmas preparam o caxiri por iniciativa própria para receber a visita de algum parente, ou, em quantidades menores, para tomarem durante um pequeno encontro entre mulheres. Nessas sessões de caxiri, que acontecem talvez cerca de três vezes por semana no Papiu, sendo que a frequência da produção da bebida varia de acordo com a época do ano, da condição das roças ou momento político do grupo. O clima costuma ser festivo, animado e ali diversas discussões e negociações são feitas, variando entre alianças, casamentos, táticas de reide, organização de festas, reuniões, vinganças, planejamentos de viagens, trocas cotidianas, discussões sobre assuntos do momento. Assim, estes eventos ocupam um espaço importante na socialização local. Raramente das sessões de caxiri derivam algum tipo de briga ou, muito mais raro ainda, resultam em um homicídio por brigas internas, como já aconteceu no tal conflito interno iniciado em 2003. Como disse no início deste trabalho, com a tendência da diminuição das casas coletivas, assuntos discutidos tradicionalmente em *hereamu* acabaram se deslocando para as sessões de caxiri.

O fato das sessões de caxiri serem este espaço importante de socialização e ainda, pela fabricação da bebida depender do trabalho feminino, a produção de caxiri confere a elas o poder de negociação e eventual controle dentro das relações com os homens. Elas podem, por exemplo, recusarem-se a produzir a bebida quando desejam algo que os homens não estejam cumprindo. Da mesma forma, podem preparar a bebida em grande quantidade para esperar seus homens após algum feito que satisfaçam as vontades delas, como o retorno de um reide ou de uma caçada longa e farta. Foi exatamente isso que aconteceu em abril de 2014, quando os homens que haviam seguido até a casa dos Hayau *thëripë* voltaram. Mais ou menos no sétimo ou oitavo dia após a saída da expedição dos cinquenta e sete homens do Papiu para o reide, em algumas casas as mulheres começaram a preparar caxiri de macaxeira ou cana de açúcar para aguardar o retorno deles, que foram recebidos com várias panelas da bebida.

Porém, pouco mais de dez dias após o retorno do grupo, realizamos outra reunião durante uma sessão de caxiri para falar sobre o conflito e o centro de formação. Pelo fato dos Papiu *thëripë* terem encontrado as casas inimigas vazias durante a primeira expedição, a tristeza das mulheres se refez e, assim, foi também reforçada a cobrança delas para que eles voltassem logo à procura dos inimigos. Durante esta reunião regada a caxiri, feita para discutir a vingança e o centro de formação, após a fala de todos os homens, a mãe do morto, sua sogra

classificatória e sua irmã mais velha fizeram falas eloquentes, cobrando dos homens que fossem logo vingar os inimigos. A sogra dizia que seu pensamento estava colérico, e por isso tinham que matá-los logo.

Marina, irmã mais velha de um dos jovens mortos, foi enfática em suas cobranças aos homens, enquanto esbravejava e chorava de forma colérica, dizendo estar muito triste, sofrendo muito pela morte do seu irmão verdadeiro, e por isso já tinha colocado seu beiju para secar ao sol novamente (*ipa naxihiki arapu yatia kôd*), dizendo assim que já preparava o alimento que eles deveriam levar na saída do próximo reide, pressionando-os claramente. Marina disse também que não estava fazendo aquele caxiri que eles bebiam sem razão, mas para que eles vingassem a morte de seu irmão. No momento desta fala, alguns homens batiam no peito em sinal de valentia, de que iriam vingar o rapaz morto e de que estavam ainda em busca dos inimigos. Marina falou ainda sobre os pertences do morto que haviam restado, sobre a dor que sentia e sobre a necessidade dos homens fazê-la feliz novamente. Disse por fim lamentar pelo seu genro – o filho com menos de um ano que seu irmão deixou.

Dando um salto temporal neste relato, quando estive novamente no Papiu durante o mês de dezembro de 2014, os homens continuavam tentando matar os inimigos e se preparavam para realizar o quinto reide. Dessa vez não realizaram o ritual *watupamu*, disseram “ir à toa” (*huu puo*), mas antes da saída do grupo de aproximadamente quinze homens, as mulheres das casas Tëimapi – onde morava o jovem falecido – e Herou, fizeram vários caldeirões de caxiri que foram bebidos ao longo de todo o dia pelas pessoas do local, antecedendo a saída dos homens em reide, o que aconteceu na manhã seguinte, em um grande clima agitado e cheio de jogos de sedução entre rapazes e moças.

Estas cobranças das mulheres Yanomami através de demandas diretas e incessantes são também formas comuns delas pressionarem os homens à vingança. Na sequência, temos um relato de Helena Valero que mais uma vez corroboram com a discussão feita aqui. Neste caso, um grupo chamado Pishaasi *thëri* roubava os alimentos da roça plantados pelo grupo onde vivia Helena Valero, como segue no diálogo de seu marido com uma de suas cinco esposas. Noto que o marido está sendo cobrado para matar os Pishaasi *thëri*, contesta a esposa falando sobre as possíveis consequências que um ataque aos inimigos poderá acarretar para ela:

Toroma [a esposa]: Nós trabalhamos tanto naquela roça – murmurava – Tudo para que gozem os Pishaasi *thëri*.

Então Hushiwë [o marido]: Você os deixe fazer, deixe que recolham tudo, não pense em castigar esses ladrões. Mulher – disse Hushiwë – você me incentiva a matar os Pishaasi *thëri*, não sabe que se eu mato a um deles, são vocês as mulheres que sofrem as consequências?

(...)

Você quer que eu vá a flechar os Pishaasi *thëri*, então se prepara, pois eles virão de volta flechar aqui.

[...]

Você sempre pensa em matar – lhe disse Xirikoma.

- Sim, eu quero matá-los – disse Husiwë – não vê que essa mulher diz que eu tenho medo dos Pishasi *thëri*? Vou demonstrar o contrário, assim ficará satisfeita, ainda que eles, logo por vingança venham me matar. Então ficará mais feliz. Gostaria de vê-la depois que tiverem me matado, ao lado de sua mãe, com os cabelos brancos, incapaz de encontrar outro marido.

[...]

- Vamos! – gritou Husiwë.

Ali ouvi o que Toroma dizia para Husiwë:

- Para onde? Para Mahekoto *thëka*? Ah... você tem medo dos Pishaasi *thëri*... Tem forças para brigar comigo, para dizer que me vai flechar, porém não as tem para ir flechar aos que nos expulsaram de Shamata.

(Valero, 1984: 324, tradução minha)

Chamar uma pessoa de covarde (*horepë*) ou duvidar de sua capacidade vingativa é uma grande ofensa aos homens, que têm como ideal moral serem *waithëri*: corajosos, estóicos, que não fogem de suas obrigações de vingança, o que fica evidente nesta cena que mostra a arena de disputa entre marido e mulher. Neste equilíbrio entre cobrar e ceder nem sempre os anseios das mulheres são correspondidos, como

mostra a lamentável cena que se segue neste caso da cobrança de Toroma a seu marido Husiwë:

[...] Demos poucos passos até que Husiwë pegou o arco e disparou uma flecha em Toroma. Uma flecha de arpão, bem cravada em sua perna esquerda. Ela caiu sentada, já com o cesto carregado, gritando de dor e em cima do cesto a filha que chorava.

(ibid.)

As cobranças e boicotes das mulheres em busca da realização da vingança pelos homens exerce uma pressão importante sobre eles. Por outro lado, não é verdade que estejam sempre dispostos a realizarem os desejos das mulheres, existindo portanto uma tensão dentro dessa arena de negociação que envolvem homens e mulheres. Durante o conflito no Papiu, uma senhora me disse que havia pedido a seu genro classificatório para que demorasse um tempo até terminar a roça com os alimentos a serem consumados em um pequeno ritual funerário *reahu*, que antecederia a saída dos homens para o próximo reide⁶⁸. A resposta do homem para a senhora foi que não queria ouvi-la, pois no caso ela era mulher, não portava espingarda ou flechas e, portanto, estava falando sem razão.

Assim, apesar das mulheres pressionarem seus homens a realizarem a vingança expressando sua tristeza, realizando boicotes e cobrando-os, existe nessas relações uma tensão que não garante o cumprimento da vontade das mulheres, mas sim as coloca em um terreno de disputa e negociação, que envolve também a singularidade da relação e da personalidade de cada homem e cada mulher yanomami, em uma esfera micropolítica das relações.

⁶⁸ Curiosamente, o pedido dessa senhora era o oposto das cobranças de Marina, a irmã do morto que ameaçava não fazer mais caxiri. No caso, a senhora dizia ter parentes também no Hayau e sentia medo das consequências do conflito, sabendo que os Papiu *thëripë* tinham várias espingardas.

6.9 Plantas mágicas e a Lei Maria da Penha

As roças yanomami são a garantia de sustento alimentar diário das famílias e preenchem as paisagens perto das aldeias com bananeiras, macaxeiras, pés de cana de açúcar, pupunha, inhame, mamão e diversos outros alimentos. Contudo, as roças costumam fornecer muito mais do que comida, pois os Yanomami cultivam também uma variedade de outras plantas, como o tabaco – que é tão apreciado – os pés de urucum usados nas pinturas corporais, as folhas venenosas de timbó empregadas durante as pescarias e uma série de outras plantas que podem ter usos medicinais, mágicos ou ambas as funções.

Albert e Milliken (2009) estimam o uso de cerca de cinquenta plantas mágicas conhecidas pelos Yanomami, que possuem poderes maléficos ou propiciatórios. Algumas dessas plantas são de uso masculino e feminino, já outras são geridas apenas por um dos gêneros e visam causar algum efeito positivo ou negativo na pessoa do sexo oposto. A mistura ou queima de insetos ou partes de animais podem ser agregadas ao uso de certas plantas, resultando em efeitos potentes.

O uso das plantas mágicas podem ser os mais diversos: dar sorte na caça, realizar trabalhos pesados sem sofrimento, evitar adoecimentos, fazer com que uma menina se torne moça rapidamente, tornar uma viagem pela floresta mais rápida, fazer alguém ficar estéril. As plantas que são manejadas especificamente por mulheres ou homens visam atingir pessoas do sexo oposto. Há uma grande diversidade de plantas usadas para a sedução, geralmente misturadas à bebida da pessoa, esfregada em seu corpo ou colocada na rede da pessoa, por exemplo. As plantas mágicas utilizadas de forma negativa pelos homens visam prejudicar a fertilidade e beleza das mulheres. As mulheres, por seu turno, se valem de plantas mágicas capazes de atingir a virilidade e coragem dos homens (Albert, 1985). Geralmente seu uso acontece como retaliação em casos de desafetos, traições, rejeições, ciúmes ou assédios. Uma das plantas geridas pelas mulheres no Papiu e usadas para os mais diferentes fins é a araruta – o *hore kiki* (*Maranta arundinacea* sp.⁶⁹),

⁶⁹ Jacques Lizot aponta o uso de *koa mashi*, também identificado como *Maranta arundinacea* sp., como uma planta cultivada e utilizada pelos homens “contra mulheres que rejeitam seus pedidos, contra as mulheres que os tenha decepcionado e contra as esposas dos homens que odeiam; a vítima adoecer, emagrece, sua pele se torna amarelada e pode chegar a morrer” (Lizot, 2007: 297). Albert (1985) destaca o uso da planta *koamashikikë* nas regiões do Demini e Toototopi. Pelo nome que apresenta, suspeito que possa ser a mesma planta,

capaz de acabar com a coragem de homens ou espantar animais perigosos. A própria etimologia do nome da raiz *hore kiki* já deixa clara sua função - *hore*: falta de coragem (substantivo) / *kiki*: conjunto; sequência (classificador nominal). O *hore kiki* é cultivado nas roças, são de uso exclusivo das mulheres, sendo que entre as mulheres do Papiu tem a finalidade tanto de proteção contra inimigos, onças, maridos violentos quanto a cura de males como febre, dor de dente, berne ou dor de estômago.

O fato do *hore kiki* ser uma planta de uso exclusivo das mulheres, capaz de acovardar os homens, faz com que este seja um vegetal temido por eles, que devem, portanto, evitar qualquer forma de contato com o tubérculo, sob o risco de terem sua coragem perdida ou comprometida. Conheci melhor o *hore kiki* enquanto iniciava uma pesquisa colaborativa sobre as plantas medicinais do Papiu, junto aos pesquisadores indígenas na região. Durante o processo de levantamento de nomes e usos das plantas medicinais locais, organizamos na varanda do posto de saúde, um encontro com várias conhecedoras e conhecedores yanomami destas plantas. Havia já um grande número de homens e mulheres reunidos por ali, quando começamos a escrever o nome de algumas plantas na lousa. Eis que chega então a conselheira de saúde, Joana, com quem eu vinha discutindo esta pesquisa já há algum tempo. A conselheira vinha acompanhada da filha, Maria, e carregava um cesto com várias plantas de uso medicinal que ela trazia exclusivamente para nossa reunião⁷⁰. Joana vinha em direção à varanda

embora o autor não atribua qualquer exclusividade de uso pelos homens. Ainda não obtive maiores informações sobre seu uso entre os Yanomami no Papiu.

Lizot também indica o uso de *Maranta arundinacea*, neste caso o *horeprema*, que pela raiz do substantivo *hore* e suas indicações de uso, seria da mesma espécie do *hore kiki* aqui citado, de uso exclusivo das mulheres afim de deixar os homens medrosos. É bem interessante notar a existência de duas plantas da mesma espécie, sendo uma de uso exclusivo masculino e outra feminino, sendo elas capazes de causar o mal à pessoa do sexo oposto.

⁷⁰ Neste dia em que fizemos o levantamento dos nomes das plantas medicinais, Joana se sentiu frustrada ao ver que para conhecer as plantas estávamos apenas anotando o nome e a função das plantas, e não manejando-as e preparando os remédios como ela imaginava, afinal, era para isso que ela havia levado as plantas em seu cesto! Pode ter havido aí algum erro de comunicação da minha parte na explicação que antecedeu o encontro, mas desconfio que tenha havido talvez um mal entendido epistemológico sobre a forma como os Yanomami concebem o conhecimento, e como eu e os professores yanomami estávamos conduzindo a atividade ao montar uma grande tabela com nomes e funções das

do posto carregando seu cesto, e ao mesmo tempo nomeava as plantas que carregava ali. Ao mencionar que havia *hore kiki*, os homens que estavam assentados na varanda deram um grito de susto e de repreensão à Joana (*ããëëë!*) e ela imediatamente colocou o cesto na grama, há aproximadamente dez metros de distância de onde estávamos todos reunidos, evitando qualquer risco de fazê-los perder a coragem (*horepë*), justamente no período em que se empenhavam em sair em reides até o território dos Hayau *thëripë* para vingar seus mortos.

Se o *hore kiki* é capaz de deixar os homens do Papiu medrosos, serve também como estratégia para acabar com a coragem de homens inimigos, espantando-os. As mulheres mais velhas costumam valer-se do tubérculo para proteção, quando escutam insistentes latidos de cachorro perto de suas casas ou quando, por outros motivos, suspeitam da aproximação dos inimigos. Nestes casos, geralmente trituram com os dentes as raízes *hore kiki* em pequenos pedaços, cuspidos-os em direção à casa inimiga, e jogando os braços a frente, de cima pra baixo continuamente, dizem:

“Huuuu.... a ri huëata totihiri! a ri huëata totihiri! a ri huëata totihiri! a ri huëata totihiri!”

“Huuu.... segure bem esta pessoa desconhecida! Segure bem esta pessoa desconhecida! Segure bem esta pessoa desconhecida! Segure bem esta pessoa desconhecida!”

Com esses ditos, espera-se que a ação do *hore kiki* espante os inimigos, causando-lhes frio, tremedeiras e medo, fazendo-os retornarem às suas casas, ao invés de investirem em agressões contra o grupo antagonico.

O uso do *hore kiki* para espantar inimigos está presente também nos relatos de Davi Kopenawa sobre a expulsão dos garimpeiros que chegavam a sua aldeia de Watoriki, em busca de fazer um acordo com os Yanomami para explorarem ouro na região, e foram prontamente impedidos pelos Watoriki *thëripë* e por Kopenawa, que conta:

“Eu não sei agir como chefe e eu não como ouro! Eu não tenho nada para fazer com esse pó brilhante na areia. Eu não sou um jacaré para querer engolir isto! Eu não quero nada de vocês e

plantas medicinais, desconsiderando dessa forma que o conhecimento, neste caso, seria a própria planta e seu uso.

não os deixarei trabalhar aqui!” [disse Kopenawa aos garimpeiros]. Dessa vez, não ficamos surpresos com sua chegada. Todos os homens de Watoriki estavam reunidos ao redor deles, com arcos e flechas na mão, os corpos pintados de negro como guerreiros. **As mulheres, elas, esbravejavam e jogavam na direção dos intrusos suas plantas de feitiçaria *hore kiki*, a fim de deixá-los medrosos.**

(Kopenawa & Albert, 2011:363, tradução minha)



Mulher arrancando a raiz *waithëri kiki* em sua roça
Foto: Ana M. Machado

O *hore kiki* tem múltiplos usos, pode ser usado também para a proteção diária das mulheres, ao portá-lo em seus cestos quando saem sozinhas para a floresta ou para a roça, contra possíveis ataques de onças, podendo também esfregar pedaços da raiz nas pernas, para não serem picadas por cobra. As mulheres podem usar o *hore kiki* também para “acalmar” um marido valente e violento (*waithëri*), evitando assim a violência doméstica. Neste caso, a mulher irá ralar a raiz e misturá-la ao urucum, usando essa mistura para pintar o corpo do marido, que sem perceber irá sofrer os efeitos do *hore kiki*, perdendo assim sua coragem e valentia e não violentando-a. Outra forma de atingir os maridos valentes é misturando pequenos pedaços do rizoma na bebida do homem.

Em 2014, participei do encontro das mulheres Yanomami⁷¹. Dentre vários assuntos, discutimos a Lei Maria da Penha (11.340/06), que visa coibir casos de violência doméstica contra a mulher. Alguns dias depois, eu conversava a noite com Ehuana Yaira – uma cara amiga da região do Demini e pesquisadora Yanomami. Ao indagá-la sobre o uso do *hore kiki*, Ehuana me respondeu de forma sagaz, que a raiz é igual a Lei Maria da Penha. Este paralelo foi muito pertinente, afinal tanto a Lei quando o *hore kiki* têm em comum um propósito: proteger as mulheres contra a violência masculina.

O substantivo *hore* – raiz da palavra *hore kiki* – está em oposição ao termo *waithëri*, palavra complexa que já rendeu longas discussões acerca de seu significado⁷². Estou de acordo com a definição dada por Lizot (1999), ao considerar a polissemia e complexidade do termo, podendo significar uma pessoa estóica, corajosa, que cumpre sua obrigação de vingança. E, como acrescenta Albert (1985), traços característicos de uma pessoa *waithëri* incluem ainda a valentia, o humor e a generosidade.

Ser *waithëri* é um valor moral importante entre os Yanomami e faz parte da educação e cuidado das mães com seus filhos e filhas. Desde cedo as crianças são estimuladas à reciprocidade, seja vingando-se e devolvendo um golpe quando agredidas, seja através da generosidade ao serem estimuladas a aprenderem a dividir alimentos e bens. Outra parte da formação da criança *waithëri* passa pelo cuidado com os corpos de filhos e netos de ambos os sexos, mediante o uso da raiz *waithëri kiki* (*Cyperus articulatus* sp.), cultivada pelas mulheres em suas roças⁷³.

⁷¹ Encontro organizado pela Missão Catrimani (Diocese de Roraima), Hutukara Associação Yanomami e Instituto Socioambiental e realizado na comunidade de Waroma, região Catrimani, em outubro de 2014.

⁷² Napoleon Chagnon traduziu o termo simplesmente como feroz e fez desta tradução o título das primeiras edições de seu livro “*The fierce people*”, repercutindo negativamente para os Yanomami.

⁷³ Entre os Yanomami do Papiu existem ainda outras formas de agenciar e estimular o caráter *waithëri* da criança através de substâncias ou animais específicos, como bater as garras maiores de um caranguejo no dente da criança, e caso queira desfazer seu efeito, basta dar um peteleco no dente da criança. Outro método comum é aplicar picadas de uma formiga forte e corajosa no antebraço do menino, estimulando também que se torne um bom caçador. As crianças de ambos os sexos buscam por conta própria demonstrar/reforçar sua valentia, colocando pequenos pedaços de brasa no braço, tendo que suportar a dor sem apagar ou retirar a brasa do braço, até que se apague sozinha. Com esta

As mulheres costumam aplicar em seus filhos as raízes *waithëri kiki* de dois modos: podem tanto ralar o rizoma, misturando-o ao urucum e pintando o corpo da criança, como também fabricar colares utilizando pequenos pedaços da raiz, colocados no pescoço de meninos e meninas pequenas, geralmente que tenham idade entre os dez meses de idade até dois ou três anos. As crianças do Papiu não devem usar o *waithëri kiki* por longos períodos sem intervalos, sob o risco de tornarem-se demasiadamente agressivas, pois como bem disse Arokona, se uma criança usasse colar de *waithëri kiki* ininterruptamente, até mais ou menos os seis anos de idade, poderia chegar ao ponto de querer matar seus pais. Portanto, o uso da raiz deve ser controlado e equilibrado pela mãe da criança, como conta Noêmia:

Arokona: *Uhuru oxë thëpë hami ee!! waithëri wama pë hareamai tha?*

Arokona: Sobre as crianças pequenas... vocês fazem elas usarem o colar de *waithëri kiki*?

Noêmia: “*Uhuru thëpë, thëpë horepë ta?*” *yamaki pihî kuu yaro, yama pë hare hamaî.*

Noêmia: As crianças... “será que elas estão covardes?” ao pensarmos assim, nós as fazemos usar o colar no pescoço.

Arokona: *Uhuru a waithëripruwei thë kutayoni?*

Arokona: "Para que assim a criança se torne *waithëri*?"

Noêmia: *Ihî tëhë a uhuru a oxë waithëri hiki... a pata eha...eha a kure kipë xirō xëyu xiwāripru xoa, xëyu xiwāripru xoa, inaha thë kua.*

Noêmia: Então, a criança pequena... quando ela cresce, assim, duas crianças sempre ficam se batendo, ficam se batendo, é assim que fazem.

Arokona: *Ihî tëhë uhuru a, haro wama kiki hareamai maa tëhë, uti naha pia kuai tha?*

Arokona: Então, se a criança não usar nosso colar de raiz, o que será que acontece?

Noêmia: *Uuh... uhuru aha harokiki hirikiyai maa tëhë, uhuru a horepë mahi! A horepë, ihî tëhë anë*

prática as crianças restam pequenas marcas de queimadura nos braços que perduram como cicatrizes.

yuoimi ai a waithërio aya weinë "iããi!!" a kurayu makî, ani yuo nohõimi "xëa nohoki! xëa nohõki!" kurayu makii anë xirõ yuo nohõimi, ihi tēhë harokikini a hirikiri tēhë, a yai waithiri he torehe mahiã nohõprario wei

Noemia: "Uuh...se não esfregar [com urucum] a raiz [no corpo da criança], ela fica muito medrosa! Fica medrosa! Então não se vinga, outro que fique valente, e grite "iããi!" porém, ele/a não se vinga de volta, "Bata de volta! bata de volta!" dizem [para a criança] porém, ele/a só fica sem se vingar, então quando esfrega a raiz [nele/a] a criança se torna muito mais valente e corajosa novamente.

(PDYP, 2012d)

O desenvolvimento do caráter *waithëri* da criança é também importante para que ela aprenda o valor da vingança, como veremos no caso abaixo, mesmo que seja uma vingança a ser realizada em um futuro ainda distante, como ocorre eventualmente. Para tanto, é preciso que a mulher cuide do corpo da criança através do uso do *waithëri kiki*, como forma de um planejamento futuro:

No posto de saúde encontro Noêmia e Dalcirene – a sogra do falecido filho de Xeni, e sua jovem esposa que agora restou viúva carregando o único filho do jovem casal, agora com 11 meses de idade. As duas mulheres estão visivelmente magras e abatidas, e estão tratando de uma pneumonia do filho de Noêmia no posto. Ficamos conversando enquanto Noêmia segura o aparelho de nebulização no rosto de seu filho. Eu reparo um colar de miçangas e raízes usado pelo filho do jovem morto, e então pergunto para Noêmia qual era aquela raiz que a criança usava em seu colar. Ela me diz ser *waithëri kiki*, para que quando crescer, o menino vingue a morte de seu pai, matando aqueles que o mataram.

(Papiu, abril de 2014)

O uso da raiz em meninos e meninas durante a infância é feito por suas mães ou avós e irá incidir na formação de uma pessoa corajosa, estóica, generosa e valente. Este mesmo desenvolvimento do caráter *waithëri* da pessoa, cultivado pelas mulheres durante a primeira infância, poderá ser desfeito ou abalado por outra mulher no futuro, através do uso do *hore kiki* - tão temido pelos homens, justamente por ameaçar um aspecto importante de seu caráter. Assim, as plantas *waithëri kiki* e *hore kiki* possuem funções opostas, agindo sob o mesmo princípio de estimular ou diminuir o caráter *waithëri* de um homem. E, mais uma vez, embora as mulheres não participem dos reides ou portem armas de fogo, elas têm a capacidade de mediar e gerir o aspecto mais importante dos homens para vinganças e reides: seu caráter *waithëri*.

Por outro lado, é de se pensar que o uso da raiz *waithëri kiki* pelas mulheres em seus filhos e o consequente estímulo da valentia dos garotos, poderá impulsionar a violência não apenas contra os futuros inimigos em caso de vingança, mas resultar também em casos de violência contra as próprias mulheres. Neste ponto, a diferença geracional e relacional das mulheres entra em questão, visto que um homem tem a obrigação moral de defender suas mães ou sogras, e os casos de violência contra as mulheres geralmente tem com vítimas as mulheres mais jovens, como esposas ou namoradas do agressor. As mães, ao usarem o *waithëri kiki* em seus garotos, estão de certa forma agindo a favor de sua proteção e defesa pessoal no futuro, assim como a de seu grupo.

Por fim, o uso de feitiçaria é bem descrito por Lizot (1988;2007) em aldeias yanomami na Venezuela. O autor esclarece sobre o manejo de substâncias que têm a intenção de agredir o grupo inimigo, e dá como exemplo uma mistura potente feita através da planta *oko shiki* (que significa literalmente intestino de caranguejo), que é misturada às patas de aranha caranguejeira, pequenos caranguejos e a fruta do arbusto *Anaxagorea brevipes* (*yãri natha*). A queima dessa mistura resulta em uma fumaça extremamente potente que pode ser usada contra homens de sua própria comunidade, embora seja usada mais frequentemente, em situações nas quais as mulheres acompanham os homens em expedição de vingança às casas inimigas, fabricando ali a fumaça⁷⁴ dessa mistura de todas essas substâncias, que poderá gerar a

⁷⁴ A relação entre fumaça e epidemias presente em feitiços como estes estão na origem da relação estabelecida pelos Yanomami entre a fumaça da poluição e da queima de bens dos *napëpë*, com a origem das epidemias e doenças provenientes do contato (ver Albert, 1992).

morte de homens da casa inimiga, já que o produto afeta apenas homens, independente da idade. O *nomaremi* (*Cyperus articulatus*) é outro vegetal usado pelas mulheres Yanomami, e que pode causar a morte. Esta planta pode ser usada de duas formas: seu bulbo pode ser ralado até formar um pó que, por sua vez, é lançado como um golpe em direção à pessoa que se deseja matar. Outro uso ocorre através da introdução de pedaços da raiz embaixo da unha da pessoa durante um combate, acarretando sua morte (Lizot, 2007:297). Outra substância usada para afugentar os inimigos é descrita por este mesmo autor:

Mabroma sonha. É um mau presságio. Ela vê Kremoaawê abatido, amarelado e magro: é um mau presságio. Assim que acorda, faz o rapaz descer da rede. Ele diz que quer dormir mais, mas ela não escuta, colhe um punhado de folhas e dá pequenos golpes em seus ombros, braços, nádegas e pernas, pronunciando a fórmula:

“shabo, shabo, shabo...”

Com esse gesto preciso, ela afasta o risco da doença anunciada no sonho. Essa prática é própria das mulheres e serve para conjurar várias desgraças: **quando se teme uma incursão inimiga, bate-se com ramos nos postes de sustentação do teto e na parte baixa da casa, para que as flechas contrárias não atinjam seu alvo**; quando se acampa na floresta para fugir de uma epidemia, realiza-se esse rito para fugir da *shawara*, que assim não poderão encontrar a pista dos fugitivos.

(Lizot, 1988: 98)

6.10 As mulheres e os fins dos conflitos

Começamos este capítulo retomando a discussão de Napoleon Chagnon que afirma serem as mulheres o motor das guerras yanomami, descrevendo-as como objetos de disputa dos homens e considerando-as desprovidas de agência nos processos de reides e guerra. Até aqui, espero ter conseguido desconstruir esta imagem. Para finalizar, proponho outra oposição: se Chagnon coloca as mulheres Yanomami como motivo das guerras, eu gostaria de recolocá-las como

fundamentais nos “acordos de paz”, ou seja, nos processos de negociação do fim de conflitos intercomunitários.

Um ciclo de ataques e reides entre comunidades pode ter seu fim – ou suspensão temporária – por motivos variados, sendo que muitas vezes acontece devido ao nível crítico de fome que acomete as comunidades, visto que o medo de emboscadas faz com que as pessoas tenham receio de sair de casa, prejudicando portanto o trabalho na roça, a caça e a pesca. Outro motivo que também pode levar ao fim dos conflitos é quando os grupos já perderam demasiadas pessoas e, abalados por tantas mortes, optam por suspender ou fechar definitivamente o ciclo de vinganças.

Hoje em dia, uma das estratégias usadas para buscar mediar o fim dos ataques, se dá através do apoio de organizações governamentais e não governamentais, realizada através da troca de mensagens por áudios e vídeos, transmitindo para a comunidade inimiga mensagens de paz (Duarte do Pateo, 2005: 211-212). Outra tática usada para uma primeira aproximação de comunidades que queiram cessar os conflitos é feita através do *remimu* (yanomae) ou *rimimu* (yanomama) (Albert, 1985:213;301), palavra que significa o estabelecimento de relações pacíficas com comunidades inimigas ou desconhecidas. Para esta aproximação, geralmente uma ou mais mulheres mais velhas são enviadas até a casa inimiga, conferindo-lhes o papel de emissárias das primeiras palavras de paz, visto que, *a priori*, as mulheres não são alvo de ataques diretos e, portanto, têm maior liberdade de circulação do que os homens, podendo inclusive ir até a casa inimiga, percorrendo caminhos e casas por onde seguia a cólera, a raiva e a morte até então. Esta maior liberdade de acesso das mulheres mais velhas foi explicitada no relato anterior de Helena Valero, no qual a autora expõe a situação de um grupo de senhoras que foi até uma casa inimiga buscar os ossos de seus parentes.

No relato de Duarte do Pateo (2005:212) sobre o fim de um conflito entre comunidades da região de Surucucus, a paz foi por fim selada com o casamento de um jovem da comunidade inimiga. Este jovem havia sido separado do pai quando o conflito entre ambos os grupos foi iniciado, sendo o rapaz um elo de aliança entre as duas comunidades. Após o envio de um vídeo com mensagens de paz, este jovem que tinha o pai na comunidade inimiga foi chamado para passar um tempo ali, onde por fim se casou com uma moça, tecendo assim o início de uma aliança entre ambas as comunidades – sendo o matrimônio, neste caso, a peça chave para assegurar a manutenção da relação de aliança entre os grupos yanomami.

Se as mulheres yanomami foram tantas vezes invisibilizadas como agentes em processos de conflitos e reides, espero ter mostrado suas múltiplas formas de ação, que através de seu luto, da memória, das plantas mágicas, da sua posição econômica e social, mediam e buscam o controle e equilíbrio das relações políticas yanomami.

Por fim, gostaria de resumir aqui algumas questões apresentadas sobre a relação entre as mulheres e os reides, situando as relações de gênero dentro desse complexo político conhecido como “guerra yanomami”:

MULHERES	HOMENS
Choram o morto por longos períodos, guardam as cabaças funerárias e cobram aos homens a vingança.	Choram os mortos por menos tempo que as mulheres e vingam seus mortos para sanar a dor das pessoas de seu grupo (em especial das mulheres).
Fazem caxiri antes e depois da saída dos homens para o reide; preparam beiju e farinha para que os homens levem para o reide.	Saem para o reide para vingar os mortos.
Não portam arcos e flechas ou armas de fogo. Costumam usar facas, terçados e machados.	Portam arcos e flechas e armas de fogo. Usam também machados, terçados e facas.
Não são vítimas desejáveis no conflito direto e por isso as mulheres mais velhas podem fazer rondas em busca de inimigos no mato.	São vítimas desejáveis no conflito direto, portanto evitam ao máximo sair de dentro de casa em tempos de tensão e possível proximidade de inimigos.
Não caçam. Seu olhar renderá o insucesso dos homens que saiam para matar inimigos (<i>mamuku sîrã</i> lit. olho panema; mal caçador).	Matam inimigos e caças - desejam ser bons de pontaria (<i>ihete</i>).
Usam as raízes <i>hore kiki</i> para afugentar homens e animais	Tornam-se medrosos sob o efeito das plantas <i>hore kiki</i>

perigosos, tornando-os medrosos.	usada pelas mulheres.
Alimentam as pessoas com cultivares da roça (<i>ohi thai</i>).	Alimentam as pessoas com carne de caça (<i>naiki thai</i>).
Comem as caças trazidas pelo marido e por outros homens.	Não comem o animal que caçaram sob o risco de tornarem-se panema (mal caçador).
Não “comem” o inimigo, mas cuidam e regulam o cumprimento do rito <i>ũnakayõmu</i> pelos homens.	“Comem” a imagem do inimigo (<i>ũtupë waï</i>) e fazem a digestão através do rito <i>ũnakayõmu</i> .
Segue o ritual <i>yëpëmu</i> pelo excesso de sangue menstrual (ver Albert, 1985, capítulo XIII).	Segue o ritual <i>ũnakayõmu</i> para realizar a digestão do sangue inimigo.
Recebem carnes ou bens industrializados do homem com quem mantém relações sexuais.	Mantém relações sexuais com as mulheres (forçando-as ou não) e devem dar em troca carnes ou bem industrializados à mulher ou aos pais dela.

7. Considerações finais

Chegamos ao final deste trabalho sem que o conflito entre os grupos do Papiu e do Hayau tenha logrado seu fim. Durante o processo de escrita desta dissertação chegaram até mim algumas notícias e rumores sobre os desdobramentos do conflito. Até dezembro de 2014, os Papiu *thëripë* haviam lançado no total seis reides contra seus inimigos, sendo que na última expedição, em 21 de dezembro de 2014, conseguiram por fim realizar a vingança, matando cinco homens do Hayau. Para isto, os homens do Papiu fizeram o reconhecimento dos arredores de uma das casas de seus inimigos no início de dezembro, retornaram cerca de vinte dias depois e fizeram um cerco a esta casa durante a madrugada, onde esperaram até que alguns homens saíssem de casa para que, por fim, alvejassem três deles na saída de casa, e outros dois em suas roças. No calor da agressão, os homens do Papiu saíram rapidamente em fuga, temendo a retaliação imediata por parte dos Hayau *thëripë*, o que de fato aconteceu.

Em perseguição aos agressores, alguns Hayau *thëripë* conseguiram consumir uma ágil vingança. Enquanto os homens do Papiu fugiam apressadamente pelas serras íngremes que separam seu território daquele de seus inimigos, os homens do Hayau conseguiram matar dois de seus adversários. Com isso, nesta expedição, os Papiu *thëripë* perderam duas pessoas do Maharau: o filho de dezesseis anos de Raimundo e Belinha e o cunhado do rapaz, que era um dos agentes de saúde do Papiu.

Já em relação à história que corria paralelamente ao conflito, foi também no final de 2014 que a verba destinada à construção do centro de formação acabou por retornar aos cofres públicos, uma vez que não foi possível encontrar um caminho legal pelo qual o repasse do recurso federal pudesse chegar a algum órgão público ou instituição em Boa Vista, que fosse habilitada para executar a obra. Assim, voltamos novamente à procura de caminhos para o financiamento e construção do centro de formação. Em resumo, até o momento é este o desfecho da trama que pude acompanhar em meio aos descompassos de tempos entre a dinâmica da vida yanomami e o percurso desta pesquisa. No horizonte, restam as incertezas do porvir em relação ao desfecho final desse conflito.

De toda forma, espero ter cumprido ao longo dessas páginas o objetivo ao qual me propus no início deste trabalho, que foi o de apresentar um panorama atual sobre os reides e conflito entre dois

grupos locais yanomami, de forma a agregar novos dados a já extensa bibliografia dedicada ao tema da guerra entre este povo indígena. Acima de tudo, espero que esta pesquisa tenha sido capaz de trazer à tona dois novos elementos para esta discussão, que são: [1] os pontos de articulação e tensão entre a obrigação moral de vingar os inimigos e a presença de instituições não indígenas no Papiu e [2] a forma como as mulheres yanomami, em especial as mais velhas, participam ativamente dos conflitos intercomunitários. No que diz respeito ao primeiro ponto, busquei demonstrar como a presença de serviços de saúde, educação e associações indígenas, somada à introdução e valorização de conhecimentos *napë*, ora surgem como formas criativas de reinventar mecanismos de agressão, ora como motivos contrários a estas agressões. No que diz respeito à participação das mulheres na guerra, embora elas tenham tantas vezes aparecido na literatura como objetos de disputa e motivação para os conflitos, faltava evidenciar sua participação ativa nestes conflitos intercomunitários, o que busquei fazer aqui ao descrever os espaços e mecanismos de agência das mulheres nas dinâmicas guerreiras.

Para concluir este trabalho, gostaria de retomar sucintamente algumas das principais questões discutidas ao longo das páginas precedentes. Vimos, no capítulo cinco, através das falas de Alfredo, que o ataque dos Hayau *thëripë* e seus aliados surge como algo contraditório e oposto à presença de associações indígenas, cargos de professores e agentes indígenas de saúde, hoje assumidos pelos Yanomami. Vimos também como Belinha e Xiriana, pertencentes a uma geração mais velha, atribuem o fim dos reides lançados pelos Papiu *thëripë* à chegada da escrita e dos trabalhos com os *napëpë* na região. Desta forma, os discursos indígenas aqui apresentados estabelecem uma relação de oposição entre as agressões intercomunitárias yanomami e a aquisição de conhecimentos e *habitus napë*. É como se, diante da intensificação do contato e da presença e valorização de instituições e conhecimentos *napë*, os ataques, reides e conflitos intercomunitários se apresentassem como um anacronismo.

No capítulo três, ao reconstruir a história de contato dos Papiu *thëripë* com os não indígenas, vimos como a demarcação da Terra Indígena Yanomami, em 1992, representou o início de novas lutas pelos direitos deste povo. Desde então, as organizações de apoio aos Yanomami, em consonância com as reivindicações do movimento indígena no Brasil, tomaram como propósito a busca pela qualidade de vida deste povo indígena, a ser garantida através de boa gestão territorial, somada ao oferecimento de serviços de saúde e educação

sensíveis às especificidades culturais dos Yanomami. A ideia de maior autonomia e protagonismo indígena sempre esteve no horizonte deste plano e foram, portanto, materializadas através da formação de agentes de saúde, professores indígenas e, posteriormente, através da criação das associações yanomami. Este período “pós-terra demarcada” coincide com o período em que os Papiu *thëripë* diminuíram significativamente ou mesmo deixaram de se lançar em reides contra seus inimigos. Como demonstrei no capítulo cinco, a ausência de reides não significa que o sistema de agressão tenha ficado estancado ou paralisado no Papiu nos últimos anos, visto que o xamanismo agressivo, feitiços, morte do duplo animal e mesmo um longo conflito interno, mantinham aquecidas as acusações de morte e trocas de agressões no Papiu.

A partir da intensificação dos processos de formação entre os Yanomami, houve então a crescente aquisição de conhecimentos e *habitus napë* por parte de várias pessoas da região, em especial dos homens. Tais processos de formação impulsionaram a aprendizagem da leitura, da escrita, do conhecimento básico da língua portuguesa, levando com que alguns poucos homens do Papiu viessem a se tornar agentes indígenas de saúde e professores contratados, passando assim a serem as fontes principais de salários e bens materiais na região. A entrada dos Yanomami em todas estas instituições *napë*, além do fato de serem representados por uma associação organizada a partir do modelo associativista não indígena, tornou-se a atual epítome, na região, do processo que Kelly (2005) denominou de “eixo transformacional *napë*”. Por outro lado, a morte de dois jovens pelos Hayau *thëripë* compeliu os homens do Papiu a vingarem seus inimigos, sendo esta uma obrigação moral constitutiva do “espaço convencional yanomami” (Kelly, *ibid.*). Não obstante, como vimos, a morte de um yanomami, resultante de agressão causada por indígenas da mesma etnia, foi eventualmente referida por alguns Papiu *thëripë* como algo do passado, como uma atitude de Yanomami que “não são membros de associação” ou “não sabem ler”, como alguns Papiu *thëripë* situam em seus discursos seus inimigos do Hayau.

Como vimos, o eixo transformacional *napë* pode ser representado por um gradiente relacional, onde o grupo de referência situa as demais pessoas ou grupos a partir de sua condição “mais” ou “menos” *napë*. À luz desse gradiente, fica clara a forma como os Papiu *thëripë* localizam os Hayau *thëripë* como sendo menos *napë* do que eles. Certamente, ao defender a posição de que os Yanomami não devem matar uns aos outros, Alfredo está falando não só a partir da perspectiva do grupo que se coloca como “mais civilizado” do que o outro, mas

como parte daqueles que foram, supostamente, agredidos “sem razão”. Como vimos, aos olhos dos Hayau *thëripë* a morte dos dois rapazes do Papiu estava em perfeita consonância com a obrigação moral da vingança, uma vez que diagnosticaram a morte de sua liderança como resultado de ação feiticeira lançada por parte das pessoas do Papiu, fato que estas últimas negaram taxativamente.

Para as pessoas do Papiu, o ciclo de reides e agressões desencadeado após a morte dos dois rapazes coloca em relação – ou em tensão – o espaço convencional yanomami e o eixo transformacional *napë*, já que, após o ataque inimigo a vingança tornou-se imperativa, de acordo com as obrigações morais, das quais os homens do Papiu não podem se esquivar. Portanto, se os projetos educacionais, a possibilidade da construção de um centro de formação, salários e programas de saúde foram apontados pelos próprios Papiu *thëripë* como elementos incompatíveis às agressões intercomunitárias, como poderiam eles próprios continuarem a trabalhar com e como os *napë*, sem falharem com a necessidade de vingar seus inimigos?

Devemos certamente levar em conta que estas falas yanomami, sendo dirigidas principalmente a mim, são controladas por um contexto dialógico no qual o não conflito e a não violência seriam medidas necessárias para a garantia e manutenção do apoio *napë* aos projetos de educação e pesquisa – em especial à construção desse centro de formação. Modulando este discurso, alguns Yanomami me diziam que iriam até a casa de seus inimigos para vingá-los somente uma vez, depois disso voltariam a trabalhar nos projetos de educação. Outro homem disse-me ainda que com uma mão lutariam pelo projeto e com a outra contra seus inimigos, numa bela imagem síntese do dilema que a situação lhes apresentava. Disseram-me também que precisariam primeiro sanar a dor e a raiva pela perda de seus mortos vingando seus inimigos, para depois chamarem todos os *napëpë* para trabalharem no Papiu novamente. Assim, os discursos indígenas tinham como pano de fundo assegurar o equilíbrio entre a vingança, os conflitos, as mortes e a garantia de continuidade dos projetos *napë*.

A tensão que emerge da relação entre algumas características do espaço convencional yanomami e o eixo de transformação em *napë* parece ser um *double bind*: se os conhecimentos, *habitus* e instituições não indígenas entre os Yanomami são apontados pelos Papiu *thëripë* como elementos incompatíveis com os atos de agressão aos inimigos, os Yanomami do Papiu bem podem se valer destes mesmos instrumentos para agredir seus inimigos. Como pudemos ver nos capítulos quatro e cinco, os Papiu *thëripë* têm colocado os conhecimentos, instrumentos e

instituições *napë* a favor de seu projeto de vingança e do sistema de agressão indígena, através de atos como: tentar exonerar os Yanomami assalariados que compraram as armas de fogo utilizadas para matar os dois jovens do Papiu; valerem-se da radiofonia para negociações políticas com grupos aliados; levarem analgésicos para reides ou, ainda, buscarem a mediação da associação e o espaço do Conselho de Saúde para discussões sobre as atitudes de seus inimigos valendo-se da moral yanomami.

Se o sistema de agressão Yanomami até então consistia basicamente em agressões diretas, xamânicas, por feitiçaria ou ataque ao duplo animal, pudemos ver aqui que novas formas de retaliação aos inimigos parecem emergir pelas vias burocráticas do Estado, à medida que os Yanomami estão cada vez mais envolvidos com as instituições e conhecimentos *napë*. Estas novas e criativas formas de agressão parecem se somar à necessidade de imputar uma agressão contra a comunidade inimiga, sem substituir, no entanto, a necessidade de se levar a morte de um inimigo em caso de vingança. Como vimos no capítulo seis, apenas uma agressão recíproca igual ou maior àquela sofrida seria capaz de sanar a dor da família do morto.

As descrições apresentadas no capítulo quatro, acerca dos rituais realizados antes e depois dos reides evidenciam que entre os Yanomami se tem como pano de fundo o fato das relações de predação serem, antes de qualquer coisa, relações políticas e sociais, já que entre inimigos troca-se agressões, rituais e substâncias. Assim como ocorre entre outros grupos amazônicos, no caso yanomami a imanência do inimigo e a predação são em si mesmas formas de *relação* (Viveiros de Castro, 2002). Desse modo, apesar do aumento da presença de instituições *napë* aparecer relacionado à diminuição dos reides, a imanência do inimigo é uma constante. Mudam-se as peças do jogo sem alterar, contudo, as suas regras, o que reforça a posição dos Yanomami como uma sociedade *contra o Estado*, no sentido clastriano do termo.

A figura do inimigo e a existência dos conflitos intercomunitários seriam para Clastres (2004) uma forma das sociedades até então ditas *contra o Estado* se oporem ao surgimento do Estado, como forma de poder centralizado. Para a manutenção da autonomia dos grupos locais e da não divisão e hierarquização do poder em sociedades *contra o Estado*, é preciso manter o estado de guerra, mesmo não sendo, neste caso, a violência uma constância. “A sociedade primitiva é sociedade contra o Estado na medida em que é sociedade-para-a-guerra” (Clastres, 2004:134). Portanto, a amizade generalizada e a não agressão a outros Yanomami, como foi levantado por alguns Papiu *thëripë* como

sendo um elemento *napë*, é algo que vai contra a moralidade yanomami. Agindo a partir de sua moralidade, os Yanomami passam a se valer dos mecanismos do próprio Estado e outros conhecimentos *napë* para agredir os inimigos a favor de seus projetos de vingança.

As novas armas e formas de agressão pelas vias das instituições e conhecimentos *napë* poderão ser melhor exploradas em investigações futuras. Esta parece ser uma área de estudo bastante produtiva e em expansão, visto o crescente e contínuo envolvimento de vários Yanomami com o mundo não indígena. Novas dinâmicas de trocas de agressões podem ser observadas em contextos diversos, como é o caso, por exemplo, dos canais digitais que têm sido cada vez mais usados pelos poucos Yanomami que moram ou frequentam as cidades e que, por vezes, valem-se das redes sociais na internet para tecerem críticas ou divulgar notícias visando afetar negativamente outro Yanomami, da mesma forma que as usam também como meios para fortalecer suas relações de alianças. Além disso, alguns espaços relacionados às organizações de apoio aos Yanomami, ao abordarem o povo indígena como uma unidade, englobam e reúnem grupos yanomami que colocam em relação grupos e pessoas que, até recentemente, jamais se encontrariam, como ocorre por exemplo na CASAI (Casa de Saúde do Índio), em reuniões do Conselho Distrital de Saúde, das associações indígenas, em encontros de mulheres ou xamãs ou ainda mediante o sistema de radiofonia (através do qual alguns Yanomami até aprendem outras línguas yanomami). Parece haver, portanto, um vasto campo para a realização de investigações futuras que busquem fazer uma releitura do sistema de agressão e dos gradientes espaciais de relações sociopolíticas yanomami, a luz das novas dinâmicas deste grupo indígena.

Os temas centrais de análise dentro do espectro dos conflitos intercomunitários foram, nesta pesquisa, o protagonismo feminino e as relações interétnicas entre Yanomami e *napëpë*. Gostaria então de tecer uma consideração que une estes dois assuntos: como acontece a relação entre as mulheres do Papiu e as instituições *napë*? No capítulo seis, ao citar brevemente as atividades prototipicamente desempenhadas pelos homens, destaquei, entre várias atividades, a ocupação dos cargos assalariados como professores e agentes indígenas de saúde. No Papiu, a maioria das pessoas alfabetizadas são homens, enquanto um número muito reduzido de mulheres tem alguma familiaridade com as habilidades de leitura e escrita. Os homens são também aqueles que frequentemente seguem para Boa Vista como acompanhantes de algum

paciente que precisa ser removido para hospitais na cidade, além de serem as pessoas com maior acesso aos objetos manufaturados. Eles usam bermudas cotidianamente e muitos usam sandálias de borracha, por exemplo, enquanto as mulheres se vestem com suas tangas de lã vermelha, bordadas com miçangas ou pequenos pedaços de pano, cobrindo apenas a região pubiana. Em geral, os homens são também aqueles que têm maior fluência na língua portuguesa, assim como fazem uso de celulares, relógios de pulso e aparelhos para escutar música. Parece, portanto, que as diferenças de gênero são relevantes dentro do “eixo de transformação em branco”, já que as mulheres, em sua maioria, estão muito menos voltadas para a aquisição de conhecimentos e *habitus napë* do que os homens⁷⁵. Assim, ao falarmos do eixo de transformação em *napë* no Papiu, devemos levar em conta não apenas as diferenças individuais ou, em um plano mais amplo, as diferenças entre grupos, mas também as diferenças entre os gêneros. As diferenças de gênero permeiam todos os aspectos da vida dos Yanomami do Papiu, manifestando-se, portanto, também nas relações interétnicas.

Por ora, espero ter demonstrado a relevância nas formas de atuação das mulheres yanomami no âmbito dos conflitos intercomunitários. Vimos que, apesar da necessidade de se esquecer o morto, as mulheres (em especial as mães e sogras do falecido) valem-se da memória da pessoa morta como forma de pressionar os homens a realizar a vingança, expressando sua dor através do pranto no qual são recitadas as memórias do morto, mantendo sua tristeza evidenciada pela marca negra das lágrimas em seus rostos, mostrando publicamente os pertences do morto e, se necessário, exibindo a cabaça que guarda suas cinzas funerárias. São as mulheres quem cuidam também da gestão da covardia (*horepë*) ou coragem e agressividade (*waithëri*) dos homens, através da manipulação de plantas mágicas como o *hore kiki* ou *waithëri kiki*, por meio das quais imputam coragem a seus homens e covardia a seus inimigos.

⁷⁵ Há, claro, as exceções. A vaga do Papiu no Conselho de Saúde, por exemplo, é ocupada por Joana – mesmo que não fale português, não use celular e, exceto quando deve ir à cidade, se vista sempre com suas tangas e se recuse a usar qualquer calçado. Joana é uma liderança com características dos *pata thë* tradicionais. Sua neta, Sarita, se destoa tanto de sua avó quanto de todas as outras moças da região, por usar saias, celular e ser muito interessada em aprender a escrever e a falar português em um movimento similar a muitos rapazes de sua geração.

A gestão da memória da pessoa morta carrega a tensão entre ter que provocar sua lembrança, para que os homens vinguem seus mortos, para que todos possam por fim, esquecê-los definitivamente. Esta modulação entre memória e esquecimento tem como objetivo final garantir a separação entre o mundo dos vivos e dos mortos, pois, como vimos, apenas a obliteração de todos os traços da pessoa poderá garantir a sua fixação no mundo dos mortos, mantendo então o equilíbrio entre ambos os mundos. Se para os Tupinambá o nexos da sociedade é a vingança (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985), entre os Yanomami a vingança é também um elemento social fundamental e, em ambos os casos, esta se baseia na persistência da memória. Neste ponto, Tupinambá e Yanomami se divergem, já que entre os primeiros a memória conservada é aquela dos inimigos que um dia tenham logrado matar, enquanto que, para os Yanomami, é a memória social das pessoas mortas no seio do grupo o motor temporário da vingança, para que se conquiste, por fim, a obliteração da memória social dessas pessoas.

Como apresentei no capítulo três, os relatos yanomami evidenciam que entre as marcas da invasão garimpeira deixadas no Papiu, os espectros dos *napëpë* que foram enterrados ali são, sem dúvida, uma das marcas mais presentes, além das epidemias que continuam a se espalhar a partir dos restos de seus instrumentos e objetos. O fato de ossos dos garimpeiros terem restados enterrados no Papiu contrasta drasticamente com o zelo e a relevância dispensados pelos Yanomami ao longo do laborioso tratamento dado a seus mortos. Para os Yanomami, o não cumprimento de todo o processo funerário de destruição dos traços físicos e sociais da pessoa – em especial de suas cinzas funerárias – faz com que seus espectros permaneçam no mundo dos vivos. No Papiu, isso teve o efeito nefasto de ter deixado sua terra-floresta “enfantasmada”.

Por este mesmo motivo, as mulheres buscarem regular a covardia e a coragem dos homens, além de cobrarem a vingança como forma de controlar a memória de seus mortos. Por trás dessas ações, temos no horizonte a busca pela garantia do equilíbrio entre a vida e a morte, para que os espectros possam se fixar no mundo dos mortos, e dessa forma, vivos e mortos fiquem bem. É necessário, portanto, que cada um ocupe seu devido lugar.

8. Referências Bibliográficas

Albert, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, systeme rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie bresilienne)*. Tese de doutorado. Paris: Universidade de Paris X, 1985

_____. Yanomami “Violence”: Inclusive Fitness or Ethnographer’s Representation? *Current Anthropology* Vol. 30, nº.5 Dez. 1989

_____. On Yanomami Warfare: Rejoinder. *Current Anthropology* Vol. 31, nº.5 p. 558-563 Dez. 1990

_____. Terras indígenas, política ambiental e Geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia: a propósito do caso yanomami. In: Lená, Phillipe & Oliveira, Adélia. Ogs. *Amazônia: a fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém: MPEG, p. 37-58. 1991^a

_____. Urihi: Terra, Economia e Saúde Yanomami. *Série Antropologia* 119. Brasília: Universidade de Brasília, 1991b

_____. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, nº 89, 1992

_____. Yanomami. In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami/576>> acessado em 23 de abril de 2015.

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

_____ & **Milliken**, William. Urihi a. A terra floresta Yanomami. São Paulo: Instituto Socioambiental, IRD, 2009.

_____. & **Azevedo**, Marta. *Relatório de avaliação do Projeto de Educação Yanomami*, Boa Vista: Instituto Socioambiental (documento interno), 2012

Ação Pela Cidadania, *Yanomami: a Todos Povos da Terra. Segundo relatório da Ação pela Cidadania sobre o caso Yanomami*. São Paulo: CEDI/CCPY/ CIMI/NDI, 1990

Alès, Catherine. Anger as a marker of love: the ethic of conviviality among the Yanomami. In: *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia* (eds) J. Overing and A. Passes, 133-51. London: Routledge, 2002.

_____. *Yanomami. L'ire et le désir*. Paris: Karthala, 2006

Alves et al. 2014 *Território e comunidades yanomami Brasil – Venezuela*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2014.

Carneiro da Cunha, Manuela & **Viveiros de Castro**, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: *Journaul de la Société des Américanistes*. Tomo 71, pp. 191 – 208, 1985.

Carrera Rubio, Javier. *The fertility of words: aspects of language and sociality among Yanomami people of Venezuela*. Tese de doutorado. Saint Andrews: Univesity of Saint Andrews, 2010

CCPY, Boletim Urihi nº 11. São Paulo: Comissão Pró Yanomami, dezembro de 1989. Disponível em:

http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=/apy/urihi/boletim_11.html > acessado em 10 de abril de 2015

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), Povos Indígenas no Brasil: 1987/1990. São Paulo: CEDI, 1991

Chagnon, Napoleon. *Yanomamö*. Nova York, NY: Harcourt, Brace College Publshishers, 1997

Clastres, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Sao Paulo: Cosac Naify, 2003

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

Duarte do Pateo, Rogerio. *Niyayou: Antagonismo e Aliança entre os Yanomami da Serra do Surucucus (RR)*. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Sao Paulo: Universidade de Sao Paulo, 2005

Distrito Sanitário Especial Indígena. In: Wikipedia, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2015. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Distrito_sanit%C3%A1rio_especial_ind%C3%ADgena&oldid=41408785>. Acesso em: 13 maio 2015.

Early, John & Peters, John F. *The Xilixana Yanomami of the Amazon: History, Social Structure and Population Dynamics*. Gainesville: Univesity Press of Florida, 2000.

Eusebi, Luigi. *A barriga morreu! O genocídio dos Yanomami*. Edições Loyola: 1991

Ferguson, Brian. *Yanomami warfare: a political history*. Santa Fe: School of American Research, 1995

_____. *Materialist, cultural and biological theories on why Yanomami make war*. In: *Anthropological Theory* 1, Sage Publication – 99 – 116, março de 2001

Gow, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Kelly, José Antônio. Notas para uma teoria do “virar branco”. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, nº1 pp. 201 – 234, 2005

Kopenawa, Davi & **Albert**, Bruce. *La chute du ciel: Paroles d’un chaman yanomami*. Paris: Terre Humaine, Plon, 2010

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

Le Tourneau, François-Michel. *Les Yanomami du Brésil: géographie d'un territoire amérindien. Mémoire d'habilitation à diriger les recherches*. Paris: Universidade de Paris III, 2009

Lizot, Jacques. Population, Resources and Warfare Among the Yanomami. In: *Man New Series*, vol. 12 n° 3/4: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1977

_____. *O Circulo dos fogos: Feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo: Martins Fontes, 1988

_____. *Palabras em la Noche: El dialogo cerimonial, una expresión de las relaciones pacíficas entre los Yanomami*” La Iglesia en Amazonas 53: 54-83. 1991

_____. *On Warfare: an answer to N. A. Chagnon*. American Ethnologist, v. 21: 845-862. 1994

_____. *Diccionario Enciclopédico de la lengua Yãnomãmi*. Porto Ayacucho: Vicariato Apostólico de Porto Ayacucho, 2004.

_____. Los Yanomami In: Freire G. & Tillett, A. *Salud Indígena em Venezuela*. Vol 1. Caracas: Centro Simon Bolivar, 2007

Migliazza, Ernest. *Yanomama Grammar and Intelligibility*. Tese de doutorado. Indiana: Univesidade de Indiana, 1972

PDYP, *Entrevista com Alírio sobre história do Papiu*. Acervo do Projeto de Documentação do Yanomama do Papiu. Papiu: abril de 2012a

_____, *Entrevista com Belinha sobre o garimpo*. Acervo do Projeto de Documentação do Yanomama do Papiu. Papiu: abril de 2012b

_____, *Entrevista com Joana sobre memória dos mortos*. Acervo do Projeto de Documentação do Yanomama do Papiu. Papiu: abril de 2012c

_____, *Entrevista com Noemia sobre plantas mágicas*. Acervo do Projeto de Documentação do Yanomama do Papiu. Papiu: abril de 2012d

Perri Ferreira, Helder. *Relatório de Acompanhamento às escolas da região da Maloca Papiu*, novembro e dezembro de 2003. Boa Vista: CCPY, 2003

_____. *Los clasificadores nominales del Yanomama de Papiu (Brasil)*. Dissertação de mestrado. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 2009.

_____. *Esboço gramatical do Yãroamẽ: língua falada na Serra do Pacu/Roraima*, Museu do Índio, Rio de Janeiro. Disponível em: <www.linguasyanomami.org/grm_yrm/grm_yrm.pdf> Acesso em: 5 de maio de 2015.

Projeto Político Pedagógico das escolas do Papiu, Boa Vista: Instituto Socioambiental, Comissão Pró Yanomami, 2010

Ramirez, Henri. *Le Parler Yanomami de Xamatauteri*. Tese de Doutorado. Marselha: Univesité de Aix em Provence, 1994.

Ramos, Alcida. *O papel político das epidemias: o caso Yanomami*. Série Antropologia: Brasília, Fundação Universidade de Brasília, 1993

_____. *Yanomami and gender toward a sanumá theory of knowledge*. Brasília: Série Antropologia, 1996.

Ricardo, Beto & **Santilli**, Márcio. Povos indígenas, Fronteiras e Militares no Estado Democrático de Direito. In: *Revista Interesse Nacional*. Ano 1 n° 3 out-dez 2008. Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/noticia/61218>> acessado em: 25 de abril de 2015.

Sponsel, Leslie. Yanomami: An Arena of Conflict and Aggression in the Amazon. In: *Aggressive Behavior*, volume 24, pp: 97 – 122; 1998

Totti, Brisa Catão. *Os Yanomami, a Hutukara e os desafios de seu pacto político*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013

Valero, Helena. *Yo Soy Napëyoma: relato de una mujer raptada por los indigenas Yanomami*. Ed. Emilio Fuentes, monografia 35. Caracas: Fundacion La Salle de Ciencias Naturales. 1984.

Villela, Jorge Luiz Mattar. A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, v 44, nº 1, pp. 185 – 2002, 2001 disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000100006&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 5 de junho de 2015

Viveiros de Castro, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002

APÊNDICE

Apêndice A: Vocabulário sobre o sistema de agressão na língua Yanomama⁷⁶

1. *Aiamore/ Āiamori*: Imagem de um espírito guerreiro (ref. mitologia). A pessoa que carrega o espírito de *Aiamore* sabe agir com valentia (ser *waithëri*), tem boas capacidades oratórias e sabe brigar; é um espírito capaz de ressuscitar um guerreiro morto.

2. *Āiamu*: 1. Agir com coragem; 2. Ação do espírito *Aiamori*; 3. Gritar de dentro de casa para amedrontar o inimigo, ex: ao se sentir ameaçado por cobra, onça ou inimigo, a pessoa estando dentro de casa, profere o grito *āiamu* e se mantém recolhido. Mesmo em casos de pessoas destemidas, ao proferir o grito *āiamu* a pessoa deverá se manter em casa, já que esta é uma forma de proteção. O grito *āiamu* deve ser dado também caso a pessoa sonhe com onça ou inimigo, para que não corra risco de morte. O grito pode ser feito tanto pela manhã quanto à noite.
Ex: *Yanomama thëpë xëyu yaro, thë āiamu/* Pelo fato dos Yanomami se baterem uns aos outros, eles proferem o grito *āiamu*.

3. *Aroari kiki*: feitiço

4. *Asi ũ! asi ũ!*: Interjeição que indica fastio, raiva.

⁷⁶ Nem todas as palavras aqui listadas são usadas exclusivamente no contexto de conflitos. Decidi incluir certos termos, frequentemente adotados em conversas sobre o sistema de vinganças yanomami, como é o caso de *horai*, que pode ser usada também em frases como *wakë horai* (soprar o fogo) ou apenas *horai*, que assume, dentro do vocabulário de agressões, o sentido de “soprar feitiço”. Algumas outras palavras são de uso comum no contexto de caça, reforçando a relação desta prática com as trocas de agressões. Algumas outras palavras aqui apresentadas, todavia, são especificamente relacionadas ao sistema de agressão Yanomami, em especial aos reides.

5. **Asiamuu:** Estar em estado de preparação / planejamento para o reide; ação de vingança ou feitiço; planejar como matar alguém. **Pihi asimuu:** ficar em dúvida sobre praticar alguma ação, em especial vinganças ou reides.
6. **Hāthomu:** Esgueirar-se; se aproximar sorrateiramente; agir sem ser percebido, ir a espreita. **Ex:** *Paruri thëripëni Xiri a niaprai pihioa yarohe, thëpë hāthomoma.* Pelo fato das pessoas do Paruri quererem matar o Xiri, as pessoas foram em espreita.
7. **He hāyōmai:** Cercar; cercar a casa. **Ex:** *Hena mahi tēhē wai pëni yano ahe hāyōmaihe.* Bem cedo pela manhã, os inimigos cercaram a casa (transitivo).
8. **He hāyōmu:** Ir sorrateiramente em direção ao inimigo e cercá-lo para pegá-lo por trás. **Ex:** *Purisialpënë, proropë huwëmaiheha pehe hāyōmu /* Quando os policiais queriam pegar os garimpeiros, eles os cercaram para pegá-los por trás.
9. **He yai / he yaprai:** Queimar uma substância mágica perto de uma casa inimiga para matar seus habitantes.
10. **Hīmuu:** Arregimentar; recrutar. **Ex:** *Paruri thëripëha Huriri a hīmorayoma.* O Huriri foi arregimentar as pessoas do Paruri.
11. **Hixio; pihi wayëhë:** Raiva, cólera, ira. **Ex:** *Kami ya yai hixio mahi /* Eu estou com muita raiva.
12. **Hōōhōmu:** Imitar o canto do urubu de cabeça preta durante um reide ou durante o ritual *watupamu*, evocando o caráter necrófago do animal em relação ao fato de matar (comer) o inimigo. *Hōōhōō:* onomatopeia do canto do urubu: “*Ho! Ho! Ho!*” + *mu:* agir como.
13. **Hōōkiamu:** Expressão corporal que consiste em bater continuamente com as duas mãos abertas no peito, imitando onça (*hōo a* – onça). A pessoa age dessa forma em sinal de valentia quando flecha ou atira em um inimigo, ou quando chora seus mortos, lembrando-se de seus inimigos de forma colérica. *Hōōkiāri* é um personagem mitológico, cunhado de Aro e pai de

Õoeki, que por sua vez foi o responsável por ensinar aos Yanomami o valor da vingança.

14. **Horai:** Soprar feitiço. Ex: *Houh! moxihaatëa anì ya horai hathooma!* / “Oh! Os Moxihaatëa talvez tenham soprado feitiço em mim!”.
15. **Horepë:** Medroso; termo usado como forma de insulto para classificar aqueles que fogem de suas obrigações guerreiras ou vingativas.
16. **Mamo keo:** Ver; pousar os olhos; cair os olhos *Neg. Mamuku keonimi:* não viu. Termo usado em reides no sentido de conseguir avistar o inimigo escondido; Ex: *Hayau yano ha yamaki huma makii, [yahi thëri thëpëha] yamaki mamo keonimi.* Nós fomos até o Hayau mas não encontramos nenhum morador.
17. **Mamuku sira:** *lit.* Olho panema; olho sem boa capacidade de caça; mal agouro.
18. **Mokawa:** Espingarda.
19. **Naiki:** Fome de carne. Nesse contexto usado como vontade de matar / comer o inimigo.
20. **Napë kãyo ithou:** 1.Partir para um reide; preparar-se para sair em reide (imperfectivo) **Ex:** *Paruri thëripëha Xiri a wai ithou / Xiri está se preparando para partir em reide contra o Paruri; Xiri anì Paruri thëripë napë kayõ ithorayohuruma.* O Xiri partiu em raide para o Paruri 2. Levantar-se da rede para unir-se a um grupo que sai em reide.
21. **Napë:** Pessoa não yanomami; inimigo; não indígena; branco. **Napëpë:** plural do termo.
22. **Në napëmuu:** Agir como inimigo. **Ex:** *Thëpë në napëmayu/*eles se tornaram inimigos; **Në napëi / ni napëpruu:** Passar a agir como inimigo.
23. **Nëhë asiai:** ameaçar.

24. **Ni yuai:** Vingar; matar aquele que tenha matado alguém; devolver a agressão *ex: Xirimi ani Kaxita ani yuanimi*. O Xirimi não vingou a morte do Kaxita.
25. **Niai:** Atirar com flechas ou espingarda. *Ex: Xaraka ya a niarema* / eu atirei a flecha nele. **Niaiyuu:** Flechar-se reciprocamente; Verbo usado para se referir a um conflito armado envolvendo o uso de flechas ou espingardas; Se flechar ou atirar reciprocamente. **Niaprai:** Atirar ou mirar em algo **Ex: xama ya a niaprarema** / eu flechei a anta. **Ūtupë niaprai:** flechar a imagem vital dos inimigos.
26. **Nomohorimuu:** Estado de fingir-se de amigo; falsa amizade. **Nomohori hama huu:** Visitar alguma comunidade fingindo ser amigo sem deixar transparecer seus sentimentos hostis. A visita poderá resultar em um ataque inesperado ao grupo anfitrião. **Nomohiri huu:** Ir a outra comunidade fingindo-se de amigo; **Nomohori nakai:** Convidar uma pessoa ou grupo com quem se tenha relações hostis ainda não reveladas ou conhecidas pelo grupo convidado. Fingir amizade com um grupo ou pessoa inimiga.
27. **Ōhiāmu:** Imitar o rugido da onça, tanto da pintada (*tihī xeninirima a - Panthera onca*) quanto da vermelha (*tihī wakërima a - Puma concolor*), demonstrando valentia e intenção de matar o inimigo. A onça pintada, por ser valente (*waithëri*) e ter fome de carne, coloca o guerreiro na mesma posição da onça em relação a sua presa.
28. **Ōka:** Grupo de pessoas que segue escondido até a casa inimiga portando feitiço **Ex: kami ōka yamaki** / nós *ōka* (que portamos feitiço até a casa inimiga). **Ōkara huu:** Seguir em expedição até a casa inimiga portando feitiço. **Ōkapë:** Grupo de Yanomami que segue sorrateiramente até o território inimigo, se mantendo à espreita a espera de encontrar uma pessoa do grupo inimigo para que possa agredí-la ou matá-la. Os *ōkapë* ficam escondidos na mata pintados de preto, preferencialmente perto de beiras de igarapés, caminhos na floresta, na roça, à espera de encontrar alguma pessoa sozinha e desavisada a ser vítima de sua agressão através de sopro de feitiço, podendo incluir também agressões físicas (Termo relacional).

29. **Ōrihiā**: Sinal, evento ou pessoa que indicam o insucesso de um reide; mal agouro. **Ōrihiāmuu**: ter azar em qualquer aspecto da vida.
30. **Pihi wayēhē**: Pensamento colérico; pensamento em fúria.
31. **Pomai / Pomamu**: Espreitar escondido o inimigo, sem se deixar ser visto; Ir em missão de reconhecimento do inimigo sem atacá-lo. Ex: *Xiāxi thēripēni Paruri thēripē pomiremahe* / As pessoas de Xiāxi espreitaram os inimigos de Paruri sem se deixarem serem vistas.
32. **Purai**: Recrutar para um reide. **Ex**: *Xiāxi thēripēni Kuremari thēripē puraremahe* / As pessoas de Xiāxi recrutaram as pessoas de Kuremari para um reide. **Purayuu**: Recrutar-se reciprocamente para um reide; manter alianças com duas ou mais comunidades convidando-as para apoiá-los em um reide. *Xiāxi thēripēxo Kuremari thēripēxo purayorayoma* / As pessoas de Ericó e Waikas se recrutam uns aos outros para o reide.
33. **Rahaka**: Ponta de flecha fabricado geralmente a partir de taboca, ossos de animais ou metais.
34. **Rēmuu**: Ficar em vigília esperando os inimigos; fazer ronda para procurar os inimigos; **Ex**: *Kuremari thēripēha Xiāxi thēripē rēmuu* / As pessoas de Kuremari estão vigiando as pessoas de Xiāxi. **Nēhē rēmai** - esperar o inimigo, vigiar. *Kuremari thēripēni Xiāxi thēri pē nēhē rēmaihe* / As pessoas do Kuremari estão esperando os inimigos de Xiāxi.
35. **Ūnakayō**: Pessoa que esteja cumprindo ou já tenha realizado alguma vez o ritual do homicida *ūnakayōmu*. **Ūnakāyōmuu**: Ritual do homicida; ritual realizado por uma pessoa que tenha matado ou tido contato com o sangue do inimigo (ver capítulo 4, pp. 102-105) **Unakayo nomihayuu**: vingar-se; tornar recíproco o ritual homicida. **Ex**: *Xiāxi thēripēni ai Paruri thēri a xēpraremahe, ihī tēhē Paruri thēripēni ai Xiāxi thēri a unakāyo nomihirema*. As pessoas do Xiāxi mataram outra pessoa de Paruri, então as pessoas de Paruri (tornaram recíproco o ritual do homicida) vingaram outra pessoa do Xiāxi.

36. **Usutua hëa**: Quando as mulheres e as crianças voltam para a casa depois que os homens já saíram para o reide ou após a realização do ritual *watupamu* pelos homens.
37. **Uximamuu**: Pintar o corpo de preto em sinal de inimizade e/ou buscando se camuflar antes de um ataque.
38. **Wai**: Potente; perigoso; venenoso; pulsante; tóxico; forte. **Wai huu**: partir em reide; ir em condição de inimigo; *lit*: ir perigoso (*wai*: perigoso / *huu*: ir). **Wai ithou**: Estar na comunidade saindo para o reide; estar na comunidade se preparando para o reide; *lit*: descer da rede perigoso. **Wai yërëa**: Dormir na floresta durante uma expedição de vingança (*yërëa*: dormir:: *wai yërëa*: dormir na floresta durante reide).
39. **Waithëri**: Termo usado para classificar uma pessoa que reúna alguns dos seguintes atributos: estoicidade, valentia, coragem, humor, generosidade, capacidade vingativa, agressividade, violência. Ser *waithëri* é uma qualidade moral extremamente importante entre os Yanomami.
40. **Wai**: comer; matar; ter relação sexual. O termo usado no sentido de homicídio pode ser lido também como “comer o inimigo”.
41. **Wâyã**: raiva; ódio; cólera. **Pihi ni wâyãa**: Sentimento ou atitude de desprezo por uma pessoa que não tenha ainda vingado a morte de uma pessoa de seu grupo. Ao realizar o ritual do homicida (*ũnakayõmu*) a pessoa costuma ser tomada por este sentimento, já que seu inimigo não vingou a morte do parente morto. **Ex**: *Xirika ya a ha xëprarinì, pei uruhu pëni Xirika a në yuai maa tēhë, kami ya pihì nē wâyãa* / Por eu ter matado o Xirika, o filho de Xirika não vingou a morte do pai e portanto eu penso nele com desprezo. **Pihi wâyãã**: Odiar. **Ex**: *Õka pëha komi yano thëri thëpë pihì wâyãã*. Todos da comunidade odeiam os inimigos que venham portando feitiço.
42. **Watupamu**: (*watupa*: urubu de cabeça preta/*mu*: agir como – agir como urubu da cabeça preta). Ritual realizado pelos homens antes de sua saída para o reide em que são evocados animais

destemidos e necrófagos, afim de obter sucesso na expedição matando o inimigo (ver capítulo 4, pp. 96-102).

43. **Xaraka:** Flecha
44. **Xëyu:** se matar; se bater (verbo recíproco).
45. **Wana:** Estojo fabricado de bambu, usado por guerreiros e caçadores para guardar pontas de flechas, presa ao pescoço por uma alça e carregada nas costas.
46. **Wiisiãmopraai:** Dizer “*iii*” quando a pessoa está valente ao chegar em casa após um reide vitorioso.
47. **Wai yërëa:** Dormir na floresta durante o reide (*yërëa* = dormir)