

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

MARCOS ANTONIO PELLEGRINI

**DISCURSOS DIALÓGICOS:
INTERTEXTUALIDADE E AÇÃO POLÍTICA NA
PERFORMANCE E AUTOBIOGRAFIA DE UM
INTÉRPRETE YANOMAMI NO CONSELHO
DISTRITAL DE SAÚDE**

FLORIANÓPOLIS
2008

MARCOS ANTONIO PELLEGRINI

**DISCURSOS DIALÓGICOS:
INTERTEXTUALIDADE E AÇÃO POLÍTICA NA
PERFORMANCE E AUTOBIOGRAFIA DE UM
INTÉRPRETE YANOMAMI NO CONSELHO
DISTRITAL DE SAÚDE**

Tese apresentada a Universidade Federal de Santa Catarina como um dos pré-requisitos para obtenção do título de doutor em Antropologia.

ORIENTADORA: DRA. ESTHER JEAN LANGDON

FLORIANÓPOLIS
2008

MARCOS ANTONIO PELLEGRINI

DISCURSOS DIALÓGICOS: INTERTEXTUALIDADE E AÇÃO
POLÍTICA NA PERFORMANCE E AUTOBIOGRAFIA DE UM
INTÉRPRETE YANOMAMI NO CONSELHO DISTRITAL DE
SAÚDE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:

Dra. Esther Jean Langdon
Orientadora - UFSC

Dra. Maria Inês Smiljanic
UFPR

Dra. Laura Pérez Gil
VIGISUS/Ministério da Saúde

Dr. Oscar Calavia Sáez
UFSC

Dra. Vânia Zikán Cardoso
UFSC

Florianópolis, 26 de março de 2008.

Aos meus pais:

Arlinda Vicensoto Pellegrini

Ivo Pellegrini (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

No longo e tortuoso percurso que me levou a este trabalho tive a sorte de contar com o apoio e a companhia de numerosas pessoas e instituições as quais manifesto minha gratidão.

Ao professor Roberto Baruzzi, da Escola Paulista de Medicina, por ter propiciado a mim e a tantos outros colegas a oportunidade de ter conhecido os povos do Parque Indígena do Xingu e despertado minha vocação pelo trabalho junto a populações que me pareciam, ao mesmo tempo, tão fortes e vulneráveis.

À Comissão Pró-Yanomami, nas pessoas de Cláudia Andujar e Carlo Zacquini, pela oportunidade de trabalhar entre os Yanomami quando eu era ainda um estudante da graduação. A este, especialmente, parceiro de minhas primeiras incursões entre eles, pela boa disposição e incentivo desde que me ensinou a perguntar “o quê é isso?” até à persistente compreensão dos desabafos mais atuais.

A Esther Jean Langdon, minha orientadora, pioneira no ensino da Antropologia da Saúde no Brasil, pela motivação, apoio, paciência e coragem em assumir estudantes oriundos de outras áreas de formação. A ela devo não só a orientação deste trabalho, mas também de muitos princípios que norteiam minha atuação como profissional.

Aos professores e funcionários do PPGAS, especialmente àqueles que tiveram influência mais direta nesta etapa de minha formação, pela compreensão de minhas limitações e importantes contribuições que deram no sentido de superá-las: Antonella Tassinari, Karla Knierim, Miriam Pillar Grossi, Oscar Calavia Sáez, Rafael José de Menezes Bastos e Sônia Weidner Maluf.

Aos meus colegas e amigos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, pelas freqüentes oportunidades de diálogo: Acácio Tadeu Piedade, Adiléia Bernardo, Cláudia Gonçalves, Flávia Cristina Mello, Laura

Pérez Gil, Marcelo Oliveira, Maria Elisa Máximo, Maria Ignez Cruz Mello, Miguel Carid Naveira, Renata Apgua, Rita Oenning e Tereza Franzoni.

Aos amigos que fiz durante esta caminhada, pelo estímulo a cada passo e pelo prazer de cada reencontro: Ana Paula Souto Maior, Andréas Kneipp, Antonio Augusto Melo, Ari Alfredo Weiduschat, Bruno Ferreira, Cristina Alvin Castelo Branco, Douglas Rodrigues, Edgard Magalhães, Eliana Diehl, Elorides de Brito, Ena Galvão, Felicita Nyaga Muthoni, Fernanda Damerau Cruz, Gilvan Brolini, Inajara Rodrigues, Ivo Brito, Ivone Menegolla, John Norvell, Jurema Monteiro, Jussara Gruber, Kelly Maria Queiroz Licino, Lêda Leitão Martins, Maria Dulcimar Del Castilo, Maria Ferreira Bittencourt, Marina Machado, Marlene de Oliveira, Maurício Caldart, Moisés Ramalho, Nelci João Licino, Paulo Boff, Paulo Morais, Raldo Bonifácio, Raquel Voges, Rosecler Martins, Sofia Mendonça e tantos outros, aos quais devo pedir desculpas por não os ter lembrado nestas apressadas páginas.

Aos Yanomami, motivo principal deste trabalho, pelo exemplo dado em sua persistente alegria de viver.

A Peri Xirixana Yanomami, cuja colaboração foi fundamental e imprescindível, agradeço pela generosidade e também pelo exemplo de coragem e pelo sorriso.

Aos meus pais, irmãos, sobrinhos e demais parentes pelo apoio incondicional.

Muito obrigado a todos.

Language lies on the borderline between oneself and the other. The word in language is half someone else's.

Bakhtin

RESUMO

Esta tese trata do esforço dos Yanomami em comunicar-se com os não-índios partindo de suas próprias preocupações sobre o falar, e das estratégias utilizadas na ação política em um contexto que extrapola sua própria sociedade. Utilizando conceitos construídos inicialmente no campo da etnografia da fala e desenvolvidos pelos autores que se dedicaram ao estudo da performance e considerando a importância da fala e de suas elaboradas formas observadas entre os povos das terras baixas sul-americanas, e especialmente entre os Yanomami, apresenta a análise de um evento da fala num encontro formal e institucionalizado entre representantes indígenas, missionários, autoridades e profissionais de saúde. Também tem como objetivo, ao explorar uma entrevista sobre o aprendizado do português que resulta em um conjunto de narrativas de caráter autobiográfico, analisar o papel do intérprete e mediador indígena, procurando compreender como as competências comunicativas e os conhecimentos adquiridos durante seu relacionamento com não-índios são recontextualizados nas novas situações de diálogo interétnico. Nota-se o surgimento de novos gêneros de fala que combinam estilos tradicionais aos novos códigos e temas introduzidos pelo contato, constituindo-se em uma poderosa estratégia retórica utilizada com a finalidade de influenciar tanto índios quanto não-índios reunidos numa audiência heterogênea, almejando o uso ético e efetivo da palavra.

PALAVRAS-CHAVE:

Índios Yanomami, etnografia da fala, performance, contato interétnico, autobiografia indígena, política de saúde.

ABSTRACT

This thesis addresses efforts by the Yanomami to communicate with outside society based on their own concerns about speech, as well as the political strategies they employ in a context going beyond that of their society. Utilizing concepts initially developed in the fields of ethnography of speaking and performance studies, this study addresses the importance of speech and elaborate forms of speech found among the peoples of lowland South America, and in particular the Yanomami, utilizing two main sources. First, it analyzes a speech event during a formal and institutional meeting of indigenous representatives, missionaries, authorities, and healthcare providers. Through the exploration of an interview about learning Portuguese that resulted in a series of autobiographical narratives, this thesis also analyzes the role of the indigenous interpreter and mediator. It further seeks to understand how communicative competency and knowledge acquired during relations with non-indigenous subjects are recontextualized in new situations of interethnic dialogue. The appearance of new speech genres that combine traditional styles with new codes and themes introduced through contact with outside society constitute a powerful rhetorical strategy used in order to influence both indigenous and non-indigenous actors in a mixed audience, aiming for an ethical and effective use of language.

KEY WORDS

Yanomami Indians, ethnography of speaking, performance, inter-ethnic contact, indigenous autobiography, healthcare policy.

LISTAS

LISTA DE MAPAS

- 1 – Localização de postos de atendimento da Funasa, Pelotões de Fronteira e Missões religiosas – p. 17.
- 2 – Distribuição geográfica das línguas e dialetos yanomami segundo Ramirez (1994) – p. 18.

LISTA DE FOTOS

- 1 – Peri discursando na abertura da Conferência Distrital de Saúde (Gilvan Brolini) – p. 83.
- 2 – Plenário da Conferência Distrital de Saúde Yanomami, janeiro de 2006 (Gilvan Brolini) – p. 83.
- 3 – Reunião do Conselho Distrital em novembro de 2005 (Gilvan Brolini) – p. 84.
- 4 – Yanomami se preparando para ocupar sede da Funasa em Boa Vista, novembro de 2005 (Gilvan Brolini) – p. 84.
- 5 – Manifestação de funcionários da Fubra, março de 2006 (Bruno Ferreira) – p. 85.
- 6 – Audiência na reunião do Conselho Distrital de Saúde, março de 2006 (Bruno Ferreira) – p. 85.
- 7 – Peri na reunião do Conselho Distrital, março de 2006 (Bruno Ferreira) – p. 86

LISTA DE ACRÔNIMOS

Ajuri – Fundação de Apoio da Universidade Federal de Roraima

Ayrca – Associação Yanomami do Rio Cauaburis

CCPY – Comissão Pró-Yanomami

CIR – Conselho Indígena de Roraima

Fubra – Fundação Universitária de Brasília (Fundação de Apoio da Universidade de Brasília)

Funai – Fundação Nacional do Índio

Funasa – Fundação Nacional de Saúde

HAY – Hutukara Associação Yanomami

IBDS – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário

MEVA – Missão Evangélica da Amazônia

Secoya – Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami

SUS – Sistema Único de Saúde

Suyao – Shaponos Unidos Yanomami do Alto Orinoco

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

UnB – Universidade de Brasília

Urihi – Saúde Yanomami (Organização Não-Governamental)

NOTAS SOBRE A ORTOGRAFIA E A PRONÚNCIA YANOMAMI

Algumas palavras em yanomami que aparecem neste trabalho são provenientes dos dialetos falados na região da Serra de Surucucus e adjacências. Sobre sua grafia cabem algumas observações:

- ❖ além das vogais do português (**/a/, /e/, /i/, /o/, /u/**), que acontecem também nasalizadas, são fonêmicas a vogal central alta não arredondada, que será aqui representada por **/i̥/** (soando como no inglês *but*), e a vogal central média, representada por **/ë/** pronunciado como o terceiro e do francês *élève*;
- ❖ também são registradas as semivogais **/y/** e **/w/**, pronunciadas respectivamente como **/i/** e **/u/** rápidos;
- ❖ não há distinção fonêmica entre **/p/** e **/b/**, **/d/** e **/t/**, **/l/** e **/r/**, **/h/** (aspirado) e **/f/** que serão grafados indistintamente;
- ❖ nota-se também o **/t/** aspirado, que será representado por **/th/**.

Algumas palavras, entretanto, são de outros dialetos ou aparecem com grafias utilizadas por outros autores. Estes casos estarão evidentes pelo contexto em que aparecem.

SUMÁRIO

Introdução	14
1 – Motivações práticas, teóricas e metodológicas	19
1.1 – Tentativas de diálogo.....	19
1.2 – Etnografia da fala e ideologias de linguagem	27
1.3 - Os Yanomami e os novos contextos de falar	35
1.4 – Considerações sobre a teoria e o método: diálogos colaborativos e sujeitos a diversas interferências.....	44
2 – O falar entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul	49
2.1 – Pessoa, cosmologia e linguagem	52
2.2 – Falar yanomami	58
2.2.1 – A fala entre os co-residentes.....	60
2.2.2 – A fala entre os aliados.....	62
3 – Falar com os brancos: os Conselhos Distritais de Saúde como espaços de diálogo	68
3.1 – A Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena e o Distrito Sanitário Yanomami e Ye'kuana.....	69
3.2 – Organização e funcionamento do Conselho Distrital de Saúde Yanomami e Ye'kuana.....	73
3.3 – Reunião em tempo de crise	79
3.4 –“Não é isso que eu vou dizer” – a força retórica do discurso objetificado.....	86
4 – O intérprete intermediário	111
4.1 – “Eu queria virar branco” – a construção do sujeito entre dois mundos	112
4.2 – Entre brancos e Yanomami: “o meu trabalho é avisar vocês”	127
4.3 – Entre grupos inimigos: palavras para solucionar conflitos	138
4.4 – Instruções para falar (e comer?) com os brancos.....	144
5 – Considerações	155
5.1 – Auto-representação e representatividade no contexto inter-étnico.....	155
5.2 - Narrativas autobiográficas e etnografia	160
5.3 – Entre a vida e a performance: a emergência do papel do intérprete e mediador.....	173
Considerações finais	177
Referências bibliográficas	180
ANEXO 1- Composição do Conselho Distrital de Saúde Yanomami	194

Introdução

As novas relações dos povos indígenas com os Estados Nacionais têm criado novos interlocutores e novos contextos de diálogo. Estas situações, onde são explorados os limites da utilização da linguagem, oferecem uma oportunidade rara para estudarmos tanto a “distribuição social da palavra” e o papel do intérprete ou do interlocutor indígena – envolvido nas negociações sobre o sentido e pertinência dos enunciados –, quanto o surgimento de novas regras de comunicação, novos códigos e novos comportamentos e atitudes ligadas ao falar.

Este trabalho vem se juntar aos esforços dos antropólogos que têm se dedicado ao estudo sobre o falar (onde muitos trabalhos têm explorado as modalidades formais, retóricas e contextuais do discurso ritual ou outros gêneros da fala, contrastando-os com a fala cotidiana) e pretende examinar o uso da linguagem entre os Yanomami em suas relações com os não-índios partindo de suas próprias preocupações com a comunicação, e as estratégias utilizadas na ação política num contexto que extrapola sua própria sociedade. Trata-se da continuação de um estudo sobre os novos contextos de adoecer e buscar tratamento empreendido na elaboração da dissertação de mestrado (PELLEGRINI, 1998) dedicado à percepção e utilização dos serviços de saúde, formulado após ter participado por dez anos como médico no planejamento e execução de ações de saúde na região, influenciado pelos trabalhos de Langdon (1991, 1994a e b, 1995, 1996a) que abordavam a experiência dos casos de doença pelo estudo de narrativas, e já chamavam a atenção para as questões relacionadas à narração, à performance e ao contexto.

O foco desta pesquisa se desloca para o entendimento das práticas discursivas envolvidas no processo de recontextualização de discursos em situações de comunicação intercultural. Recontextualizar é objetificar o discurso: transformá-lo em texto, citá-lo, falar sobre ele (o discurso): falar sobre o que os outros falaram. É uma tentativa, senão de buscar uma teoria nativa da linguagem, pelo menos de

identificar as práticas discursivas e as ideologias de linguagem nelas reveladas, considerando a situação intercultural um local privilegiado para uma reflexão sobre o tema.

Com base nos estudos que destacaram a importância da fala nas terras baixas sul-americanas e nos estudos desenvolvidos no campo da etnografia da fala que enfocaram a performance, vou tratar de um discurso dirigido a uma audiência heterogênea, composta por Yanomami e não-índios, procurando destacar os elementos constitutivos da performance, identificar os recursos discursivos utilizados como estratégias retóricas e de reivindicação de autoridade, responsabilidade e competência para falar, bem como distinguir as expectativas sobre o evento e os aspectos considerados em sua avaliação. Procuo também analisar o papel do intérprete indígena buscando compreender como as competências comunicativas desenvolvidas nessas situações contribuem na constituição de valores, poder, consciência de si e da própria cultura.

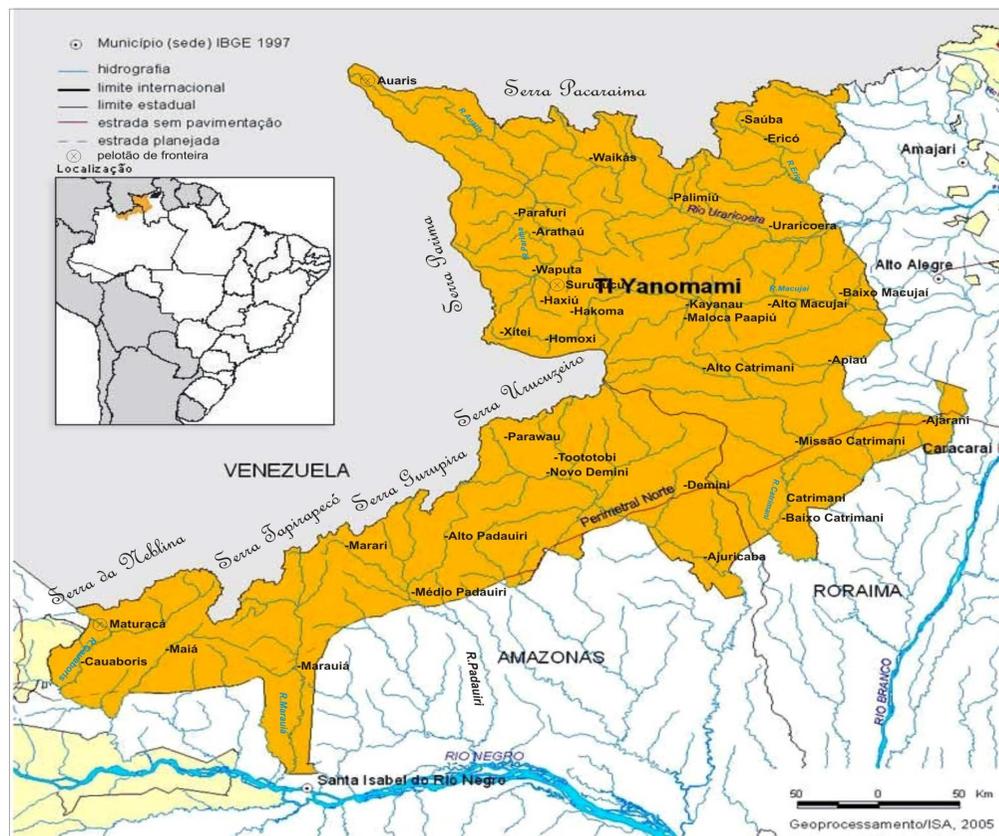
No primeiro capítulo, apresento inicialmente os motivos que me levaram a este empreendimento a partir de minhas primeiras impressões registradas entre os Yanomami de Surucucus e seu esforço em se comunicar com os estrangeiros (eu mesmo, no caso). Na segunda seção faço uma revisão sobre as abordagens antropológicas do falar, justificando a adequação da abordagem centrada na performance para dar conta de analisar os eventos de fala observados no contexto de encontro interétnico. Na terceira seção apresento as mudanças observadas entre os Yanomami desde os primeiros contatos, baseado em seus principais etnógrafos e em minhas próprias observações, até o contexto atual desta pesquisa. A quarta seção traz uma breve reflexão sobre o método considerando a abordagem da pesquisa e seu contexto.

O segundo capítulo traz uma revisão de trabalhos, para mim inspiradores, que trataram do falar entre os ameríndios e notaram sua importância na organização social e constituição da pessoa, destacando as relações entre corpo, conhecimento e linguagem que orientarão uma releitura dos temas relacionados ao falar entre os Yanomami observados nos trabalhos de seus principais etnógrafos, aos quais acrescento minhas observações pessoais procurando destacar as formas particulares de usos da linguagem entre co-residentes e aliados políticos.

No terceiro capítulo passo a tratar da questão central desta tese, descrevendo as situações de interação comunicativa entre os Yanomami e os não-índios, especialmente as decorrentes da organização dos serviços de saúde e da implantação da *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas* que formaliza um espaço de diálogo pela constituição dos Conselhos Distritais de Saúde Indígena, cenário de um discurso feito por um intérprete indígena que será analisado buscando identificar os elementos da performance e destacar os recursos retóricos utilizados com o objetivo de definir identidades e demonstrar competência e autoridade.

Uma entrevista com este intérprete e conselheiro, Peri Xirixana Yanomami, me proporcionou um relato autobiográfico que é apresentado no quarto capítulo. A transcrição integral deste relato é oferecida e comentada, porém distribuída em quatro seções, divididas de acordo com as principais ações do narrador: seu aprendizado do português, seu trabalho como intérprete junto a profissionais de saúde, seu papel de mediador entre grupos locais com relações conflituosas entre si e como conselheiro de saúde interessado e promover a paz e a inclusão de novos representantes no Conselho Distrital de Saúde.

O quinto capítulo traz a discussão de temas de interesse antropológico que emergem do discurso e das narrativas, tais como a auto-representação e sua manifestação nas formas discursivas, a autobiografia como método etnográfico e a emergência do papel de intérprete e sua ação política no contexto intercultural.



1 – Motivações práticas, teóricas e metodológicas

1.1 – Tentativas de diálogo

Encontrei os Yanomami pela primeira vez em 1985 num local então denominado de Frente de Atração Surucucus. Era um posto avançado da Fundação Nacional do Índio (Funai) instalado nas imediações de uma pista de pouso distante uma hora e meia de vôo de avião monomotor a partir de Boa Vista, capital do Estado de Roraima¹. Uma paisagem de savana num platô elevado sobre a mata no divisor de águas entre o Parima e o Mucajaí onde, numa pista de pouso natural, descera em 1958 um avião da Força Aérea Brasileira que trazia um missionário que falava *yanomamë*². Foi instalada uma missão evangélica, há poucas horas de caminhada num vale próximo, que permaneceu na região por mais de uma década. No início dos anos 1970 foi instalado um posto da Funai, chefiado por um ex-missionário que também era fluente em *yanomamë*, enquanto uma empresa mineradora instalava um campo de pesquisa na região.³

Na época, os poucos funcionários que trabalhavam na Frente de Atração, se não falavam bem *yanomamë*, pelo menos compreendiam e reagiam às demandas verbais indígenas. Talvez por isso alguns Yanomami falavam comigo e se admiravam por eu “não escutar”, aproximavam a boca de minha orelha achando que o problema pudesse ser surdez, e minhas tentativas de resposta serviam para confirmar que os *nabëbë yai* (brancos verdadeiros, diferente dos conhecidos Funai)

¹ As distâncias amazônicas muitas vezes são medidas em tempo: meses de navegação, dias de caminhada, horas de vôo. Não há notícia de alguém que tenha superado entre Boa Vista e Surucucus pelas trilhas da floresta ou navegando por seus rios encachoeirados, exceto talvez por alguns poucos garimpeiros (que não registraram a façanha).

² Uma das quatro línguas da família lingüística yanomami em seu dialeto regional (oriental F na classificação de RAMIREZ, 1994). Mais detalhes sobre a classificação lingüística de Ramirez na terceira seção deste capítulo. Ver mapa 2, p.19.

³ Um histórico mais detalhado do contato dos Yanomami de Surucucus e suas narrativas sobre este período são apresentados em minha dissertação de mestrado (PELLEGRINI, 1998).

tinham mesmo “língua de fantasma”. Mas não desistiram de se comunicar, me chamavam *xabeme*, me pediam alguma coisa e com gestos óbvios fui aprendendo as palavras que designavam os anzóis, os machados, as facas, as tesouras, os palitos de fósforos.

Munido da pergunta mágica (“o que é isso?”⁴), passei a encarar o mundo com um caderno e uma caneta, chamando a todos também de *xabeme* (tio, sogro, avô), inclusive meus pequenos pacientes. Minha atitude de sempre perguntar e anotar provocou desconfiança em alguns, me contaram anos depois, mas no momento o mais evidente era os risos que provocava. As crianças foram inicialmente meus principais professores de *yanomamë*, substituídos por jovens que aproveitando minha disposição de repetir o que me diziam, me tornaram o enunciador de verdadeiros absurdos; o que de alguma forma parece ter mobilizado uma geração de preceptores mais velhos, que também pareciam se divertir muito quando conversavam comigo⁵.

Certa tarde no *Napëtha-ú*⁶ (um dos primeiros afluentes da margem esquerda do Parima), após um grande alvoroço respondendo gritos da mata, fui avisado da chegada de dois visitantes procedentes de um grupo distante a respeito do qual eu tinha manifestado interesse em conhecer. Fui aconselhado a não me aproximar dos visitantes, deveria permanecer na minha rede. Os visitantes foram recebidos no outro lado da casa e eu percebia que eu era o assunto principal, apresentado como “meu branco”. Recomendavam aos visitantes que não me pedissem nada, que eu não tinha nada e ficava zangado quando me pediam coisas demais. Que eu só tinha remédios, mas mesmo assim era mesquinho, só dava os fortes quando se apontava a barriga gemendo de dor. E davam gemidos instrutivos aos visitantes de como deveriam me pedir remédios.

⁴ Que me foi ensinada por Carlo Zacchini, missionário católico que era o principal responsável pelo desenvolvimento de um projeto de atenção à saúde desenvolvido pela Comissão Pró-Yanomami do qual fui participar, que me apresentou aos Yanomami da região e foi meu principal parceiro e interlocutor nas minhas primeiras estadias entre eles.

⁵ O principal objetivo do trabalho junto aos Yanomami da região de Surucucus era a realização de um censo populacional e implantação de um programa de vacinação. As restrições quanto a pronúncia dos nomes próprios, os Yanomami as contornaram parcialmente com a adoção de nomes dos brancos (alguns já tinham nomes cristãos dados pelos missionários e, mais tarde, com a presença garimpeiros, foram chamados pelas mais diversas alcunhas). Estas mesmas restrições me obrigaram a aprender sobre o parentesco das pessoas para poder identificá-las, e esse era um assunto que eles aparentemente gostavam de tratar.

⁶ Rio dos Brancos. Este curioso nome foi dado por terem visto os brancos pela primeira vez na região há cerca de 60 anos quando a idosa mãe de um informante era ainda criança. Tratava-se provavelmente da Comissão de Limites Brasil-Venezuela que trabalhou na região na década de 1940.

Enquanto isso, um pequeno grupo sentado ao meu lado ficava me dizendo que os visitantes poderiam roubar minhas coisas, todos os meus remédios, assoprar substâncias venenosas sobre mim. Que se me convidassem para ir com eles para sua casa eu não deveria aceitar, que o caminho era ruim, cheio de formigas-de-fogo e espinhos resistentes a roupas e chinelos, vigiado por onças famintas e cobras venenosas de tocaia nas margens dos rios. Além, é claro, de correr o risco de acabar sendo comido pelos *Moxafëtheribë*⁷ (grupo dos visitantes) que não conheciam brancos (e poderiam me tratar como inimigo).

Após as devidas advertências, os visitantes foram conduzidos até minha rede. Eram dois jovens seriíssimos, devidamente pintados e enfeitados, que se agacharam ao meu lado aparentemente envergonhados e inicialmente ficaram calados. O grupo que estava mais próximo se dispersou, permanecendo algumas crianças. Não me lembro como começou a conversa, mas os *Moxafëtheribë* não me pediram nada. Convidaram-me a visitá-los, disseram que eles queriam tratar os brancos como amigos, que lá tinha muita comida, que o caminho era reto, nem tinha tantas subidas e descidas nem grandes cursos de água a serem transpostos. Enquanto isso, um menino ao meu lado me instruía a respeito de como eu devia responder: “fala assim: ‘—Não, eu não vou, é muito longe, estou com dor nas pernas’, fala assim! ‘—Não tenho arroz, vou morrer de fome’, fala assim, ‘—Vocês vão roubar minhas coisas’ ”. Eu estava interessado em combinar uma visita aos *Moxafëtheribë* e tentava não seguir as recomendações do meu pequeno assessor, que resolveu então orientar as palavras dos visitantes: “—Vai ! agora vocês devem gemer e pedir remédios”. Alguém mandou o menino calar a boca, os supostos visitantes caíram na gargalhada, no que foram seguidos por todos: eram dois rapazes de lá mesmo que resolveram imitar visitantes (*hamamu*).

Nos dias seguintes, a encenação da visita era o principal assunto das conversas comigo. Todos vinham me perguntar o que os visitantes falaram, se eu tinha ficado com medo, se teria dado minhas coisas se eles as tivessem pedido, se estavam doentes, se se lamentaram ao pedir remédios, se roubaram algo... Os *Nabëthautheribë*, além de se divertir muito com a brincadeira, apresentavam uma crítica ao meu comportamento: não trazer coisas de branco e arroz para todos, fazer

⁷ Grupo dos visitantes da região do Moxafë. O sufixo *-theri* pode ser traduzido como “morador de” é geralmente acrescido ao topônimo para designar os grupos locais. O sufixo */bë/* indica o plural.

muitas perguntas antes de dar remédios, recomendar aos mais velhos para não deixarem as crianças mexerem na minha mochila e nos remédios (o medo que os brancos têm de ser roubados). Enfim, eu não era um branco ideal, como aquele possivelmente imaginado pelos *Moxafëtheribë*, carregado de presentes e remédios. Alguns começaram a me chamar de *Moxafëtheri*.

Longas viagens pela floresta tendo apenas os Yanomami por companheiros, convites para visitar grupos mais distantes (que vieram realmente a ocorrer), tentativas de realização de um censo populacional e a implantação de um programa de vacinação permitiram que aos poucos eu fosse aprendendo sua língua (e conseguisse me comunicar sem usar tanto as mãos). Só então comecei a perceber que muitas vezes uma pessoa, antes de falar comigo, fazia um anúncio público do que iria fazer. Era um tipo de programa de auditório, mais ou menos como se segue.

Pessoal, prestem atenção no que vou falar.

Para depois não falarem que eu não tratei o branco de amigo.

Não falarem que eu não dei comida, que eu não pedi nada.

Tragam mingau de banana para ele ficar de barriga cheia.

[Se dirigindo a mim:]

Sobrinho, você chegou,

apesar de morar longe você chegou.

Você chegou.

Eu sabia que você iria chegar, que iria chegar com fome.

Tome seu mingau.

Nós somos amigos.

Eu sabia que você iria chegar.

—Façam mingau que meu *thansé* (sobrinho/genro) vai chegar,

vai me dar um terçado.

Eu falei assim para as mulheres.

É este aqui o meu terçado?

[Eu dei o terçado, não tinha como negá-lo.]

[Se dirigindo outra vez à audiência]

Meu sobrinho me deu um terçado.

Apesar de ser branco ele é sábio.

Tragam mais mingau ele ainda está com fome.

Ele mora longe.

Sobrinho, toma mais mingau,
 aqui você vai ficar de barriga cheia.
 Nós somos generosos como você.
 Amanhã você vai comer macaxeira,
 as mulheres vão pescar,
 você vai comer camarões, caranguejos.
 Nós vamos caçar para você comer.
 Você não trouxe espingarda?
 Nem pequena? (revólver)
 Eu preciso muito de espingarda.
 Sou velho, estou ficando cego.
 Eu penso que com espingarda eu vou acertar a caça.
 Você que é tão generoso não me trouxe uma espingarda...

Vocês escutaram?

Ele não trouxe espingarda,

apesar de eu pedir.

Depois não vão dizer:

- "Você não pediu espingarda."

Eu já pedi. Ele não tem.

Vou pedir panelas então.

Para depois não dizerem que eu não falo com os brancos,

que eu não os trato como amigos,

que não lhes dou comida,

que não lhes peço suas coisas.

Esse tipo de situação, uma espécie de diálogo cerimonial, era algumas vezes mais evidente e dramático, especialmente entre os grupos que não tinham ainda sido visitados por brancos. A recepção entusiasmada era acompanhada por generosa oferta de comida, por vezes cestos repletos de pupunha que eu acabava redistribuindo, fazendo intuitivamente o que era esperado que fosse feito.

Em 1992, participei de uma missão de assistência à saúde na região do *Kathaloa* nas cabeceiras dos primeiros afluentes da margem esquerda do Parima próximo à fronteira internacional Brasil/Venezuela (que tinha sido relativamente preservada da invasão de garimpeiros ocorrida nos anos anteriores), para onde

fomos transportados de helicóptero até o maior agrupamento de casas⁸. Após alguns dias no local, fomos convidados a visitar outras casas, distantes algumas horas de caminhada, onde haveria pessoas provavelmente acometidas por malária. No último igarapé do percurso fomos incentivados a tomar banho, e nossos acompanhantes fizeram questão de nos pintar, colocar penas nos nossos cabelos e orelhas “para não assustar” os moradores.

Ao chegarmos, a casa estava silenciosa, o que nos pareceu estranho. Nosso acompanhante deu um grito que foi respondido por algumas pessoas de dentro. Ao entrarmos, fomos cercados por um grupo de homens brandindo flechas, facões, machados, bordunas, todo tipo de arma que estivesse ao alcance. Era uma gritaria ameaçadora. Impossível saber ao certo o que acontecia, se éramos bem vindos ou não. Um dos homens mais velhos começou a falar comigo, visivelmente nervoso (ele tremia e, provavelmente, eu também). Falava como que exigindo uma resposta, senão ficava repetindo a mesma coisa até que eu repetisse ou dissesse que sim, ou que era verdade. Mais ou menos assim:

Cunhado, você chegou!

Você chegou?

Você chegou?

Eu cheguei.

Agora você chegou.

Você chegou agora?

É, eu cheguei agora.

Cunhado você cresceu.

Você cresceu?

Eu cresci.

Eu também cresci.

Eu existo ainda, eu estou aqui.

Eu estou aqui.

Eu existo ainda.

É verdade.

Nós éramos crianças.

Somente quando éramos crianças brincamos juntos.

Brincamos juntos rio-abaixo quando éramos crianças.

Verdade.

⁸ Que tinha sido visitado anteriormente pela enfermeira Maria Dulcimar Del Castillo (minha amiga e parceira de várias empreitadas, inclusive nessa ocasião) que pediu para que fizessem a clareira.

Verdade?

Verdade.

Aos poucos fui envolvido na conversa, respondendo a cada frase, repetindo, confirmando, assombrado com nossa infância em comum referida por ele. Meu “cunhado” foi se pendurando no meu pescoço, acabei agachando, escutando, repetindo (mesmo quando não entendia direito, eu não via alternativa). Ele nomeou lugares onde morou, até chegar naquela casa (nova, com um grande tronco que permaneceu caído no meio e começava a ser lascado para alimentar os fogos familiares). Segundo ele eu teria “ido embora”, morar com os brancos, comido a comida deles, ficado cheio de pêlos, ficado careca, tinha casado com uma branca, tinha voltado... Perguntou se eu não tinha filhos, se não tinha netos... Ele tinha: e passou a apresentá-los.

Chamou-os do mato, foi respondido por gritos que foram se sucedendo enquanto entravam crianças que vinham dançar diante de nós. (os menores sorriam, embora tentassem manter a pose):

Cunhado esta é minha filha,

ela lhe chama de sogro.

É sua sobrinha (nora).

Este é meu filho, lhe trata de sogro também.

Foi um desfile de pessoas, que se iniciou com as crianças que eram apresentadas segundo o parentesco que tinham com meu cunhado e, conseqüentemente, comigo. E eram tantas crianças, com aparência saudável, algumas (as menores) sorriam. Meus olhos começaram a se encher de lágrimas já no início da apresentação, e ao final minha colega e eu estávamos aos prantos. A visão daquelas crianças e daqueles jovens que nos eram apresentados nos fez lembrar da destruição de tantos grupos como aquele, próximos de onde tínhamos nossas bases nas pistas de garimpo, onde era grande o número de órfãos e crianças desnutridas⁹.

⁹ Pista do Xiriana e do Pé-na-Cova (este último topônimo dá uma idéia do que aconteceu na região em termos de mortalidade tanto de índios como de garimpeiros).

Nossas redes foram armadas, nos ofereceram comida, passamos por um discreto e persistente exame físico por parte de algumas crianças que se encarregavam de transmitir: “o de pele negra é uma mulher, tem peitos; o peludo é homem, é como macaco.” Estávamos sem iniciativa de começar nossas intervenções sanitárias, que no caso consistiam basicamente de fazer um censo populacional, tratar (se existissem conforme as informações que foram dadas) casos de malária ou outras doenças prováveis e colher amostra de sangue de ponta de dedo de todos os presentes para busca de possíveis casos assintomáticos. Nosso acompanhante, que tínhamos conhecido há apenas alguns dias, se encarregou de nos colocar para trabalhar: apresentou-nos um cunhado doente, pediu que nos mostrassem os outros, sacou nosso caderno de registro da bolsa de medicamentos e começou a fazer inscrições (e nós estávamos receosos de fazer anotações, pois havia notícias de que tinham expulsado equipes da Funai na década de 80, por ter pessoas que escreviam e usavam óculos¹⁰), imitando o branco e provocando risos.

Assumo o risco destas páginas autobiográficas ao início deste trabalho (na verdade escritas em sua fase final) por tratarem de situações que dizem respeito não só ao contexto da pesquisa, mas também por apresentarem seu principal tema e constituírem uma parte do material que será apreciado. É que não fui a campo com uma questão teórica, ou uma hipótese formulada em busca de um povo desconhecido. Na verdade, foi a partir de uma tentativa prática de diálogo que foram sendo construídas as principais questões que o motivaram e influenciaram na busca de uma abordagem teórica que permitisse tratá-las de modo que não perdessem o seu próprio caráter dialógico.

A partir deste tema particular, ou seja as estratégias indígenas utilizadas nas situações de comunicação envolvendo não índios, que encontrei nas abordagens desenvolvidas no campo da etnografia da fala, mais especialmente nas que trataram da análise de performances, os fundamentos teóricos e metodológicos que me permitiram estabelecer uma relação destes eventos com temas que tem ocupado lugares de maior destaque na etnologia das terras baixas da América do Sul.

¹⁰ Informação pessoal de Francisco Bezerra de Lima, sertanista da Funai, primeiro funcionário lotado na região na década de 1970.

Os objetivos específicos (e iniciais) compreendiam a identificação e descrição de eventos performáticos que ocorrem em reuniões e encontros com não-yanomami, destacando seus componentes (identificando os recursos e estratégias discursivas utilizadas para demonstrar competência e reivindicar autenticidade e autoridade) e explorando as expectativas dos Yanomami sobre estes eventos, além de distinguir os aspectos que são tomados em conta na avaliação do desempenho dos participantes.

A apreciação do papel de destaque dos intérpretes indígenas (ou outros tipos de mediadores como os que se verificam nas cenas acima descritas) neste processo de comunicação permitiu tratar de temas relacionados ao papel da linguagem, ou melhor, do falar, na aquisição de conhecimento e na constituição de lideranças e construção do sujeito indígena e da emergência de uma “consciência da cultura”.

Nas próximas seções deste capítulo introdutório, procuro apresentar as bases teóricas e metodológicas deste empreendimento, situar melhor o contexto da pesquisa no processo de contato dos Yanomami com a sociedade nacional e oferecer uma reflexão preliminar sobre a metodologia de pesquisa.

1.2 – Etnografia da fala e ideologias de linguagem

A importância do estudo da linguagem para a antropologia parece ser indiscutível do ponto de vista prático, já que ela é um instrumento de obtenção de informações. Esta preocupação parece ter destacado o estudo da linguagem na produção antropológica nos Estados Unidos desde Franz Boas, na introdução do *Handbook of American Indians Languages* já em 1911. Além da necessidade prática do estudo das línguas indígenas, que permitiria a obtenção de informações de primeira mão, Boas vai destacar as possibilidades teóricas ao considerar a relação entre o pensamento, a linguagem e seus aspectos inconscientes (como a classificação, a generalização e a ocorrência dos conceitos gramaticais mais fundamentais em todas as línguas), os quais ele tomou como prova da unidade dos

processos psicológicos fundamentais da humanidade. Se houvesse a falta de algumas destas formas, é porque não haveria a necessidade de existirem (BOAS, 1974, p. 28-29).

Briggs (2002, p. 482ss) nota que, para Boas, tanto a cultura como a linguagem seriam auto-contidas: diálogos interculturais seriam improváveis ou improdutivos; tradutores ou informantes nativos estariam elaborando suas “explicações secundárias” sobre os fatos, de acordo com o que o pesquisador quer ouvir. Para Briggs, Boas não considerava o contexto quando buscou estabelecer a antropologia como ciência a partir da fonologia e da gramática, buscando com um método “puramente analítico” evitar tanto os efeitos distorcedores (e inconscientes) da linguagem e da cultura quanto as “explicações secundárias”. A noção de cultura construída numa analogia muito estreita com a linguagem não permitiria compreender muito bem as situações nas quais ocorrem o uso de diversas línguas por um determinado grupo de pessoas.

A busca de relações entre linguagem e cultura foi empreendida por Sapir e Whorf que, seguindo a pista deixada por Boas, consideraram a linguagem como um guia para a vida social e dedicaram-se, principalmente, ao estudo de seus aspectos cognitivos. Línguas diferentes não dariam somente rótulos diferentes para as mesmas coisas do mundo: os mundos percebidos é que seriam diferentes, parece ser o cerne da hipótese Sapir-Whorf ¹¹.

Para Sapir (sd [1921], p.14) a linguagem seria “um método puramente humano e não instintivo de comunicação de idéias, emoções e desejos, por meio de um sistema de símbolos voluntariamente produzidos”, e a fala um sistema auditivo deste simbolismo cujos elementos (as palavras, os vocábulos) fixam a experiência.¹² Whorf também destaca a função cognitiva da linguagem, notando que as línguas conformariam diferentes concepções de tempo, espaço e matéria.¹³

¹¹ Cf. Hoijer (1974, p.120).

¹² Segundo Sapir (1949, p. 81-82):

... é óbvio que a língua tem o poder de analisar a experiência, reproduzindo-a a elementos teoricamente dissociáveis, e de criar este mundo da intergradação potencial com o real, que habilita os seres humanos a transcender os dados imediatos de suas experiências individuais e atingir mais amplo entendimento comum. Esse entendimento constitui a cultura... [...] A língua está ao mesmo tempo auxiliando-nos e retardando-nos na nossa exploração da experiência, e os detalhes desses processos de auxílio e estorvo estão depositados nos significados mais sutis de diferentes culturas.

¹³ Whorf (1974) compara a língua hopi com as línguas européias considerando a pluralidade e a numeração, nomes de quantidades físicas, referências a fases de ciclos, formas temporais dos verbos, expressões de duração, intensidade e tendência. Os Hopi não objetificariam o tempo como

Sapir (sd [1921], p. 21-22) também chama a atenção para os “modos de falar” e o significado das diferenças lingüísticas que aparecem em toda grande comunidade, ao notar que a correção da linguagem, os modos especiais de pronúncia, gírias e terminologias profissionais são símbolos da maneira como uma sociedade se estratifica, sendo de importância para o entendimento das atitudes individuais e sociais.

Esta preocupação com os modos de falar parece ser a direção seguida por Hymes (1974a [1962]) na fundação da etnografia da fala, quando propõe à antropologia a tarefa de coordenar o estudo da linguagem do ponto de vista do homem. Da lingüística ele busca não somente um modelo matemático para entender a cultura –ainda que concorde que haveria uma função estrutural entre os elementos verbais– mas também uma função no seu uso, dada num contexto não lingüístico (o acontecimento de que determinada coisa seja dita em determinada situação: um **evento da fala**). Ele vai se preocupar com as situações, usos, padrões e funções da fala como atividade humana.

A atividade de falar seria definida de maneiras diferentes entre diversas “comunidades”. “A especialização de linguagens ou variantes particulares para situações ou funções particulares, e as implicações disso para a personalidade, a posição social e o pensar, pode ser uma parte normal da descrição” (HYMES, 1974a, p.197). Sua análise é centrada na interação social que envolve o falar, não propriamente na análise lingüística que teria uma preocupação maior com as questões da semântica e da gramática.

Hymes (Ibid., p 198ss) utiliza as concepções de Jakobson sobre os componentes e as funções de um “evento da fala” como um enquadramento ético útil para a análise do falar, considerando seus fatores constitutivos: o emissor, o destinatário, a forma da mensagem, o canal de transmissão, o código, o assunto (o tema) e a situação. A estes componentes estariam ligadas as diferentes funções de um evento da fala: a *função emotiva* que diz respeito a quem fala, seus sentimentos,

nas línguas ocidentais, o que não permitiria quantificá-lo em proporções idênticas e organizadas num antes, um agora e um depois. Para eles, cuja língua não marca os tempos verbais, a concepção do tempo privilegiaria a duração, a intensidade e a tendência de um acontecimento ou ação: dias, meses, anos ou verões são diferentes entre si, não partilhariam de uma mesma substância que lhes atribuem as línguas européias. O presente, para os Hopi, foi “preparado pelo passado”, que se tornou assim e sob determinadas condições se tornará de determinada forma. Esta ênfase no acontecimento como preparação estaria presente em sua língua, pensamento e comportamentos habituais.

atitudes e personalidade; a *função diretiva* que diz respeito ao efeito do que foi dito sobre o destinatário; a *função poética* relacionada à valorização dos recursos estilísticos na mensagem; a *função de contato* (ou *fática*) que estabelece não só o canal físico mas também psicológico entre os participantes; a *função metalingüística*, quando se fala sobre a própria fala; a *função referencial*, sobre o assunto, de acordo com a qual é analisada pela lingüística descritiva grande parte das unidades lexicais e gramaticais, e a *função contextual*, ou *situacional*, que seria dada não só pelos antecedentes e circunstâncias do evento, mas também pela relação dos seus elementos entre si.¹⁴

Ele salienta que estes tipos de funções são extremamente amplos, e que todas as mensagens de um evento da fala, como as do código lingüístico, podem participar em todas as funções. Mas, para que todas as funções da fala sejam exercidas, é indispensável o falar, pois é no contexto do falar que são dadas suas funções. Um bom modo de chegar aos “eventos da fala” seria por meio das palavras que os nomeiam, sendo importante conhecer em quais ocasiões ocorrem, quais são os atributos utilizados para distingui-los e classificá-los (relacionando seus elementos e funções), seu padrão de ocorrência e distribuição.

A linguagem, considerando o cenário social, seria mais que um fenômeno cognitivo ou um conjunto de leis lingüísticas. O falar, envolvido no próprio processo de socialização, poderia definir e organizar comportamentos, inclusive em função da própria fala como evento. A proposta de uma “economia da fala” como foco descritivo do falar como atividade humana envolveria a descrição de uma “comunidade de fala”, onde podem ser faladas diversas línguas em diversos graus de fluência por diversos falantes, que compartilham formas de linguagem e regras para seus usos (HYMES, 1974b, p. 351)¹⁵.

Hymes (1974b, p. 344-345) propõe aplicar a noção de *competência lingüística* de Chomsky para além da gramática e para isso distingue quatro aspectos da *competência comunicativa*: o *potencial sistemático* em realizar algo ainda não

¹⁴ Jakobson (1999[1952], p.19) tinha analisado quatro fatores fundamentais do ato da fala: emissor, receptor, tema e código.

¹⁵ Um exemplo desta “economia da fala” é a etnografia de Sherzer (1992) entre os Kuna da costa panamenha, que traz uma análise minuciosa de seu discurso procurando compreender e explicar a teoria e a prática Kuna sobre a linguagem e a função dela em sua vida. Nota que diferentes tipos de habilidades de linguagem podem estar associados a três conjuntos diferentes de funções: com a política, com a magia e a cura e com os ritos de puberdade das meninas.

realizado (ao que se limitaria concepção de Chomsky ao tratar a linguagem como uma competência, ou capacidade humana); a *adequação* ao que seja conveniente e efetivo; a *ocorrência* (quando e para que); e, a *factibilidade*, relacionando o que é possível com os meios disponíveis. Membros de uma comunidade de fala têm conhecimento sobre muitas características da linguagem: sobre o que é comum, sobre o que é raro, sobre o que ocorreu previamente e o que é novidade. Esse conhecimento seria considerado para definir e avaliar os modos de falar.

A noção de competência comunicativa de Hymes tenta superar a dicotomia competência/performance, subjacente à teoria de Chomsky, ao propor a “competência para o uso”, envolvendo tanto um conhecimento tácito como a habilidade na utilização de tal conhecimento a cada nova situação (HYMES, 2001, p. 64). A competência comunicativa seria ligada a capacidades e conhecimentos pessoais em uso e não somente à habilidade de um falante, ou ouvinte ideal.

Hymes destaca a estreita relação entre o falar e a vida social, considerando a interação comunicativa a própria substância da ação humana. Em suas próprias palavras:

The interaction of language with social life is viewed as first of all a matter of human action, based on knowledge, sometimes conscious, often unconscious that enables persons to use language. Speech events and larger systems indeed have properties not reducible to those of the speaking competence of persons. Such competence, however, underlies communicative conduct, not only within communities but also in encounters between them. The speaking competence of person may be seen as entering into a series of systems at levels of different scope. (HYMES, 2001 [1972], p.5)

Ele não nega a análise estruturalista ou as estruturas do discurso, mas insiste em entendê-las como *situadas* isto é, pertencentes a ocasiões sociais e pessoais onde está parte de seu significado e sua estrutura, onde a própria fala poderia definir e modificar situações (1974b, p. 349).

Foi grande o rendimento teórico dessa proposta e numerosa a produção sobre ela nos últimos quarenta anos¹⁶. Finnegan (1989) distingue estes estudos em três campos mais específicos de análise: uma visão *centrada na performance*, onde

¹⁶ Cf. Bauman & Briggs (1990), Bauman & Sherzer (1991 [1974]), Urban & Sherzer (1988).

a arte ou estilo de falar e a audiência são constituintes do evento conferindo-lhe um caráter emergente¹⁷; uma análise *centrada no discurso*, considerando o discurso como uma manifestação concreta da relação linguagem-cultura¹⁸; e a *etnopoética*, onde são enfocadas principalmente as qualidades artísticas e é grande a preocupação com a reprodução e transcrição dos textos¹⁹.

O estudo aqui proposto é dedicado principalmente aos novos contextos de interlocução entre Yanomami e não-índios, onde a constituição da audiência é central no resultado do evento, e segue de perto abordagem dos autores que se preocuparam com a análise da performance, definida por Bauman (1986, p.3) como “um modo de comunicação, uma maneira de falar, cuja essência está em assumir a responsabilidade perante uma audiência para demonstrar uma habilidade comunicativa, destacando os meios [a forma] de como esta será cumprida, acima e além de seu conteúdo referencial”. Bauman (1977, p. 16-22) nota que a fala, quando performada, é marcada pela utilização de códigos e fórmulas especiais; elementos paralingüísticos (pausas, entonações, andamento, destaques, posição, movimentação e outros usos da voz e do corpo); linguagem figurada (emprego de metáforas); paralelismos (repetições com variações sistemáticas, apontadas por Jakobson como critério empírico da “função poética”); apelo à tradição (para assumir a competência), ou, às vezes, negação da própria competência. A performance se daria na inter-relação de recursos e competências individuais num contexto particular, pelo seu próprio caráter emergente. Seria um exercício reflexivo e criativo da competência a ser avaliado pela audiência (BAUMAN, 1986, p.7).

Bauman e Briggs (1990, p. 60-61) criticam o uso do conceito de performance como apenas uma fórmula para analisar a astúcia ou habilidade da comunicação em eventos separados da vida cotidiana –reificando o texto, o contexto ou a performatividade– onde os *performers* e demais participantes seriam apenas uma fonte de dados e não parceiros intelectuais que poderiam também trazer contribuições teóricas ao discurso. Eles avaliam que os estudos que enfocam a performance como unidades de análise carecem de buscar a história dos eventos da

¹⁷ Cf. Bauman ([1977; 1986).

¹⁸ Cf. Sherzer (1987), Sherzer e Urban (1986), Basso (1985).

¹⁹ Cf. Langdon (1999). Ênfases, entonações, pausas, pausas maiores, onomatopéias, dão às narrativas orais um *timing* particular ao qual Tedlock (1986) sugere ser transcrito como poesia épica.

fala, ou seja, a ligação entre os eventos de uma série. Eles mostram uma mudança da abordagem dos contextos para a *contextualização* e apontam para dois problemas inerentes ao próprio conceito de contexto: a *inclusividade*, relacionada sobre quais seriam os fatores envolvidos na constituição do contexto (quando os pesquisadores se tornam os juízes que estabelecem os critérios de inclusão, já que é impossível pontuar todos os aspectos), e a *falsa objetividade* que é criada pelo caráter positivista de sua utilização, considerando o contexto como tudo aquilo que circunda uma fala e como se existisse *a priori* e independente dela (Ibid., p. 68).

Muitos autores buscaram mudar o enfoque do contexto para contextualização valorizando a capacidade metacomunicativa ou metapragmática da linguagem, considerando as idéias de Bateson e Goffman para quem o contexto comunicativo não seria ditado pelo ambiente físico e social, mas emergente das negociações entre os participantes em interação, que reflexivamente avaliariam o discurso e essas avaliações seriam incorporadas na estrutura e significado do próprio texto, considerando tanto a competência comunicativa, história pessoal e identidade dos interlocutores. (Ibid., p. 68).

Seria então a performance tão ligada ao contexto que não poderia ser entendida fora dele? (O que talvez implicasse na impossibilidade de análise?) Bauman e Briggs consideram o processo de entextualização próprio da performance, que por destacar a função poética onde o próprio ato de falar é colocado em relevo, incorpora o contexto ao texto, permitindo que este carregue elementos de sua história²⁰. No processo de entextualização está em jogo a capacidade reflexiva do discurso que faz dele próprio seu objeto, como se observa nos eventos performáticos.

A entextualização permite que um texto possa ser descontextualizado e recontextualizado. Descontextualização e recontextualização são dois aspectos de um mesmo processo, dependem da existência de um novo contexto, para que a performance (transformada em texto) possa ser recontextualizada.

Este processo estaria relacionado tanto com o exercício como com a produção de poder social:

²⁰ Bauman e Briggs (1990, p. 73) propõem a distinção entre “discurso” e “texto”. O texto seria construído a partir de uma produção lingüística reduzida a uma única unidade de análise passível de ser destacada da situação interacional em que foi produzida. O discurso é transformado em texto ao se tornar objeto (ser referenciado).

we may recognize differential access to texts, differential legitimacy in claims to and use of texts, differential competence in the use of texts, and differential values attaching to various types of texts. All these elements, let us emphasize, are culturally constructed, socially constituted, and sustained by ideologies, and they accordingly may vary cross-culturally. None of these factors is a social or cultural given, for each may be subject to negotiation as part of the process of entextualization, decentering, and recentering (Ibid., p. 76).

Esta abordagem que busca do entendimento do que liga os textos aparece como campo de estudo promissor na etnografia da fala, onde questões ligadas ao acesso, legitimidade, competência e valor, dão suporte à construção e assunção de autoridade (Ibid., p. 79). Ela permitiria também suprir o problema da falta de ligação entre o uso localizado da linguagem e contextos sociais mais amplos, e entre os diversos modos de falar (ou gêneros de fala). Aqui o interesse se desloca para a capacidade do discurso tanto em representar como em regular outros discursos, que Bauman e Briggs (2000, p. 142) chamaram de *práticas metadiscursivas*. As práticas metadiscursivas conformariam os processos de produção e recepção dos discursos, afetando quem é autorizado a falar, a ouvir e em quais situações.

Vários estudos sobre o tema têm sido agrupados no campo da metapragmática, conforme proposto por Silverstein (1979), que compreende os comentários implícitos, explícitos ou outras distinções sobre o uso da linguagem ou, mais restritamente, ao conceito de ideologias de linguagem (ou ideologias lingüísticas) como “*sets of beliefs about language articulated by users as a rationalization or justification of perceived language structure and use*” (SILVERSTEIN, 1979, p. 193 apud WOOLARD, 1998, p. 8) ou , “*self-evident ideas and objectives a group holds concerning roles of language in the social experiences of members as they contribute to the expression of the group*” (HEATH, 1989, p. 393 apud WOOLARD, 1998, p. 8).

Kroskirty (2000) destaca a importância dos fatores contextuais na formação das ideologias de linguagem que não seriam culturalmente dadas, mas emergentes da experiência de fatores sociais, culturais e econômicos, representando os interesses de um determinado grupo e definindo as qualidades morais e estéticas valorizadas. Para ele, ideologias de linguagem devem ser concebidas como múltiplas devido às próprias divisões sociais (classes, gênero, elites, gerações) e

podem ser percebidas de modo diferente entre os membros dos grupos que as partilham segundo a experiência de cada um:

Language users' ideology bridge their sociocultural experience and their linguistic and discursive resources by constituting those linguistic and discursive forms as indexically tied to features of their sociocultural experience. These users, in constructing language ideologies, are selective both in the features of linguistic and social that they do distinguish and in the linkages between systems that they construct. (KROSKRITY, 2000, p 21)

Estas concepções sobre ideologias de linguagem são congruentes com os demais autores que acolhem a natureza dialógica da linguagem e da cultura, consideradas como fenômenos emergentes da interação. Mannhein e Tedlock (1995, p. 8) falam também da dialogicidade presente no fazer etnográfico onde nem o indivíduo e nem a coletividade devem ser encarados como unidades básicas e a própria subjetividade envolveria uma constelação de vozes. A tarefa principal da etnografia seria identificar as condições sociais da emergência das formas lingüísticas e culturais e sua distribuição entre os falantes.

Estes pressupostos teóricos constituem o eixo central do presente estudo que ao examinar as preocupações dos Yanomami com o falar em situações que envolvem os não-índios, deve destacar também os aspectos referentes a emergência da cultura e da subjetividade, também vistas como atos comunicativos.

Antes de tratar das conseqüências metodológicas desta abordagem, a próxima seção apresenta um panorama geral dos estudos dedicados aos Yanomami procurando destacar os aspectos relacionados à organização social e a história do contato com a sociedade envolvente.

1.3 - Os Yanomami e os novos contextos de falar

Os Yanomami vivem em uma extensa região localizada no maciço das Guianas compreendida entre os formadores da bacia do Alto Orinoco e principais

afluentes da margem esquerda do rio Negro e margem direita do rio Branco. São cerca de trinta mil pessoas²¹ falantes das quatro línguas da família yanomami que, de acordo com a classificação de Ramirez (1994:24-36), agrupam 14 dialetos com número de falantes que variam de sessenta até aproximadamente cinco mil.

A maioria das etnografias sobre eles segue a classificação lingüística de Migliazza (1972) que os distingue em quatro grupos: Yanomami, Yanomam (Yanomamë ou Yanomae), Sanumá, e Yanam (ou Ninam, também conhecidos como Xiriana ou Xirixana)²². A classificação de Ramirez difere da de Migliazza (1972) por considerar como apenas uma língua a divisão de Migliazza entre *yanomamë* e *yanomami*, que ele divide entre yanomami orientais e ocidentais, subdividida em sete dialetos e falada pela maioria da população (mais de 17.000 pessoas). Ramirez também considera como uma língua pertencente à família yanomami a falada na região do Ajarani e Apiaú (que Migliazza considerou como um dialeto), com pouco mais de 300 falantes que, segundo Ramirez, seria a língua que mais se distingue das outras e estaria ameaçada de extinção).

É bem extensa a produção antropológica sobre os Yanomami cobrindo diversos temas e seguindo diversas abordagens desde a década de 1960 até os dias mais atuais²³. Dentro de uma numerosa produção podem ser destacados, além de outros autores que serão referenciados adiante, sobre a organização social dos Yanomami os trabalhos de Chagnon ([1968]1983, 1988), também elaborados com parceria de outros autores (1970, 1979, 1980, 1983), de Lizot (1973, 1975, 1977, 1978, 1980) e de Good (1989, 1995); sobre os Sanumá os trabalhos de Barandiarán (1965, 1967) sobre xamanismo e ritual, Ramos (1972, 1974, 1980, 1985, 1990) sobre organização social, Taylor (1972, 1974, 1976, 1979, 1981, 1996) e Colchester (1982, 1985) numa abordagem da etnociência; sobre os Yanam os de Migliazza que além de sua tese de doutorado em lingüística (1972) publicou sobre organização social (1964) e cultura material (1966); e sobre os Yanomamë os de Shapiro (1972) abordando as relações de gênero, Saffirio (1980, 1982, 1983) seguindo de certa

²¹ Em 2005, dados da Fundação Nacional de Saúde notificam cerca de 15000 pessoas. Na Venezuela há notícias de aproximadamente o mesmo número (KELLY, 2003).

²² Os Yanomami também aparecem na literatura como Waikas, Oaikas, Guaikas, Guaharibos, Surara. Sobre estas denominações ver Migliazza (1972, p. 26-33)

²³ Diversas bibliografias estão disponíveis na *internet* sendo que uma bastante extensa com opções de consulta de acordo com tema e ano de publicação de 1953 até 2002 pode ser encontrada no sítio da Comissão Pró-Yanomami em <http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?cat=55>, (consultado em 20/12/2007).

forma a sociobiologia e de Albert (1985, 1991, 1992, 2000) numa abordagem estruturalista, como também a de Lizot. Há ainda as teses de doutorado produzidas nos últimos anos por Smiljanic (1999) e Guimarães (2005) sobre o xamanismo (Yanomae e Sanuma, respectivamente), Kelly (2003) sobre as relações estabelecidas com os serviços de saúde no Alto Orinoco, Carrera Rubio (2003) sobre a fala dos chefes, e Do Páteo (2005) sobre as relações intercomunitárias.

Também há trabalhos nas áreas da genética por Neel (1971, 1974, 1979) que também escreveu com outros colaboradores (1968, 1970, 1972, 1975); da ecologia e agricultura por Hames (1979, 1980, 1983a, 1983b, 1990); da nutrição por Holmes (1983a, 1984, 1995); da medicina por Mancilha-Carvalho (1986); da epidemiologia por Lobo (1996) e de outros temas ligados à área da saúde: transformações culturais como em Alès e Chiappino (1985), sociais e demográficas em Ramos (1993); ética de pesquisa em Santos (2002) e Diniz (2007), ou procurando fornecer instrumentos que auxiliem a comunicação entre equipes de saúde e usuários indígenas como o manual etnolingüístico de Albert e Gomez (1997).

São encontrados também outros gêneros literários sobre eles, além da coletânea de mitos de Lizot (1975) e de Wilbert e Simoneau (1990), como a biografia de Helena Valero, mulher rio-negrina que foi raptada aos doze anos pelos Yanomami em 1937 e viveu entre eles por dezenove anos, recolhida e publicada pela primeira vez pelo médico italiano Ettore Biocca (1967); o controverso relato escrito sob o pseudônimo de Florinda Donner (1982), que para alguns foi plágio do relato de Valero (Cf. HOLMES, 1983b), o relato do antropólogo Ken Good (1991) sobre a convivência com sua mulher yanomami e seus parentes, e meu próprio testemunho sobre os primeiros anos de convivência entre os Yanomami do Alto Parima (PELLEGRINI, 1993).

Considerados como um dos últimos povos indígenas bastante numeroso que permaneceu com pouco contato com a sociedade envolvente até meados do século passado, muito do material publicado sobre eles, especialmente trabalhos de Chagnon e Lizot, além dos relatos de Valero, Donner e Good contribuíram para que fossem apresentados ao mundo como os mais primitivos e exóticos (RAMOS, 1987). Durante a década de 1970 tornaram-se conhecidos como “o povo feroz”, título do livro do antropólogo Napoleon Chagnon que, guiado pelo paradigma biológico, estava interessado no estudo dos instintos dos “primitivos”, o que seria propiciado

pelo seu suposto isolamento genético. O trabalho de Chagnon alimentou, na época, o início de um longo debate sobre as causas da guerra entre os Yanomami²⁴ e mais tarde uma grande polêmica sobre a ética da prática dos antropólogos, principalmente a partir da publicação do livro de Tierney (2000), que o acusava de, que em seu trabalho de campo, juntamente com o geneticista James Neel, teria negligenciado a ocorrência de uma epidemia de sarampo com o fim de observar o desfecho “natural” do episódio (BOROFSKY, 2005).

O livro de Chagnon, *Yanomamo: the fierce people*, publicado pela vez em 1968, foi, segundo o próprio autor, um sucesso editorial que, “lido por entre três a quatro milhões de estudantes de antropologia só nos Estados Unidos, fez dos Yanomami o povo mais conhecido da história da antropologia”: o “povo da sociobiologia”, agindo por instintos naturais, diria ele mais tarde, se não fosse com isso arrepiar demais os “vendedores marxistas da imagem do bom selvagem”²⁵.

Foram bastante extensos os debates sobre as causas da guerra entre os Yanomami, atribuindo-a aos instintos reprodutivos e à carência de mulheres, à carência de proteínas ou à introdução (e escassez) de bens industrializados e parecem de alguma forma ter influenciado as análises sobre a organização social yanomami, enfatizando ora a descendência, ora a afinidade, ora a disputa por bens materiais, ou então apoiada em uma teoria cosmológica e ontológica baseada na predação²⁶.

A tese de Albert (1985, capítulos IV e VI) procura evidenciar as dimensões conceituais, simbólicas e cerimoniais no campo das relações políticas intercomunitárias destacando a importância da rede sincrônica de casamentos que liga todo grupo local a um conjunto de aliados e mostra que esta rede de alianças se sobrepõe aos “blocos de população histórico-demográficos”, isto é, ao conjunto de comunidades que compartilharam no passado uma residência (ou ancestral) comum. Cada grupo local (*yahitheribê*) é composto por uma população que, na maioria dos casos, varia entre 30 a 150 pessoas que compartilham uma grande casa circular (*yano* ou *xapono*) e se define como politicamente autônomo, cujas atividades

²⁴ Ver Chagnon e Hames (1979, 1980), Harris (1971, 1984), Gross (1975, 1982), Lizot (1977).

²⁵ Ver entrevista nas páginas amarelas da revista *Veja* em 7 de dezembro de 1995.

²⁶ Ver Chagnon e Bugos (1979), Chagnon e Hames (1979), Harris (1984), Gross (1975, 1982), Lizot (1977), Albert (1985), Ferguson (1988, 1995, 1999, 2001), Ramos (1987). Para uma compilação de uma bibliografia extensa sobre o tema e discussão dos principais argumentos ver Do Páteo (2005).

econômicas e relações políticas são orientadas por um *pata thë* (grande, velho) em seus discursos matinais (*hwereamu*, ou *patamou* entre os Yanomami ocidentais)²⁷. São, geralmente, membros de uma parentela bilateral que tem como ideal o casamento entre os primos cruzados bilaterais co-residentes. A impossibilidade demográfica e sociológica de satisfazer este modelo ideal de casamento leva à exogamia local que é um modo privilegiado de aliança, mas leva também à formação de parentelas adjacentes no mesmo grupo local e que geralmente passa a constituir uma nova casa coletiva que gradualmente vai se distanciando em busca de novos locais propícios à caça ou plantio de novas roças. Este processo de fissão é muitas vezes acelerado por acusações de adultério, roubo ou insultos em discussões que podem ter se iniciado por motivos insignificantes (ALBERT, 1985, p. 205-207). Também é notado um processo inverso na reaproximação, ou mesmo fusão, de alguns grupos em casos de epidemias ou ataques de grupos inimigos.

Cada grupo local define um conjunto próprio de grupos aliados com os quais mantêm trocas matrimoniais, cerimoniais ou individuais (os *nohimotimë thëbë*, os amigos) e alianças em casos de conflitos. Este conjunto de aliados, sendo definidos cada um de acordo com uma comunidade de referência, formam uma rede superposta de relações onde um grupo local pode estar incluído entre *nohimotimë thebë* de grupos inimigos, conferindo uma grande dinâmica a esta rede de relações.

Os *nabë thebë* são os grupos conhecidos, também definidos em referência a uma determinada comunidade, com os quais se mantêm uma reciprocidade negativa com a troca de agressões físicas ou rituais. Além deles são classificados os *nabë thebë hwãthoho*, prováveis inimigos com os quais não são mantidas quaisquer relações atuais e os *tanomaithëbë*, os grupos desconhecidos sobre os quais um determinado grupo tem apenas notícias.

Todos estes conjuntos (*yahitheribë*, *nohimotimë thëbë*, *nabë thëbë*, *tanomaithëbë*) compõem o conjunto dos “humanos verdadeiros”, ou *yanomamë*

²⁷ Dados da Fundação Nacional de Saúde de 2007 registram a ocorrência de 246 grupos locais. Alguns deles com população de 10 pessoas, localizados, entretanto, muito próximos a outros grupos com os quais são identificados. Há também populações maiores localizadas nas proximidades de postos de atendimento e missões, chegando a mais de 500 pessoas, como o caso de Maturacá a Ariabu. Esta situação especial é tratada por Smiljanic (2002) que mostra as alterações sociais e culturais causadas pela incorporação de grupos antes considerados inimigos sob influência da missão salesiana.

thëbë yayë. Além destes estão também entre os humanos os *yanomamë thëbë nabë* (os outros povos indígenas) e os *nabë kraiwabë* (os brancos).

Albert (1985, capítulos II e III) além de uma reconstituição histórica de cerca de duzentos anos partindo de informantes de comunidades originadas de um grupo local do sul da Serra Parima, considerada o ponto de dispersão da população yanomami, faz também um levantamento cuidadoso de fontes documentais e bibliográficas distinguindo três períodos frente ao contato com a sociedade ocidental com conseqüências técnicas, econômicas e demográficas específicas. Num primeiro período, desde as primeiras explorações (portuguesas, espanholas, holandesas, inglesas) dos cursos dos rios Branco, Negro e Orinoco na segunda década do século XVIII até a segunda deste século, um contato indireto teria introduzido as ferramentas de metal e algumas espécies agrícolas e, enquanto diversos povos vizinhos eram dizimados pelo choque epidemiológico, os Yanomami teriam passado por um rápido crescimento populacional²⁸. Entre 1920 e 1950, observou-se um período de contato intermitente especialmente com caçadores e balateiros, quando se fizeram sentir os efeitos devastadores das primeiras epidemias. Do final da década de cinquenta até meados de oitenta (quando era escrita sua tese), estende-se um terceiro período de sedentarização e assistencialismo em torno das missões religiosas que se instalaram na década de 1960, e postos da Funai, na década seguinte, na esteira dos projetos de colonização e desenvolvimento como a construção da rodovia Perimetral Norte, do Projeto Apiaú e da instalação e uma companhia de mineração na Serra das Surucucus (Albert, 1985: 55 ss.). Ele faz suas observações na região do Rio Catrimani e nota que estes períodos de contato eram bastante heterogêneos entre os diferentes grupos locais, sendo que com alguns deles ocorria ainda de modo intermitente ou mesmo indireto.

A partir do final da década de oitenta e início dos anos noventa, o território yanomami foi invadido por milhares de garimpeiros, o que trouxe conseqüências letais para uma grande parcela da população, reduzindo algumas comunidades a

²⁸ Smole (1976) argumenta que o fato das quatro línguas da família yanomami viverem hoje em relativa proximidade indica que o seu território atual deve ser bem menor do que o necessário para que pudesse ter acontecido à diferenciação lingüística que, segundo Migliazza (1972), iniciou-se há mais ou menos 700 anos quando o Sanumá separou-se do idioma original.

menos de um quarto da população inicial²⁹. Dos moradores do *Aratha-ú* (que vieram se juntar aos *Kurapotheribë*), por exemplo, de cerca de vinte e cinco pessoas restaram apenas sete (um homem, sua mãe, suas duas mulheres e seus três filhos) que no início dos anos 1990 perambulavam na região onde fora aberta pelos garimpeiros uma pista de pouso conhecida como "Pé na Cova". Entre seus vizinhos *Yesinabëtheribë*, com treze sobreviventes, uma mulher idosa enumerou, em agosto de 1992, a ocorrência de dezesseis mortes desde a chegada dos garimpeiros.

Em algumas localidades, durante o ano de 1990, até 90% das pessoas foram encontradas parasitadas por pelo menos uma espécie de plasmódio³⁰. A maioria delas acampada em barracos de lona plástica (as casas foram abandonadas diante do grande número de mortos), não tendo roças e nem capacidade de trabalhar. A caça estava arisca pelo uso de armas de fogo e pelo barulho de motores das máquinas do garimpo e dos aviões. A água dos igarapés estava impotável e desapareceu a fauna aquática comestível. As diversas "atrações" oferecidas pelo garimpo, as possibilidades de conseguir alimentos, medicamentos, ou qualquer "coisa de branco", atraíam um grande número de pessoas, que acabavam sendo convocadas para algum trabalho e, freqüentemente, para relações sexuais.

A concentração humana e a proliferação dos criadouros de insetos, propiciada pelas atividades do garimpo, contribuía para um aumento do potencial de transmissão de doenças, especialmente da malária. O desentendimento entre índios e garimpeiros não era raro e foi grande o número de mortos em conflitos dos dois lados. A violência intergrupar aumentou e era incentivada pelo álcool e pelas armas de fogo. Cerca de 1.500 Yanomami morreram entre 1987 e 1990³¹.

Com a retirada dos garimpeiros nos anos 1990, postos de atendimento à saúde foram instalados nas pistas de pouso de aeronaves de maior movimento, onde chegavam famílias acompanhando doentes (por vezes grupos inteiros andando vários dias pela mata carregando os que estavam em piores condições)³². Acomodavam-se em alojamentos precários ou construía tapiris a pequena distância dos postos. Os mais saudáveis se encarregavam de lenha, água e comida

²⁹ Ver Menegola e Pellegrini (1988); Menegola e Albert (1990), *Ação pela Cidadania* (1990); Pellegrini (1993, 1995, 1998), Ministério da Saúde (1991 a, 1991b)

³⁰ Ver relatório de Menegola e Albert (1990).

³¹ Ver relatório da *Ação pela Cidadania* (1990).

³² Na década de 1990, foram instalados 5 novos postos nas áreas mais isoladas: Xitei, Homoxi, Parafuri, Xiriana e Alto Catrimani.

(caça) para os doentes além de prover terapias familiares (especialmente utilização de plantas medicinais, massagens, cuidado com a temperatura do corpo) e serviços de xamãs. Quando dispunham, os funcionários forneciam farinha ou arroz.

As relações no posto eram tensas tanto entre os diferentes grupos que ali se encontravam quanto com os funcionários da Funai e da Fundação Nacional de Saúde, que não conseguiam atender (na maioria das vezes nem entender) as expectativas dos Yanomami. Estes tinham sempre um grande interesse em adquirir produtos industrializados, prestando serviços de manutenção e abastecimento do posto, trocando artesanato, carne, ou produtos da roça ou da coleta. Esta situação fazia com que grande parte dos pacientes abandonasse o tratamento.

Os casos mais graves ou complicados eram removidos via aérea para a Unidade de Saúde de Surucucus, ou para Boa Vista onde eram internados na Casa do Índio, misto de hospital, ambulatório e albergue, na periferia da cidade, ou nos hospitais da rede pública, conforme a necessidade de tratamento intensivo ou especializado. Outros eram ainda encaminhados à Manaus, Brasília, ou a centros mais especializados no sudeste do Brasil³³.

Entre 1990 e 1994, a malária continuou sendo a principal causa de mortalidade seguida pela violência e pelas infecções respiratórias. Embora diminuída em relação aos índices catastróficos observados durante a execução de planos emergenciais em 1990 (acima referidos), a malária mantinha-se numa incidência sete vezes maior que a do estado de Roraima³⁴. Algumas pessoas chegaram a apresentar oito ataques de malária no período de um ano. Outros sobreviveram meses com a forma menos grave da doença sendo encontrados extremamente incapacitados.

A segunda metade da década de noventa foi marcada pela retirada dos garimpeiros da Terra Indígena Yanomami (porém continuaram em pequenos grupos

³³Sobre a organização e funcionamento do serviço de assistência à saúde dos Yanomami ver o *Primeiro Relatório do Distrito Sanitário Yanomami* (Ministério da Saúde, 1991b), e o organizado por Pellegrini e Magalhães (1994).

³⁴ Os índices gerais verificados para o Distrito Sanitário Yanomami indicavam 374 casos por mil habitantes (53,8 por mil para o estado de Roraima). Deve ser notado que os dados quantitativos podem se mostrar enganosos não só pela pouca confiabilidade por problemas de funcionamento do próprio setor de saúde. Lobo (1996) apresenta uma análise crítica dos indicadores de saúde do Distrito Sanitário Yanomami e apresenta uma proposta de vigilância epidemiológica baseada em eventos que não deveriam acontecer, *eventos sentinela*, e não em taxas, argumentando a insensibilidade destas sobre populações reduzidas. Aqui as taxas, por tão assustadoras, acabam sendo usadas qualitativamente.

ou mesmo solitários em algumas regiões) e tentativas de organização dos serviços de saúde com ações deficientes e descontinuadas. A partir de 1999, com a reestruturação dos serviços de atenção à saúde indígena, o aumento significativo de recursos financeiros por parte do Governo Federal e o estabelecimento de convênios com organizações não governamentais para atenção a saúde (Urihi – Saúde Yanomami, que assumiu a prestação de serviços de saúde para a maioria da população yanomami no Brasil; Secoya – Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami; IBDS – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário e Diocese de Roraima), foram alcançados objetivos importantes no controle da malária e também foi iniciado um processo de educação e formação de agentes indígenas de saúde. Ao mesmo tempo eram consolidadas algumas iniciativas mais sistemáticas no campo da educação por parte de organizações não governamentais como a Comissão Pró-Yanomami (CCPY) e Secoya que reforçaram processos de escolarização iniciados pelas missões religiosas.

O período de intensificação do contato pela invasão garimpeira e a organização de um movimento pela defesa do território e organização dos serviços de saúde permitiram aos Yanomami adquirirem um maior conhecimento sobre os não-índios e participarem cada vez mais de eventos relacionados à formulação e implantação de políticas públicas e ao movimento indígena regional e nacional. Começaram também a organizar suas próprias assembléias, reuniões e a constituir suas próprias organizações supra-comunitárias (como a Shaponos Unidos Yanomami do Orinoco – SUYAO, a Associação Yanomami do Rio Cauaburis – AYRCA e a Hutukara Associação Yanomami – HAY, formada em 2004).

A experiência do contato interétnico coloca aos Yanomami questões que dizem respeito tanto às relações entre eles próprios como em relação aos brancos, baseadas numa percepção de diversas “categorias” de brancos. Neste processo, onde é notável o surgimento de novos contextos para falar (tanto entre eles como entre com não índios e representantes de outros povos indígenas), aparecem também novos canais e regras de comunicação, novas competências comunicativas e atitudes ligadas ao falar; esforços na interpretação de novos temas (ligados a defesa de seu território, ambientalismo, saúde, educação, organização e política do Estado, financiamento e aplicação de recursos financeiros, pesquisas científicas e ao trabalho dos antropólogos), além de novas modalidades de oratória, novas

lideranças, novas relações com outros eventos da fala e construção de autoridade, identidade e subjetividade. É destacada a participação dos Yanomami que assumem o papel de intérpretes e se empenham em “explicar a fala dos *parentes* aos brancos” ou “explicar aos *parentes* a fala dos brancos”. Mais que uma tentativa de tradução literal estes intérpretes tem a tarefa de falar sobre o falado, um exercício prático de metapragmática que expressa as concepções sobre os usos da linguagem e valores ligados ao falar num discurso sobre os “outros”, sobre a cultura, sobre si mesmo e, também, sobre a própria linguagem.

A análise do esforço destes intérpretes na ligação instantânea de discursos (entextualizando, descontextualizando e recontextualizando) pode ilustrar também as “práticas metadiscursivas” envolvidas no processo e quem sabe revelar que a intenção *de aprender a falar com os brancos* seja diferente do que *querer falar como os brancos*.

1.4 – Considerações sobre a teoria e o método: diálogos colaborativos e sujeitos a diversas interferências

Este texto é escrito após vinte anos de participação em eventos relacionados com a atenção à saúde entre os Yanomami. Isso envolve a vivência de várias situações, que vão desde o atendimento médico em situações emergenciais, passando pela participação da implantação de programas de saúde pública (promoção da saúde, imunização, controle de endemias, prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e aids, e gerência de serviços) e formação de agentes indígenas de saúde. Participei também de diversas reuniões do Conselho Distrital de Saúde³⁵, conferências e assembléias (várias delas registradas em áudio, vídeo e atas de reunião e diário de campo) que foram consultados para elaboração deste

³⁵ Considerado um importante avanço na reestruturação dos serviços de saúde foi a criação dos Conselhos Distritais de Saúde Indígena como instâncias de controle social de caráter deliberativo sobre o planejamento e acompanhamento das ações de atenção à saúde e tem composição paritária entre usuários indígenas e prestadores de serviços. A constituição e a dinâmica das reuniões do Conselho Distrital de Saúde Yanomami será tratada no capítulo 3.

trabalho, cujo objeto privilegiado é precisamente o que e como se fala nestes eventos e como eles são recontextualizados em novas situações (incluindo o discurso e a entrevista que são explorados nesta tese).

Vou tratar especialmente de um discurso proferido por um intérprete yanomami em uma reunião do Conselho Distrital de Saúde que ocorria num momento de crise e, talvez por isso, traga uma reflexão sobre o próprio falar nessas situações: considero-o um discurso predominantemente metapragmático onde se condena alguns atos da fala, tais como mentir, enganar, prometer, acusar e alguns outros que se revelarão em outras leituras e releituras³⁶. A escolha deste discurso foi orientada tanto pelos objetivos deste trabalho como por ter sido uma fala pública, dirigida aos não-índios diante de uma audiência heterogênea, que foi intensamente aplaudida e elogiada ao final, tanto pelos Yanomami como pelos demais integrantes da audiência. O orador, Peri Xirixana Yanomami, como veremos em suas próprias palavras, é conhecido participante deste tipo de reunião (muitas vezes desempenhando o papel de intérprete), fato que também o coloca como meu principal colaborador.

Como parte da audiência, não estou situado apenas como observador ou como participante, mas também como tema do próprio discurso, já que entre agosto de 2004 e abril de 2006 ocupei o cargo de coordenador técnico do convênio celebrado entre a Funasa e a Fubra para prestação de serviços de saúde entre os Yanomami, o que me deixava numa situação particularmente incômoda diante dos assuntos tratados. Ainda que não fosse identificado diretamente como “chefe da Fubra”, era considerado pelos Yanomami como o “chefe dos funcionários” que atuavam em campo e era freqüentemente responsabilizado por eles pelas eventuais falhas destes. Não posso dizer, entretanto, que esta minha situação era encarada consensualmente pelos participantes da reunião (índios e não-índios). Alguns deles, considerando meus antecedentes como assessor técnico do Ministério da Saúde e consultor do Departamento de Saúde Indígena da presidência da Funasa durante os anos em que se deu a formulação e implantação da *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*, me atribuíam poderes que eu efetivamente não controlava.

³⁶ Existem também, e ainda bem, as reuniões que são de outro tipo, onde se aprende muita coisa e são construídos planos para um futuro melhor.

Esta tese tem, portanto, um caráter de autocrítica, exercício iniciado desde a pesquisa de mestrado quando procurei entender as percepções que os Yanomami tinham dos serviços de saúde nos quais atuava como médico nas regiões mais isoladas do Alto Parima onde pude começar a perceber que a falta de diálogo era o principal problema gerador dos eventuais conflitos entre os profissionais de saúde e a população local. As tentativas de diálogo constituem, neste trabalho, tanto seu objeto como seu método.

Além de um discurso público, vou tratar também de uma entrevista – este tipo particular de diálogo caracterizado por perguntas e respostas – onde o tema principal é o falar com os brancos. O procedimento da entrevista é aqui considerado seguindo as observações de Briggs (1999 [1986]), que chama a atenção para as associações normativas entre o cenário social e os modos apropriados de interação verbal; para os efeitos do contexto na compreensão da pergunta e na natureza da resposta, e para a capacidade *performativa* da pergunta ou da resposta, que pode mudar a relação entre o entrevistador, o entrevistado ou outras pessoas presentes.

Briggs chama a atenção para o *modo indexical* de significação, que interpreta a relação da expressão pronunciada com a situação, conceito relacionado à *competência comunicativa* conforme proposto por Hymes (envolvendo quais expressões podem ser utilizadas, em quais circunstâncias e para comunicar quais significados). Briggs também analisa os *problemas procedimentais* da entrevista, isto é, as dificuldades criadas pelas questões do pesquisador, que impedem o entrevistado de responder, seja porque não entendeu ou não sabe ou porque escolheu não responder, ou responder de determinada forma (Ibid, p. 42ss). Entrevistador e entrevistado podem ter objetivos diferentes: enquanto o primeiro quer informações sobre um assunto, o segundo pode estar querendo convencê-lo de uma outra coisa. O entrevistado pode também não compartilhar a categoria “entrevista” e entendê-la como uma brincadeira, um ensinamento, um meio de obter vantagens ou uma maneira de defender seus vizinhos da curiosidade alheia. O modo que o entrevistado encarar a entrevista vai influenciar os assuntos tratados, o quanto de informação vai ser dado, se vai revelar ou não segredos e qual modo de falar será utilizado.

Em minha pesquisa entre os Yanomami do Alto Parima – que tinham pouco contato com os não-índios – para elaboração da dissertação de mestrado

(PELLEGRINI, 1998), este foi um aspecto evidente quando aproveitaram minha tentativa de gravar relatos de casos de doença como uma oportunidade de “enviar” palavras (*thë ãha*) aos “chefes dos brancos”: pedir remédios, pedir ferramentas, prometer falar de forma adequada. Este aspecto era notado com mais destaque entre os *Nafaroafitheribë* que viviam próximos a um posto de saúde que foi abandonado pela Fundação Nacional de Saúde após conflito entre índios e funcionários. Neste caso eram freqüentes as críticas aos funcionários que não falavam e não se interessavam em aprender a falar *yanomamë*: não escutavam seus insistentes pedidos, não faziam caso de suas recomendações de que enviassem logo de volta os doentes removidos para tratamento em Boa Vista e nem de suas advertências para que não deixassem suas coisas expostas a possíveis roubos.

Era bastante relevante o empenho do chefe nas palavras para chamar os brancos: “se minhas palavras forem boas, eles vêm” (Ibid., p. 88). Os brancos que fossem enviados para trabalhar entre os Yanomami deveriam gostar de marcar suas palavras no papel, seu método privilegiado de aprendizagem e também de demonstrar que queriam realmente ser amigos.

Estes dados confirmavam a observação de Tedlock (1983) sobre o efeito da presença do gravador e a probabilidade do discurso ser reproduzido para uma futura audiência e, além disso, demonstravam que o chefe tinha coragem de “falar para a máquina”, aspecto que era comentado pelos ouvintes no momento da gravação³⁷. Esta coragem, desafiando a própria morte (uma vez que a voz é um dos componentes da pessoa, passível de ser roubado), demonstra o esforço que os Yanomami fazem para conversar com os brancos e a tentativa de utilizar os novos canais de comunicação que surgiam. A expectativa era de que as palavras gravadas fossem escritas e propiciassem uma comunicação efetiva com os chefes dos brancos, que vivem em meio aos papéis. As palavras, assim, poderiam efetivamente trazer remédios, postos de saúde, ferramentas, comida.

A pesquisa atual provoca outro tipo de expectativas em relação às entrevistas e gravações. Peri, cujo discurso constitui grande parte do material examinado neste trabalho, me proporciona um conjunto de narrativas sobre seu aprendizado de falar

³⁷ Como veremos adiante, a voz, também considerada um componente da pessoa, poderia ser roubada provocando a morte

português na convivência com não os brancos e do seu papel de intérprete e de intermediário entre Yanomami de grupos locais com pouco contato entre si. A exploração dessa narrativa autobiográfica, que surge praticamente como um artefato dessa pesquisa, passa a ser um objeto privilegiado de análise para entender as questões propostas inicialmente neste trabalho e me obrigam a uma reflexão sobre o seu uso na etnografia e sobre o próprio método de pesquisa. Neste caso, dois aspectos correlatos merecem ser destacados e serão levados em conta na exploração do material analisado: minha relação com Peri e suas expectativas em relação à entrevista.

No momento, quero destacar apenas que as expectativas em relação à entrevista evocam o que Briggs (2007, p. 556) denominou de “cartografias comunicativas”, para referir-se às “*projections of the way texts represent their own points of origin, modes of circulation, intended audiences, and modes of reception – contained within the texts themselves*”. Segundo Briggs, cartografias comunicativas situam socialmente os textos (e as entrevistas), são cronotopos (segundo BAKHTIN, 1981), que projetam o discurso emergindo de uma situação particular, circulando por lugares e atividades particulares e sendo recebidos em outros onde podem ser assimilados ou contestados.

A entrevista não fica, portanto, limitada à uma interação de perguntas e respostas localizada no tempo e no espaço, mas envolvida em um processo de metapragmática complexa que envolve poderes, subjetividades e expectativas conflitantes, constituindo-se como objeto de reflexão e análise.

2 – O falar entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul

A importância da fala entre os ameríndios é notada em trabalhos de diversas disciplinas – especialmente na lingüística, musicologia e estudos da literatura oral – e o desenvolvimento destes estudos separadamente não permitiu compreender a riqueza do fenômeno ao enfatizar o texto, a melodia ou a performance (SEEGER, 1986). Sherzer e Urban (1986), na introdução de uma coletânea tratando dos discursos sul-americanos, chamam a atenção para a necessidade de encarar a função estética do discurso indígena como integrada aos aspectos rituais, cerimoniais, políticos, curativos ou mágicos. Muitos autores reconhecem que a centralidade da fala fez com que se desenvolvessem complexas e elaboradas formas de falar ligadas à posição social estabelecida segundo idade, gênero, poder xamânico, cerimonial, liderança, e performance em diferentes contextos de interação como Seeger (1986), Graham (1986), Basso (1985, 1990) e Sherzer (1992).

É grande o número de trabalhos que notaram o papel das habilidades e especializações do falar no estabelecimento de autoridade e legitimação de lideranças onde podem ser destacados os de Bloch (1975), Basso (1985, 1990, 1999), Urban (1986), Sherzer e Urban (1986), Hendricks (1991, 1993, 1996), Lizot, (2000) e Chernela (2001). A grande maioria dos estudos, entretanto, foi dedicada aos contextos nativos de uso da linguagem.

Clastres (1979 [1974]) salientou as relações opostas entre falar e poder comparando as “sociedades com Estado” e as “sociedades sem Estado”: em ambas a palavra é prerrogativa dos chefes, mas enquanto nas primeiras a palavra seria o direito do poder, nestas seria o dever do poder. Para ele a palavra do chefe seria um ato ritualizado, dita para não ser escutada, uma celebração repetida das normas tradicionais, um discurso vazio. Na fala do chefe não seria a estética, ainda que ele reconheça o amor que têm os índios pelos belos discursos, e sim a política que estaria em jogo.

O estudo de Franchetto (1986) sobre o falar Kuikúro é especial pelo fato de considerar tanto um conhecimento lingüístico quanto antropológico ao procurar entender o que significa falar Kuikúro, e merece um especial destaque também por se tratar de um estudo pioneiro completamente dedicado ao tema no Brasil e por trazer uma etnografia detalhada que ilustra uma clara distribuição social da palavra³⁸.

Entre os Kuikúro a fala enquanto voz, parte do corpo, desdobramento da pessoa, seria também uma 'alma/sombra/duplo', e nota-se uma "relação entre convivência, comensalidade e aprender a falar, como maneiras de absorver o estrangeiro": a quem estiver interessado em aprender a língua de um estrangeiro recomenda-se, além de escutar muito, comer a comida dele, beber no mesmo lugar da cuia onde ele bebe, pois assim a aprendizagem seria mais rápida e fácil. São recomendações feitas tanto a um cônjuge falante de uma outra língua quanto aos antropólogos. Nas palavras de um informante Kuikúro, "as palavras passam, você pega a língua". A língua seria considerada um todo físico, real e transmissível. (FRANCHETTO, 1986, p. 31).

Falar Kuikúro seria um diacrítico de identidade no contexto multilingüístico do Alto Xingu; a língua do outro ocorreria no canto e no xamanismo. São notadas as relações entre falar e comer que aparecem junto aos comensais/consangüíneos, entre os quais a fala circula livre e intensamente (e que também compartilham restrições alimentares em caso de doenças). Estas relações são notadas também na posição delicada e contida diante dos aliados e na evitação de falar com os sogros ou nomeá-los ao lado do fornecimento prescritivo de alimentos que lhes é devido como parte do contrato matrimonial (Ibid., p 243).

A linguagem seria uma particularidade dos humanos e falar a manifestação da sociabilidade por excelência, produto de uma aprendizagem cumulativa onde saber falar se confunde com o próprio saber (Ibid., p. 245-246). Franchetto nota o

³⁸ A tese de Franchetto é bastante extensa e parte de uma análise descritiva da língua e trata inicialmente das relações entre funções gramaticais e estilos cognitivos, a sintaxe e o significado de seus recursos. É analisada a ergatividade bifurcada da língua Kuikúro que apresenta tanto construções orientadas a partir do ator (nominativo) como a partir do objeto (ergativo) e a escolha de um desses dois esquemas sintáticos. Franchetto procura entender o que significa falar Kuikúro, considerando a necessidade de uma teoria que integrasse os significados semântico-referenciais e os significados pragmáticos do processo comunicativo. Ela produziu também uma documentação da língua e da arte verbal e um estudo comparativo dos sistemas linguísticos Karibe e de estilos de manifestações verbais nas culturas de tradição oral.

continuum entre a fala do dia-a-dia e a fala formal, notando um aumento de restrições formais, da fixidez do texto, da utilização de códigos arcaicos e paralelismos. As conversas nos assentamentos familiares, a fofoca, a fala de raiva, as brincadeiras, as notícias, a oratória, o discurso cerimonial, ou fala do chefe, são eventos e falares ligados entre si e com as situações vividas.

Talvez seja a falta de ter considerado a relação entre os diversos eventos da fala o que fez aparecer a Clastres a vacuidade do discurso do chefe.

Há ainda vários trabalhos que trataram dos diversos gêneros de fala, tais como oratória e narrativa cerimonial, linguagem xamânica, além de apresentarem outras preocupações em relação à arte, ritual e performance (BASSO, 1985; URBAN, 1986; FRANCHETTO, 1993; FARAGE, 1997; LANGDON, 1999), o que levou alguns estudiosos do tema a estabelecer uma análise comparativa e propor uma tipologia do discurso considerando alguns aspectos recorrentes na grande região amazônica.

Beier, Michael e Sherzer (2002) consideram, após extensa revisão bibliográfica, que os povos indígenas das terras baixas da América do Sul conformariam uma “área de discurso” onde são compartilhadas algumas características relacionadas às formas e processos de discurso. Eles destacam o processo de dialogicidade, disseminado em formas que compreendem diálogos cerimoniais, performances dialógicas, ratificações formais, respostas em eco, saudações cerimoniais, choro ritual, evidencialidade, uso de citações diretas para representar a agência e subjetividade humana.

Na análise dos relatos de contato dos Siona com os europeus, Langdon (2007a) nota que os mesmos são compostos de eventos críticos que são “centrados na fala”. São apresentados como diálogos, utilizando a citação direta como uma forma de apresentar interações comunicativas, que revelam pontos de vista, emoções, motivações e mudanças de subjetividade e mostram também as mudanças do processo interativo no encontro colonial: a recusa do diálogo, o diálogo com o missionário que falava bem e o interesse de aprender a língua e a escrita do estrangeiro. Seguindo Beier, Michael e Sherzer (2002), Langdon considera também as observações de Basso (1995, 2001) entre os Kalapalo e

Oakdale (2004) entre os Kayabi para propor que este destaque dos eventos críticos centrados na fala como forma de consciência histórica é uma característica geral entre os povos da região.

Estas pistas serão seguidas neste trabalho que, dentre suas contribuições, traz o registro do que pode ser considerado um desses eventos críticos centrados na fala, cuja análise também deverá levar em conta as relações entre as noções de pessoa, cosmologia e linguagem.

2.1 – Pessoa, cosmologia e linguagem

Se do Pacífico a antropologia trouxe o estudo da troca e a teoria da reciprocidade e da África o estudo do parentesco e do ritual, entre os ameríndios ela se deparou com uma rica elaboração da noção de pessoa e com a importância do corpo em sua construção, o que foi apontado como um caminho para a compreensão destas sociedades³⁹.

Para Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979: 8), estaríamos diante de sociedades “idealistas”, onde a “natureza é uma região da cosmologia socialmente mantida e organizada”, contrastando com o modelo ecologista onde a sociedade é considerada parte da natureza. As anomalias atribuídas a estas sociedades quando analisadas sob o prisma da linhagem, aliança ou grupos corporados deveriam ser reconsideradas. Estes autores consideram que:

...a fluidez social sul-americana bem pode ser uma ilusão; que as sociedades do continente se estruturam em termos de idiomas simbólicos que –esta é a diferença para com os símbolos africanos, europeus, etc.– não dizem respeito à definição de grupos e à transmissão de bens, mas à construção de pessoas e à fabricação de corpos (op.cit., p. 10).

³⁹ Esta tese, proposta por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro no final da década de setenta, procurava responder à dificuldade de aplicação de conceitos formulados em outras regiões etnográficas no estudo das sociedades sul-americanas. A falta de uma linguagem para exprimir os fenômenos constatados colocava a necessidade de construção de modelos próprios de análise (OVERING KAPLAN, 1977 apud. SEEGER; DA MATTa e VIVEIROS DE CASTRO op. cit.: 7-9)

Nas Terras Baixas da América do Sul o corpo “não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto do pensamento”, constituindo-se as transformações e o trabalho sobre o corpo num tema central das mitologias, dos rituais e da própria organização social.

As relações do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, capacidades sensoriais e de expressão) estariam inscritas numa “físio-lógica dos fluidos corporais” subjacente à ampla variedade de sociedades indígenas sul-americanas. O corpo físico não seria a totalidade do corpo, nem o corpo a totalidade da pessoa. A transmissão de substâncias (sêmen, sangue, leite, alimento), de alma, de nomes indicariam que a pessoa seria definida em uma pluralidade de níveis. Dever-se-ia, assim, repensar a tradicional oposição natureza/cultura, considerando a importância que assume o “sobrenatural”, que estabelece uma mediação entre os dois domínios num processo dialético onde os elementos naturais são domesticados pelo grupo e os elementos do grupo são naturalizados no mundo dos animais (Ibid., pp 13-14). A noção de corporalidade é proposta “não só como categoria fundamental das sociedades sul-americanas, mas também como um conceito básico que provavelmente nos permitiria interpretar certos papéis sociais como o de chefe, bruxo, cantador e xamã” (Ibid., p 14). Seria nestes papéis sociais – onde surge uma região liminar da “pessoa fora do grupo”, sobre a qual o grupo reflete e age – que estas sociedades construiriam algo parecido com o indivíduo ocidental (Ibid., 15).

Seguindo esta indicação, Langdon (1995b) examina o papel do xamã entre os Siona, mostrando que sua competência está baseada na construção de um corpo diferente, que acumula energia mediante um processo de iniciação com uso de dieta e regras restritas de higiene, ingestão de eméticos e plantas alucinógenas em busca de visões e de um novo corpo (e um novo nome); que transita pelos diferentes lados da realidade e níveis do universo; que se transforma colocando “roupas” de animais e assumindo uma nova corporalidade. As narrativas Siona mostram que o corpo do xamã pode ter um destino diferente dos demais, podendo ascender a um outro nível do universo, como o fizeram Sol e Lua nos tempos míticos. Tendo passado por uma morte ritual, os xamãs também escapam metaforicamente da morte física e continuam a intervir na vida dos seres humanos imortalizados nas narrativas sobre sua atuação.

A relação entre corpo e conhecimento é notada também por McCallum (1998) entre os Kaxinawá quando descreve como o corpo é concebido e “feito crescer” com o acúmulo de conhecimento durante toda a vida, à medida que entra em contato controlado com o ambiente em suas formas materiais, verbais e espirituais. Alimentação e relacionamentos sexuais são processos sociais básicos, e não puramente biológicos, na construção do corpo. A alimentação dos pais, o uso de plantas medicinais que desenvolvem o corpo e a personalidade, discursos e sonhos agem sobre o corpo que vai adquirindo “experiência” ou conhecimento. Estes não estariam separados do corpo: a sabedoria da pele que orienta o caçador na floresta, a sabedoria da mão que dispara a flecha, a sabedoria do olho da mulher que tece intrincados padrões geométricos –ou do caçador que acerta o tiro–, a sabedoria do ouvido que é moldado pelo que ouve e desenvolve a qualidade do escutar, bastante valorizada socialmente. Esse acúmulo de conhecimento formaria uma das “almas” de uma pessoa: a “alma do corpo”. Esta poderia ser manifestada pela palavra: falar bem seria a demonstração de um “corpo que sabe”.

Às relações entre a corporalidade e o falar é onde nos leva também a pesquisa de Farage (1997), uma etnografia construída sobre um outro enfoque, a partir de uma pesquisa sobre história no noroeste amazônico empreendida para elaboração de sua dissertação de mestrado⁴⁰. Sua leitura oferece uma visão da importância do falar na constituição da pessoa e do mundo Wapishana, que pode ser considerado um exemplo ilustrativo dessa região etnográfica.

O discurso seria alma entre os Wapishana. “Antes tudo falava, falar mudava as coisas, hoje tudo já está feito”. A fala articulada seria uma qualidade humana mas, o não humano não seria necessariamente o que não fala. (FARAGE, 1997: 58ss).

Farage distingue a noção de *panaokaru*, a ‘alma das coisas’ (o dono, o avô, o primeiro de tudo que existe, de tudo que pode ser nomeado: matas, serras, rios, buritizais, esteios das casas, noites), de um outro princípio que animaria apenas os humanos: *udorona*. Para o xamã o “*panaokaru* é gente, tem carne, chapéu, mercadorias, fala. Só o xamã poderia interpretar os ruídos dos *panaokarunao*, uma imitação da fala humana: para os não iniciados dar ouvidos a esta fala leva a doenças, a comunicação com os *panaokaru* deve ser evitada. Nota que há diversos

⁴⁰ Ver Farage, 1991.

tipos de *panaokaru* e que estes exercem a predação sobre os humanos, tentando seduzi-los com sexo e comida.

Udorona é o princípio vital dos humanos, se manifesta nos batimentos cardíacos, na respiração, na capacidade de falar. Quando uma pessoa morre *udorona* se vai, prossegue sem uma identidade, e se desprendem outros dois aspectos da pessoa: *udikini* (a sombra, a lembrança evocada pelos objetos do morto) e *ma'chai* (seu espectro e seu cadáver). O *ma'chai* está ligado ao corpo que se desfaz, à sua umidade. Seu odor pútrido pode contaminar os vivos sendo que as crianças e os consangüíneos estão mais sujeitos aos seus efeitos. *Ma'chai* seria o princípio da animalidade, *panaokaru*, que aparece nos sonhos, oferece alimentos, fala rouco e baixo, não se entende o que ele diz. Os enlutados (em estado *dipshan*, caracterizado pelo odor forte e nauseabundo que atrai *panaokaru*, que inclui também a doença e o período menstrual) devem cumprir resguardos, tomar banhos e defumações especiais, não falar com doentes e nem trabalhar na roça, pois fariam a mandioca apodrecer. Devem compartilhar a comida somente entre si, pois afins que compartilhassem de sua comida sofreriam diarreia⁴¹.

Ainda que a fala e o sopro sejam componentes estritamente pessoais que conferem leveza à alma (seu pólo virtual seriam as plantas *wapananinao* conforme veremos abaixo), e o sangue, um terceiro componente transmitido e compartilhado que confere peso e densidade (cujo pólo virtual seria o princípio *panaokaru*), a concepção de pessoa entre os Wapishana não se subsumiria simplesmente a uma dicotomia entre corpo e alma, mas a uma dosagem destes componentes (Ibid., p. 107). Farage (Ibid., 125ss) mostra que é a graduação de alma/corpo que distingue os gêneros discursivos nomeados pelos Wapishana: *marinaokanu* (os cantos xamânicos), *pori* (as encantações) e *kotuanao dau'ao* (as narrativas). O acesso às diferentes práticas narrativas seria dado pela idade: a idade e o conhecimento provocariam um aumento da alma e afastamento do corpo.

As narrativas (*kotuanao-dau'ao*) não evocam o passado, mas afirmam que ele passou, que o que morreu está morto, seriam lições de esquecer. Tratam de um mundo narrado, não do relato de uma experiência. Tais narrativas seriam uma história, uma etnografia e, assim, uma reflexão sobre a condição humana e só

⁴¹ Da mesma forma, a mulher menstruada não deve processar o produto da caça, consangüíneos de enfermos devem seguir dieta alimentar específica e abstinência sexual.

podem ser expressadas com a leveza adquirida com a idade. Criação do mundo, diferenciação de seres e espécies, chegada dos europeus e histórias infantis européias operam com a verossimilhança (o possível, o provável, o coerente), tentam neutralizar o tempo. As encantações (*pori*) teriam o atributo da alma-palavra dos entes que povoaram o mundo nos primeiros tempos e o poder de atuar sobre o mundo tangível e intangível e são entendidas e glosadas como remédio.

A prática do xamanismo depende de uma iniciação com severas restrições alimentares, da ingestão das plantas *wapananinao*⁴²—que passam a fazer parte do corpo do xamã e cantarão pela sua boca— e do conhecimento e utilização de formas *pori*. O xamanismo seria uma forma de transcender a condição humana trazendo o canto para dentro de si. O xamã é considerado estranho entre co-residentes, inserção da alteridade no grupo local, adquire leveza, usa seu canto como uma corrente pela qual sobe para atingir ‘esferas mais altas’. Os xamãs teriam destino diverso após a morte, passando a viver numa grande árvore da serra: aqueles que se tornaram palavra em grau máximo permanecem, vivem pela boca de outros xamãs, são os únicos dentre os homens cuja memória individual é preservada, sendo lembrados por seus nomes pessoais, sua fama, seu poder (Ibid., p 272-280).

Em contraposição ao xamanismo está a ação *kanaimo*, que pode ser praticada tanto pelos *panaokaronao* das serras como por vingança dos homens (sejam estranhos, “índios bravos”, ou afins). A ação *kanaimo* teria origem no rancor, nas palavras não ditas (deterioradas), e estraga a pessoa a quem se dirige (Ibid., p.113). Os praticantes se utilizam de plantas, entretanto não as ingerem como os xamãs que as fazem cantar pela boca, mas guardam seus *wapananinao* dentro de si, inseridos pelo ânus. Estes são plantas que não falam, são ávidas por sangue e atacam fatalmente a vítima. A ação *kanaimo* é uma negação da comunicação. Ela não é anunciada e a vítima não consegue falar sobre ela pois teve a alma roubada. A ação *kanaimo* nega o diálogo e passa à devoração.

⁴² Os *wapananinao* são espécies de cactos e ciperáceas que são mantidas no terreiro, utilizadas na confecção do maracá do *kamapazo* (que pratica uma das formas do xamanismo). Sequidão e perfume fazem com que estas plantas se constituam numa forma de vida particular (Ibid., p 73). Algumas versões sobre a sua origem referem-se à sua existência como gente nos tempos míticos, têm *udorona*, palavra, cantam, têm intenção, podem abandonar quem os cultiva. Cuidar de um *pananu* [*pananu*, *panakaru*, *wapananinao* = planta, plantas, nossas plantas, diferente de *panaokaro* apresentado anteriormente] inclui tanto o fornecimento de tabaco em infusão espargida sobre a terra ou defumação como falar com eles (Ibid., p. 78). A planta seria como uma criança da qual se cuida, são considerados como filhos do xamã, mas filhos incorpóreos, feitos de alma/palavra, *udorona*..

Nas palavras da autora:

Entre devoração e canto, se instaura o diálogo humano. Ponto instável e sempre passível de ser ultrapassado, a condição humana depende de uma conduta dentro de parâmetros humanos: o alimento apropriado, as palavras apropriadas. À ética alimentar corresponde assim, uma ética discursiva: somos os alimentos que ingerimos, as palavras que pronunciamos, parecem dizer os Wapishana. O canto e a leveza, expressões de uma alma que ultrapassou a corporalidade, constituem a busca dos xamãs; na medida humana cabem as crianças, a boa dieta, as boas palavras, dirigidas à sociabilidade (Ibid.:116).

Fabricar os corpos, reproduzir crianças, dialogar com seus iguais; estas são as tarefas humanas: a produção da comunicação, fala coloquial, corresponde, assim, à produção de corpos, ambas convergem para produzir o presente, a vida em sociedade (Ibid., p. 291).

É evidente a relação corpo/palavra/conhecimento presente entre os Siona, os Kaxinawá e os Wapishana, revelada tanto por uma regulação entre uma ética alimentar e uma ética discursiva, como bem destaca Farage, quanto pela corporalidade extremamente diferenciada do xamã, o que lhe permite comunicar em outras línguas, quer dizer, línguas de seres com outra corporalidade (espíritos, plantas, os “donos das coisas”).

Relações entre falar, comer e construção do corpo também são notadas nos estudos sobre o xamanismo yanomami. Smiljanic (1999, p. 103ss) nota que durante o processo de iniciação – e mesmo além dele – o neófito deve se abster de certos alimentos (alimentando-se de bebidas a base de frutas e mel, preferidas pelos espíritos auxiliares), de se utilizar de tabaco e de manter relações sexuais enquanto faz uso intensivo de alucinógenos com o fim de atrair os espíritos auxiliares. Os espíritos auxiliares, com a ajuda do xamã preceptor (na maioria dos casos), vão construir uma casa no corpo interior (*bei ~uuxi*)⁴³ do neófito, que visitarão cada vez que ele atuar como xamã. Entre os Yanomami do Alto Toototobi, xamãs e espíritos auxiliares são designados pela mesma palavra (*xapiri*), demonstrando a profunda identidade entre eles (Ibid., p. 135).

Os cantos dos espíritos auxiliares são repetidos pelos xamãs. Eles utilizam os galhos de *Amoahi*, a Árvore dos Cantos para tornar sua voz audível pelos xamãs

⁴³ Pronuncia-se o /u/ nasalizado. O processador de texto utilizado não permite o sinal /~/ sobre esta letra.

(Ibid., 139). *Amoahi*, que hoje está no peito do céu, guarda, como um gravador, todos os cantos xamânicos que são dados aos *xapiribé* como se fossem bens de troca. Estes cantos estão relacionados ao conhecimento e ao poder do xamã, e podem ser trocados com espíritos agressivos para resgatar a imagem vital dos doentes.

Smiljanic (Ibid., p. 154-158) nota a extensão da simbologia xamânica que engloba as capacidades de falar e fazer diálogos cerimoniais, também ligadas aos galhos de *Amoahi* inseridos na traquéia dos falantes habilidosos, e destaca a estreita relação que os Yanomami estabelecem entre falar e saber. O xamanismo representaria uma teoria do conhecimento.

E, talvez, uma teoria da comunicação.

2.2 – Falar yanomami

Ainda são poucos os estudos que tratam especificamente sobre o falar yanomami, onde se destacam as preocupações de Lizot (1994, 2000) com a fala do chefe e os diálogos cerimoniais, de Smiljanic sobre xamanismo e Alés (1990, 2000b) sobre a representação da voz e a retórica cotidiana. Entre os lingüistas há os trabalhos de Migliazza (1972), Gomez (1990) e de Ramirez (1994)⁴⁴. Estes autores identificam vários gêneros da fala entre eles: *hereamu*, o discurso matinal do dono da casa; os diálogos cerimoniais (o *hiimu*, convite para os funerais ; o *wayamu*, troca de notícias e palavras de amizade que ocorre nas ocasiões de festas funerárias; *yaimu* apresentação de pedidos de bens, serviços e matrimônios; o *teshomomou* para saudar os convidados), as performances xamânicas; e o *herij*, o cantar dos homens ou das mulheres, e –porque não? – o choro ritual (~ikimu)⁴⁵.

⁴⁴ Note-se ainda os trabalhos lingüísticos de Lizot, particularmente seu *Dicionário Enciclopédico* (não publicado).

⁴⁵ Lizot (1994, p. 217, nota 3) observa que *wayamou* e *himou* são verbos que ele usa como nomes. Tal uso também será adotado neste trabalho, que não tem nenhuma pretensão em distinguir ou delimitar os possíveis “gêneros da fala” e suas variações regionais . Ver também em Lizot (sd) os verbetes *himo-*, *wayamo-*, *teshomo-*, *heri-*.

Em yanomamë a palavra *bei wãha* designa o som, a voz, a palavra, a fala, o chamamento e o nome, onde o prefixo *bei* indica inalienabilidade, utilizado também para indicar as parte do corpo, componentes da pessoa e termos de parentesco (ALBERT, 1985, p 395, n 25). Smiljanic (2004) nota que ainda que a fala seja considerada um componente da pessoa, os cantos (*amoa*) e os discursos (*thë ã*) podem ser tratados como bens alienáveis, mas somente os cantos xamânicos possuiriam um “status ontológico” podendo se apresentar como objetos: galhos da “árvore dos cantos” (*amoahiki*) ou entidades personificadas em espíritos (*amoayomabë*).

Nos mitos yanomami, a capacidade de falar foi dada no ato da criação quando *Omamë* retirava ovos de formiga do interior de uma palmeira e declarava a cada um: “você vai fazer *hereamu!* você vai fazer *wayamu!* você vai fazer *hiimu!* você vai ser xamã!”⁴⁶. *Omamë* teria criado a humanidade cantando e fazendo diálogos cerimoniais (*hiimu*) e, ao mesmo tempo, instituía uma distribuição desigual das habilidades de falar: por isso nem todos são xamãs, nem todos são mensageiros ou têm bom desempenho nos diálogos cerimoniais.

A língua dos brancos também foi dada a eles no ato de sua criação por *Remori*, ancestral mítico de uma espécie de inseto dourado encontrado hoje nas areias das praias dos grandes rios, que os fez a partir do sangue dos Yanomami que foram arrastados pelas águas de um dilúvio ocorrido em decorrência da interrupção de uma reclusão pubertária ao final de um ritual funerário quando um diálogo cerimonial (*yaimu*) se transformava em troca de agressões físicas. Alguns Yanomami tentaram fugir para a floresta e se tornaram animais e os que continuaram cantando foram arrastados pelas águas e devorados por ariranhas e jacarés gigantes restando uma espuma sanguinolenta que foi recolhida por *Remori* que a levou aos lábios e deu sua palavra aos fragmentos, dando aos brancos uma língua enrolada como a dos fantasmas.⁴⁷

A tese de Albert (1985), relacionando a etiologia das doenças e os rituais a diferentes espaços sociais (entre cognatos e co-residentes, aliados e inimigos atuais

⁴⁶ Uma versão do mito de criação pode ser encontrada em Albert (1985, 745-749) que também está incluída na coletânea de Wilbert e Simoneau (1990, 39-44) com comentários adicionais.

⁴⁷ Cf Albert (1985, 750-754); também em Wilbert e Simoneau (1990, 79-83))

ou potenciais), destaca o papel dos diálogos cerimoniais (*hiimu*, *wayamu* e *yaimu*)⁴⁸ envolvidos no longo ritual funerário com a participação de um conjunto de grupos aliados, e também nos fornece uma matriz para analisar o uso da palavra nesses diferentes espaços.

2.2.1 – A fala entre os co-residentes

Entre os co-residentes (*yahitheribë*⁴⁹) é evitado o uso de nomes próprios cuja pronúncia e encarada como um insulto e entre consangüíneos pode ser mortal (os vocativos de parentesco são termos preferidos exceto no caso de algumas crianças cujos nomes muitas vezes são utilizados para referenciar os pais)⁵⁰. A evitação da troca de palavras (e de olhares) entre sogra e genro talvez seja a regra mais evidente e organiza o espaço doméstico e as divisórias das casas coletivas onde o relativo silêncio das horas do dia, quando geralmente a maior parte de seus habitantes está empenhada em atividades externas, é pouco a pouco substituído por relatos de acontecimentos, burburinho de crianças, choro de mulheres mais velhas provocado pela lembrança de algum morto (ou coletivo de acordo com a situação), grupos de jovens fazendo zombaria ou cantando. Muitas vezes, uma voz se destaca numa extensa narrativa tratando dos acontecimentos do dia, de uma viagem, uma extensa citação do que se ouviu dizer ou de uma história dos antepassados (*no patabë thaha*, que geralmente acontecem no período noturno). O narrador pode atrair uma platéia considerável e empolgar-se, representar diversos personagens (comum o tema da caça onde o narrador representa o caçador e a presa: com direito a cenas de perseguição, disparos, manifestação de dor, queda e morte). Até mesmo crianças são capazes de reunir suas pequenas platéias. O que importa é não ter

⁴⁸ Lizot (2000) apresenta uma outra classificação desses diálogos entre os yanomami ocidentais: *teshomomou*, o convite, breve saudação aos visitantes; *wayamou trocas*, *elemento de competição*; *hiimu* formulação de um pedido.

⁴⁹ Lizot (1994) nota entre os Yanomami ocidentais que os grupos originados pela cisão de um grupo local e que vivem ainda bastante próximos são considerados ainda com *yahitheribë*.

⁵⁰ Sobre a onomástica yanomami ver Lizot (1973) e Sanumá Ramos (1974).

vergonha (ou medo⁵¹) de falar; ou, segundo uma versão própria dos Yanomami ao português coloquial do momento: “ter moral”.

O silêncio é guardado pelos enfermos e pelos reclusos (durante a primeira menstruação, o ritual de purificação do homicida, a mudança de voz dos rapazes), situações que também requerem a restrição de espaço, de movimentos, de interações pessoais, de contato físico e de alimentos.

Sessões xamânicas podem ter início durante a tarde e durar por quase toda a noite dependendo da existência de doentes, ocorrência de cerimônias de iniciação ou sonhos dos *xaporibë* que podem acordar e aprender novos cantos. Tais sessões podem ser seguidas quase de imediato pela fala pública dos *pata thëbë*: o *hereamu* (*hwereamu* ou *patamou*, conforme Lizot para os Yanomami ocidentais), tido como uma prerrogativa deles⁵². É uma fala com estilo marcado por paralelismos e orações curtas proferidas ao ritmo de cada expiração⁵³. Trata tanto das atividades diárias do grupo, de sua história, motiva novos empreendimentos coletivos (aberturas de novas roças, construções de novas casas, organização de acampamentos de caça ou coleta), quanto torna explicitamente públicas as causas de doenças, mortes, ataques, ou envia mensageiros.

Alès (2000a:137-139) destaca o papel destes eventos da fala em “evitar o sofrimento”, lembrando sempre à comunidade sobre a responsabilidade de todos acerca do bem estar. Eles teriam um caráter educativo, comunicando o sentimento de pertencer ao grupo e incentivando comportamentos para evitar conflitos (contra fofocas, roubos, adultérios, etc); perseguindo um ideal de paz, de continuar vivendo no mesmo lugar. O líder concilia (*wasî*), solicita a alguém fazer alguma coisa em benefício de todos (*shimai*) e, às vezes, anima e motiva o riso ao encerrar sua fala com anedotas ou gracejos de cunho sexual.

Num trabalho recente, Carrera (2003) também destaca o papel do discurso dos mais velhos na construção e manutenção da socialidade yanomami, compartilhando sentimentos, gerando relações sociais apropriadas, produção de

⁵¹ O radical *kiri-* pode ter o significado tanto de ter medo, como ter vergonha, estar intimidado ou assustado. Cf. Lizot (sd).

⁵² *Pata thebë*, são os “grandes”, os homens importantes, os anciãos. *Patamou* é a denominação para estes mesmos discursos entre os Yanomami ocidentais conforme Lizot (sd).

⁵³ Albert (1985:441) nota que são terminadas geralmente por *yë*, *kë*, *shë*, fato que não notei na região de Surucucu e Parafuri.

bens e comida. Em um longo *patamou* analisado em sua tese, o chefe inicia falando do sonho ruim que teve com seus inimigos atuais que o leva a advertir seus co-residentes para que estejam alertas com o provável ataque e um grande trecho de seu discurso é endereçado aos inimigos, fazendo-lhes recomendações para que não sonhem com ele e que não pensem em atacá-lo, que ele (e seu grupo) não tem medo e está de prontidão para a retaliação eventualmente necessária. Para mim, é notável que o discurso pode não ser dirigido apenas aos co-residentes procurando alertá-los, mas destinado aos próprios inimigos que podem estar ouvindo emboscados nos arredores da casa (fato que presenciei na região do *Moxafê* e *Potomatha*), ou através de algum emissário que pode levar diretamente a mensagem até o grupo inimigo, ou repassá-la por meio de algum outro intermediário. O próprio discurso analisado por Carrera cita diretamente as falas dos inimigos e faz extensas referências às notícias que chegam por meio de visitantes de grupos locais que circulam entre os envolvidos no conflito.

O discurso dos *pata thëbë* teria um caráter generativo não somente sobre as relações apropriadas, mas também sobre outras conversas informais ou eventos protagonizados por outras pessoas quando muitas vezes são citados diretamente

2.2.2 – A fala entre os aliados

Entre os grupos aliados (*nohimotimëtheribe*), é destacado um modo específico de falar, especialmente nas ocasiões de rituais funerários ou de compartilhar a comida (sem funeral envolvido): os diálogos cerimoniais. Lizot (2000) trata da interpretação de três tipos destes diálogos: o *teshomomou*, diálogo curto, que precede a entrada dos hóspedes, uma saudação e uma resposta, compostas de fórmulas fixas, recomendando ao visitante que não se preocupe, que são amigos, que não haverá agressões (localiza os grupos humanos e as trocas, fala de um tempo mítico sem guerras); o *hiimou*, diálogo diurno, uma solicitação formulada numa outra comunidade (bens, comida, aliança, etc) que pode se dar com

participação simultânea de várias duplas⁵⁴, acontece nos rituais funerários antes da distribuição das cinzas (regula a sua distribuição para realização do *reahu*, usando alegorias para evitar referência direta ao morto, às cinzas e à caçada ritual); o *wayamou*, diálogo noturno, quando duplas compostas de um membro do grupo visitante e um do grupo anfitrião vão se revezando (funciona como uma competição onde também os adolescentes participam entre si) durando toda a noite.

O lingüista Ernest Migliazza (1972, p. 49-60) considerou o *wayamo* como uma língua franca que permitiria a comunicação entre as quatro línguas da família yanomami segundo sua classificação baseada nos graus de inteligibilidade mútua e diferenciação lingüística (que para ele se deu a partir do *wayamo*), uma forma arcaica de linguagem usada também no xamanismo, legado de um tempo quando animais e humanos podiam se comunicar e os homens começaram a fazer *wayamo* em suas festas (distinguindo-se dos animais), permanecendo como um traço distintivo dos Yanomami diante dos estrangeiros. Para ele, o *wayamo* seria uma segunda língua utilizada apenas pelos homens, marcada por diferenças lexicais e fonológicas, pelo uso de um conjunto de palavras e sentenças que não são utilizados na primeira língua e pelo tamanho das frases ajustado a um padrão rítmico. Esta linguagem “secreta”, as mulheres fingiriam não entender. O prestígio atribuído a quem sabe cantar e falar nesta segunda língua motivaria os adolescentes a aprendê-la, e para isso não haveria professor. Esta segunda língua permitiria dizer a verdade sem ofender ninguém (MIGLIAZZA, 1972, p. 51).

Estes “diálogos cerimoniais” são proferidos com os participantes bastante próximos, agachados ou sentados com as pernas entrelaçadas, onde intervenções trissilábicas (ou monossilábicas) são pronunciadas de forma especial (sílabas escandidas em ritmo e tons regulares que acabam por determinar a sobreposição de algumas delas) e outras técnicas de expressão que, segundo Lizot (1994), podem obscurecer o seu sentido: repetições, antífrases, alusões, alegorias, acúmulos de tropos. Assim, a solicitação de cinzas para organizar a festa é apresentada como um pedido de anzóis que propiciariam uma pescaria tão farta que seria muito comentada; fala-se da caça para referir-se à guerra. O que importaria não seria o conteúdo referencial destes diálogos, e sim sua função, que seria instaurar,

⁵⁴ Albert (1985) nota, entre os Yanomami orientais, a denominação de *yaïmu* para os diálogos diurnos de trocas que envolvem várias duplas simultaneamente.

consolidar ou restabelecer relações pacíficas. Se o *wayamou* falhasse haveria possibilidade de guerra. Os bens trocados teriam pouco a ver com os pedidos: as palavras estariam inseridas nessa relação de reciprocidade onde representariam os próprios bens: quando não se troca palavras, trocam-se agressões (LIZOT, 2000).

Os diálogos cerimoniais são amplamente disseminados entre os ameríndios e têm chamado especial interesse dos antropólogos. Urban (1990[1986], p. 99) os considera como “modelos de” conversas e “modelos para” conversação, verdadeiros ícones de modos apropriados de falar e tipos de solidariedade. Seriam diálogos pragmáticos, distintos dos diálogos semânticos por considerar a resposta confirmativa (*back channel*) a cada ciclo semântico, num tempo próprio, o qual os falantes não podem manipular. Estas respostas seriam pragmáticas, não respostas semânticas às afirmações, pois apenas confirmam que o que foi dito foi entendido e não se o respondedor concorda ou não com o que foi dito (Ibid., p. 109). A resposta pragmática não manifestaria uma opinião ou tomaria a vez de falar. Como modelos para interação lingüística e social, os diálogos cerimoniais ocorreriam entre indivíduos com a máxima distância social e seriam usados em situações em que a solidariedade está em questão (em que podem ocorrer conflitos), e isso seria específico em cada cultura.

Para Urban, estes diálogos seriam metacomunicativos, pois modelariam as situações nas quais são empregados. Ele examina cinco casos etnográficos procurando relacionar as formas de interação lingüística às formas de solidariedade: entre os Kuna da costa panamenha e os Xokleng do sul do Brasil, a solidariedade seria baseada no compartilhamento da cultura e da tradição, os diálogos seriam semanticamente monológicos, usado para narração e aprendizado dos mitos, onde o respondedor apenas repete o que foi dito (em que pese as diferenças prosódicas entre as linhas monossilábicas e sem sobreposição dos Xokleng e as longas frases sobrepostas dos Kuna, é destacado o papel ativo da audiência para a boa comunicação); entre os Jívaros da Amazônia Ocidental, a solidariedade seria resultado de balanço de poder, os diálogos seriam fórmulas de saudação, onde o que interessa mais seria a demonstração de poder sobrenatural, habilidade e agressividade na sua pronúncia. Já entre os caribe (Wai-wai e Trio) e os Yanomami, a base da solidariedade seria a troca (bens e pessoas) e as respostas teriam um

conteúdo semântico (ou mudança de turnos semânticos entre os participantes, com a alternância de quem fala e de quem responde, daí a idéia de competição) demonstrando a necessidade da contribuição de cada um para a solidariedade.

Lizot (1994, p. 215) não concorda com a análise de Urban e propõe que os diálogos cerimoniais são constituintes da organização social yanomami. Ele enfatiza o papel das palavras na reciprocidade entre os Yanomami ao destacar as relações entre generosidade e falar bem, e a avareza e a fala ruim ou não falar, fundamentando seus argumentos tanto na língua como na mitologia yanomami (Ibid., p. 224). Ele se refere à expressão *aka tao* que designa tanto a pessoa que tem um bom desempenho em fazer *wayamou* como uma pessoa que tem bom comportamento, é generosa e hospitaleira. Por outro lado, a expressão *aka porebi*, literalmente “língua” ou “fala de fantasma”, designa os mudos, as crianças que ainda não falam, os estrangeiros que não falam yanomami e os homens que não sabem fazer bem *wayamou*. Esta expressão estaria ligada a *Poreawé*, o Fantasma mitológico dono das bananeiras (entre os Yanomami ocidentais) que além de não falar bem tinha um comportamento anti-social: vivia sozinho, não queria receber visitas e nem dar coisa alguma.

Além de ser considerado como bem de troca entre os aliados, o *wayamu* também acontece entre os *yahitheri* em situações de deterioração de relações pessoais e ameaça de conflito aberto, quando permite que a expressão de mágoas, acusações, insultos, ameaças ou desafios sejam respondidas, restabelecendo a paz. Estas situações excepcionais de realização do *wayamou* confirmariam seu papel na organização social.

Albert (1985) mostra que os diálogos cerimoniais estão relacionados a um longo ritual funerário e outras situações de distribuição de comida (*reahumu buo*), restabelecimento de relações de amizade (*remimu*), convites para participação de excursões guerreiras ou reivindicação de cinzas para a realização festa funerária. Entre o falecimento e o funeral pode-se destacar uma longa seqüência de eventos da fala (onde também se canta, dança, chora).

O falecimento geralmente ocorre em meio a uma sessão xamânica à qual se vai acrescentando o choro dos parentes mais próximos aos cantos do *xapiri*. As

mulheres tocam o cadáver cantando (sobre pés que caminharam, mãos que trabalharam); os homens destacam as qualidades de caçador e a valentia do morto, podem ocorrer discursos de protesto e ameaças contra os prováveis culpados. O diagnóstico definitivo da causa da morte (ou quem está provocando sofrimento) será apresentado num *hereamu* que também clamará por vingança, ou pela tomada de medidas no sentido de diminuir o sofrimento. (Cf. ALÈS, 2000a).

O funeral é marcado por uma série de eventos: o convite (*hiimu*); o canto noturno dos que preparam a festa (*heri*); a saudação dos visitantes declarando amizade, generosidade e boas vindas (*matoto hiimu* ou *teshomomou*, entre os Yanomami ocidentais); a clamorosa dança de apresentação na entrada dos convidados e sua farta e rumorosa alimentação com mingau de banana ou de mandioca; a transmissão pública de notícias que pode durar toda a noite (*wayamu*), noites de canto e dança envolvendo também os convidados, o diálogo final que se dá simultaneamente entre várias duplas (*yaimu*) que ocorre no último dia da festa e pode terminar com um tipo ritualizado de violência com golpes de punho, pedaços de chumbo ou com a face lateral das lâminas dos facões... Esses são apenas alguns dos ingredientes que contribuem para o estado psicológico e a tensão que pode envolver a festa, além da bebedeira descontrolada, que também é ocasião para aplicação de substâncias ligadas à feitiçaria, crises de ciúme e fuga de mulheres.

Se entre os aliados há um ruidoso funeral – ocasião de numerosas performances musicais, xamânicas, diálogos cerimoniais – com farta distribuição de comida, o ritual dos matadores (*unokai*) é sua antítese, marcado pelo mutismo, pela nudez, pelas restrições de espaço, de movimento, de posições, de relações sociais, de alimentos e de modos à mesa, quando evitam tocar os alimentos (ALBERT, 1985: 390ss). São também opostos os comportamentos dos visitantes que gritam anunciando sua chegada e dos inimigos silenciosos que, em suas incursões guerreiras, cochicham e dissimulam sua presença imitando o som de animais.

Os estudos sobre os Yanomami examinados nesta seção indicam a importância da fala entre eles, tanto pela sua restrição ritual como pelos gêneros específicos performados nos eventos que visam o estabelecimento e manutenção das relações sociais. Estas observações dão sentido ao esforço que os Yanomami empreendem para se comunicar com os brancos, mesmo quando falam em sua

língua aos estranhos visitantes que chegam entre eles pela primeira vez a quem se dirigem pedindo coisas, talvez nem tão interessados nos objetos em si, mas sim em estabelecer relações amistosas. Pelo que pude perceber durante os anos que trabalhei como médico entre eles, muitas vezes apresentavam pedidos de medicamentos sem nenhuma queixa, talvez por lhes parecer ser este um tema apropriado para se dirigir a mim, e com o desenrolar do diálogo o pedido inicial era esquecido. Também quando os não-índios se dirigem a eles numa língua desconhecida e procuram responder repetindo as palavras que lhe foram dirigidas. Esta atitude já foi explorada por políticos roraimenses que durante uma visita à Frente de Atração Surucucus se dirigiam aos Yanomami em inglês e sua resposta em eco era utilizada como prova a influência estrangeira sobre eles.

Ainda que tenham se aumentado cada vez mais as novas situações de interação com os brancos, estas ainda são pouco exploradas nos estudos antropológicos.

No próximo capítulo vou tratar de uma destas situações criada num contexto mais amplo da formulação da política indigenista.

3 – Falar com os brancos: os Conselhos Distritais de Saúde como espaços de diálogo

As situações de diálogo entre os Yanomami e não-índios no Brasil acontecem diariamente nos mais de quarenta postos mantidos por não indígenas: postos de saúde ligados à Fundação Nacional de Saúde em sua maioria, missões religiosas e pelotões de fronteira estabelecidos no final dos anos 80 em Maturacá, Auaris e Surucucus, além de garimpeiros clandestinos que permanecem em algumas regiões e, eventualmente, outras situações: durante visitas ou reuniões com autoridades e jornalistas. Algumas lideranças têm tido oportunidades para falar em eventos nacionais e internacionais (geralmente relacionados à garantia dos direitos humanos).

Um espaço institucional importante de diálogo foi instalado com a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, formulada em 1999, que criou os Distritos Sanitários Especiais Indígenas como forma de organização dos serviços de saúde destinados à população indígena, e que tem na institucionalização dos Conselhos Distritais de Saúde um importante avanço nas relações do Estado com a população indígena.

Neste capítulo, vou tratar especificamente de um discurso proferido por um representante yanomami no Conselho Distrital de Saúde o que me leva a uma breve digressão sobre a política nacional de saúde indígena e o processo de formação do Distrito Sanitário Yanomami e Ye'kuana⁵⁵.

⁵⁵ Os Ye'kuana (também conhecidos como Maiongong e Makiritare) no Brasil são formados por cerca de 300 pessoas que vivem em grande proximidade geográfica com os Yanomami na região de Auaris e Alto Uraricoera. Neste trabalho a denominação oficial "Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Ye'kuana" será muitas vezes substituída por Distrito Sanitário Yanomami, comumente utilizada na região.

3.1 – A Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena e o Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Ye'kuana

A criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas foi fruto de uma intensa mobilização de lideranças indígenas e profissionais de saúde iniciada no final da década de 1980 a partir da 8ª. Conferência Nacional de Saúde que convocou a 1ª. Conferência Nacional de Saúde Indígena. A 8ª. Conferência Nacional de Saúde, ocorrida em 1986, foi um momento histórico na política de saúde brasileira ao consolidar as propostas do Movimento da Reforma Sanitária num documento que veio se tornar a base do Sistema Único de Saúde (SUS) a ser instituído pela Constituição Federal promulgada em 1988. A nova Constituição Federal também conferia aos índios a cidadania plena e, conseqüentemente, o direito à saúde como todo cidadão brasileiro.

O SUS tem como princípios a universalidade de acesso aos serviços, a integralidade da abordagem de saúde, a descentralização e hierarquização dos serviços, a equidade e a participação comunitária (conhecida no setor saúde como controle social, ou seja, o controle dos usuários do sistema sobre os serviços prestados). A organização do funcionamento do SUS foi detalhada pela lei 8080 aprovada em 1990 e pela lei 8142 publicada posteriormente neste mesmo ano. Esta dispunha sobre a participação comunitária na formulação de estratégias de organização de serviços e controle da execução política das ações pelos conselhos e conferências de saúde, instâncias colegiadas integrantes do SUS.

Enquanto o SUS era organizado em todo o país, a assistência à saúde indígena permaneceu sob responsabilidade da Funai até 1991, quando foi transferida à recém-criada Fundação Nacional de Saúde pelo decreto 23/91 da Presidência da República. No mesmo ano, a portaria 316, assinada pelos ministros da Saúde e da Justiça, criou o Distrito Sanitário Yanomami (DSY), procurando resolver a grave situação de saúde que os Yanomami enfrentavam após a invasão de garimpeiros em seu território (Cf. Relatório da AÇÃO PELA CIDADANIA, 1990). Em 1994, o decreto presidencial 1.141/94 revogava o Decreto 23/91 e dividia a responsabilidade sobre a atenção à saúde indígena entre a Funai, que seria

responsável pelas ações de caráter assistencial e a Funasa, que seria responsável pelas ações de caráter preventivo e treinamento de pessoal. Esta divisão de responsabilidades e os conflitos corporativos entre as instituições envolvidas em nada contribuíram para a melhoria dos serviços de saúde destinados à população indígena que por motivos históricos, culturais e políticos permanecia também sem acesso aos serviços municipais que se organizavam em decorrência da implantação do SUS.

Somente no final da década de 1990 o Governo Federal reconhece a maior vulnerabilidade da população indígena aos agravos à saúde de maior magnitude e transcendência entre os brasileiros, e que os índices de morbidade por determinadas doenças e de mortalidade entre alguns povos indígenas era até quatro vezes superiores às taxas nacionais e formula uma *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas* estabelecendo diretrizes para superação das deficiências de cobertura, acesso e aceitabilidade do Sistema Único de Saúde (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2000). Esta “discriminação positiva” conforme costuma ser chamada no jargão governamental procurava atender ao princípio da equidade, que no setor da saúde significaria um maior investimento e direcionamento de ações específicas às parcelas da população que enfrentam problemas de saúde pública.

Simultaneamente à formulação desta política, foram publicados o decreto 3.156/99 criando os Distritos Sanitários Especiais Indígenas e a Medida Provisória 1.191/99 transferindo infra-estrutura e recursos humanos da Funai para a Funasa, que se tornou responsável pela atenção primária à saúde da população indígena. Paralelamente, o Congresso Nacional aprovou a lei 9836/99 que acrescentou dispositivos à lei 8080/90 dispondo sobre as condições da atenção à saúde indígena.

Conforme a legislação e normas específicas em vigor, pode-se dizer brevemente que um Distrito Sanitário Especial Indígena é a forma de organização, gestão e gerência dos serviços de atenção primária à saúde sobre um determinado território (teoricamente definido por critérios étnicos, políticos, geográficos e epidemiológicos) sob responsabilidade do Governo Federal com participação das demais esferas de governo e da sociedade civil organizada. Os processos de organização e programas de atenção desenvolvidos em tal território deveriam ser propostos e acompanhados por uma instância colegiada, de caráter deliberativo,

composta paritariamente por usuários e prestadores de serviços (os Conselhos Distritais de Saúde).

Pode-se dizer que a catastrófica situação de saúde dos Yanomami e a experiência do Distrito Sanitário Yanomami serviram tanto como justificativa quanto como modelo para a implantação dos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas criados em todo o país em 1999 (MAGALHÃES, 2006). O Distrito Sanitário Yanomami, entretanto, em sua criação em 1991 não contava com uma instância institucionalizada de controle social. Somente a partir de 1993 com a criação dos Núcleos Intersetorias de Saúde Indígena, pela Portaria 540 da Fundação Nacional de Saúde que se iniciou um processo crescente de controle social que veio a ser consolidado nos Conselhos Distritais de Saúde em 1999.

A história do Distrito Sanitário Yanomami contou inicialmente com a mobilização de diversas instituições ligadas a saúde e defesa dos direitos humanos e a partir do diálogo estabelecido entre estas instituições as vozes yanomami vieram aos poucos sendo incorporadas ao processo.

Após a grande mobilização política inicial dada pela gravidade da situação os serviços de saúde destinados a grande maioria da população Yanomami ficou sob responsabilidade exclusiva da Funasa, salvo algumas regiões que permaneceram sendo atendidas pelas missões religiosas e por algumas organizações não governamentais que continuaram atuando em alguns pontos da Terra Indígena Yanomami: a Comissão Pró-Yanomami (CCPY), na região do Demini, Toototobi e Balawaú; o Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami (Secoya) na região do Rio Marauíá, Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário na Bacia do Rio Cauaburis e Diocese de Roraima no Catrimani e Xitei. Estas instituições tiveram um importante papel não só na prestação de serviços de saúde, mas também na mobilização das comunidades e fortalecimento de algumas lideranças na reivindicação do direito à saúde. Enquanto nestas regiões se observava uma relativa melhoria e estabilização da situação de saúde da população indígena, as regiões atendidas pela Fundação Nacional de Saúde continuavam a apresentar graves problemas pela incapacidade desta instituição em manter profissionais em campo, e ainda pela forte interferência política na coordenação regional da Funasa que deixava os critérios técnicos da atenção à saúde em segundo plano.

Esta situação fez com que durante o processo de reestruturação da atenção à saúde indígena ocorrido nos anos de 1999 e 2000, além da conjuntura maior de uma política neoliberal de diminuição do papel do Estado na prestação de serviços, fosse tomada a iniciativa do estabelecimento de convênios com as organizações que já vinham atuando entre os Yanomami para a prestação dos serviços básicos de saúde na terra indígena⁵⁶. Em outras regiões do Brasil, vários convênios para a atenção à saúde foram estabelecidos com as próprias organizações indígenas. Tal fato, aliado ao aumento significativo de recursos financeiros destinados à saúde indígena, apesar de ter provocado impactos sobre as formas próprias de gerência e administração dessas organizações, e também polêmicas sobre seu papel e legitimidade, contribuiu para seu reconhecimento por parte do Estado e fortalecimento do movimento indígena (GARNELO, 2003)⁵⁷.

No caso específico do Distrito Sanitário Yanomami, a grande parcela da população que era atendida pela Funasa passou a ser atendida pela Urihi – Saúde Yanomami, organização criada por membros da Comissão Pró-Yanomami para lidar especificamente com a questão da saúde, e notou-se uma melhoria significativa da situação de saúde, principalmente sobre o controle da malária que era considerada o principal problema de saúde e anualmente era responsável por um grande número de óbitos. Outras organizações que já trabalhavam na região (IBDS, Secoya, Diocese de Roraima) também assinaram convênios com a Funasa sendo que apenas as missões protestantes (Missão Evangélica da Amazônia e Missão Novas Tribos do Brasil) permaneceram atuando de forma voluntária.

Em 2004, com a publicação das portarias 69 e 70 do Ministério da Saúde restringindo a autonomia das organizações conveniadas e centralizando outra vez os recursos financeiros destinados à aquisição de insumos básicos necessários para a manutenção dos serviços de saúde, a Urihi decide não mais celebrar convênio para assistência à saúde e a Universidade de Brasília assume esta responsabilidade, passando a atuar na região por meio de sua fundação de apoio (Fundação Universitária de Brasília – Fubra).

⁵⁶ Uma análise detalhada da formulação da política nacional de saúde indígena e do processo de construção do Distrito Sanitário Yanomami pode ser encontrada na dissertação de mestrado de Edgard Magalhães (2006).

⁵⁷ Ver também Garnelo; Macedo e Brandão (2003) para uma avaliação inicial da implementação desta política.

Sob influência política partidária crescente, e suspeita de mau uso do dinheiro público, as condições de prestação de serviços foram se deteriorando: problemas como falta de medicamentos e outros insumos básicos; deficiência na manutenção e reposição de equipamentos; interrupção do fornecimento de horas de vôo, indispensáveis para suprimento das equipes na região que em sua maior parte só tem acesso aéreo; atraso de pagamento de profissionais se tornaram rotineiros.

Esta situação é o pano de fundo da reunião quando será proferido o discurso a ser apresentado neste capítulo.

3.2 – Organização e funcionamento do Conselho Distrital de Saúde Yanomami e Ye'kuana

O Conselho Distrital de Saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Ye'kuana é composto por 32 conselheiros. A metade deste número é formada por representantes indígenas (apenas um deles é Ye'kuana) procedentes de diversas regiões dos estados de Roraima e Amazonas que são escolhidos pelo conjunto de comunidades das regiões que representam, sendo que muitos deles são líderes de grupos locais (*pata thé*) e outros, com participação mais recente, são escolhidos por falarem um pouco de português (onde se incluem professores, agentes de saúde e estudantes). A outra metade é composta por representantes de órgãos governamentais (Fundação Nacional de Saúde, Fundação Nacional do Índio, Secretarias Estadual e Municipal de Saúde e Exército Brasileiro) organização da sociedade civil que prestam serviços relacionados à saúde (Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami, Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário, Fundação Universitária de Brasília. Comissão Pró-Yanomami) missões religiosas (Diocese de Roraima, Missão Novas Tribos do Brasil, Missão Evangélica da Amazônia) e representantes dos trabalhadores de saúde conforme diretrizes da Política Nacional

de Saúde e da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (Ministério da Saúde, 2000).⁵⁸

Ainda que constituído oficialmente em 2000, pode-se dizer que a origem da configuração de participantes indígenas no conselho teve início durante a 2ª. Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas em 1993, uma das primeiras oportunidades de reuniões entre Yanomami e brancos, precedida apenas pela Assembléia Yanomami realizada no Demini nos últimos anos da década de 1980. Tive oportunidade de participar de várias reuniões do conselho desde suas primeiras ocorrências como representante dos profissionais de saúde, da Fundação Nacional de Saúde, sendo em muitas ocasiões um de seus principais promotores, ou como observador.

A constituição do conselho distrital de saúde foi um processo bastante complicado em primeiro lugar no que dizia respeito à escolha dos conselheiros: como, entre centenas de comunidades eleger pouco mais de uma dezena de representantes que tivessem o poder de tomar decisões que afetariam outras comunidades além da sua própria? Além das questões colocadas pela própria forma de organização social dos Yanomami, que tem como ideal da autonomia de cada grupo local, a influência das organizações prestadoras de serviços era bastante sentida, procurando cada uma delas ter o maior número de conselheiros eleitos a partir da região em que atuavam. A discussão entre os não-índios sobre a composição do conselho muitas vezes irritava os representantes yanomami que por vezes se manifestavam sobre este fato de forma contundente: “vocês parecem um bando de cachorros latindo para acuar a caça, mas não estamos vendo caça alguma”. A proposta inicial de constituição do conselho contava com a representação de mais de quarenta membros indígenas e não foi formalizada pelo presidente da Funasa até ser reduzida, anos depois, para os 16 conselheiros atuais.

Ainda permanecem obscuros os critérios e as negociações intercomunitárias que levaram à escolha dos conselheiros atuais. As razões apresentadas nas reuniões (saber falar um pouco de português, não ter medo de falar, falar a verdade, ser membro da comunidade mais numerosa da região, ser uma pessoa que não gosta de brigar à toa) muitas vezes não correspondiam ao perfil do conselheiro escolhido.

⁵⁸ A composição do Conselho Distrital está no Anexo A.

As primeiras reuniões foram marcadas por tensão por parte de alguns Yanomami, preocupados com a possibilidade de encontrarem prováveis inimigos: cuidados em não deixar rastros, restos de tabaco ou sobra de comida que pudessem vir a ser utilizados em feitiçaria eram tomados ao lado de certas restrições alimentares para evitar envenenamentos. A ausência das prováveis agressões, a periodicidade e o aumento da frequência destes tipos de encontro permitiram que a tensão inicial fosse superada (ainda que restaurada em situações com numerosa participação indígena, como foi o caso da Conferência Distrital de Saúde Indígena em março de 2006) e proporcionou um melhor entrosamento entre grupos que não se visitariam sem a utilização de transporte aéreo, que hoje é reivindicado para realização de reuniões locais onde são convidadas pessoas de outras regiões distantes.

As reuniões ocorrem em caráter ordinário, conforme definição do regimento do Conselho, a cada seis meses, e extraordinariamente por convocação da maioria simples dos conselheiros ou pelo presidente do conselho, papel que foi inicialmente desempenhado pelo Coordenador Regional da Funasa e desde março de 2004 está a cargo de um jovem conselheiro da região do Paapiú. São realizadas normalmente na cidade de Boa Vista em local que permita tanto a acomodação dos conselheiros para a reunião propriamente dita quanto o alojamento dos conselheiros indígenas, sendo que maioria delas se deu em um espaço alugado da igreja católica que atende estes pré-requisitos. Algumas delas ocorreram em hotéis e auditórios da Universidade Federal de Roraima e da própria Funasa e foram alvos das críticas dos conselheiros tanto por se sentirem discriminados (no caso dos hotéis) como por julgarem inconvenientes os espaços restritos e fechados dos auditórios.

Fora do tempo regulamentar das reuniões com os brancos, principalmente nas manhãs enquanto estes não chegam, os Yanomami aproveitam para conversar entre si comentando o que foi falado ou o que pretendem dizer. Estive algumas vezes presente nestas ocasiões e ouvia as recomendações sobre a pertinência dos assuntos e os modos de falar apropriados: não se deveria falar sorrindo e tampouco usar palavras muito agressivas. Estas recomendações eram feitas pelos que já estavam “acostumados” a conversar com os brancos.

Nas reuniões são faladas as quatro línguas da família lingüística yanomami (com distintos graus de inteligibilidade mútua) e o português, sendo a grande maioria

dos participantes monolíngües. Cada discurso dos Yanomami é seguido por uma “tradução”, que às vezes parece resumir um longo pronunciamento, o que é justificado pelo estilo “repetitivo” do discurso indígena. Os discursos dos brancos, por sua vez, freqüentemente exigem longas explicações de termos técnicos, conceitos e definições que muitas vezes permanecem incompreendidos e continuam sendo discutidos e comentados. Essas traduções são feitas tanto por alguns Yanomami como também por missionários, alguns funcionários da Funai, trabalhadores de saúde e antropólogos. Muitas vezes, os intérpretes colaboram entre si, destacando alguns pontos e esclarecendo dúvidas. Alguns dos Yanomami fazem seus discursos em português e em uma das línguas da família yanomami.

Na maioria das vezes os intérpretes são missionários evangélicos, que dentre os não índios são os que costumam ter maior fluência nas diversas línguas. Somente nos últimos anos, um técnico da área de saúde que aprendeu a falar yanomami foi contratado para a função específica de intérprete e eventualmente há a participação de um antropólogo com fluência no dialeto yanomami ocidental. Antes disso, os intérpretes yanomami, principalmente Peri Xirixana, eram requisitados com mais freqüência e muitas vezes, principalmente quando não havia missionários presentes, tinham sob sua responsabilidade a tradução de todas as falas. Alguns oradores dividem sua intervenção em pequenos trechos que são traduzidos na seqüência, mas muitos fazem o discurso completo que o tradutor deve verter confiando em sua memória ou anotações sobre os principais temas.

Logo nas primeiras reuniões os Yanomami reclamaram da verbosidade dos brancos, que muitas vezes falavam entre eles mesmos, e controlavam o tempo que cada conselheiro indígena tinha para apresentar seus problemas. As reuniões passaram a ser organizadas com os conselheiros indígenas falando em primeiro lugar, sem serem lembrados de que tinham um limite de tempo. Em algumas delas alguns conselheiros não tiveram tempo para falar publicamente e passaram eles próprios a controlar o tempo, não cronometricamente, mas aparentemente por critérios relacionados à relevância que atribuíam ao assunto que estava sendo tratado, qualidade estética do discurso e prestígio do conselheiro. Muitas vezes saíam sem respostas para as questões e demandas que apresentavam.

Os Yanomami, na maioria das vezes, apresentam casos particulares de doenças ou queixas relatando a indisposição ou atitude pouco amigável de alguns

funcionários que não atendem as demandas por medicamentos, fornecimento de alimentos e mercadorias ou que não se deslocam até as comunidades mais distantes para prestar atendimento quando requisitados. Por vezes apresentam relatos que tratam de assédio sexual por parte de funcionários, seu envolvimento com a comercialização de ouro ou favorecimento de algum grupo de garimpeiros cuja presença é constantemente denunciada, além da invasão de caçadores e fazendeiros nas áreas mais periféricas de seu território. Nos últimos anos também são freqüentes as demandas por instalação de escolas e presença de professores entre os profissionais de saúde.

Os prestadores de serviços normalmente justificam as falhas de seus funcionários, ou prometem dispensá-los; mostram os bons resultados de sua atuação, muitas vezes apresentando gráficos ininteligíveis; raramente apresentam planilhas de prestação de contas dos recursos recebidos da Funasa e freqüentemente reclamam de sua relação com a Funasa e do atraso de liberação de recursos financeiros.

Os funcionários costumam reclamar das péssimas condições de trabalho sem infra-estrutura, suprimentos e apoio logístico adequados e a Funasa geralmente manifesta seu empenho em que o serviço funcione de maneira adequada, apresenta a planilha de recursos financeiros empregados, promete aumentar seus investimentos no provimento de insumos, e remete a maioria dos problemas apresentados aos gerentes das organizações conveniadas ou aos “chefes de Brasília”.

Os mal entendidos não são raros. Há situações onde representantes de instituições governamentais pronunciam discursos completamente ininteligíveis aos intérpretes yanomami (e por vezes também aos brancos), mas os intérpretes apresentam sua versão do que imaginam que foi dito. Numa reunião, quando os Yanomami apresentavam suas queixas sobre as péssimas condições das acomodações, alimentação e serviços oferecidos pela Casa do Índio⁵⁹ de Boa Vista, o representante da Funasa respondeu com um discurso evasivo falando das novas

⁵⁹ A Casa de Saúde Indígena é uma unidade de saúde localizada na periferia de Boa Vista onde permanecem pacientes e acompanhantes que foram removidos para Boa Vista enquanto aguardam a realização de exames laboratoriais e consultas especializadas ou retorno à terra indígena após internações hospitalares. Uma média de 150 pacientes e acompanhantes yanomami ocupa diariamente suas dependências sendo que alguns deles permanecem por vários meses internados.

normas operacionais, procedimentos, fluxos administrativos e financeiros, atribuições, responsabilidades e numerosas siglas que só têm sentido para os experientes burocratas da instituição. O intérprete yanomami disse aos seus parentes que o representante da Funasa tinha dito que a Casa do Índio estava ruim mesmo, que chovia nos alojamentos, que o sistema de esgoto estava estragado, que os pacientes demoravam muito quando estavam internados esperando exames ou consultas nos hospitais de Boa Vista, mas que ia melhorar. Ainda que não tenha entendido o que foi dito, ou que tenha entendido e considerado o discurso intraduzível, o intérprete apresentou a resposta que seria esperada para o tipo de situação apresentada. Os Yanomami parecem identificar um discurso padrão feito pelos brancos: “eles sempre falam assim”.

Um outro exemplo significativo desse discurso repetitivo dos brancos, e da predição do que deve ou pode ser dito ocorreu numa assembléia yanomami realizada no Catrimani em 1997 quando os Yanomami cobravam da Funai a retirada dos garimpeiros que permaneciam em algumas regiões do seu território. O representante da Funai fez um longo discurso sobre o papel da instituição e seu empenho em que a operação de retirada dos garimpeiros fosse desencadeada e sobre os inúmeros entraves burocráticos, legais e financeiros para tal. Solicitou, então, a um funcionário yanomami que traduzisse “para os seus parentes”. Após a tradução o representante da Funai retomou sua fala, prosseguindo sua prolixa explanação sobre a questão e solicitou novamente os serviços do tradutor, sendo surpreendido por um “-Não é preciso. Sabe, essa parte eu já adiantei.”

Estes exemplos ilustram os temas comuns e a situação complicada dos intérpretes no seu ofício de apresentar uma tradução atendendo as expectativas sobre sua competência em comunicar-se tanto com os brancos quanto com os Yanomami. Esta experiência entre concepções sobre o uso da linguagem, objetivos e práticas retóricas na maioria das vezes conflitantes talvez tenha contribuído para a emergência de uma nova consciência relacionada a estes temas e a criação de novos estilos e estratégias discursivas.

3.3 – Reunião em tempo de crise

Em março de 2006, uma reunião de caráter extraordinário foi convocada motivada pela crise no funcionamento dos serviços de saúde já detalhada na primeira seção deste capítulo.

Os profissionais de saúde contratados pela Fundação Universitária de Brasília estavam há vários meses sem receber salário e não tinham condições de permanecer trabalhando na Terra Indígena. Em algumas situações os Yanomami, ao notar que chegavam aeronaves para retirar os funcionários sem trazer os que deveriam substituí-los, não permitiam a saída das mesmas, o que só vinha a acontecer após tensas negociações com as chefias da Funasa e a permanência de alguns funcionários a contragosto.

Esta crise na prestação de serviços já vinha se desenrolando há alguns meses. O início da prestação de serviços da Fubra no Distrito Sanitário Yanomami tinha ocorrido num período também crítico quando o Governo Federal editou em 2004 duas portarias que restringiam a autonomia das organizações que prestavam serviço de atenção à saúde indígena em todo o país. No caso do Distrito Sanitário Yanomami, a Urihi-Saúde Yanomami resolveu não continuar a parceria com a Fundação Nacional de Saúde diante das restrições impostas e sua saída foi motivo de grande preocupação entre os Yanomami que tinham já passado por uma experiência negativa quando a Funasa era a única responsável pela execução das ações. As críticas à atuação da Funasa e da Fubra e a comparação com o tempo em que a Urihi era responsável pela prestação dos serviços era tema constante nas reuniões do conselho por parte de alguns conselheiros indígenas e representantes das organizações não-governamentais.

O atraso no repasse de recursos da Funasa para a Fubra (e para várias organizações na mesma situação em todo o Brasil) tinha se tornado rotina desde o segundo semestre de 2005, e seus efeitos já eram perceptíveis na qualidade dos serviços de saúde prestados e na situação de saúde da população que já sofria com o aumento dos casos de malária em algumas regiões. O assunto já tinha motivado a

paralisação e a manifestação pública de funcionários em frente ao prédio da Funasa, tinha sido discutido em duas reuniões do Conselho Distrital de Saúde (em setembro e novembro de 2005) e na Conferência de Saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami em janeiro de 2006, sendo que em todas estas ocasiões os Yanomami já tinham demonstrado seu descontentamento com a situação, chegando a ocupar o prédio da Funasa em Boa Vista em novembro de 2005. A repercussão das manifestações indígenas, que já tinham ocorrido em duas ocasiões, tinha feito com que a Funasa se apressasse em repassar os recursos. Peri Xirixana foi um dos principais protagonistas destes eventos sendo que ele mesmo tinha expulsado o coordenador regional da Funasa de seu gabinete.

Estes antecedentes traziam a expectativa, por parte dos funcionários e da Fubra, de que mais uma vez a questão fosse resolvida com a manifestação dos Yanomami. A direção da Funasa, especialmente seu coordenador regional em Roraima, negociava com a fundação de apoio da Universidade Federal de Roraima, a Fundação Ajuri, o estabelecimento de uma parceira para viabilizar a prestação dos serviços de saúde enquanto divulgava que a Fundação Universitária de Brasília (Fubra), fundação de apoio da Universidade de Brasília, teria algumas pendências na prestação de contas sobre os recursos referentes ao convênio cujo plano de trabalho vinha executando desde julho de 2004⁶⁰.

Os dias que antecederam a reunião foram marcados pela mobilização dos funcionários reivindicando o pagamento de salários atrasados e melhoria definitiva das condições de trabalho. O coordenador regional da Funasa, ao mesmo tempo que discutia o provável convênio com a Fundação Ajuri, se desdobrava em agrados ao jovem yanomami presidente do Conselho Distrital de Saúde que tinha o carro oficial do coordenador à sua disposição para circular com acompanhantes de pacientes internados na Casa do Índio pela cidade para fazer pequenas compras, comunicar-se pelo rádio instalado na sede da Funasa com seus parentes que estavam nas aldeias ou simplesmente passear.

⁶⁰ Conferir notícias na *Folha de Boa Vista*, março de 2006 (Disponíveis no *site* da Comissão Pró-Yanomami em www.proyanomami.org.br .

A reunião ocorreu num local improvisado, à sombra das árvores do quintal da Casa de Estudos⁶¹, onde foram instaladas várias cadeiras, uma mesa (que foi ocupada pelo presidente do conselho, pelo representante do coordenador regional da Funasa e pela chefe do Distrito Sanitário Yanomami), um amplificador de som e dois microfones que eram usados pelos participantes quando falavam publicamente.

Além dos conselheiros (indígenas e representantes da Funasa, organizações não governamentais, missões religiosas e organizações indígenas, a maioria deles participantes das reuniões desde as suas primeiras ocorrências), a audiência era ampliada com a presença de mais de cem profissionais de saúde portando faixas e cartazes apresentando suas reivindicações, professores yanomami que estavam na cidade para um curso de formação, vários representantes das instituições prestadoras de serviços (além dos conselheiros oficialmente indicados) e repórteres da imprensa local. Dois representantes da Ajuri estavam presentes, convidados pelo coordenador regional da Funasa diante da expectativa da assinatura do convênio com a sua organização.

Havia um grande mal estar entre os profissionais de saúde e dirigentes da Funasa e da Fubra. Estes não se encontravam presentes no início da reunião. Na abertura, o presidente do Conselho repreendeu duramente os profissionais de saúde que supostamente não queriam trabalhar em área indígena, que eram preguiçosos e que só queriam estar na cidade andando de carro, bebendo e mantendo relações sexuais. Surpreendentemente não manifestou nenhum apoio às reivindicações dos funcionários, como fizera em outras reuniões, não considerando o fato de que eles estavam com salários atrasados por três meses e não permaneciam em área indígena por não dispor de dinheiro sequer para aquisição de alimentos para consumo enquanto estivessem lá. O encerramento do convênio com a Universidade de Brasília e assinatura de um novo convênio com a Ajuri foi colocado como o principal ponto a ser discutido.

Após os discursos de alguns conselheiros que manifestaram sua preocupação com a ausência de profissionais de saúde em sua região e descrever os casos de doenças que aconteciam no momento, que eram vertidos ao português

⁶¹ Casa ampla que foi alugada para servir para eventuais cursos para profissionais e agentes indígenas de saúde e como alojamento para os agentes indígenas de saúde quando estavam na cidade para receber pagamento e fazer compras.

por um intérprete não-índio, Peri, como conselheiro representante das aldeias da região do Alto Rio Mucajaí onde vive, se manifesta em português.

O discurso foi gravado e está transcrito abaixo, procurando seguir o contorno entonacional e as pausas para delimitar as linhas e as estrofes (ou parágrafos). Os deslocamentos à direita correspondem a um pronunciamento mais rápido e mais fraco, correspondendo normalmente a citações diretas de outros discursos. Os eventuais negritos destacam alguns dos aspectos tomados em conta na análise.

Seu pronunciamento durou aproximadamente vinte minutos e está aqui intercalado por comentários meus nas notas de rodapé. Estas, neste caso, são utilizadas de uma forma que extrapola seu uso normal nos trabalhos científicos e muitas delas deveriam estar inseridas no corpo do texto. Optei por este uso excessivo procurando não sacrificar, com interrupções demasiadas, a forma e o conteúdo do discurso.



Peri (com microfone) discursando na abertura da Conferência Distrital de Saúde (Foto de Gilvan Brolini).



Plenário da Conferência Distrital de Saúde Yanomami, janeiro de 2006 (Foto de Gilvan Brolini)



Reunião do Conselho Distrital em novembro de 2005 (Foto de Gilvan Brolini)



Yanomami se preparando para ocupar sede da Funasa em Boa Vista, novembro de 2005 (Foto de Gilvan Brolini).



Manifestação de funcionários da Fubra, março de 2006 (Foto de Bruno Ferreira).



Audiência na reunião do Conselho Distrital de Saúde, março de 2006 (Foto de Bruno Ferreira)



Peri na reunião do Conselho Distrital, março de 2006 (Foto de Bruno Ferreira).

3.4 –“Não é isso que eu vou dizer” – a força retórica do discurso objetificado

Peri inicia falando em yanomamë, comunicando que vai falar em português para que os brancos entendam bem o que ele está pensando. Eu comecei a gravar alguns minutos depois. Ele fala em pé, segurando o microfone com uma das mãos, quase não se movimenta. Sua fala é forte, pausada, em tom conciliatório.

.....

Hoje nós viemos discutir

o caso da nossa saúde.

Nós viemos, o caso da nossa saúde,

mas eu mesmo não vou falar muito da nossa saúde

porque lá, lá mesmo, não está tendo descontrolo [de doenças].

Lá teve reunião do conselho local

com toda a população da maloca do Raxasi, Warimahikoko, Krokonautheri, Porapei...⁶²

Tá?

Na verdade,

quando eu cheguei aqui em Boa Vista

eu sei que,

eu entendi que...

que tal de...

-como é que é o nome do homem?⁶³ [pergunta a alguém da audiência]

tal de Funasa?... Ajuri?

Eu queria saber

se a Funasa que está chamando

e a Ajuri quer assumir.

⁶² Comunidades da região do Alto Mucajaí.

⁶³ Na minha opinião ele sabe muito bem o “nome do homem” da Funasa, ele vai nomeá-lo adiante. Da Ajuri ele não conhecia ninguém mesmo.

É isso que eu queria saber.⁶⁴

**Quando vocês começar a falar pra nós também
a palavra tem que ficar claro.**

Tá?⁶⁵

E por que nós...

Eu sei

vocês sabem que eu participo muito das reuniões do conselho distrital

conselho distrital sobre

a situação crítica

do que nunca foi resolvido.

Tem dois casos.

Que primeiro,

quem entrou na nossa terra foi a Funai.

Primeiro a Funai **trabalhou** de saúde.

A Funai **não trabalhou direito** e a saúde...

Tomou conta da saúde [a Funai] e da educação também,

e da vigilância da área também

e demarcação[da Terra Indígena].

Tinha os três casos.

Aí, depois, assumiu Funasa

para tomar conta da saúde nossa.

⁶⁴ Esta pergunta será retomada e reformulada várias vezes durante o discurso, diz respeito ao agente da mudança proposta: afinal é a Funasa ou a Ajuri quem quer mudar? Esta questão, aparentemente retórica, parece se referir a uma dúvida real se considerarmos o campo semântico do verbo yanomami (*naka-*) que em português pode ser vertido tanto como chamar ou pedir. Além disso, as construções com a utilização deste verbo em yanomami são bastante complicadas por envolver tanto o aspecto da ergatividade como a polissemia do termo em português. Daí ser preciso deixar claro quem chamou (ou pediu) quem, quem se fez chamar, quem pediu para chamar, etc..Conforme o Dicionário de LIZOT (sd): "*naka-* vb. trans. *nakaai*, incoativo: chamar alguém, dizer a alguém para vir, pedir, solicitar alguém ou alguma coisa ; convidar ; pedir alguma coisa, solicitar, requerer [*nakai*, dur. : fazer várias vezes, rogar ; *nakamamou* : se fazer chamar; *nakarei*, perf. ; *nakataai* ou *nakotaai*, it. ; *nakayou*, recíproco : se chamar um e outro [...]. *nakapou* : ter sido convidado, ter sido requisitado.[...].

⁶⁵ Pode-se dizer que este início do discurso procura definir o assunto que vai ser tratado, e as regras dessa conversa com os brancos: "quando vocês começarem a falar para nós também tem que ficar claro, tá?".

Na época da invasão da área nossa, Yanomami
por causa do minério.

Aí morreu muito meus parentes,
nesse caso eu conheci a Funasa.

Eu conheci a Funasa,
aí eu fui contratado também,

trabalhando junto com os funcionários.

Aí eu estudei
observando o trabalho da Funasa nas áreas.

E foi assim.

E quando eu me acostumei,
entrei nas reuniões do conselho distrital, e na luta também,
e até hoje estou continuando ainda aqui.

Depois é que entrou a Urihi.

Também eu não vou dizer

que **trabalhou** bem, bem, bem a Urihi não.

Tá?

Eu não vou dizer:

“Não, a Funasa não trabalhou bem direito

A Fubra não trabalhou bem direito

A Urihi trabalhou bem melhor.”

Não.

Eu não posso dizer assim.

Eu quero que o esclarecimento

por causa de Ajuri.

Isso eu quero perguntar pra vocês,
para a Fubra e para a Funasa.

Eu queria saber se a Fubra vai ficar chamando

e a Ajuri quer entrar para tomar conta a nossa saúde.

Isso que eu queria saber.⁶⁶

⁶⁶ O tema do discurso passa a ser a reunião e é apresentado um outro tipo de refrão, “eu não vou dizer” que, a exemplo de “eu queria saber”, vão pontuar o pronunciamento. Ele cita o teor de um discurso que foi bastante ouvido nas reuniões do Conselho Distrital desde a saída da Urihi como prestadora de serviços de saúde em 2004. O discurso é citado, precedido de um “não vou dizer”, mas mesmo assim sem nenhum julgamento quanto à veracidade da informação. Na verdade, ele

Porque aqui tem **caso de cinco**... que já tem o... tem (...)

já tem ..tem....

tem organização, não, não...

associação dos parentes do CIR⁶⁷

eles sabem trabalhar igual vocês [de] brancos

tem Diocese de Roraima,

tem CCPY,

e tem a SECOYA.

E Yanomami quer trabalhar também como os parentes do CIR.

E qual que é melhor?

Qual que vai dirigir bem a nossa saúde?

Para mim,

eu não vou dizer também,

que se a Ajuri entrar.

Ah, tá:

Ajuri, você assume

e dirige bem nossa saúde

e nós vamos apoiar também

e aí vira recurso.

Não. Eu não vou falar isso não.

Tá?

Quando eu estou acostumando,

participando, discutindo

nas reuniões distrital,

e na reunião da conferência,

eu sei que não resolve nada.

Eu não vou dizer...

manifesta sua preocupação com o que está acontecendo agora, nessa reunião: “eu queria saber se a Fubra vai ficar chamando/ e a Ajuri quer entrar para tomar conta da nossa saúde”. Nota-se que esta pergunta nesta repetição troca a “Funasa que está chamando” do início deste discurso por a “Fubra vai ficar chamando,” reforçando minha suspeita sobre a questão relativa à ergatividade.

⁶⁷ CIR – Conselho Indígena de Roraima, organização indígena que executa as ações de atenção básica à saúde no Distrito Sanitário Especial Indígena do Leste de Roraima. Ele cita as outras organizações que já tiveram ou mantêm convênios com a Funasa para prestação de serviços de saúde: Diocese de Roraima, Comissão Pró-Yanomami (CCPY), Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami (SECOYA) e Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário (IBDS) que será lembrado adiante.(ver primeira seção deste capítulo).

por isso que eu vou dizer não.

Tá?

Se o CIR concordar para tomar...

é melhor, pra nos ajudar.

O CIR se quer, se concorda para tomar conta da nossa saúde.

É isso que nós quer saber.

E nós quer saber também se Diocese quer assumir, tomar conta da nossa saúde.

E nós queria saber se a CCPY quer assumir, tomar conta da nossa saúde.

Nós queria também saber se a SECOYA quer tomar conta da nossa saúde.

Eu quero saber também se SECOYA, não... IBDS

se o IBDS quer assumir para tomar conta da nossa saúde.

Isso que eu quero saber.⁶⁸

Porque tem os parentes...

tem vocês brancos

que conhece pouco nossa saúde.

Eu venho aqui resolver trabalho.

“Tem funcionário que não é bom,

tem outro chefe que não é bom

e tem outro bom,

e tem outro que interessa **trabalhar** pra nós.”

Isso que eu conheço.

Eu não vou dizer também que:

“Não

a **Fubra** não é bom,

que o funcionário da Fubra é preguiçoso,

que só fica dormindo.”

Eu não posso dizer isso.

Até hoje, por enquanto,

eu mesmo estou observando o trabalho da MEVA,

no Alto Mucajaí.

Eu,

⁶⁸ Neste trecho são apresentados outros participantes e são consultados sobre seu interesse em “assumir, tomar conta da nossa saúde” e sutilmente se manifesta a opinião de que seria melhor que o Conselho Indígena de Roraima assumisse, mas é destacada a importância de um determinado consenso, e as instituições representadas são citadas uma a uma. Aparece também uma dúvida: “organização? associação?”

eu não vou dizer também que a MEVA é ruim,

porque a MEVA tem dinheiro dos pastor.

Eu não vou dizer também.

Por que vocês são igual, tá?

Vocês são igual.

Agora nós, yanomami,

que é mesmo diferente a nossa cultura.

Vocês brancos não conhecem

bem direito a nossa vida na área.

É bem diferente

O Hokosikë [nome yanomami de um missionário] conhece

o Bruce [antropólogo]...

A Fatinha [funcionária da Funasa, chefe do Distrito] conhece menos

que a gente puxa muito ela na reunião de controle social.

O Moisés [antropólogo] conheceu os nossos parentes na área dos *xamatari*⁶⁹.

Tá?⁷⁰

E hoje a gente, nós estamos aqui,

nós fomos convidados para esta reunião

para discutir assunto de saúde...Funasa Ajuri

Tá?

Quando os parentes falaram:

“Pára,

nós queremos saber primeiro o **trabalho** da Ajuri,

se a Ajuri está trabalhando bem,

a gente vai abrir a porta.”

Não, não é assim.

Assim nós estamos brincando.

Assim a gente está brincando com brinquedo, com carrinho.⁷¹

⁶⁹ Yanomami ocidentais.

⁷⁰ Fofocas (“tem funcionário que é bom, tem outro que não é bom...”) e outros discursos tratando do comportamento de funcionários são citados, precedidos com seus respectivos “não vou dizer”. Peri justifica que não pode afirmar nada sobre este fato porque não sabe se é verdade ou não, pois ele tem acompanhado o trabalho da MEVA (Missão Evangélica da Amazônia) na região que ele mora, mas também se abstém de fazer qualquer julgamento: “porque vocês brancos são iguais”. Os yanomami teriam uma vida diferente, um pouco conhecida por alguns poucos “brancos”. Em seguida passa novamente a falar sobre a própria reunião, e vai defender uma ética sobre o falar e nas relações.

Hoje a gente não quer brincar mais.
 O que é que falta aqui?
 A Fubra falta respeitar nós no conselho distrital.
 Tá?

Hoje a gente não só veio falar aqui por causa de falta de dinheiro.
 A gente fala depois quando
 se vocês, se a Ajuri... tem?
 -Tem gente da Ajuri aqui?
 Para a gente olhar a cara dele?
 [Representante da Ajuri se levanta.]
 -É você, é?
 -Ahn.
 -Tá.

Por enquanto hoje a gente vai falar para os conselheiros
 para eles lembrar muito bem a experiência,
 com razão,
 para falar direito.
 Nós Yanomami,
 já fomos muito enganado,
eu não vou dizer que a Fubra está me enganando.
Não é só isso, tá?

Vocês sabem
 o que é que tem...
como vocês trabalham?!
Como é o trabalho de escritório?!
 Cadê o escritório da Funasa?
 Não vai transferir não?
 Vai trabalhar direto no prédio do governo federal?
 Será que está atrapalhando por que está trabalhando no prédio do governo federal?
 Por que não está tendo o escritório mesmo da Funasa?⁷²

⁷¹ Este comentário não me parece ser uma figura de linguagem, mas sim para distinguir “brincando” de “brigando”, este par de palavras costuma gerar confusões na comunicação com os brancos. Ele deixa bem claro que está brincando

⁷² Ele se refere a uma discussão entre a administração da Fubra e da Funasa sobre a localização do escritório da Fubra em Boa Vista, que funcionava no prédio da Funasa. Eu pessoalmente não entendi os benefícios que a mudança do escritório poderia trazer, já que havia espaço suficiente no prédio da Funasa em Boa Vista e tal mudança envolveria gastos com aluguel e manutenção de novas

Isso, na minha idéia, eu penso muito,
se tem escritório da Funasa,
talvez vai melhorar.

Talvez.

Eu não vou dizer que,
se que o funcionário for mesmo da Funasa,
se tendo (concurso?) vai melhorar.⁷³

Não.

Eu não vou dizer assim não.

Aí.

por que nós estamos

só descarregando só problemas

só por causa de rolo.

só de reclamação como essa aqui, nesse reunião

sem resolver nada.

Assim não pode.

Tá?

Não pode!

A gente está aqui,

não é só falando,

pedindo dinheiro,

chamando [de] preguiçoso

chamando os funcionários que não trabalham direito,

que dorme muito.

Não, né?

Não vou dizer, que é muita vergonha.⁷⁴

dependências e maior distanciamento de equipes (da Funasa e da Fubra) que teoricamente deveriam desenvolver ações conjuntas e com mesmos objetivos.

⁷³ A terceirização da contratação de profissionais para prestação de serviços de atenção à saúde indígena (por meio de convênios) tem sido criticada tanto por alguns representantes do movimento indígena, algumas organizações indigenistas (Conselho Indigenista Missionário, por exemplo) como por sindicatos, servidores públicos da Funai e da Funasa e pelo Ministério Público Federal. A realização de concurso público para contratação de funcionários para atenção à saúde Yanomami na década de 1990, no entanto, não se mostrou a mais adequada para o empreendimento sem mecanismos ou incentivos da fixação dos profissionais na Terra Indígena pois estes migraram tanto para as capitais da região (Boa Vista e Manaus) como do Sul, Sudeste e Nordeste contribuindo com a desestruturação dos serviços de saúde..

O que é que está faltando?

Falta a Fubra

falta respeitar nós conselheiros.

A Fubra tem que respeitar nós conselheiros yanomami.

Tem que respeitar. Tá?

De enganar.

A Fubra não pode enganar nós, tá?

Falar que esconderam o dinheiro não.

Vocês sabem:

nós não mexe nada de papelada

não mexe em dinheiro

nós não sabe contar

como é que é dinheiro

como é que funciona.

Nós não sabe.

Nós só sabe comer bacaba e matar paca.

E matar anta.

E arrancar minhoca para pescar.

É assim que nós vivemos...

E o **trabalho** na roça

Eu só sei isso.

Vocês não:

tem tanta papelada,

tem tanta ata,

e tem que digitar computador.

É muito trabalho.

Vocês fazem o trabalho de vocês

entre vocês discutem sobre o recurso.

Tá?

Isso que eu quero saber daqui.

**Isso que seu estou pedindo para falar de verdade,
prá vocês.⁷⁵**

⁷⁴ Descarregando problemas, reclamando, só falando sem resolver nada, pedindo dinheiro, chamando de preguiçoso, chamando de incompetentes, de dorminhocos. Parece que estão sendo nomeados atos de fala: reclamar, pedir, acusar, causar problemas com as palavras.

⁷⁵ Sinceridade e respeito são alguns princípios éticos reivindicados nas regras das conversas e nas relações. Mentir, enganar são ações atribuídas aos brancos nessas relações (Ver também KELLY,

-Quem é o chefe da Fubra aqui?

Outro caso também,
hoje a gente tá falando aqui,
como estar falando para ninguém.

Tá brincando.

Tá brincando.

-Cadê o chefe?

-Cadê o chefe?

-Cadê o chefe que assumiu, o RT?

Por que ele não esperou essa reunião,
para ele ver a gente?

Acho que ele fugiu porque **a gente só fica brigando** com ele?

Não, não pode ser assim não.

Nós não vamos comer ele, sabe?

Pensa que tá certo?⁷⁶

Vocês esclarecem

e quando a Funasa e a Ajuri têm que estar aqui na mesa,
explicando para a gente
e como é que vai ser.

E pensar que não sabe o que é saúde ainda?

Tudo bem.

Aí nós vamos conversar,

vocês entre vocês

vocês representantes do Conselho Distrital

Talvez hoje

2003). A vida dos Yanomami não afetaria os brancos (caçar, pescar, plantar roça, “arrancar minhoca”, “só isso” – exagera na simplicidade e falta de poder) Os brancos, ao contrário, têm o poder da papelada, da ata, do computador (toda a parafernália da escrita) e do dinheiro: “entre vocês discutem sobre o recurso”. É um apelo a moralidade do “não deixar sofrer” que orienta a relação entre co-residentes e aliados que parece confirmar as observações de Alés (2000a), e Kelly (2003). A aplicação destes princípios em relação ao uso do dinheiro (que deveria ser utilizado para “diminuir o sofrimento”) são os tópicos da parte mais dramática e final do discurso (trecho que segue), com perguntas dirigidas à audiência.

⁷⁶ Este trecho, além de ser interpretado em referência ao assassinato de um inimigo (e mostrar que é mesmo “brigando” e não “brincando”), soa como uma ironia sobre as visões que os brancos têm dos Yanomami.

a gente não pode abrir não
 não abrir a porta
 Ele tem que conhecer bem
 a cara do parente:

**suja,
 cagada,
 mijada,
 como é que os Yanomami vivem.⁷⁷**

**E nós temos que conhecer também, nós temos que pegar
 a voz dele claro também.**

Não vem dizer:

“Ah eu vou assumir,
vou trabalhar,
 vou cuidar bem
 vou [inaudível]
 eu não vou **trabalhar** como a Fubra
 eu não vou **trabalhar** como a Funasa
 e não vou **trabalhar** como a Urihi
 eu não vou **trabalhar** como a Funai.”⁷⁸

**Não, por enquanto,
 nessa voz a gente não acredita mais.**

Que as doenças
 estão lá esperando remédio.

O que é que falta nas áreas?

Cadê laboratório
 para o funcionário enfermeira,

o médico, o técnico que for trabalhar lá?

Para curar yanomami lá, cadê o curação (tratamento) lá?

Por que é que só está tendo curação lá na Casa do índio?

Será que não tem dinheiro não?

Dinheiro demora para chegar, mas ele chega

Por que que não aproveita quando chega dinheiro aqui?

⁷⁷ Reforça as imagens que os “brancos” têm dos Yanomami (viver brigando, são canibais, têm pouca higiene) são lembradas também com ironia, pois são criadas por pessoas que não os conhecem.

⁷⁸ Este seria um provável discurso genérico dos brancos a cada mudança sempre dizem que vão trabalhar de uma maneira mais adequada que os anteriores e que provavelmente seria apresentado por uma nova organização que pretendesse substituir a Fubra (a Ajuri no caso, que não é mencionada). Este trecho é pronunciado num tom diferenciado: mais rápido, mais fraco, com a ponta da língua entre os dentes, palavras inaudíveis (a **voz** em que não se acredita mais).

Não aproveita, porque não está tendo ambulatório porque nós **somos feios?**

Nós somos fedorentos, nós somos imundos?⁷⁹

Não, não pode ser.

Tem que ter ambulatório lá na área para os funcionários **trabalhar bem.**

Cadê o funcionário que está trabalhando bem lá?

Por que é que a Fubra manda funcionário sem rancho, sem nada?

Sem material também,

e hoje está mais difícil, por quê?.

Para onde foi esse dinheiro?

Se outra empresa mudar...

será que vai mudar com a Ajuri?

Não vai mudar não.

Vai continuar a mesma coisa.

Por isso a gente não vai abrir a porta muito cedo.

Aqui não tem nem quinze Yanomami, não.

Estão lá os outros

o conselho local...os conselhos locais,

tem os suplentes, tem os tuxauas,

tem as conselheiras local também

Chega lá a gente vai passar tudinho para todo mundo.

A gente vai fazer assim...

Tá?

Na verdade hoje eu não vou dizer

que a Ajuri quer **trabalhar** bem direito, não.

A gente não conhece ela ainda,

não está digitado, não está assinado.

Primeiro tem que conversar bem direitinho, sentado.

Nós temos que viajar também em Brasília, para conversar lá.⁸⁰

⁷⁹ Talvez apelo mais dramático ao preconceito e à moral do “não deixar sofrer” que é estendido também aos funcionários, que também sofrem, que não conseguem trabalhar. O “sofrimento dos funcionários” será retomado abaixo. (É notável esse paralelismo temático, quase pedagógico, de sucessivas reaproximações dos temas ao longo do discurso.)

⁸⁰ Destaca que não se pode tomar uma decisão precipitadamente (“abrir a porta” para que a Ajuri assumisse a atenção à saúde). A conversa atual tem desdobramentos tanto nos conselhos locais e nas aldeias como em Brasília onde seriam ser escritas e assinadas. É uma explicação para os brancos sobre os Yanomami, que não podem tomar uma decisão sem consultar um grupo de numerosas pessoas e também um esclarecimento aos Yanomami sobre os brancos, que também não podem tomar localmente as decisões o que seria feito por um número restrito de pessoas em Brasília.

Hoje vocês, funcionários da Fubra, estão aqui, né?

Vocês estão chorando por causa do dinheiro,

eu sei que aqui na cidade é difícil,
vocês têm o direito de chorar mesmo.

Nós Yanomami não,

nós Yanomami lá,

está tudo bem:

pescando,

caçando ,

limpando roça.

E comendo beiju,

farinha,

tapioca,

banana assada,

madura,

tomando caribé de banana,

chupando cana.

Nós estamos tudo bem.

É verdade.

Porque é que vocês estão chorando?

Por que o chefe de vocês que não trabalhou direito para vocês.

A Ajuri não vai ser igual não será?

Vai mudar?

Não vai mudar nada.⁸¹

Ajuri, se assumir,

vai começar brigar gente de novo.

Se começar brigar gente de novo,

o que é que a gente vai pensar?

-Não briga com isso não, a gente não tem o que fazer do dinheiro.

Por que a gente quer a saúde.

Tem que ter material de raio x,

tem que ter dentista, médico.

E para examinar todos,

ter atendimento de qualidade nas áreas.

⁸¹ São reconhecidos os problemas dos funcionários que não recebem os salários, a vida na cidade é difícil sem dinheiro em comparação com os Yanomami vivendo da caça, da pesca e da agricultura (Comparação da vida dos brancos e a dos índios (comida comprada e comida produzida).

Tá andando hoje o médico da Fubra?

Tá andando por aí será?

Será que se a Ajuri assumir

ele vai construir os postos?

Não sei.

Nem não vai ter.

Cadê o dinheiro que ia construir os poços?

Alto Mucajaí, Alto Catrimani , Waikás, Aikama?

E cadê?

Para onde é que foi esse dinheiro de novo?

Queimaram?

O RT pagou a passagem, passou lá?

Ou vai passar? Brincar na festa?

Isso que eu queria saber.

Só promessa, promessa, promessa:

ninguém faz nada!

Como é que a Funasa vai melhorar?

Como é que a Fubra vai melhorar?

Com [ininteligível] não vai melhorar nada.

Ou vocês pensam que vai melhorar?

Eu não penso que vai melhorar nada.

Isso eu estou achando muito difícil.

Tá?

Isso que eu queria perguntar pra vocês, tá?

E amanhã eu queria falar mais um pouquinho.

Hoje vocês vão falar.

Inaha ya pihi kuu...[assim que eu penso...]

Encerra o discurso propondo o encaminhamento da reunião (falando em yanomami aos Yanomami) dizendo que é melhor os brancos falarem, explicarem primeiro o que estão pensando. Foi calorosamente aplaudido ao final: aos não índios chamou a atenção do “não vou dizer e já dizendo”; um Yanomami a meu lado comentou que Peri “não tem vergonha (medo) de falar com os brancos”.

É preciso notar que Peri termina seu discurso sugerindo uma mudança na ordem nas falas da reunião. Conforme apresentado anteriormente, nas reuniões do

conselho normalmente os índios falam primeiro e somente após todos eles terem falado os brancos falam.

A chefe do distrito trocou algumas palavras com os demais componentes da mesa e sugeriu um intervalo para o cafezinho.

As falas indígenas dirigidas aos brancos e em eventos organizados por brancos chamou a atenção dos antropólogos desde o seu surgimento no Brasil, ainda durante a ditadura militar no final da década de 1970. Ramos (1990b) observa que a questão indígena se tornou um dos assuntos possíveis de serem discutidos sem atrair a censura e a repressão policial, e passou a reunir platéias de brancos solidários que tinham nessas situações um ambiente propício para destilar também suas frustrações contra o regime. Ela encontra nestas falas políticas os indícios das expectativas, pontos de vista, trajetórias de vida e opções políticas que poderiam contribuir na compreensão dos “processos que dão lugar à carreira de um ‘índio interétnico’ ”.(RAMOS, 1990b, p. 119) e destaca o esforço retórico adotado pelos índios que apelam para certos símbolos pelos quais procuram sensibilizar audiências específicas. O que estaria em jogo nesse gênero específico de discurso não seriam os símbolos em si, mas o uso que é feito deles e a platéia aos quais são dirigidos, objetivando um efeito ou uma cadeia de efeitos sequenciais (Ibid., p. 140).

Entre os Waiãpi, Gallois (2000) também nota a construção de um gênero oral particular, a “fala para os brancos”, um “discurso-ação” que revela tanto as transformações da consciência histórica e construção de uma auto-imagem quanto um quadro de possíveis intervenções sobre as relações de contato sobre as quais o discurso procura interferir. O conjunto de discursos analisado por Gallois são dirigidos (pessoalmente, ou por meio de gravações) a uma distinta platéia de autoridades: chefes da Funai, do governo, ou dos garimpeiros.

O discurso que trato neste capítulo é dirigido a uma audiência bem diferente das dos discursos analisados por Ramos (cidadãos solidários contra o regime ditatorial) e Gallois (autoridades sobre as quais se procura intervir diretamente, muitas vezes por meio de ameaças). Estamos aqui num espaço institucionalizado por um Estado democrático – espaço que ainda está em fase de consolidação após

um movimento de mobilização de aliados, denúncias, protestos e ameaças que influenciou tanto a aprovação da Constituição Federal de 1988 quanto a formulação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas – que tem no conselho distrital de saúde uma epítome da cidadania indígena onde supostamente os conselheiros, índios e não-índios, têm o mesmo direito à voz e voto.

A audiência, entretanto, é marcada pela heterogeneidade. Ainda que possa ser distinguida grosseiramente como paritária entre índios (usuários dos serviços de saúde) e brancos (prestadores de serviços), possui, em cada um desses setores, representantes com diversos graus de participação e compreensão de ambas as línguas: entre os Yanomami desde alguns que não entendem praticamente nada de português até estudantes e alguns líderes que têm uma compreensão e fluência razoável; entre os brancos desde missionários que falam yanomami fluentemente a representantes de instituições ou suplentes que participam pela primeira vez. Peri demonstra seu conhecimento desta situação, tanto pela retrospectiva histórica que faz dos serviços de saúde, desde a época em que era prestado pela Funai, como pela nomeação das organizações que depois se ocuparam desta tarefa, e dos poucos brancos que conhecem como vivem os yanomami (antropólogos, missionários, a chefe do distrito). Em outras palavras, ele incorpora o contexto ao texto.

Os Yanomami costumam denominar os discursos feitos aos brancos como *hereamu*, o discurso matinal dos líderes faccionais. No discurso de Peri podem ser notadas algumas das características deste gênero da fala tais como as frases curtas ao ritmo de cada expiração, os paralelismos, as perguntas como estratégia retórica, o apelo à ética e aos bons costumes. Este discurso é híbrido, composto de uma forma de falar própria dos yanomami e um código (a língua) e um conteúdo dirigido aos brancos e lembra uma seqüência de diálogos cerimoniais envolvidos nas festas e funerais: se refere ao convite e aos motivos da reunião (*hiimu*); apresenta a si mesmo e nomeia os demais participantes (*matoto hiimu*); atualiza notícias ao recontextualizar discursos que foram feitos em outras ocasiões e faz acusações (*wayamu*), faz uma apresentação de pedidos ou reivindicação de direitos (*yaimu*). Nele podemos destacar várias características da performance notadas por Bauman (1977, 1986) e Briggs (BAUMAN e BRIGGS, 1990). Na análise que se segue,

procuro destacar tanto a aparente seqüência de diálogos cerimoniais quanto os aspectos da performance notados por estes autores (que estarão sublinhados).

O início do discurso é feito em *yanomamë* num volume de voz mais baixo dirigido aos Yanomami. Provavelmente ele não tinha a intenção de ostentar um sinal diacrítico de identidade étnica como é notado em muitos discursos indígenas para uma audiência composta de não índios (GRAHAM, 2002), uma vez que todos os presentes conhecem os Yanomami e o orador, mas para indicar o modo como ia falar (*keying*) à parcela yanomami da audiência.

Peri, ao assumir a competência e autoridade, alinha sua história pessoal com a organização dos serviços de atenção à saúde yanomami sob responsabilidade da Funai, da Funasa, da Urihi, da Fubra. Ele diz estar “acostumado” a participar deste tipo de reunião e demonstra conhecimento sobre a história das instituições.

Segue nomeando outros participantes da reunião para a qual foram convidados, “para discutir o caso da nossa saúde”, e faz um apelo a todos “para falar claro”. Além da indicação de como será seu discurso e sua procedência (nomeando os grupos do alto Mucajaí dos quais ele é representante, onde fez reuniões e em nome dos quais fala), a nomeação das diversas organizações de brancos participantes faz lembrar uma saudação cerimonial (*hĩĩmu*) enquanto contextualiza seu próprio discurso.

Em seguida, apresenta notícias com citações de discursos, com uma evidencialidade “negativa” onde não destaca nem o autor nem a ocasião (mas que a grande maioria da audiência sabe muito bem quem e quando falou, sendo que alguns dos autores dos discursos citados estavam presentes). São citações anunciadas por um “não vou dizer” e ao mesmo tempo recordando e reiterando o que foi dito; uma montagem de fragmentos de diversos outros discursos correntes e conhecidos: conversas, fofocas, suspeitas, mentiras, visões equivocadas e preconceituosas sobre os índios. É dito o que se promete não dizer: o feio, o vergonhoso. Funciona como uma troca de notícias, *wayamu*, ainda que sem as respostas formais; articula várias vozes e opiniões, recontextualiza o que já foi dito sobre um tema: a crise do serviço de saúde e mudanças nas instituições que os prestam, as visões preconceituosas dos brancos sobre os Yanomami. As mudanças nas instituições responsáveis, ele reafirma até o final do discurso, não significam melhora no serviço de saúde. Na verdade não haveria mudanças já que os brancos

seriam iguais, em meio a suas contas, papeladas, computadores, coisas que os Yanomami desconhecem.

Na parte final do discurso em meio a um apelo moral sobre a relação com o dinheiro, que faz falta na construção de poços e unidades de saúde resolutivas, equipamentos, medicamentos e outros insumos que permitissem o tratamento adequado dos pacientes em Terra Indígena (em Boa Vista os pacientes sofrem), ele faz uma solicitação destes serviços (*yaimu*). Ele também reafirma sua competência e coragem de falar ao denunciar o preconceito dos brancos, nomear o coordenador regional e indagar sobre a aplicação dos recursos financeiros destinados à assistência à saúde.

O silêncio dos participantes durante todo o discurso (o que não é comum neste tipo de reunião onde é grande a audiência e costumam ser freqüentes as conversas paralelas) como os aplausos e comentários ao seu término mostram a avaliação positiva por parte da audiência. O silêncio também demonstra a participação expectativa da audiência sobre o que ia ser dito (ou “não ser dito”), uma das qualidades da performance apontadas por Langdon (2007b) que destaca a experiência dos participantes como um de seus fatores constitutivos. A tensão de alguns membros da audiência, especialmente de dirigentes da Funasa e administradores da Fubra, era evidente: eles provavelmente temiam até onde poderia ir o “eu não vou dizer” de Peri⁸². Ficaram obviamente aliviados por ele não ter dito tudo que poderia dizer.

Os profissionais de saúde se sentiram recompensados pela explicitação das críticas ao “chefe que não trabalhou direito” o que encararam como uma manifestação de solidariedade. A expressão “eu não vou dizer” passou a ser um bordão utilizado entre eles para tratar de eventos negativos: “eu não vou dizer que a malária está fora de controle”, “eu não vou dizer que o dinheiro sumiu”, “eu não vou dizer que está impossível trabalhar sem equipamentos”, “eu não vou dizer que o Ministério Público está de olho”... O discurso de Peri foi um evento que continuou sendo comentado por muito tempo e influenciou seu modo de falar. Seu autor

⁸² Note-se que o então coordenador regional da Funasa e seus principais assistentes foram presos pela Polícia Federal, durante a Operação Metástase em outubro de 2007, acusados de desvio de 34 milhões de reais destinados aos serviços de atenção à saúde indígena. Ver notícias da Folha de Boa Vista disponíveis no *website* da Comissão Pró-Yanomami: www.ccpy.org.br.

tornou-se uma figura mais popular dentro desse pequeno grupo de pessoas. Tanto entre os brancos quanto entre os Yanomami ele ganhou mais prestígio e autoridade.

A heterogeneidade da audiência destaca alguns dos aspectos para os quais Mannheim e Tedlock (1995:13) chamaram a atenção ao destacar a propriedade emergente da performance, concebida como um evento socialmente engajado e construído pela ação de todos os participantes, especialmente ao considerá-los que são socialmente posicionados, que possuem histórias específicas de interação entre si e que pode haver mudança de seu poder e autoridade durante o evento. O discurso de Peri fortaleceu a posição dos funcionários e deixou os dirigentes da Funasa e de outras instituições, no mínimo, constrangidos.

Este não é um discurso comum entre os Yanomami neste tipo de reunião, quando normalmente tratam dos problemas mais pontuais que acontecem em suas comunidades: casos de doenças, problemas nas relações com funcionários e outras ocorrências regionais como presença de garimpeiros ou outro tipo de invasores. Peri tenta construir um “nós yanomami” a partir de diversos “eus” (que ele estrategicamente não diz quem é). É um discurso que manifesta a subjetividade, a consciência étnica e trata também das relações entre as pessoas, entre os grupos étnicos e classes sociais (“o chefe de vocês”).

Peri inicia com um “eu” autoreferencial (e autobiográfico), que assume a autoridade para falar (supra), e apaga-se aos poucos (“eu não vou dizer”) tornando-se porta-voz de um discurso sem autor, ligando (ou recontextualizando) com uma espécie de evidencialidade negativa discursos proferidos por outras pessoas em outras circunstâncias, paradoxalmente afirmando-os falando exatamente o já dito mas sem dizer quem disse. Destaco alguns trechos.

Eu não vou dizer:

Não, a Funasa não trabalhou bem direito

A Fubra não trabalhou bem direito

A Urihi trabalhou bem melhor.

Não. Eu não posso dizer assim.

Para mim,

eu não vou dizer também,

que se a Ajuri entrar.

Ah, tá:
 Ajuri, você assume
 e dirige bem nossa saúde
 e nós vamos apoiar também
 e aí vira recurso.

Não. Eu não vou falar isso não.

Tá?

Eu não vou dizer também que:

“Não
 a **Fubra** não é bom,
 que o funcionário da Fubra é preguiçoso,
 que só fica dormindo.”

Eu não posso dizer isso.

Dizendo que não vai dizer, além de reafirmar o já dito e não entrar em conflito com quem disse, Peri também chama a atenção para a autenticidade e, principalmente pela autoria (ou autoridade) de seu próprio discurso. Ele sabe que os discursos indígenas muitas vezes são desqualificados sob a acusação de que estão apenas repetindo o que alguns brancos sugeriram que fosse dito. Discursos que afirmam as qualidades ou defeitos de algumas pessoas ou instituições sempre levantam esta suspeita, ele sabe muito bem disso. Em diversas reuniões anteriores ele já tinha manifestado que fala o que pensa com sua própria cabeça, que não está simplesmente repetindo o que lhe foi sugerido que dissesse. Por isso, provavelmente ele não vai dizer que a Urihi trabalhou bem, nem que a Ajuri vai trabalhar direito ou acusar os funcionários. (Vale notar também que os problemas relativos à atuação dos funcionários têm sido comuns nas reuniões do conselho, independente da organização que os contrata e muitos deles trabalham há vários anos entre os Yanomami contratados por diferentes organizações.)

Ao recontextualizar outros discursos ele contextualiza o evento atual tanto em relação aos eventos anteriores quanto às mudanças das organizações responsáveis pelos serviços de saúde. Ele não vai tratar de problemas específicos de sua comunidade, de organizações particulares ou de acusações pessoais, mas insere estes temas num contexto político mais abrangente.

Este aspecto fica mais evidente pela mudança do uso pronominal num segundo momento do discurso quando passa a fazer perguntas em nome de um “nós yanomami” (“que é mesmo diferente a nossa cultura”) para um “vocês” (brancos, que “são iguais”). E segue definindo esse “nós” (a gente) que fala sério, que não quer brincar, que já foi enganado, que não conhece “como vocês trabalham”. É notável que, dentre outras comparações entre “nós” e “vocês”, Peri dá voz também aos brancos expressando como estes provavelmente julgam o que os Yanomami falam nas reuniões.

Aí.

por que nós estamos

só descarregando só problemas

só por causa de rolo.

**só de reclamação como essa aqui, nesse reunião
sem resolver nada.**

Assim não pode.

Tá?

Não pode!

A gente está aqui,

não é só falando,

pedindo dinheiro,

chamando [de] preguiçoso

chamando os funcionários que não trabalham direito,

que dorme muito.

Não, né?

Não vou dizer, que é muita vergonha.

Define também um “ele”, ainda um desconhecido, destacando o que possivelmente ouviu dizer sobre os Yanomami e possivelmente o que vai falar (onde faz a imitação, notada acima, da fala enrolada de um branco “genérico”, desconhecido).

Ele tem que conhecer bem

a cara do parente:

suja,

cagada,

mijada,

como é que os Yanomami vivem.

E nós temos que conhecer também, nós temos que pegar a voz dele claro também.

Não vem dizer:

“Ah eu vou assumir,
vou trabalhar,
vou cuidar bem
vou [inaudível]
eu não vou trabalhar como a Fubra
eu não vou trabalhar como a Funasa
e não vou trabalhar como a Urihi
eu não vou trabalhar como a Funai.”

**Não, por enquanto,
nessa voz a gente não acredita mais.**

“Ele” pode ser também um chefe, que vai ser nomeado (no começo do discurso ele não falou o nome), um inimigo medroso que foge do diálogo:

Outro caso também,
hoje a gente tá falando aqui,
como estar falando para ninguém.
Tá brincando.
Tá brincando.
-Cadê o chefe?
-Cadê o chefe?
-Cadê o chefe que assumiu, o RT?
Porque ele não esperou essa reunião,
para ele ver a gente?
Acho que ele fugiu porque **a gente só fica brigando** com ele?
Não, não pode ser assim não.
Nós não vamos comer ele, sabe?
Pensa que tá certo?

O discurso passa a ser dirigido a “vocês funcionários”, falando do chefe (“ele”):

Porque é que vocês estão chorando?
Porquê o chefe de vocês que não trabalhou direito para vocês.

Sugere o possível descaminho do dinheiro e nomeia novamente o “chefe”.

Cadê o dinheiro que ia construir os poços?

Alto Mucajaí, Alto Catrimani I, Waikás, Aikama?

E cadê?

Para onde é que foi esse dinheiro de novo?

Queimaram?

O RT pagou a passagem, passou lá?

Ou vai passar? Brincar na festa?

Isso que eu queria saber.

Estas passagens mostram a relação entre modos incorretos de falar e agir: a negação do diálogo ou uma fala estereotipada, quase incompreensível e enganosa e a negação do dinheiro para pagar a construção dos poços (também dos equipamentos e dos insumos e equipamentos para o serviço de saúde) que deveriam servir a todos os Yanomami. O chefe encarna o Fantasma mitológico (*Poreawë*), que não fala direito e não dá nada, símbolo antitético do ideal da socialidade yanomami constituída sobre a habilidade de falar bem e a generosidade.

Ao final do discurso, o uso pronominal da primeira pessoa é feito tanto para assumir publicamente as suspeitas sobre a administração do dinheiro destinado ao investimento e custeio das ações de saúde quanto para manifestar o pessimismo diante da situação e demandar por uma resposta passando a palavra aos brancos:

Eu não penso que vai melhorar nada.

Isso eu estou achando muito difícil.

Tá?

Isso que eu queria perguntar pra vocês, tá?

E amanhã eu queria falar mais um pouquinho.

Hoje vocês vão falar.

Assim, Peri delimita identidades: nós (Yanomami), vocês funcionários (que estão sofrendo e com os quais somos solidários) e eles (os chefes que não trabalham direito, medrosos, e deixam nós e vocês sofrerem). Ao mesmo tempo demonstra sua coragem, qualidade valorizada pelos Yanomami (*waitheri*), e atitude ética contra o sofrimento de seus parentes, aspecto fundamental da moral yanomami (Cf. ALÈS, 2000a). Demonstra também sua competência em falar a língua dos brancos, não como os brancos, mas como Yanomami: ele fala com clareza, fala a verdade sobre o que viu, não engana. Estas seriam qualidades ausentes das falas dos brancos e ele faz um apelo para que falem também da maneira correta.

Este discurso manifesta as relações do sujeito com a língua e com a história e um processo de construção e legitimação de concepções de linguagem que pode ser entendido como uma ideologia de linguagem, e que de uma maneira mais sutil também estabelece e distingue as identidades do falante e da audiência. Irvine e Gal (1999, p 36-38) notam três processos semióticos de ideologização da linguagem envolvidos na diferenciação lingüística: iconização, recursividade fractal e apagamento. Ainda que este trabalho não trate da diferenciação lingüística, penso que estes processos podem ser identificados quanto ao uso da linguagem na situação aqui tratada. Segundo estas autoras a iconização seria um dos processos mais freqüentes observado. O processo de iconização liga características lingüísticas a determinados grupos sociais expressando-as por um signo, por exemplo, o discurso franco e claro dos pobres e o discurso enfeitado das elites (ver WOOLARD, 1998, p.19). Entre os Yanomami, o canto xamânico é comparado a um caminho (SMILJANIC, 1999, p. 144, nota 9). A analogia entre as qualidades dos caminhos e outras formas de falar também são comuns: são freqüentes as referências à fala reta (*xariri*) dos que falam bem, à fala torta (*toroko*) de quem não fala direito, à fala impenetrável (*paimi*) que se manifesta no discurso ininteligível e na língua dos brancos. No discurso de Peri a iconização se dá de forma implícita ou indireta: ao pedir para que os brancos falem “claro”, está implícito que estes não costumam falar com clareza; ao citar a provável fala dos brancos (falando baixo, rápido, com a língua entre os dentes e palavras ininteligíveis), utiliza-se do recurso da citação para demonstrar a fala torta, enrolada e ininteligível dos brancos.

Esta mesma citação também pode ser entendida como um exemplo de recursividade fractal, que segundo Irvine e Gal, envolve a projeção de um nível de oposição em outro nível, por exemplo, uma oposição dentro do grupo pode ser projetada numa oposição entre grupos. Revela inicialmente uma oposição entre brancos e Yanomami, e por se tratar da citação da fala de um suposto chefe projeta uma oposição entre chefes e funcionários com os quais ele se alia na continuação de seu discurso: os funcionários estão sofrendo e não trabalham bem porque o chefe deles não trabalhou direito.

Esta mesma fala genérica e repetitiva dos brancos (“eu vou trabalhar bem, eu não vou trabalhar como fulano, eu não vou trabalhar como o fulano) anula a diferença entre seus porta-vozes ou chefes (aliás, Peri fala diretamente que “vocês são iguais”) e ilustra um terceiro processo de ideologização que seria o apagamento (*erasure*), que deixa invisível algumas atividades ou pessoas. No discurso apresentado, este processo pode ser notado também na supressão do sujeito das citações introduzidas com o “eu não vou dizer”. São os que possivelmente serão considerados inautênticos, repetições do que fora sugerido, fofocas acusações, promessas falsas. “Eu não vou dizer, que é muita vergonha”, é a frase que encerra as acusações contra os funcionários.

Peri tanto distingue os usos diferentes do falar entre os brancos e Yanomami, reforçando as diferentes identidades e ideologias de linguagem, como procura ser um exemplo da maneira correta de falar, distinguindo a si mesmo e reafirmando sua autoridade, autenticidade e competência ao demonstrar conhecimento.

Este conhecimento é relativo tanto às reuniões anteriores, quanto ao que os brancos pensam e falam sobre os Yanomami e, ainda que ele negue textualmente, ao “trabalho” dos brancos. O trabalho é um tema que permeia praticamente todo o discurso em torno do qual se organiza uma discussão ética e moral e de estabelecimento de identidades.

Retomarei este tema após apresentar, nos próximos capítulos, o processo de aquisição deste conhecimento distintivo.

4 – O intérprete intermediário

Em Roraima, Peri é um dos poucos Yanomami de sua geração –entre quarenta e cinquenta anos– que aprendeu a falar português e o único que assume publicamente o papel de intérprete, atividade pela qual é reconhecido e forma pela qual se apresenta em várias situações. Ainda que seja o chefe da maloca do Porabei onde vive, ele não costuma se apresentar como “tuxaua” (palavra da “língua geral” utilizada regionalmente para designar o chefe indígena) nas reuniões com os brancos⁸³.

Conhecemo-nos em meados da década de 1980, quando eu era médico recém-formado e chegava em Roraima para trabalhar entre os Yanomami. Ao longo destes vinte anos, tivemos oportunidade de participar juntos de pelo menos três conferências nacionais de saúde indígena, diversas reuniões de conselhos locais e distritais de saúde, além de diversas situações relacionadas aos serviços de atenção à saúde. Em novembro de 2002, viajamos juntos (também com Clóvis Ambrósio Wapixana) para participar da 101ª. Reunião Anual da *American Anthropological Association* em Nova Orleans, onde acontecia um debate sobre ética na antropologia provocado pela publicação de *Trevas no Eldorado* (Tierney, 2000) que trazia graves acusações contra Napoleon Chagnon, que teria se omitido de prestar socorro durante a ocorrência de uma epidemia de sarampo entre os Yanomami, além de ter disseminado sua imagem de índios “ferozes”. Na ocasião, eu cursava as disciplinas obrigatórias do programa de pós-graduação e ele me disse estar preocupado porque eu estava *virando* antropólogo e perguntou o que eu estava estudando. Eu disse que estava interessado em entender melhor o que acontecia nas conversas entre os Yanomami e os brancos e especialmente o trabalho dos

⁸³ No Estado do Amazonas, vários Yanomami do Maturacá falam português talvez com uma fluência maior que a de Peri, mas não costumam assumir o papel de intérpretes nas reuniões. Um outro Yanomami que assume esporadicamente o papel de intérprete é funcionário da Funai, casado com uma mulher Makuxi, vive na cidade de Boa Vista e raramente participa das reuniões do Conselho Distrital de Saúde. Davi Kopenawa Yanomami é conhecido internacionalmente como xamã e raramente assume o papel de intérprete nas reuniões do Conselho Distrital de Saúde.

intérpretes, como ele, além de estar interessado também em saber como haviam aprendido a falar português.

Quase quatro anos depois tivemos a conversa que se segue. Estávamos em Boa Vista onde ele me visitou acompanhado por uma irmã da esposa e o marido dela (um jovem Makuxi). Parte de nossa conversa foi gravada, com sua autorização, e está transcrita abaixo seguindo às mesmas notações utilizadas na transcrição do discurso anterior. Linhas alinhadas à direita, entre colchetes e em itálico são minhas intervenções.

É um texto longo produto de uma única entrevista concedida em português, que divido em quatro seções para facilitar sua apresentação e análise. A primeira delas trata mais especificamente do aprendizado do português. As três seguintes tratam de sua atuação como intérprete e estão divididas de acordo com a predominância do papel por ele desempenhado: como colaborador de uma equipe de funcionários, como intermediário entre comunidades inimigas e como conselheiro distrital de saúde preocupado com o uso correto da linguagem.

4.1 – “Eu queria virar branco” – a construção do sujeito entre dois mundos

[Você aprendeu falar português como?]

Eu aprendi,
mas, eu até agora estou aprendendo, né,
devagar.
Eu comecei aprender lá na fazenda,
o Mário, ele me deixou na fazenda.
Passei um ano
aí eu aprendi um pouco.
Quando eu comecei escutar
eles foram lá me pegar.
Para me levar de volta pra maloca.
Porque a mulher me “panhava” [batia] muito,
ela me “panhava” muito.

Eu estudava por que...
 eu aguava as plantas,
 eu colocava água para os porcos,
 para as galinhas,
 e catava os ovos das galinhas.
 E quando estudava
 ela pegava a filha dela
 e ia mais os filhos todinhos para...
 (interrupção: cunhado avisa que vai sair)

[Você já tinha conhecido branco antes?]

Eu só tinha visto a Meva⁸⁴ no Mucajaí.
 Quando eu nasci lá no Palimiú eu não vi a Meva não,
 eu não conhecia a Meva não.
 Só aqui no Mucajaí.
 Quando nós viemos pro Mucajaí, eu pensei assim,
 que a Meva era Yanomami, Xirixana⁸⁵.
 Aí, a primeira vez, quando cheguei com minha mãe junto,
 quando o meu padrasto casou com a minha mãe,
 quando eu cheguei lá eu fiquei olhando as casas.
 é..de..de –como é?- é teto, né?
 Era casa “tetoado”, sabe.[com teto de zinco]
 Aí eu perguntei prá mamãe:
 “–Mamãe, estas casas são dos parentes do Mucajaí??
 “–É não, meu filho, é do branco.”
 “–Nós vamos dormir nestas casas?”
 “–Não, nós vamos lá prá maloca do Raxasi.”
 “–Ah é?”

Aí, depois, quando eu cheguei lá,
 eu tinha **medo** do pessoal da Meva.
 Eu tinha medo, medo, medo, medo.
 Eu não largava minha mãe não.

[Você tinha quantos anos mais ou menos?]

Acho que eu tinha quatro anos, por aí.
 Aí quando pousava avião da Meva eu escondia na moita, bem escondido.
 Eu não olhava avião não.

⁸⁴ Missão Evangélica da Amazônia.

⁸⁵ Note-se que a migração se dá entre regiões onde são faladas línguas distintas da família yanomami: yanomamê e yanam. Peri fala fluentemente estas duas línguas.

[Não olhava avião?]

Eu não olhava não.
 Eu era assim quando eu era pequeno.
 Aí depois,
 quando eu já fiquei maiorzinho,
 aí o Mário falava para o meu padrasto
 para eles me deixar na fazenda.
 Também eu não sabia o que era fazenda, né?
 Nem (sabia o que era) branco também.
 Aí então todo mundo fizeram a canoa e me levaram na fazenda.
 Aí o Mário disse:

“–Ó Peri, você vai ficar aqui com essa mulher.”

“–Tá bom!”

“–Olha você não vai chorar,
 você tem que aprender português,
 para você ajudar nós.”

Aí eu falei pra ele assim:

“–Mário, depois vocês vão vir me pegar?”

“–Ó Peri, se a mulher te bater,
 nós vamos vir pegar você de volta.

Aí quando a mulher tiver batendo você fala para os outros.”

E eu não falava não.
 Sabe o que é que a mulher falava?
 Quando ela me batia:

“–Não conta pros seus parentes”

Eu ficava com medo.
 Era assim...

[Tinha algum parente lá perto?]

Tinha. Trabalhava lá direto.
 Porque o branco que foi meu pai,
 ele era farinheiro,
 fazia só farinha.
 Todo mundo trabalhava lá,
 uns cinco parentes,
 trabalhavam lá direto.
 Quando os outros iam para lá,
 ele deixava de motor os parentes, sabe?
 Ele levava os parentes de motor.
 De lá ele já pegava os outros de novo.

Era assim.
Sempre tinha parente.
E... Ele dava conta para pagar todo mundo.
Ele era assim.

[Você passou quanto tempo lá?]

Um ano.
Eu passei um ano,
quando eu cheguei lá na maloca
e eu passei um ano também,
aí eu falei para minha mãe:
 “–Ó, eu vou para a fazenda de novo trabalhar”
Eu inventei de trabalhar, né.
Eu tinha por volta de quatorze anos.
Aí eu voltei pra trabalhar,
passei cinco meses trabalhando.
O que eu ganhei?
Dois calções e uma rede. Só.
Cinco meses trabalhando.
Eu não conhecia dinheiro também.
Aí eu caçava,
cortava arroz,
fazia arroz,
quebrei milho,
Ih...!!
Era duzentos linhas de roça
que eu trabalhei.
Aí eu não falava nada eu não conhecia mesmo.
Aí depois retornei de novo trabalhando na fazenda,
passei sete meses, trabalhando direto, né?
Aí, esse cara, ele não era ...branco mesmo não, ele era Macuxi.
Ele era empregado de tal de José Baiano.
Ele era empregado.
Aí ele disse assim:
 “–Peri,
 você vai me ajudar sete em sete meses?
 “–Eu posso sim.”
Aí eu fiquei lá trabalhando direto com ele,
matando caça,
matando peixe com faca, com terçado.

Eu fiquei lá direto com ele, sabe?
 Ele me gostou muito, sabe?
 Uma vez ele me levou na festa (risos)
 eu fiquei tomando caxiri.
 Caxiri dos parentes macuxi:
 pajuaru.

Aí eu fiquei bêbado, bêbado, bêbado.
 Bêbado.
 Eu aprendi dançar lá.

[Ah é.]

(risos.)
 Eu dançava com as brancas.
 Macuxi com os brancos.

[de qual maloca?]

Não, não era de maloca não era fazenda mesmo.
 É, fazenda mesmo
 Lá é muito medo...[inaudível]

Eu tomava caxiri né?
 com os parentes Macuxi.
 E quando eu ficava bêbado,
 eu pedia dama.
 Solteira.
 Uma vez pedi a mulher do gaúcho.
 Eu pedi a dama (risos).
 Eu tava bêbado, né?
 Mas eu pedi "-por favor", né?
 Eu dançava uma passo com ela.
 Aí eu nem cheguei a dançar.

Aí quando o dia amanheceu
 eu fui embora
 eu caí no caminho
 eu dormi lá.
 De dia, quando o José Baiano veio atrás,
 ele me encontrou...

[Caído?]

Caído!
 De caxiri.

Aí,
 num outro dia, noutra festa,
 na casa de outro fazendeiro,
 ele fez outra festa.
 Aí, lá
 só tinha cachaça, só cachaça.
 Aí os que estavam tomando cachaça, eles me ofereceram para mim.
 Aí falava para eles:

-Não, cachaça eu não vou tomar não.

Porque a minha mãe, ela me criou,

Ela falava sempre assim .

“-Olha, quando você ficar velho,
 você não pode usar cachaça não.

Que dá problema de dor no estômago,
 e dá câncer.”

Ela falava sempre assim.:

“-Dá doença. Você morre.”

Eu acreditava nela, né?

Ela explicava assim.

Aí por isso que eu nunca trisquei nem cheiro de cachaça.

[Nessa época você já falava português?]

Eu falava, (risos)

eu falava sim.

[E quando tomava umas falava mais, né?]

(Risos)

Eu falava sim.

[Mas então você passou muito tempo, então, indo e voltando da fazenda?]

Passei,

passsei.

Eu passei muito tempo.

Passei muito tempo assim de sete, cinco, quatro [meses], ia trabalhando direto nas fazendas.

E depois...

[Você ia a outras fazendas também? Não era só a mesma fazenda?]

É, ia em outras fazendas.

Lá eu não voltei mais não.

Só fui visitar uma vez lá.

Aí...

Eu fazia assim:
 eu trabalhava,
 eu não ganhava nada
 Ganhava **beem** pouquinho
 Aí eu voltava para a maloca
 e quando eu passava dois meses na maloca eu voltava de novo.
 Ficava muito tempo a mais na fazenda.
 Aí, os pessoal da Meva, eles falou assim:

“- Olha Peri.
 Nós vamos te ensinar para você ficar crente.
 Você está interessado?”
 ‘-Eu não.”

Aí eu conversei com eles, né.
 -Como que Deus é?
 -Como que vocês vêem assim?
 É como o espiritual do *xapori*⁸⁶ ou não?”
 Isso que eu queria saber também né?

Eu perguntava bem perguntado mesmo, sabe?
 Eu queria saber, né?
 Eu queria saber mesmo.
 -Agora se vocês falarem que é como alma,
 que vocês vêem quando vocês estão dormindo,
 é isso que eu queria saber também.⁸⁷
 -Não.
 É um Deus de ajuda,
 se você fica com raiva você ora e passa a raiva.
 _Espera aí,
 eu vou pensar ainda.

Aí eu fiquei tempo lá de novo,
 lá no alto Mucajá,
 aí eu conversei com a minha mãe:
 -Mamãe, agora eu vou para a fazenda e não vou voltar mais não.
 Eu não vou voltar mais
 porque eu quero ser como branco.
 Eu vou virar branco,

⁸⁶ *Xapori* ou *hekura* se refere tanto aos xamãs como a seus espíritos auxiliares.

⁸⁷ A questão era saber se Deus é *hekura* (espírito auxiliar do xamã), *bore* (fantasma) ou *utubë* (imagens vitais vistas em sonhos). [Que tipo de ser seria Deus?]

eu vou ficar direto lá,
 eu vou pedir mulher de branco
 lá na cidade.

Aí mamãe falava para mim:

-Olha,
 branco não é seu parente:
 branco é branco.
 Eu não quero que você fica pra lá não,
 que case com branca não,
 você tem que se casar aqui.

Aí acho que minha mãe contou
 que eu não ia voltar mais,
 eu não parava de jeito nenhum na maloca.
 Ficava só descendo pelas fazenda para trabalhar.
 Eu não ganhava muito não,
 mas eu trabalhava muito.

[E porque você não gostava de ficar na maloca será?]

Eu ficava mais na fazenda
 por que eu pensei assim né.
 Dançando com as mulheres,
 eu gostei das músicas também quando estava dançando, sabe?
 eu gostei muito das músicas.
 Cantando.
 Aí eu fiquei como sendo..
 eu quis ser assim como branco, né?
 Mas depois,
 dois anos,
 quando eu fiz vinte e nove anos,
 aí ofereceram mulher para mim,
 a minha mulher, né?
 Ela tinha onze anos.
 Aí pediram as caças para a minha mãe:
 peixe e carne.
 Aí a minha mãe disse:
 - Olha,
 a minha cunhada,
 ela quer que você cuida a filha dela.
 Ela pediu caça e peixe.
 Ela pediu pra você matar peixe hoje de noite.

Aí eu saí de noite pra fachear.
 Matei curimatã, matei mutum,
 na época que o mutum tava cantando, né.
 Aí eu matei
 e fui lá deixar.
 Ela recebeu e aí no outro dia matei macaco de novo,
 e depois eu peguei bacaba.
 Para minha sogra, sabe?

Aí quando ela
 menstruou a primeira menstruada,
 eu viajei Brasília com o Davi Kopenawa.
 Quando eu voltei de lá eu me casei.
 Também a minha mulher tinha vergonha, né,
 de falar comigo, de fazer xibé pra mim,
 e passou um mês sem ela falar comigo.
 Aí foi assim.
 Eu fiquei conversando com ela
 e acabou a vergonha dela, sabe?
 Ela acostumou.
 Primeiro era assim.

[Ela morava na mesma casa que sua mãe morava ou não?]

Morava sim,
 ela morava.
 Depois nós separemos na casa da mãe dela.
 Eu saí da mamãe,
 porque a minha irmã,
 ela casou com o irmão dela.
 O irmão dela ficava onde minha mãe morava.
 Era sim,
 mas agora eles se largaram
 agora tem outro, se largaram,
 o Manuel está casado com a irmã do Geraldo.
 ...

[Quando foi isso mais ou menos?]

No começo do...
 quando os garimpeiros entraram que eu casei.⁸⁸

⁸⁸ A invasão garimpeira da terra yanomami foi mais intensa nos três últimos anos da década de 1980.

[Lembra a primeira vez que nos encontramos na casa da CCPY (provavelmente 1986). Nesse tempo você estava no garimpo ou na fazenda?]

Espera aí...

Não.

Eu estava na maloca.

Na época do garimpo eu estava na maloca,
eu já tinha casado.

Quando eu me casei,
depois de duas semanas,
os garimpeiros apareceram,
pelo rio, eles estavam passando.

Aí quando fez um mês
aumentou muito o garimpo, sabe?

E foi assim.

Depois teve reunião,
eu te conheci na CCPY,
e nós ficamos junto com Álvaro, com Ivone
e com o Tuxaua Moraes.

Quando a gente viajou para Manaus e Brasília. [início da década de 1990]

[Quem é o Tuxaua Moraes?]

Do Aracá.

Era eu, o Mário, o Sonsinho, o Carlos, o Moraes e eu.

Nós ficamos lá.

[Era a Conferência, né? Depois disso você voltou para o garimpo?]

Não, não não.

Eu só andei uma vez com os garimpeiros.

Só uma vez.

Eu não andei muito assim não.

Porque eu comprei um motor dos garimpeiros,
aqui do Alto Alegre, tal de Neném.

Eu paguei,
nessa época não era Real,
era Cruzado, né?

Eu paguei quarenta mil cruzados.

E o que é que ele pediu?

Ele pediu mais doze gramas de ouro.

Segunda mão, nem era novo, ainda, o motor.

Como eu não sabia de nada,
aí eu subi com os garimpeiros.

-Olha,
nós vamos subir
nos vamos ajudar a pagar,
acabar de terminar de pagar o motor,
pagar as doze gramas.
-Tudo bem.
Mas fora isso a gente vai te pagar mais
dez gramas de ouro.
- Tá bom.

Aí,
eu levei os garimpeiros,
mais que lá do Xopatho-u,
nós larguemos a canoa lá.
Nós procuremos lá onde era a maloca do Arapi.
Onde o L. morava,
o pessoal que está morando agora no Alto Catrimani.
Aí,
como os garimpeiros não viram nada [de ouro],
como é?..
os garimpeiros é muito assim...
é muito assim...
pega muitas grotas,né
onde tem muito ouro,
e não dá assim para trabalhar.
Dá, assim, entre quem é só amigos, né?
Aí eles voltaram,
e eu voltei junto com eles.
Nós se alaguemos, de volta,
e também entrou água no motor, (risos)
e o motor não funcionou mais.

Lá onde nós fomos,
tal de Vi. Machado,
ele foi lá pegar o motor.
Ele tinha voltado também.
Ele chegou lá perguntando,
perguntou do motor.

-Ó, o motor está na popa da canoa.
Mas eu não falei para ele que

o motor tinha afundado.

Ele levou o motor.

Aí depois,

eu vim para cá, para Boa Vista.

Eu trouxe sete parentes

para cá para Boa Vista,

para denunciar ele, sabe?

Fui lá na Polícia Civil.

Eu falei primeiro com a Funai,

fui lá na Polícia Civil,

expliquei para ele:

-Olha,

eu paguei quarenta mil cruzados,

para o Neném,

para o motor de popa.

Eu quero saber,

se vocês tem que ir atrás desse dinheiro.

Eu quero que ele devolve o dinheiro também.

Se ele gastou,

vocês têm que falar para ele

para ele me pagar.

Se ele não quiser dar,

vocês têm que prender ele.

Eu falei com os policiais civil, sabe?

Aí nós fomos no Alto Alegre.

E eles falaram assim:

- Você sabe a casa dele?

- Eu sei.

Aí nós fomos lá na casa dele.

E ele se escondeu.

Ele se escondeu, ele não estava lá.

Aí depois, a polícia foi lá de novo,

ele falou para a polícia que tinha gastado o dinheiro,

e aí ele foi preso.

Ele não quis me dar o dinheiro.

Ele já foi preso duas vezes.

Depois,

eu fui muito besta,
eu fui dormir na casa da irmã dele,
(risos)
a irmã dele me deu um castigo.
Eu não falei nada.
Ela me deu um castigo...
Eu deixei meu cunhado lá,
trabalhando,
limpando assim o quintal dela, sabe?
Meu cunhado e outro meu parente,
lá do Palimiú,
ficaram lá.
Eu vim para cá para Boa Vista,
vender um pouquinho de ouro
umas dez gramas de ouro.
Aí eu vendi e voltei no mesmo dia.

Cheguei lá,
meu cunhado tinha falado para ela
que eu era Peri, né?
Ela perguntou meu nome pelo meu cunhado.
Aí meu cunhado falou que eu era Peri,
e aí quando eu cheguei lá,
ela me chamou na mesa.

-E aí? Você é o Peri?

-Eu sou sim.

-Rapaz, eu não estou te gostando aqui não.

Porque você deu parte de meu irmão.

Ele foi três vezes na polícia.

Aí eu falei um pouquinho:

- Olha, a culpa...

a problema não é meu,

a problema é do Raimundo Neném.

Por que é que ele é...que ele teve problema?

Porque, olha,

eu paguei quarenta mil cruzados,

e ele pediu doze gramas de ouro,

eu levei ele para o garimpo

para ele me dar as doze gramas de ouro,

para eu pagar o motor.

E porque que ele fugiu?
 Ele mandou
 para pegar o motor.
 Ele mandou outro cara para pegar o motor dele lá.
 Por isso que eu mandei a polícia devolver,
 para ele devolver o dinheiro para mim.
 Ele ia gastar meu dinheiro.
 Ele foi preso porque ele gastou
 o dinheiro que eu paguei o motor.
 Se outra pessoa gastasse o seu dinheiro você ia gostar?

Eu falei para ela, né?
 O marido dela não falou nada para mim não.
 Só ficou olhando.

[Você não sabia que era irmã dele então?]

Não sabia não (risos).
 Eu pensava que era outra mulher.

Aí fomos embora.
 Compramos quatro quilos de farinha,
 e três quilos de arroz
 e nós fomos embora.
 Nós pegamos carona
 e fomos embora para o Paredão⁸⁹.
 Foi assim.

Este relato mostra o contexto em que se dá o conhecimento sobre os brancos e o aprendizado de como lidar com eles. Peri narra uma série de viagens, mostrando a cada uma delas uma crescente habilidade de interação: o menino órfão de pai que agarrado à mãe migrava para um outro rio e perguntava assustado sobre a cobertura metálica das casas da missão religiosa; o medo dos missionários e dos aviões, a viagem de canoa com o tio descendo o Mucajaí em direção às fazendas; a violência; o trabalho duro; a participação em festas; a conversa com os missionários, o desejo de “virar branco”; a intervenção da mãe e o casamento; o episódio com os

⁸⁹ Cachoeira do Paredão, onde os Yanomami que descem o Mucajaí costumam deixar suas canoas quando viajam para Boa Vista.

garimpeiros em busca de um motor de popa, o sucesso na interação com a polícia, a descoberta das relações sociais e de parentesco entre os brancos.

Esta trajetória é marcada por diversos diálogos que mostram o desenvolvimento de uma competência comunicativa: do medo de falar até uma longa argumentação em defesa dos próprios direitos. A cada situação (a cada viagem), que destaco abaixo, Peri narra o que fazia e dá um exemplo de como ele falava.

1 – Chegada na Missão do Mucajaí: ainda criança, tinha medo de “olhar” os brancos e os aviões. Faz perguntas à mãe sobre os brancos.

2 – Primeira viagem à fazenda: é levado pelo tio, passou a ajudar no trabalho doméstico e no cuidado dos animais, não entendia o que era dito, apanhava, ficava em silêncio e não falava sequer com os parentes.

3 – Segunda viagem à fazenda: com cerca de quatorze anos, vai por vontade própria, caça para o fazendeiro e trabalha na roça, recebe um pequeno pagamento de dois calções e uma rede, ainda não falava nada, não conhecia dinheiro.

4 – Trabalhos esporádicos na fazenda com o José Baiano: combina com o administrador da fazenda (que era Macuxi) as temporadas de trabalho (aparentemente como caçador). Sobre esta época cita o primeiro diálogo com os brancos. Começa a participar da vida social da região: freqüenta festas nas fazendas, aprende se dirigir às damas e convidá-las para dançar, toma caxiri e recusa bravamente quando lhe ofereciam cachaça evocando as palavras da mãe que lhe tinha recomendado que não bebesse.

5 – Retorno à maloca quando questiona os missionários sobre a existência de Deus.

6 – Comunica à mãe o desejo de virar branco e ela se manifesta contrária à idéia. A mãe conversa com a cunhada e arranja uma esposa.

7 – Cumpre as obrigações de genro e esposo (pescar, caçar, coletar bacaba para a sogra), as temporadas de trabalho na fazenda estão encerradas. A jovem esposa ainda não tinha tido a menarca e tinha vergonha de falar com o marido e preparar sua refeição.

8 – Viagem rio acima com os garimpeiros: trabalha com eles, é capaz de fazer negócios com moedas e ouro, mas mesmo assim é enganado e tomam de volta o motor.

9 – Viagem à Brasília e início na participação de reuniões e eventos do movimento indígena.

10 – Viagens pelas cidades da região (Boa Vista e Alto Alegre). Apresenta-se circulando entre os brancos com desenvoltura: ajuda os parentes a fazer compras, apresenta queixa contra o garimpeiro na Funai e na Polícia Civil. Ainda cometia erros por não conhecer bem os brancos e foi parar justamente na casa da irmã do garimpeiro que ele tinha denunciado, onde deixou o cunhado trabalhando (e que acabou dizendo que ele era o Peri). Mas ele não se intimida com as reclamações da mulher diante do marido silencioso.

Ao narrar cada uma destas situações Peri cita como ele mesmo falou, indo desde o assentimento abreviado em trabalhar com o administrador da fazenda até a uma longa argumentação com a irmã do garimpeiro. Nesta época, ele já demonstra que sabe falar, que sabe contar dinheiro, que sabe pesar ouro, que sabe usar motor de popa, que sabe apresentar queixa na polícia. Mas ainda comete erros, como o de se hospedar na casa da irmã do garimpeiro que ele próprio denunciou à polícia (“eu fui besta”). Ele continua a fazer viagens freqüentes acompanhando os parentes na venda de ouro e artesanato, realização de compras e em busca de atendimento médico.

4.2 – Entre brancos e Yanomami: “o meu trabalho é avisar vocês”

No início dos anos 1990, Peri ficou internado na Casa do Índio de Boa Vista por quase um ano para tratamento de tuberculose. Começou então a ajudar os demais pacientes yanomami a se comunicar com os profissionais de saúde e a participar das primeiras reuniões em que se discutia a organização dos serviços de

saúde destinados aos Yanomami. Nestas ocasiões destacava-se pelo conhecimento que tinha da situação de saúde dos outros pacientes e relatar seu “sofrimento” enquanto permaneciam internados na Casa do Índio: a alimentação inadequada, a demora para atendimento nos serviços especializados, o descaso dos funcionários, a falta de transporte para o retorno às comunidades, a saudade dos parentes. Periferia referia-se aos pacientes como “paciência” e ficávamos em dúvida se era por uma dificuldade de falar português ou um trocadilho proposital: “o avião foi, mas não levou o ‘paciência’ ”; “o funcionário levou o ‘paciência’ para fazer raio x e esqueceu ele no hospital, o ‘paciência’ ficou lá esperando, com fome”. Ao mesmo tempo que era considerado um “criador de caso” por alguns funcionários da Casa do Índio, para outros tornou-se importante aliado tanto na resolução de problemas pontuais quanto na mobilização pela melhoria da qualidade do serviço.

Passou a trabalhar temporariamente na função de “intérprete” junto às equipes da Funasa e da Funai. Na época, estes órgãos tentavam iniciar o atendimento de uma população que até então só tinha estabelecido contato com os garimpeiros. Os Yanomami tinham sofrido naqueles anos uma perda demográfica considerável e tentavam se reorganizar após a expulsão dos invasores. A organização dos serviços de atenção à saúde se deu a partir de pistas de pouso e barracões de garimpo que passaram a ser utilizados como pólos-base. A partir daí as equipes de saúde, que eram transportadas até lá de avião, saíam para atendimentos domiciliares.

As principais atividades desenvolvidas inicialmente pelas equipes (além do atendimento de casos agudos de doenças infecciosas e desnutrição) eram relacionadas ao controle da malária: registros de dados demográficos, busca ativa de casos por exames periódicos de amostras de sangue colhida em ponta de dedo, controle de mosquitos transmissores⁹⁰. A distribuição geográfica dos pólos base, na grande maioria dos casos, não coincidia com as relações políticas entre os grupos locais o que limitava o acesso de muitos deles aos serviços de saúde. Alguns destes pólos foram instalados em lugares de conflitos violentos ou emboscados entre grupos inimigos ou mesmo aliados que tinham relações desgastadas ao competir pelos bens industrializados – especialmente ferramentas agrícolas, material de

⁹⁰ Sobre a situação de saúde ver Ministério da Saúde (1991b), Pellegrini (1998) e outras referências acima.

pesca e munição eventualmente conseguidos junto aos funcionários –, o que dificultava o acesso de muitos deles aos serviços oferecidos. As visitas da equipes de saúde às malocas também criavam situações que eram utilizadas pelos inimigos para desencadear ataques como a hora do banho de rio com sabão ou a simples observação de algumas atividades dos brancos que se davam fora da casa coletiva.⁹¹

A continuação do relato trata desse período de trabalho como intérprete dos brancos entre estes grupos que ele até então não conhecia.

[Você já falava bem então?(quando falou com a irmã do garimpeiro)]

Eu aprendi mais, [falar português]
quando eu trabalhei na Funasa,
acompanhando a equipe de saúde,
conversando,
aí eu aprendi mais.
Primeiro eu não falava muito não.
Falava beem pouquinho.

[Você era contratado como intérprete, né? Seu trabalho era só conversar...]

Era só conversar.
E se reunir com os parentes,
e sempre viajando de maloca para maloca.

*[E quando você ia lá para o Parafuri, para Surucucu, onde o pessoal ainda não lhe conhecia...]*⁹²

Lá no Parafuri,
quando eu cheguei lá,
a Funai,
o Gonçalo e o Nivaldo⁹³, me levaram.
Aí quando primeiro eu cheguei lá,
só um Parafuri me conheceu,
e ele disse assim:

-Ah, é o Peri.

Ele é Yanomami.

Aí outro diz:

⁹¹Ver Pellegrini (1998); Ramalho e Pellegrini (2004).

⁹² Regiões localizadas no Alto Parima com pouco contato com brancos. Os Yanomami da região do Parafuri tiveram contatos mais intensos apenas com os garimpeiros a partir do final da década de 1980.

⁹³ Funcionários da Funai.

- Esse é Yanomami?
 Ele não é Yanomami não.
 Ele é branco-makuxi.
 Ele não é Yanomami.
 -Não, ele é Yanomami sim.
 Ele trabalha na Casa do Índio.
 -Não eu não estou acreditando que ele é Yanomami não.
 Ele é Yanomami?
 -Sim.
 -Pergunta dele, então.

Aí o parente veio comigo,
 e me perguntou:

-Ei! Você é Yanomami.
 -Eu sou. Por quê?
 -Não, porque você nem parece Yanomami.
 -Eu sou Yanomami sim. Sou *horebitheri* mesmo.
 -Você nem parece *horebitheri*⁹⁴.
 -Não. Eu sou Yanomami sim.

Depois todo mundo chegou,
 e tal de..
 como é o nome dela?
 ...de Adriana (mulher da região).

E então ela veio também:

-Ah! É o Peri.
 Eu vi ele lá na Casa do Índio.
 Ele me cuidou, me acompanhou,
 quando eu estava doente.
 O Peri não é branco não,
 não é Makuxi não,
 é Yanomami sim.

E depois os tuxauas vieram,
 o tuxaua Xamatari,
 o Raimundo,
 e o Lura,
 veio também o Raimundinho.

⁹⁴ Diz-se dos Yanomami das terras altas em oposição aos das planícies (*yariitheri*). Ele se refere à sua origem no Palimiú e não à residência no Mucajaí.

Eles foram chegando, sabe?

Aí:

-Oh Peri,
o que é que você veio fazer aqui?

E eu explicava para eles:

-Olha, eu vim fazer o trabalho da Funai.
Para avisar vocês,
porque vocês estão brigando muito, se matando,
eu vou em cada maloca fazer reunião com vocês
e explicar muitas coisas.
-E começa então explicar para a gente.
Para nós ouvir o que é que você quer contar.
-Tudo bem.

Aí eu fiz reunião com eles, né?

Conhece o Maranhão?

-Conheço.

Lá do...

da maloca do...

lá perto do Arathaú?

Sim.

Sabe,

ele ameaçou comigo.

Nós fomos banhar às cinco horas,

eu mais o Bené,

o Paulo César,

no rio.⁹⁵

Junto com as mulheres,

as mulheres sempre vão banhar junto, sabe

com as crianças...

Aí o Maranhão primeiro ele falou assim:

-Peri, vai buscar a canoa que está lá do outro lado?

-Tá, eu vou buscar.

Aí ele falou outra coisa:

-Peri, você está falando para os brancos não dar linha para nós.

Olha, eu vou te flechar agora.

Eu se entreguei, né?

tinha feito minha tocaia.

Aí saltei (da canoa),

falei para ele.

⁹⁵ Bené e Paulo César são técnicos da área de saúde.

-Olha, Maranhão.

Se você quiser me flechar, você me flecha então.

Você tem coragem mesmo para me flechar?

Eu estou sozinho aqui.

Maranhão, eu não venho aqui ameaçar com vocês não, tá?

E eu não vou falar para o branco para não dar linha.

Problema deles.

Eu estou lá perto dos brancos?

Eu não estou lá, estou banhando aqui no rio.

Aí o Raimundinho disse:

-Olha,

Peri não tem culpa, Maranhão.

Não tem culpa.

Ele está banhando aqui,

O branco que não queria dar linha.

*[é que você ia lá para ficar ...falando com os brancos.
e os brancos nem sempre fazem aquilo que os Yanomami querem...]*

(risos)

É,

ele pensou que eu falei pro Gonçalo para não dar linha,
não dar anzol para ele, sabe?

Foi assim.

Ele quis me enfeitiçar,

quis me flechar.

Mas, depois, na reunião, eu expliquei tudo para ele:

-Olha, Maranhão, não é assim não, Maranhão.

Eu sei que vocês estão brigando por causa dos Maitha e dos Palimiú.

Mas eu não tenho nada de ver isso, tá?

Eu acompanhei a briga,

eu fico na cidade, eu sou intérprete.

Eu estou trabalhando,

estou fazendo um trabalho,

porque a Funai me convidou,

para eu trabalhar com vocês aqui.

Porque a Funai não quer que vocês só fiquem se matando.

Por causa disso que eu venho avisar vocês aqui.

Eu falei para ele.

Ele foi aprender me ouvir,

me entender, devagar, devagar...

e o Raimundinho acreditou na minha voz.
E foi assim.

Neste trecho, observam-se extensas citações de diálogos entre outros Yanomami sobre ele e dele próprio respondendo os questionamentos que lhe eram dirigidos. Sua identidade é questionada, mas confirmada inicialmente por uma mulher que o conhecera na Casa do Índio, em Boa Vista (um discurso de outro sobre ele). Se ele é Yanomami, então é questionada sua lealdade: não teria ele dito aos brancos que não dessem linhas e anzóis? Ou ainda: se ele é yanomami mesmo (do Palimiú) não estaria interessado em vingar algum parente? Ele dizia que tinha ido lá junto com a Funai para acabar com os ataques armados, mas não seria ele um espião ou um feiticeiro do Palimiú? Esta última questão não é explicitada, mas é respondida no último trecho quando afirma que não tem nada há ver com os ataques dos grupos da região do Palimiú.

Peri convenceu os principais chefes da região do Parafuri (que “aprenderam ouvir”, “acreditaram na sua voz”) de que ele era Yanomami. Mas, talvez, ainda não os tenha convencido de que não fosse um inimigo, como também se pode observar na continuação de seu relato.

Aí depois nós viajamos lá para o Makabei e a maloca do Lura.
Eu mais o Bené, o Nivaldo, o Gonçalo⁹⁶.
Nós levamos carne, arroz, farinha para nós comer de viagem.⁹⁷
Aí, dez horas nós chegemos lá na maloca.
Aí, as mulheres estavam lá fazendo caxiri,
todas as mulheres quiseram ficar me segurando, me segurando...
Eu pedi com licença
e aí eu falei para elas:

-Olha, não me pega assim não, tá?
Vocês não me conhecem bem direito.
Eu não vim aqui para vocês me pegar não, me agarrar.
De repente os seus maridos vão ficar com raiva, ficar com ciúmes de vocês,
aí eles vão me enfeitiçar.

⁹⁶ Técnico de saúde e funcionários da Funai. Interessante notar que estes vão ser os companheiros, que vão inclusive aconselhar a saída da maloca.

⁹⁷ Não posso deixar de notar a descrição do rancho preparado para a viagem. No final do relato do capítulo anterior também foram mencionadas as quantidades em quilos de arroz e farinha que deram início à viagem.

E eu vou morrer sem ter culpa.
Aí elas me largaram.

Aí estava todo mundo fazendo caxiri.
Tinha tachos cheios, de cem litros,
duzentos litros, um corote de duzentos litros.

Aí nós se reunimos,
eu mais o Gonçalo,
eu traduzi lá a fala do Gonçalo e do Nivaldo.
Todo mundo ficou ouvindo.
Aí o Raimundinho concordou,
falou para mim que era para eu falar com os Parimiutheri,
com os Maithabë,
para não ficar atrás deles para matar, sabe?

-Eu falo sim.

Eu falo.

Eu vou segurar eles lá

e eles não vêm mais brigar com vocês não.

Eles estão pedindo também para vocês não enfeitiçar eles lá.

-Não, a gente não vai mais lá não.

É, eu disse para ele:

-Vamos parar disso.

-Tudo bem.

Aí eles nunca mais foram lá enfeitiçar.

Só os Potomatha que foram lá enfeitiçar os parentes do Maitha.

Mataram de feitiço.

[Agora?]

Agora, sim.

Por causa disso os Maithabë mataram outro,

no Auwei-u.

Foi assim.⁹⁸

Aí depois nós voltemos,
porque tinha muito caxiri.

⁹⁸ O assunto principal da reunião era a preocupação da Funai com um conflito entre os Parimiutheri e Maithabë com alguns grupos da região do Parafuri. A missão foi aparentemente bem sucedida, eles não foram mais lá enfeitiçar. Por outro lado, são outros grupos que agora estão sendo acusados de enfeitiçar os Maithabë: o pessoal do Potomatha e seus aliados do Auwei-u, onde os Maithabë já mataram um homem em retaliação. Como veremos adiante, estes ataques ainda estão longe de terminar.

O Bené disse assim:

-Olha, Peri.
Você sabe,
quando nós chegamos as mulheres já te agarraram.
Quando elas estão bêbadas,
elas nem dispensam quem tem marido.
Se elas encher dentro da sua rede
(risos)
você não vai escapar não.
Entre eles mesmo eles matam outro.
Não é bom para dormir aqui não.

Era para começar beber caxiri em duas horas.

Aí eu acreditei.

-Tá bom, Bené.
É melhor para nós voltar.

Aí eu falei na reunião.

-Olha, nós vamos voltar,
porque assim...

Eu falei sério, né!?

-...porque assim,
vocês têm o caxiri,
e vocês estão falando que vão começar tomar...
vão começar tomar duas horas.
Duas horas não vai acabar o caxiri,
vai escurecer com caxiri.
Aí, se as mulheres, se ficando bêbadas,
elas vão ter medo para pegar comida.
Aí vocês, como são marido delas,
vão ficar com raiva, aí vocês vão me bater.
Eu não quero confusão não.
Eu não vim para procurar confusão.
Eu vim para avisar vocês.

Aí um homem disse:

-Não, não vamos dizer isso não.
Porque as mulheres,
se você quiser fazer sexo com elas
a gente não vai ficar com ciúmes.
- Não, eu sei.
Eu sei que quando está bonzinho é outra história.
Quando vocês ficam bêbados é outra história também.

De repente, qualquer coisinha, falou besteira, você está zangado.
 Aí eles me acreditaram, né?
 Quando eu falei assim.

[Será que eles ainda acham que você é branco?]

Não, não, não.
 Nenhum deles acha. (risos)
 Nenhum deles

[Porque será que eles pensavam que você era branco?]

Porque eu vestia com roupa limpo, bonito, sabe?
 Por causa disso.
 E também que eu só ficava acompanhando branco, né?
 Eu só traduzia quando branco falava, tá?
 Aí os outros falava assim também:
 -Não. Esse é branco que aprendeu a falar da voz de nós Yanomami.

Eu falava para eles:

-Olha, não, não é assim não.
 Eu sou Yanomami,
 eu nasci...a minha mãe é Yanomami.
 Eu não sou branco não,
 eu não aprendi para falar Yanomami não.
 Eu aprendi com os brancos para falar pouco português.
 Eu me criei na fazenda,
 por isso eu nunca fui atrás de matar parente.
 Por isso que eu só faço meu trabalho
 é para avisar vocês,
 para mandar parar de brigar.
 O pessoal da saúde,
 para melhorar a saúde de vocês,
 o pessoal da saúde só quer trabalhar bem direito
 onde não tem briga.
 Onde tem briga o pessoal da saúde tem medo.
 Homem não tem medo,
 mas as mulheres, algumas delas têm medo.
 Porque esse pessoal dá saúde
 não veio só Boa Vista não,
 veio de longe,
 na verdade os brancos de longe não conhecem Yanomami
 e eles têm muito medo da gente.
 Por isso vocês têm que ter reunião, ter amizade

em vez de ficar se matando entre vocês,
isso é muito feio.

Eu falava para eles.

-Aí? O que é que vocês acham?

Vocês vão parar ou não vão parar?

-Não, a gente vai parar,

você tem que falar para eles também.

-Então tá.

Então grava.

E eu botava fita para eles falar.

Peri teve que se esforçar para convencer as pessoas da região de que também era Yanomami. Com suas roupas limpas (os Yanomami da região na época não usavam roupas dos brancos), andando com os brancos, comendo com eles, falando somente quando os brancos falavam, ele era questionado se não seria um branco que tinha aprendido falar a língua dos Yanomami. Além disso, ele não se interessou por manter relações sexuais com as mulheres, recusou comida e, seguindo as recomendações dos brancos, não ficou para tomar caxiri. Apesar de tudo isso, seu esforço foi bem sucedido.

Nota-se que o trabalho junto aos brancos permitiu-lhe um trânsito entre grupos distantes e que assumisse um papel de intermediário entre eles, levando tanto notícias quanto mensagens gravadas prometendo o término de agressões e emboscadas. E este tem sido um papel de grande importância nos últimos anos, quando se tem notado um aumento do número de mortes causado por uma combinação de fatores que vão desde as vendetas desencadeadas pelo grande número de mortes ocorridas nos anos de invasão garimpeira, à presença de garimpeiros em algumas regiões mantendo o suprimento de armas de fogo e munição que aumenta os sucessos fatais das emboscadas (suspeita-se mesmo que os garimpeiros tenham participado diretamente dos conflitos, como veremos abaixo), indo até ao consumo exagerado de caxiri, e ao acesso aos objetos dos brancos, incluindo os serviços de saúde.⁹⁹

⁹⁹ Sobre a dimensão dos conflitos mais atuais entre os Yanomami da região ver Ramalho e Pellegrini, 2004 e Do Páteo, 2006.

A questão dos conflitos intercomunitários, além de ser principal motivo da conversa entre os brancos e os índios, se torna também o principal problema prático encontrado por Peri no seu relacionamento com os Yanomami até então desconhecidos para ele. Ele provoca desconfiança tanto por dizer ser Yanomami (filho de mãe yanomami) e agir como branco (vestir-se, falar, ter sido criado na fazenda, não ter vingado seus parentes mortos) como pela suspeita de estar falando a coisa errada (ao invés de apresentar os pedidos de mercadorias dos Yanomami aos brancos, estar dizendo a estes que não dessem nada). Parece também levantar suspeita sobre o tipo de mensagem que poderia levar entre grupos inimigos o que ele busca superar com o uso de um gravador que é usado tanto para levar uma fita gravada (como veremos na continuação do relato na próxima seção), como para gravar o que ele vai dizer lá; como prova de que disse.

4.3 – Entre grupos inimigos: palavras para solucionar conflitos

O trecho que se segue foi narrado espontaneamente ao final da entrevista e trata das preocupações e dos planos de Peri, em setembro de 2006, visando resolver os problemas dos ataques entre o pessoal do Parafuri, do Potomatha e do Palimiú. Mudei sua posição nesta transcrição por estar relacionado tematicamente ao trecho anterior¹⁰⁰.

E,
 nos outros lugar,
 eles estão me convidando assim para fazer reunião do controle social.
 Como os Maithabê.
 Os Maithabê estão me convidando,
 pedindo para mim tratar a reunião deles
 e cobrar a Funasa.
 Acho que no mês de dezembro,
 no final de novembro,

¹⁰⁰ Este trecho foi narrado após o que é apresentado na próxima seção.

eu vou mandar a data para a Funasa.

[Porque será que eles querem fazer reunião com a Funasa lá?]

Eles querem falar com a Funasa também,
acho que é para pedir para colocar o conselho também,
o Conselho Distrital,
eu estou achando isso.

Lá no Maitha é muito importante,
eles estão brigando com os Potomatha.

É muito importante,
para colocar o Conselho Distrital de lá,
lá do Halikatho-u.

-Já foi lá?

-Não.

-Lá tem pista.

-É, o pessoal vai lá vacinar. Mas não fica ninguém lá, né?

-Fica, sempre o K. fica lá.

Ele saiu de lá por causa da morte do amigo dele.

Esse que os Potomatha mataram era amigo dele.

Mataram perto da pista.

O pessoal da Meva, o A.,

ele me contou que tarde,

tinha assim, uns kujubins numas embaubeiras,

e o A. saiu para matar kujubim.

O A. matou kujubim e quando ele chega na casa dele com o kujubim

ele ouviu o tiro.

Acertou bem no olho.

Todo mundo tá falando que foi garimpeiro.

Nós estamos cobrando o Besouro ¹⁰¹

e o Besouro disse que vai mostrar o barraco,

a maloca do garimpeiro, do Chico.

Ele quer que a Funai pegue ele escondido, o Besouro (quer).

Ele vai mostrar escondido para os Polícia Federal pegar ele lá.

Isso que o Besouro tá falando.

[Será que foi o garimpeiro mesmo que foi lá atirar?]

Nós estamos achando, Marcos,

¹⁰¹ Besouro é um líder da região do Moxafê (Wabutha-u) envolvido em várias mortes no conflito contra os grupos da Serra de Surucucus, que está aparentemente solucionado após uma reunião promovida em Boa Vista com o apoio da Funasa e do antropólogo Moisés Ramalho. Um discurso dele será citado por Peri mais adiante.

Yanomami não atira bem nos olhos não.
 Não atira bem nos olhos.
 Foi garimpeiro.
 Porque Yanomami não atira bem,
 atira por aqui, por aqui, por aqui, (aponta partes do tronco, braços...)
 pelas pernas, atira assim.
 Eu nunca vi Yanomami,
 eu mesmo, eu não acerto bem a cara não.
 Eu sou acostumado de atirar com espingarda
 e nunca acertei bem no olho.
 Só pode ser assim bem encostado,
 mas de longe eu nunca acertei não.

[Mas, porque será que o garimpeiro estava com raiva dele?]

Eu vou explicar.
 Os parentes do Maloca Paapiú,
 quando eu passei lá para pegar o Adriano,
 mais os outros pacientes,
 eu perguntei:
 -Ei! Vocês sabem notícia do garimpeiro
 que um dia desses matou o parente do Maithabë,
 acertou bem no olho?
 Aí, eles falaram assim:
 -É. Nós estamos sabendo.
 O Chico (o garimpeiro), ele falou assim para os Potomatha:
 -Olha como vocês não matam os Maitha,
 eu vou matar o Maitha.
 Vocês não sabem matar,
 mas agora eu vou matar o Maitha.
 Como eu sou casado com a filha de vocês,
 eu vou ajudar vocês, vingando vocês.
 Se eu começar vingar,
 começar matar parente de vocês,
 eu vou matar muito.
 Primeiro eu vou matar o Maithabë.
 Ele falou isso lá, com os Potomatha
 Aí demorou e ele matou o Maithabë.
 Tá todo mundo achando porque ele falou assim, tá?

[O pessoal do Potomatha fica contente com ele (o garimpeiro) então?]

É. Fica.

Mas o Besouro diz que está forçando lá para parar com isso.

Ele falou a verdade.

Eu pensei que ele estava mentindo,

mas eu ouvi na fita ele falando lá com os Potomatha

que não é para brigar mais como está,

que isso é muito feio.

(Fala de Besouro)

- Qualquer reunião eu estou participando,

vocês pensam que eu estou brincando,

não estou brincando não.

Virei conselheiro,

eu não quero que vocês briguem mais,

e eu também não quero mais briga,

só fica brigando com Surucucu,

eu não estou querendo mais,

eu quero que nós fica....

eu quero que vocês aumenta,

aumenta o grupo,

para não ficar morrendo

por causo de tiro,

por causo de flecha.

Isso que tem que esquecer.

Esquecer.

Porque morte é muito feio,

e os brancos estão falando para nós não brigar,

para nós não ficar se matando.

Os brancos dão saúde e nós morrendo de tiro.

Isso os brancos falam que está muito errado

Eu acreditei muito.

Nós estamos errados mesmo.

Eu vi ele falando assim.

Ele convidou os Potomatha na maloca dele.

Ele mesmo que gravou.

Ele tem gravador que a S.¹⁰² comprou lá no Mato Grosso,

com o dinheiro dele,

a Funasa deu ajuda.

Acho que eu vou lá para os Maithabë.

¹⁰² Funcionária da Funasa.

Eu vou ficar na maloca deles.
 Vou ficar fazendo reunião
 do controle social.
 Eu vou na frente,
 vou organizar a reunião deles,
 sair para caçar,
 eu vou fazer assim.

Que o pessoal de Surucucu,
 eles me gostam muito.
 O pessoal do Xitei,
 do Haxi-u, Hakoma.

[E lá no Kataloa? Nunca foi?]

Nunca fui.
 Lá no Kataloa eu tenho muito medo.
 Eles têm muito feitiço.
 Feitiço muito forte.

[Será?]

Hã! (risos)
 Será hein?
 Eles têm.

E passa a descrever com detalhes diversos tipos de plantas usadas na “feitiçaria”, os seus efeitos, onde são encontradas, quem as conhece ou cultiva (passa mais de 20 minutos falando do assunto). Ao pessoal da região do Kathaloo, que vive mais isolado na serra Parima, é atribuído o conhecimento das mais perigosas, lá ninguém quer fazer reunião...

No trecho acima, Peri manifesta a intenção de ajudar o pessoal do Maithabë a promover uma reunião em que fique claro que a morte do parente foi provocada por um garimpeiro que vive com um grupo do Potomatha. Seria uma tentativa de deslocar a vingança para o garimpeiro, que deveria ser entregue à Polícia Federal, e romper o ciclo das sucessivas retaliações. Além de convencer a Funasa de patrocinar a reunião, ele espera contar com um aliado da região do Moxafë (Besouro) para promover a paz entre os Maithabë e Potomatha. Este é ainda um

iniciante em participar deste tipo de reunião, tendo participado somente de uma em Boa Vista para tentar restabelecer relações pacíficas com os grupos próximos a Surucucus. E é notável que já esteja devidamente equipado com um gravador, para gravar o que ele disse (se referindo e concordando com um discurso genérico dos brancos contra os conflitos).

O discurso pacificador de Besouro é surpreendente, se considerarmos seu renome como guerreiro destemido e vingativo. Ele seria uma pessoa importante na promoção da amizade, pois, embora tenha sido aliado dos moradores de Potomatha nas expedições contra os grupos de Surucucus, tem parentes no Maithabë. Peri pensava que ele estava mentindo, mas o discurso estava gravado como prova da verdade: “eu vi ele falando”. “Qualquer reunião eu estou participando”, “eu virei conselheiro” e por isso não quer mais agressões, diz ele. Para Besouro, “virar conselheiro” parece estar relacionado a concordar com as palavras dos brancos.¹⁰³ A mudança da atitude de Besouro também pode ser entendida como uma mudança em seus valores ao se aproximar mais dos brancos, onde o prestígio de “falar com os brancos” tomou o lugar do prestígio de ser *waitheri* (valente, destemido).

Ao que me parece, Peri não está envolvido nessa questão apenas por um interesse genérico na promoção da paz, apenas porque também concorda com as palavras dos brancos: ele está realmente preocupado com as ameaças que tem sofrido, que lhe chegam por meio dos moradores da comunidade de Auwei-u, que estão se estabelecendo próximos à região de Potomatha e falam com os moradores da Maloca Paapiú. Quando Peri fala da morte do parente do Maithabë já dizendo que foi o garimpeiro que matou, ele já tenta eximir os Maithabë da provável acusação caso ocorra alguma morte do Potomatha. Numa reunião em sua casa, em setembro de 2005, ele me disse que estava muito chateado com a fofoca de que parentes do Potomatha estavam querendo vingar morte de um deles, suspeitando que fora o pessoal do Alto Mucajaí que tinha matado. Depois disso, ele mesmo se encarregou de gravar uma fita e enviar ao pessoal do Auwei-u por meio dos profissionais de saúde, explicando que sua gente não tem nada a ver com essa morte.

¹⁰³ Note-se que na “reunião de pacificação” acima referida, Besouro disse que agora não queria mais agredir ninguém pois tinha tomado vacina (Comunicação pessoal de Moisés Ramalho).

Enviar uma fita gravada é uma demonstração de amizade não apenas por seu conteúdo semântico onde o narrador apresenta sua versão dos fatos. A gravação da voz também demonstra claramente que o falante não está guardando o silêncio ritual do matador (*unoka*) além de confirmar sua intenção de trocar palavras e não agressões.

Nota-se que o papel de mediador é decorrente das relações estabelecidas com os brancos que tanto criam os novos contextos de interação como fornecem as novas tecnologias (transporte aéreo, gravadores) e mesmo os argumentos (“agora eu sou conselheiro”) que contribuem para que ocorram a interação. Nessa situação específica observa-se que a presença dos brancos promove a aliança entre os grupos locais não contra os brancos como se poderia supor, mas como forma de também se aproximar deles.

4.4 – Instruções para falar (e comer) com os brancos

Toda a narrativa que venho apresentando foi feita após a audição de uma gravação de uma reunião do Conselho Distrital de Saúde, especificamente do discurso apresentado no terceiro capítulo. Em nossa conversa, pergunto a Peri sua opinião sobre as reuniões do conselho e ele responde referindo-se a ela.

[o que você acha das reuniões do conselho?]

É,
nesse reunião do Conselho Distrital,
quando os conselheiros falam que os funcionários são preguiçosos,
que não trabalham direito,
quando eles falam assim,
se reúnem com ele, na mesa.
Eu falo para eles:

-Olha, se o branco não está trabalhando direito,
vocês têm que se sentar com eles,
com mais os tuxauas e se reunir.

É só isso.
Vocês vêm aqui,
para falar qualquer coisinha de besteira,
não adianta também.
Se você falar a coisa séria, vale.
Mas sobre **um** funcionário que não estiver fazendo nada,
que só fica deitado, sem ficar examinando os pacientes,
você pode sentar lá no posto.
Um assunto também não vale,
vocês têm que resolver lá, tá?
A enfermeira, a enfermagem,
que manda a auxiliar para as malocas,
vocês têm que falar para ela,
têm que se reunir com ela,
assim que é o papel do conselho local.
Vocês traz aqui **só** um assunto:
-É, tal de fulano é preguiçoso,
não sei o quê,
eu pedi remédio não queria dar.
Não, não é assim não.
É lá, vocês têm que resolver lá, com eles:
-Olha, se você não trabalhar direito,
você para mim não está bom.
Você tem que cuidar dos doentes direito.
Isso que vocês têm que explicar para eles assim.

É.
E lá no [nome do lugar],
teve um médico lá,
o primeiro médico que chegou,
para mim ele não foi bom não,
mas depois...
Primeiro foi assim,
quando o médico chegou lá,
quando os parentes desmaiavam, né?
diz que era ciúme,
que era [inaudível]
(risos)
Na segunda ... foi segunda [segunda-feira],
a mulher do (nome) desmaiou de novo, três vezes.

Aí a mãe foi pedir remédio.

- Não, ela aí de doença tá de ciúme. [o médico disse]

Aí a mãe dela falou para minha mulher,

a minha mulher falou para mim.

Aí fomos lá ver a paciente,

é prima da minha mulher.

Eu fui lá, ver ela.

Ela tava com problema de garganta,

ela não engolia de jeito nenhum.

Eu mandei a mãe dela fazer um caribé de banana,

para mim ver, né?

depois para eu falar com o médico.

Deu [o mingau de banana], não conseguiu engolir.

E eu mandei para ela amassar bem amassado,

fino, fino mesmo.

Ela deu de novo,

tomou só um pouquinho.

Aí dei um [inaudível]

ela estava assim de costa,

ela não respondeu não,

ela só fez assim que estava doendo.

-Tudo bem!

Aí os parentes chegaram, né

para tomar caxiri,

já era dez e meia.

Chegando e começando tomar caxiri.

-Vamos embora, Alzira [esposa].

-Vamos embora.

-O pessoal vai tomar caxiri, para mim não está certo não.

É bom para nós ir embora.

Aí quando fomos embora

o ... homem disse:

-Vem, está aqui a cuiá de caxiri!

-Olha, eu vou tomar só uma cuiada,

Eu não quero beber não.

Aí bebi, nós fomos embora,

aí chamei o médico:

-Oh doutor...

-Oi Peri.

Era sete horas.

-Amanhã eu vou conversar com você. [Peri fala]

-Tá bom.

-Olha, sete horas eu estou aqui.

-Tá bom

Aí,

de manhã eu fui lá com ele,

ele já estava esperando lá, no posto.

- Aí, F (nome do médico).... Bom dia!

-Bom dia!

-F, vamos se sentar aqui.

Oh F,

eu queria saber se você consultou a D.

Ela não está conseguindo engolir a comida.

Eu mesmo mandei dar caribé de banana bem amassado

e ela não engoliu de jeito nenhum.

Eu perguntei por ela,

como que ela estava se sentindo

e ela não respondeu nada,

só balançou a cabeça.¹⁰⁴

E o que é que você está achando?

-Não, Peri, isso aí é por causa de ciúme.

Porque o marido dela vai viajar para Goiânia

e ela quer ir também. E...

-Não, F,

ela está doente, doente.

Todas as comunidades daqui,

não quer morrer de ciúme não.

Quando adocece vai atrás do remédio

para não morrer.

Aqui é assim.

-Não, Peri,

em São Paulo acontece isso com as mulheres.

-Não! É com branca.

É com branca.

F, você tem que entender o Yanomami.

Você têm que pesquisar bem direitinho,¹⁰⁵

examinar,

¹⁰⁴ Jejum e silêncio confirmam o estado da pessoa doente.

¹⁰⁵ Fala de pesquisar a cultura dos Yanomami e também (ou) examinar o corpo. Do que eu sei, pela lógica yanomami a pessoa com ciúmes provoca a doença de outros. A doença é impensável como algo endógeno. A pessoa enciumada agride, enfeitiça, mata.

e abrir a boca dela,
 e focar com a lanterninha pequena,
 lá dentro, para ver o que ela tem.
 -Tá, eu vou ver, eu vou ver.
 -Olha, eu fiquei muito chateado por causa disso.
 A mãe dela falou para mim que você está sempre falando isso.
 Não é assim não, F.
 Você **acha**, mas ela está doente.
 Ela não está mentindo.

Aí, de repente ele foi lá,
 eu fiquei lá esperando, na clínica.
 Aí, eu peguei remédio e nós fomos embora.
 Aí, eu voltei de novo, nove e meia.

-Então, F,
 como ela está?
 -Peri, tem uma ferida na garganta dela sim.
 -Tá vendo! Você diz que é ciúme. Cadê?
 Olha, F, você tem que examinar bem o paciente, tá?
 Não fica falando assim não,
 que isso é muito feio.

De repente, ele melhorou.
 Nunca mais falou isso.
 Cuidou bem a saúde lá.
 Eu sou assim.

Peri critica a apresentação de assuntos pontuais (um assunto, um funcionário) nas reuniões do conselho distrital e cita, dentro da citação, as instruções sobre o que falar em cada ocasião de reunião com os brancos (nos postos de saúde ou em Boa Vista). Ele tinha feito isso na própria reunião do conselho quando dizia que não ia dizer que tinha funcionário que era preguiçoso, que só queria ficar dormindo, demonstrando sua consciência de que no conselho deveriam ser tratados assuntos mais gerais que as acusações pessoais ou casos particulares. Ele faz uma narrativa mostrando como lidou com um conflito entre um paciente e um profissional de saúde, destacando alguns aspectos que lhe parecem importante nesta relação. Já tive oportunidade de ouvir uma versão desta narrativa em outra ocasião, em uma daquelas manhãs antes da reunião do conselho de saúde, entre os conselheiros

indígenas, quando se discutia a maneira apropriada de falar e os assuntos a serem tratados e é possivelmente a esta situação que ele está se referindo neste trecho.

No caso do conflito de diagnóstico Peri foi, em primeiro lugar, constatar a veracidade dos fatos que ficou sabendo pela sua esposa que por sua vez tinha sido informada pela mãe da doente e ele foi confirmar com seus próprios olhos que a doente não comia sequer um mingau ralo e não falava, não respondia às suas perguntas. Em seguida, procurou o profissional de saúde, tendo o cuidado de não beber caxiri antes disso, marcou uma reunião para o dia seguinte às sete horas (este episódio é marcado por diversas referências ao horário). A pontualidade, os cumprimentos, o “sentar para conversar”, a descrição do caso da paciente baseado em fatos que ele mesmo presenciou (o mingau que ela não tomou, o chamado que ela não respondeu) mostram um modo de “falar sério”, que termina cobrando uma opinião: “o que é que você está achando”.

A opinião do profissional de que era ciúme foi prontamente contestada e lhe foi recomendado um procedimento básico: examinar a paciente. O exame físico mostrou uma “ferida na garganta” e o profissional de saúde é repreendido por falar o que “acha” (palavra pronunciada acentuadamente) sem a devida constatação. Além de ter observado o comportamento da paciente e poder afirmar com certeza que “ela não está mentindo”, Peri usa como argumento o seu conhecimento sobre os procedimentos adequados que o médico deveria tomar.

A conversa, além de ter resolvido a questão imediata da doente, foi efetiva: o relacionamento com o profissional melhorou, ele “nunca mais falou isso”. Enfim, os brancos também têm obrigação de agir como brancos; médicos, como médicos, etc. E termina o exemplo com uma declaração que me chamou a atenção: “**eu sou assim**”. O que me levou a fazer uma pergunta procurando identificar outras pessoas que também “eram assim” (ou falavam assim)

[Quem você acha que fala bem nas reuniões do conselho?]

[Na língua] Yanomami mesmo, né?

[É.]

Olha,
cada conselheiro...
...para mim, esse conselho
é conselho de branco, né?

Para mim é muito difícil.
 Para quem não sabe falar um pouquinho português.
 É muito difícil.
 Muito difícil.
 Porque, eu sei falar pouco, né?
 Mas eu de vez enquanto entendo,
 eu traduzo um pouco,
 eu entendo um pouco,
 se eu achar errado eu falo,
 se eu achar certo eu vou falar.
 Mas os outros conselheiros,
 eles pensam assim...
 eles falam, mas
 eles falam espalhado, sabe?
 Eles não fala aquilo que ele quis falar...
 É como no Hutukara ¹⁰⁶.
 Hutukara,
 o parente Dário mais o Davi Kobenawa,
 o Geraldo, o Mateus,
 ficaram explicando direto, direto, direto.
 E eles [os outros Yanomami] pulavam de novo outro assunto.
 Não ficavam no mesmo.
 Todo mundo falava de novo:
 -Olha, parente, os conselheiros,
 você não podem pular para qualquer assunto:
 -Hoje é dia de falar saúde.
 -Hoje é dia de falar só sobre a terra: invasão, garimpeiro, fazendeiro.
 -Hoje é dia de falar de educação.
 Era assim.
 -Não pode falar misturado.
 Mas eles falavam outra coisa.
 Ia falar de saúde e falava outra coisa.
 Era assim.
 Mas, tem outros que pensam bem direito.
 Aqui do Hutukara,
 aquele do Toototobi,
 eu não sei como é o nome dele,

¹⁰⁶ Associação fundada pelos Yanomami em 2005 tendo Davi Kobenawa como seu principal idealizador e presidente.

e o João,
 mais o Abraão, o Geraldo e
 como é o nome do outro?
 o conselheiro?
 Eles falaram...
 Eles não são como o B do Tal lugar.
 O B,
 você está explicando para ele,
 para dar idéia para ele,
 e ele se zanga.
 Você **nem** está brigando com ele e ele se zanga.

[Porque será?]

Por quê não sei.
 Acho que é jeito dele.
 Quando nós viajamos para o Mato Grosso.
 Nós fomos depressa para tomar café, né?
 Eu mais o Roberto chegamos para tomar café também.
 Aí o motorista estava com pressa, chamando a gente.
 -Não, espera aí.
 Olha, nós temos que tomar café devagar.
 Aí ele ficou apressado, né?
 Aí ele pegou o pão, assim, botou...
 nem era pão, eu não sei como que chama não,
 botou ovo aqui, amassou assim,
 pegou pão e ...(gesto de enfiar na boca)
 - B, olha,
 tem branco aqui olhando, tá?
 Você tem que comer com jeito.
 Não pode ser assim não.
 Aí ele meteu assim o pão,
 acho que era bolo, bolo de milharina,
 ele meteu todinho na boca e a boca dele encheu, encheu.
 Aí eu falei:
 -B, não é assim não, por favor.
 Aí ele ficou com raiva.
 Eu não falei nada.
 Ele me esculhambou mas eu não falei nada.
 Depois quando eu cheguei em Brasília,
 eu expliquei para ele:
 - B, olha, B.

Eu falei aquilo quando você encheu a boca de pão, de bolo.
 Eu falei aquilo para ti porque eu sei,
 eu respeito os brancos.
 Eles não vão te mangar na tua frente,
 mas eles te mangam com os amigos deles.
 Os brancos são assim.

Eu falei para ele.

-Qualquer coisinha você se zanga.

Você está errado.

Eu sou seu parente, tá?

Eu estou te ajudando.

Eu falei para ele.

E quando ele fala, né?

Ele pula muito,

O B.

[Muda de assunto?]

É, muda assunto

E o T (nome),

ele é forte para falar, o T.

Mas ele não quer mais ser conselheiro.

Porque ele casou com duas mulheres novas.

Ele mesmo se acabou de conselheiro.

Só quer estar embalando a mulher....

(risos)

Esses são os parentes que falam melhor, né,
 não pulam assunto.

E sempre eu estou acompanhando com eles nas reuniões,
 na reunião do Conselho Distrital.

E também eles não querem que eu saia da reunião do Conselho Distrital.

Agora para mim sair tá difícil,

porque lá no Alto Mucajaí não tem ninguém igual eu.

Eles só querem saber de beber caxiri, só caxiri.

Aí quando vai mudar o conselho velho, para os novos,
 eu não vou sair não.

Eu não saio não.

Se eles quiserem contratar para sair outros,

aí nós vamos falar:

-Olha, eu não vou sair não.

Se vocês não trabalham direito,

pode mudar outro conselho novo
mas eu não vou sair.

Porque no Alto Mucajá tem meu sobrinho,
mas ele tem outro serviço.

ele é professor.

Eu vou continuar com o Conselho.

Neste longo comentário sobre um companheiro de viagem que não fala bem, que fica zangado quando alguém quer lhe ensinar algo, é destacada a falta de modos à mesa que seria motivo de chacota entre os brancos (uma fala “feia”?). O companheiro come de maneira errada, sem saber direito o que está comendo (pão? bolo? milho [cuzcuz]?) não aceita opinião e, finalmente, “quando ele fala ele pula muito” (não fica no mesmo assunto).

É notável que a ética alimentar subjacente no processo de aprender a falar com os brancos, que é evidenciada neste episódio, permeia de forma quase subliminar a maioria das narrativas. Quando pela primeira vez conversei com Peri sobre minha intenção de entrevistá-lo a respeito de como ele aprendeu português, ele me respondeu: “eu comecei aprender comendo na mesa; a mulher do fazendeiro me sentou e foi falando: prato, colher, farinha, arroz... começou assim”. O conjunto de narrativas aqui apresentado se inicia com o trabalho infantil em troca da comida, e passa às bebedeiras de caxiri com os Makuxi, que também trabalhavam nas fazendas, ao mesmo tempo em que aprendia a freqüentar as festas, a convidar as mulheres para a dança.

O casamento e a volta à maloca o submeteram às novas regras alimentares e discursivas: o convívio com a sogra (a quem se deve oferecer caça e com quem se deve evitar falar) e com a mulher (que, no caso, demorou para perder a vergonha de conversar e para preparar a comida do marido) parecem ter afastado Peri de uma trajetória de “virar branco” como ele pensava na época.

Por outro lado, quando acompanhava equipes de funcionários para regiões onde não conhecia os moradores, se alimentava com os brancos. Quando relata a visita à maloca do Makabei na região do Parafuri, destaca o arroz, a farinha e a carne que seria consumida na viagem. Peri se recusa a tomar caxiri, como também

não acede ao apelo sensual das mulheres (sem contar o risco de “feitiços” com plantas misturadas no mingau). Ao ser questionado se não seria um branco que tinha aprendido falar yanomami, ele argumenta que não aprendeu falar yanomami, que sua mãe era Yanomami. A idéia de que a língua está dada com o nascimento e que comer a comida dos brancos vai fazer com que aprendam uma nova língua também é revelada quando os Yanomami oferecem suas crianças para os brancos para que as alimentem e assim estas aprendam sua língua, e pela surpresa quando encontram parentes que foram adotados por não índios e retornam sem falar a língua materna.

Comer e fazer sexo demasiadamente aparece também como limites, para os Yanomami que assumem o papel de intermediários, nas referências aos parentes que “só pensam em caxiri, só pensam em festa” e aos que não podem viajar sem a companhia das mulheres jovens ou outros que não são convidados para as reuniões em outras comunidades porque considerados muito namoradores.

Neste episódio a idéia de falar bem está relacionada em manter o foco num determinado assunto. Ramos (1990b, p. 141-142) nota no movimento político indígena uma passagem de um modo de pensar holístico para um modo de pensar compartimentalizado, sem que isso signifique que os índios mudaram seu modo de pensar, mas que utilizam o pensar compartimentalizado para se expressar e fazer entender. Esta narração é um exemplo disso ao pensar a relação entre falar e comer diante de um modo certo de se dirigir aos brancos: comida misturada, assuntos misturados.

É identificado um grupo de “parentes” que falam melhor (“que não pulam o assunto”) e apontada uma distinção em relação à sua própria comunidade: “lá no alto Mucajá não tem ninguém igual eu”.

A construção desta distinção é o que mostra esse conjunto de narrativas.

5 – Considerações

5.1 – Auto-representação e representatividade no contexto inter-étnico

As situações de contato interétnico têm despertado entre os antropólogos a atenção para temas relacionados com a auto-representação, construção de identidades e etnicidade. Diversos artigos sobre o tema podem ser encontrados nas coletâneas organizadas por Urban e Sherzer (1991), Albert e Ramos (2000) e Warren e Jackson (2002). Alguns autores têm notado o desenvolvimento de novas percepções e consciências da cultura, constituição de novas formas de organizações supra-locais e designação de novas autoridades políticas (HENDRICKS, 1991; TURNER, 1991; MORIN, 92; TINOCO, 2000; OAKDALE, 2005).

Warren e Jackson (2002, p. 12) notam os vários modelos de auto-representação e estratégias que os líderes indígenas mobilizam frente às políticas estatais em cada situação específica e destacam a dupla face destes modelos colocando aos analistas a necessidade de examinar as maneiras pelas quais as comunidades representam a vida social, a mídia, a política e a hermenêutica do auto-conhecimento que são criadas tanto para o consumo interno quanto para negociações em contextos regionais ou transnacionais, bem como a própria questão da representatividade –que envolve a discussão sobre quem representa quem e quem colabora com quem– e como esta dimensão é debatida num processo político contínuo. Caberia à etnografia especificar como a cultura emerge nas relações complexas entre o local e o global nas situações particulares e as conseqüências dessa dinâmica cultural para as estruturas locais de poder, a divisão de trabalho e os engajamentos com o mundo envolvente (Ibid., p. 14).

Estes autores notam que no âmbito do movimento indígena, muitas vezes, uma visão essencialista da cultura é mobilizada, tanto por parte dos representantes indígenas para demonstrar sua autenticidade como por parte de seus críticos para provar o contrário. Esta tática essencialista envolve também o empréstimo da terminologia antropológica, especialmente o conceito de cultura, numa acepção que já foi abandonada pela antropologia.

Para Conklin (1997), o contato interétnico coloca em questão a “autenticidade” da cultura, e faz com que a “cultura autêntica” seja concebida pelos índios a partir de um ponto de vista ocidental, quando eles próprios reificam imagens exóticas num enquadramento que não coincide necessariamente com a visão que eles têm de si e do mundo.

Albert (2000b) considera que a auto-representação dos atores interétnicos é construída pelo cruzamento da imagem que se tem do outro e da própria imagem refletida no outro. Ele fala do processo de reinvenção cultural e redefinição de identidades desencadeado pelo contato, que seria num primeiro momento orientado para dentro, numa indagação sobre a identidade dos brancos e uma reflexão sobre si; e, num segundo momento, haveria uma inversão desta reflexividade cultural, tornando-se uma objetivação/revisão para fora do próprio sistema de valores como cultura que se dá num diálogo agonístico com os brancos e na incorporação/reversão do discurso indigenista (ALBERT, 2000a, p. 13-14). Ele nota uma reviravolta na perspectiva yanomami de pensar o contato interétnico entre as narrativas dos seus primeiros episódios até o discurso de um líder indígena no início da década de 1990 quando é abandonada uma simbolização etnocêntrica e “às cegas”, na qual os brancos aparecem como subumanos, periféricos e ininteligíveis, em favor de uma simbolização relativista e dependente, que incorpora os dados da etnificação e os modelos brancos da indianidade. Tratar-se-ia, em outras palavras, de uma passagem da “resistência especulativa” (discurso sobre o outro para si) à “adaptação resistente” (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico da alteridade a um discurso político sobre a etnicidade (2000b, p. 242). O sucesso do discurso indígena seria determinado pela articulação de um conhecimento da própria cultura e um conhecimento sobre o outro¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Albert, neste trabalho, trata de um discurso do Davi Kobenawa no contexto do movimento ambientalista.

A construção da auto-representação não seria um simples jogo de espelhos, como também nota Gallois (2000, p. 225), pois se dá paralelamente à revisão da imagem do branco, sendo variáveis os pontos de referência e também as imagens resultantes. A análise de Gallois contempla um *corpus* de 60 discursos coletados entre 1977 e 1992 que permitem observar as mudanças retóricas (passando da acusação à ameaça à afirmação de auto-suficiência) de acordo com a situação do contato e os aspectos pelos quais os Waiãpi destacam e definem para fora os elementos de seu modo de ser que consideram mais ameaçados pelo contato inter-étnico. Tal retórica, que constitui o que Gallois chama de “discurso-ação” evidenciaria menos uma explicação que uma estratégia social e cultural da produção de uma imagem e representariam uma forma ativa de resistência (Ibid., p.221). Por não apresentar os discursos analisados, o destaque de Gallois se dá mais sobre os temas mobilizados que à retórica propriamente dita.

Graham (2002, p. 181-187) nota que diante de audiências nacionais ou internacionais os representantes indígenas tomam decisões estratégicas não somente sobre o que vão dizer, mas também sobre a melhor forma o fazer, conscientes das questões relativas à autenticidade e autoridade levantadas pelos críticos do movimento indígena que vêem na utilização da língua, temas, símbolos ou formas de falar ocidentais uma forma de “contaminação” cultural ou mesmo como submissão a uma espécie de ventriloquia exercida por ativistas estrangeiros que usariam representantes indígenas especialmente criados para cumprir suas próprias agendas políticas¹⁰⁸. Ainda que estas atribuições de inautenticidade sejam muitas vezes feitas no âmbito das disputas entre os não-índios que utilizam como argumentos os discursos indígenas, como na controvérsia sobre Davi Yanomami que Graham toma como exemplo, ela nota que estas críticas repercutem tanto pela expectativa de pureza e autenticidade dos ocidentais sobre os índios, quanto pela ideologia lingüística ocidental que vê na língua um dos principais aspectos da identidade.

Nas situações em que se dirigem a estas audiências mais amplas, o dilema dos representantes indígenas se dá entre a valorização da função semântico-referencial ou da função pragmática da linguagem quando, se optarem pelo uso da

¹⁰⁸ Graham se refere às críticas que Chagnon (1992 e outros) faz a Davi Kobenawa Yanomami como estratégia de atacar Bruce Albert e Alcida Ramos que o criticaram e prevenir a emergência de vozes yanomami em suas disputas com os Salesianos (ver SALAMONE, 1997).

língua nativa, diminuem o papel da função referencial e valorizam a função pragmática indicando sua identidade diferenciada. Os índios, segundo Graham, quando usam a língua dos brancos, procuram equilibrar estas funções, utilizando-se de outros sinais dísticos de identidade, tais como referências míticas e cosmológicas, ícones da natureza e da espiritualidade ou estilos oratórios e retóricos próprios criando formas híbridas de discurso. Graham (2002, p.190) nota nestes discursos o que Silverstein (1998) denominou de “segunda ordem de indexicalidade”, ou seja, o processo pelo qual os signos adquirem um novo significado indexical, que era apenas latente em seu contexto anterior, ao serem recontextualizados. Assim, por exemplo, um modo de falar que indica o pertencimento a um determinado grupo (indexicalidade de primeira ordem) em um contexto em que os participantes são membros do grupo, passa a indicar uma essência do grupo, ou sua identidade, quando utilizado fora dele (indexicalidade de segunda ordem), processo que é permeado por ideologias de linguagem (SILVERSTEIN, 1998, p. 128-130).

O discurso de Peri, a meu ver, ainda que tenha em sua construção os indícios de sua identidade como Yanomami, demonstra principalmente sua autoridade para tratar do tema em questão, ou seja, a prestação de serviços de saúde. Graham nota que a autoridade é questionada sempre que um representante assume o papel de falar em nome de um grupo, quando a natureza dialógica do discurso, que segundo Bakhtin (1981 apud GRAHAM, 2002, p. 188) como um produto público que circula envolve expressões e palavras de outro, é politizada.

Como já notei anteriormente, Peri utiliza tanto o estilo oratório para indicar sua identidade quanto a referência aos hábitos (especialmente o trabalho), preocupações (principalmente a dos brancos acerca do dinheiro) e valores atribuídos ao uso decoroso da linguagem que os diferenciam dos brancos (que falam de forma ininteligível, enganam, mentem). Ao recontextualizar as falas de outros Yanomami e dos brancos ele está indexando seu conhecimento dos antecedentes históricos da reunião e da complexidade da situação envolvendo diversos atores, e faz isso de uma forma onde a dialogicidade é explícita nas citações diretas que ele faz, emoldurando-as com um “eu não vou dizer” e ao mesmo tempo citando os problemas que geralmente são levantados pelos conselheiros indígenas, as promessas feitas e não cumpridas por parte dos não-

índios, os problemas internos da Funasa e da relação desta com suas conveniadas. Assim ele revela as diversas perspectivas e procura estabelecer sua autoridade e legitimidade como representante indígena e conselheiro de saúde, destacando, além de seu conhecimento da situação, suas qualidades de bom orador.

Outro aspecto que me faz pensar que a ênfase pesa sobre a questão da representatividade e autoridade, que também já apontei anteriormente, diz respeito à audiência, que neste caso a maioria dos membros é composta por funcionários e conselheiros indígenas. Diante deles é que Peri demonstra que não está preocupado com os problemas particulares de sua comunidade e conhecimento da importância do contexto político que extrapola as articulações regionais. Ele talvez esteja mais preocupado em demonstrar que conhece o mundo dos brancos e que sabe falar com eles em defesa do bem comum, tanto dos Yanomami quanto dos funcionários, (provavelmente com a expectativa da ida de uma delegação à Brasília para falar com “os chefes de verdade”) que em reafirmar sua identidade como Yanomami.

Peri também demonstra sua habilidade política pela construção propositalmente ambígua de seu discurso (afinal ele não disse nada), procurando não tomar partido nem dos Yanomami que acusam os funcionários, nem dos funcionários e nem de determinadas organizações e instituições que também tem suas próprias disputas, demonstrando tanto sua capacidade de agência quanto de mediação dos conflitos envolvidos na conjuntura nacional e regional da política indigenista e seus reflexos nas comunidades.

Esta competência também é revelada em seu relato sobre sua experiência de vida entre os brancos e entre os Yanomami além do grupo de comunidades da região onde vive.

5.2 - Narrativas autobiográficas e etnografia

O uso de autobiografias (tanto de antropólogos quanto de nativos) foi motivo de controvérsia na antropologia e muitas vezes evitado em nome de um positivismo científico. No caso do antropólogo, a reflexividade do autor na etnografia pode ser encarada como uma *ego trip*, um olhar para o próprio umbigo ou um relato erudito de viagem a um país exótico: a experiência do trabalho de campo é mantida separada da teoria em nome da objetividade científica ou de um diletantismo apolítico. No caso dos nativos, a autobiografia como gênero literário (a história progressiva do homem bem sucedido onde coincidem o autor, o narrador e o personagem) é associada ao indivíduo ocidental, e utilizá-la na tentativa de acessar a experiência da vida de pessoas de outras sociedades é considerado um enquadramento etnocêntrico (OKELY, 1992).

Ainda que controversa, a análise de relatos autobiográficos é bastante utilizada e podem ser notadas diversas abordagens e ênfases, tanto nos debates antropológicos como na psicologia, psiquiatria e crítica literária. Peacock e Holland (1993) distinguem as principais abordagens em processuais e não-processuais. As abordagens não processuais enfatizam ou a vida ou a história: no primeiro caso se preocupam com a veracidade dos fatos, objetividade e acurácia do narrador, e no segundo tratam a narração como uma projeção das dinâmicas e disposições psicológicas do sujeito e a história seria um dado para diagnosticar estas forças. As abordagens mais extremadas desta perspectiva formalista afirmam não existir realidade, apenas a narrativa que cria a realidade, definindo e construindo a vida do *self*.

Ainda segundo estes autores, a abordagem processual contemplaria os dois extremos: tanto a narração é considerada um dado primário, como à experiência narrada é conferido também um *status* ontológico. Eles distinguem várias ênfases nesta abordagem: a psicocultural, que situa a narrativa no processo de formação do *self* e construção da identidade; a psicossocial que vê as narrativas como instrumentos na formação e manutenção das relações sociais e identidades

coletivas; a hermenêutica, que considera que narradores e ouvintes são suscetíveis das forças sociais e as histórias de vida seriam produtos da interação e desejo de compreensão entre eles; e, a ênfase cultural, destacando o papel da narrativa na formação de paradigmas culturais, juntando crenças, valores e idéias básicas da tradição.

Crapanzano (1984), que pode ser considerado um autor que privilegia a ênfase hermenêutica, nota que as histórias de vida têm sido consideradas mais no campo literário que científico e destaca os limites de sua utilização como retratos da sociedade ou formulação de modelos dinâmicos de relações sociais ou ainda como teste de teorias de mudança social. Para ele, a natureza retrospectiva das histórias de vida poderia não mostrar as opções do momento do evento narrado, mas opções selecionadas que justificariam uma escolha já feita no momento da narração. Ao analisarmos uma história de vida, estaríamos analisando um texto, não a realidade social. Este texto seria produto tanto desta realidade quanto de uma complexa colaboração com o antropólogo, cujos métodos definem esta produção a partir de uma narração. Um dos principais problemas com estudos sobre histórias de vida seria o de não demonstrarem a motivação do relato nem tampouco uma preocupação com as necessidades e desejos de seus informantes ou, ainda, de sua relação com os antropólogos, cujas perguntas ou métodos de elicitación são raramente explicitados. Também não seriam consideradas a maneira como o informante encara a entrevista ou as mudanças que podem ocorrer tanto na sua vida como na do antropólogo entre a narração e a escrita da autobiografia.

Crapanzano (1980) destaca também as relações de transferência e contratransferência vivenciadas por ele durante sua pesquisa de campo no Marrocos. Este processo psicanalítico, no entanto, não me parece ser um artefato comum da etnografia e, no caso particular de *Tuhami* apresentado por ele, é favorecido não só por um informante particular (estranho entre os mais próximos, atormentado por um demônio feminino que controlava sua vida marcada por doenças, sonhos, delírios e peregrinações), mas principalmente pelos temas abordados (infância, frustrações, celibato, demônios, sexo, castração, sonhos, morte do pai, relacionamento difícil com o padrasto) como também pelos detalhes solicitados sobre estes temas nas entrevistas.

Talvez tão, ou mais, importantes quanto as projeções inconscientes e mútuas entre entrevistador e entrevistado, sejam as circunstâncias de enunciação e as expectativas conscientes de ambas as partes. Num artigo que compara três narrativas autobiográficas de curandeiros Maya, Petrich (2000) nota alguns fatores que podem influenciar tanto o conteúdo como a estrutura da narrativa: o contexto social e político, a idade dos narradores, suas experiências pessoais, o papel atribuído ao antropólogo, as expectativas criadas sobre ele e as relações pessoais estabelecidas. Estes fatores dão sentido ao relato epopéico do curandeiro de meia idade sobre sua iniciação, visando a possibilidade de recuperar seu prestígio; a uma narrativa aberta, contraditória e sujeita a mudanças feita por um jovem curandeiro que variava de acordo com seu conhecimento e expectativas sobre o antropólogo; e ao discurso coerente e concatenado de um curandeiro octogenário, acostumado a conversar com antropólogos, que trata mais das circunstâncias políticas e sociais que da experiência pessoal. Este não teria expectativa de mudar algo ou obter alguma ajuda material pela sua relação com o pesquisador.

As relações entre a biografia, o contexto de narração e as expectativas sobre o interlocutor também são notadas por Langdon (2007a) em seu trabalho de campo entre os Siona quando os mesmos eventos eram narrados com ênfases diferentes de acordo com a subjetividade e expectativas do narrador. Um deles, envolvido com a construção e preocupado com o funcionamento da escola que deveria favorecer a sua comunidade na relação com os comerciantes, destacava os aspectos relativos ao modo apropriado de falar nos encontros com missionários (enquanto outros destacavam a disputa pelo poder xamânico), e acabou por convencer a pesquisadora em ser a primeira professora da escola que estava construída há alguns anos.

Após estas considerações devo situar-me diante do relato que me foi oferecido por Peri.

Temos aproximadamente a mesma idade (nossos quarenta e poucos) e nos encontramos algumas vezes há mais de vinte anos, quando ele era ainda um trabalhador das fazendas e a subida de garimpeiros pelo rio Mucajaí era cada vez mais intensa. Nunca trabalhei na região onde ele vive (onde a assistência à saúde e prestada pelos missionários da MEVA) e visitei sua casa, a maloca do *Porabei*

(Cachoeira) localizada às margens de um pequeno afluente da margem esquerda do Alto Mucajaí distante cerca de duas horas de caminhada da missão, apenas uma vez por ocasião de uma reunião do Conselho Local de Saúde em 2005. Também não tivemos oportunidade de trabalhar juntos em outras regiões.

Somente após sua internação prolongada na Casa do Índio para tratamento de tuberculose em Boa Vista em 1992 e as reuniões preparatórias da II Conferência Nacional de Saúde Indígena em 1993 que começamos a nos conhecer melhor. Meu interesse em aprender falar yanomami e o dele em aprender a falar português fez com que nos ajudássemos mutuamente em várias situações e eu por vezes eu era submetido a longos interrogatórios movidos pelo seu empenho em aprender mais sobre o “costume dos brancos”. Seus principais interesses nessa época estavam relacionadas à política e à economia (o que é governo, o que é associação, quem faz dinheiro, quem determina o preço das coisas, note-se que nesta época os índices inflacionários eram absurdos). Estas conversas que mantínhamos, principalmente quando ele se submetia ao tratamento de tuberculose durante as demoradas visitas que fazia a minha casa em Boa Vista, os eventos nos quais participamos juntos e as viagens que realizamos não foram narrados na entrevista que exploro nesse trabalho. Para ele não haveria necessidade, suponho, já que são episódios de nosso conhecimento comum.

Peri sempre perguntava sobre meus parentes e também fazia questão de levar os seus para conhecer minha casa. Trazia artesanato que, segundo ele, foram feitos especialmente para mim, e por vezes chegava com dezenas de remos, colares, miniaturas de canoas e facas esculpidas em madeira de lei. Eu era, então, convocado a ajudá-lo na comercialização destes produtos e, muitas vezes, a adquirir tudo o que ele não conseguisse vender em nome da minha reputação de ser uma pessoa que “gostava de ajudar os *parentes*”¹⁰⁹. Ele se autodefinia como uma pessoa que “gostava muito de fazer amizade com os brancos”, que não roubava, que “não ficava só falando besteira” ou pedindo as coisas.

Por vezes, assumimos compromissos de longo prazo. Certa vez ele me disse que sua mulher tinha mandado me perguntar se ela poderia fazer uma rede para

¹⁰⁹ Note-se que em Roraima, e talvez no movimento indígena em todo o Norte do Brasil, todos os índios são chamados de *parentes*, termo que muitas vezes é acompanhado pelo etnônimo: os parentes-makuxi, os parentes-wapixana, os parentes-waiwai, os parentes-xavante, os parentes-kayapó.

mim. Ele me perguntava primeiro, pois, segundo ele, a rede dava muito trabalho para ser feita e era muito cara. Ela não fazia normalmente redes para vender pois os brancos não gostavam de comprar, não gostavam de gastar ou não tinham muito dinheiro. Se eu concordasse que ela fizesse a rede para mim, eu deveria de imediato enviar miçangas que ela precisava para uma festa que iria acontecer ainda naquele mês. Meses depois, quando nos encontramos novamente, ele me disse que sua mulher tinha mandado me dizer que depois que terminassem de abrir um roçado novo, iriam até o Palimiú buscar sementes de algodão que seria plantado para fazer minha rede. Eu deveria enviar mais miçangas e algumas ferramentas para que ela trocasse pelas sementes com os parentes do Palimiú. Passei alguns anos sendo informado sobre a plantação de algodão, as pragas que a atacaram, o início da fiação, a quantidade insuficiente de fio, a necessidade da mulher de comprar o fio produzido pela cunhada, a nova safra de algodão que iria servir para fazer os punhos da rede. Enquanto isso, fui pagando adiantado as prestações: “fazer rede dá muito trabalho mesmo”, Peri sempre me lembrava.

Coincidência ou não, o processo de feitiço desta rede ocorreu no mesmo período entre minha manifestação da intenção de conversar com ele sobre seu aprendizado do português e seu trabalho de intérprete até a gravação da entrevista, quase quatro anos depois. Esta sempre era adiada em virtude de assuntos mais urgentes: reuniões do conselho distrital, invasões do prédio da Funasa, necessidade de acompanhar parentes nas compras, viagens. Enquanto isso Peri perguntava sobre o que faz um antropólogo, se eu estava escrevendo um livro, o que mesmo que eu queria saber dele. Chegou a pensar que eu estava lhe oferecendo um emprego para ajudar a ensinar outros brancos e outros Yanomami a serem intérpretes também.

Não pedi a ele que me contasse a história de sua vida, e ainda que não tivesse preparado uma entrevista estruturada, eu tinha expectativa de fazer mais perguntas e, na verdade, esperava que houvesse algum “preceptor” bilíngüe, provavelmente um missionário ou outro Yanomami que falasse português que tivesse desempenhado, mesmo que informalmente, um papel importante neste processo. Na fase inicial de minha pesquisa, estava mais interessado em analisar a circulação dos discursos proferidos nas reuniões dos conselhos de saúde e os comentários dos Yanomami sobre as reuniões, mas quando conversamos pela

primeira vez a respeito de como ele aprendeu português, por ocasião de nossa viagem aos Estados Unidos, ele me respondeu: “eu comecei aprender comendo na mesa; a mulher do fazendeiro me sentou e foi falando: prato, colher, farinha, arroz...começou assim”. Só a partir daí, ingenuidade minha, comecei a pensar que me depararia com um relato de cunho autobiográfico.

Quando finalmente a entrevista foi marcada (“para depois de amanhã”) me disse que iria me “ajudar a ajudar os parentes”. “Ajudar os parentes” permeia seu relato desde que foi deixado na fazenda para aprender a falar português com esta finalidade explicitada pelo tio, na sua permanência na Casa do Índio, nas suas viagens com os funcionários da Funai e da Funasa, no exemplo que dá quando intercede em favor dos parentes em um mal entendido com um médico, quando avisa seu companheiro de viagem sobre os bons modos à mesa. É provável que ele tenha preparado a narrativa que me apresentou, escolhendo este como o principal enfoque, condizente com a ética yanomami de evitar o sofrimento.

Peri acha muito importante ser intérprete e costuma se apresentar, onde não é conhecido, como “intérprete geral” e diz que seu trabalho é “ajudar os parentes”. A expectativa explícita de me “ajudar a ajudar os parentes”, além de ser coerente com este papel de intérprete, me deixa em dívida por esta colaboração e reforça nossas relações: ao me ajudar, fazendo-me um longo relato, ele demonstra também sua generosidade. Ele se esforça para falar com clareza, retorna acompanhado por outros Yanomami à minha casa no dia seguinte e me pergunta se a gravação tinha ficado boa, se ele não tinha “pulado o assunto”. “Pular o assunto” como se observa em suas próprias palavras, é uma falha que ele observa na conversa de outros Yanomami quando vão falar com os brancos e ele aproveita a própria entrevista para demonstrar sua competência em falar com os brancos, ainda que não se utilize dos recursos estilísticos e retóricos que usara no discurso público ao Conselho Distrital de Saúde. Gravar uma entrevista sobre seu trabalho de intérprete, possivelmente aumenta seu prestígio e está de acordo com sua expectativa de voltar a ser contratado como intérprete pela Funasa. Amigos meus que vivem em Boa Vista me disseram que ele lhes contou, com certo orgulho meses depois, que me explicou como ele aprendeu a falar português e como é o seu trabalho de intérprete.

O que vale a pena destacar neste processo entre a manifestação da intenção e a realização da entrevista é que Peri estava provavelmente tentando entender a circulação que teria seu produto, ou seja, construir uma *cartografia comunicativa* (conforme definição de Briggs apresentada na seção 1.4), procurando entender a possível circulação e efeitos de suas palavras além do contexto de sua enunciação.

Durante o processo de transcrição e análise de suas narrativas, me chamou a atenção as suas numerosas referências ao tempo. Quando ele narra para mim o episódio da sua intermediação entre a paciente e o médico, faz várias alusões aos dias da semana e às horas do dia: na segunda-feira os parentes vão tomar caxiri às dez e meia, ele vai falar com o médico às sete horas (da noite), volta às sete horas de manhã seguinte e, depois às nove e meia, quando o médico já tinha reexaminado a paciente. Estas referências não eram feitas na ocasião quando ele relatou este mesmo episódio a outros Yanomami. Também naquela ocasião a passagem em que ele fala com a paciente e pede que ela engula o mingau ralo só aparece quando ele argumenta com o médico que ela está doente mesmo, e não como um ato pensado para “depois” falar com o médico como aparece quando relata o mesmo evento apenas para mim.

Revedo com mais atenção a transcrição, noto que minhas primeiras intervenções se dão no sentido de organizar o relato numa ordem cronológica: “você já conhecia os brancos **antes?**” pergunto já no episódio inicial quando ele é levado à fazenda; “**quanto tempo** você passou lá?”; “nessa **época** você já falava português?”, quando fala com a irmã do garimpeiro; “isso foi **quando** mais ou menos?”, quando fala que lhe ofereceram mulher na maloca. Após estas intervenções, a narrativa passa a ser rica em referências temporais: ao número de meses de cada permanência na fazenda (sete, cinco, quatro), à idade do casamento, à subida dos garimpeiros duas semanas depois, aos horários do banho quando é ameaçado por Maranhão, aos horários de partida das viagens na região do Parafuri. Referências que são ainda mais abundantes no relato da conversa com o médico, e pelo fato de também eu ser médico fiquei pensando, não sem um certo constrangimento, que Peri encarou a entrevista como uma espécie de anamnésia.

Estas observações mostram a interferência do entrevistador no conteúdo e na forma da resposta, mesmo por suas intervenções mais discretas e mesmo inconscientes. As respostas, por seu lado, podem vir a destacar os aspectos

aparentemente insignificantes para quem fez a pergunta. No contexto desta pesquisa esta questão talvez seja mais evidente já que o aprendizado do português e as preocupações em falar bem com os brancos são os temas principais. Tenho motivos, a partir de minha própria pergunta que desencadeou a narrativa, para suspeitar que Peri está mais preocupado em demonstrar como ele fala e o que ele aprendeu do que o que ele fez, ou o que aconteceu com ele. E dentre as coisas que aprendeu destaca para mim que sabe conversar com profissionais de saúde sempre tão interessados com o tempo e a duração dos processos patológicos.

Seu relato é organizado procurando mostrar como ele se tornou intérprete e, talvez com a intenção de demonstrar sua competência como tal e como mediador entre seus parentes e os brancos, mostra que conhece também o trabalho dos médicos que ele também exorta a trabalhar da maneira correta. Exortação que serviria tanto a mim quanto a outros prováveis leitores também médicos.

Oakdale (2005) procura evitar alguns dos problemas com as histórias de vida – tanto os relativos à elicitación quanto aos de assumir que a vida é uma história com desenvolvimento linear que seria a expressão de uma intenção ou projeto subjetivo – ao examinar relatos autobiográficos em contextos conectados com a vida social. Em seu estudo entre os Kayabi, ela nota que performances autobiográficas são encontradas na oratória, nos rituais xamânicos e de encerramento do luto, e faz delas uma via de acesso das noções de *self* e pessoa.

Ela nota que os discursos dos chefes muitas vezes se referem às situações vividas e, com a narração de suas experiências, eles procuram mostrar um modo desejado de ação: o relato autobiográfico seria uma forma não autoritária de direcionar o comportamento das pessoas (OAKDALE, 2005: 59, 65). Tais discursos seriam demonstrações do conhecimento adquirido, pela compreensão derivada da interação com “outros” (espíritos, inimigos, brancos ou outros povos indígenas), de identificar-se com eles e assumir seus atributos, tais como nomes, modos de falar, estados emocionais e comportamentos (Ibid., 144).

Oakdale nota a natureza dialógica dessas narrativas que em grande parte são constituídas por citações diretas; são palavras que foram ouvidas e não criadas. Os narradores não evitam o efeito dialógico, ao contrário, estariam interessados em

demonstrar que incorporaram palavras e perspectivas de outros em sua auto-representação. A compreensão da experiência não seria uma atividade solitária (conforme BASSO, 1995), diferente das autobiografias ocidentais que têm a intenção reflexiva do autor num domínio íntimo ou privado (OAKDALE, op. cit.: 157). A identificação com “outros”, entretanto, não seria permanente: enquanto imita os espíritos, o xamã não deve perder sua própria perspectiva. As narrativas kayabi mostram uma oscilação entre identidade e diferença, citam e orquestram vozes de outros, diminuem a autonomia e a “existência real” da personalidade, mostrando a construção do *self* narrativo baseado numa relação de internalização da alteridade (Ibid., 159-160). Outra semelhança que Oakdale nota entre as narrativas kayabi e as kalapalo, analisadas por Basso (1995), é que não apresentam “tipos de pessoas”, mas falam das relações e de como as pessoas agem (Ibid., 172).

Calávia (2006) nota que ainda que o relato em primeira pessoa ocorra em diversas situações entre os povos indígenas, as autobiografias indígenas são praticamente inéditas no Brasil, em contraste com uma grande produção nos Estados Unidos. Lá são observados os testemunhos de conversão religiosa no início da colonização, as biografias trabalhadas por escritores e jornalistas que exploraram a curiosidade pelo exótico de um mundo em declínio relatado na esteira da conquista do Oeste, e as apresentadas por antropólogos ligados à escola de cultura e personalidade buscando entender as relações entre indivíduos e o padrão cultural. Ele atribui essa diferença tanto ao individualismo anglo-saxão que tem suas origens no calvinismo em contraste com um sujeito católico coletivo da tradição ibérica, que persiste no estatuto jurídico brasileiro que encara o índio como sujeito coletivo, quanto a certo viés etnográfico que coloca sob suspeita o discurso do nativo quando fala de si mesmo.

Calávia chama a atenção para dois tipos complementares de narrativas autobiográficas de lideranças indígenas de acordo com o contexto da narração: diante de audiências locais, uma narrativa de “virar branco” (semelhante às encontradas nas autobiografias dos índios norte-americanos); e diante de uma audiência globalizada, uma narrativa que trata de consolidar seus vínculos étnicos. Este seria o caso das narrativas dos protagonistas dos movimentos indígenas, nas quais o percurso no mundo dos brancos permanece no campo do não dito (Calávia, 2006: 192).

As observações de Calávia sobre o não dito são simetricamente semelhantes às de Langdon (2007a) referindo-se as narrativas Siona sobre o encontro colonial que destacam os eventos críticos, ou seja, a diferença, o inesperado ou imprevisível¹¹⁰. Estas observações evocam também os comentários de Rosaldo (1991) sobre as narrativas de caçadas ilongot, que não tratam dos aspectos comuns e rotineiros como costumam ser as dos antropólogos, mas do atípico ou inusitado.

As narrativas de Peri tratam também de eventos críticos, a maioria deles ocorridos durante viagens que cobrem um longo período de sua vida, desde a infância até os dias da narração, e trazem tanto um discurso de “virar branco” quanto de ser Yanomami e, principalmente, sobre “agir como branco”.

O trajeto de virar branco (trabalhar nas fazendas, aprender a usar dinheiro – cada vez ele era melhor remunerado pelo seu trabalho–, freqüentar festas, interessar-se em casar com uma mulher branca, enfim “virar branco” em suas próprias palavras) é interrompido pelo casamento yanomami arranjado pela mãe e as obrigações referentes ao serviço da noiva e também por seu relacionamento visando conquistar a afeição da jovem esposa e seus esforços para ela perder a vergonha (medo) de conversar.¹¹¹

O agir como branco se dá em duas situações diferentes: entre os brancos, ao mostrar conhecimento do mundo dos brancos para os brancos (ao ajudar a comercialização do ouro, apresentar queixa à polícia sobre o garimpeiro que levou o motor –ainda que tenha sido de alguma forma ludibriado ao levar o motor danificado pela imersão nas águas do rio), e, entre os próprios Yanomami, das regiões com contato menos freqüente com os brancos onde não só sua identidade indígena é questionada, mas também sua inserção nas relações entre os grupos em conflito é vista com desconfiança (se ele fosse Parimitheri, provavelmente seria inimigo). Nessas regiões sua ação e seu discurso são contraditórios: ele usa roupas de branco, come com os brancos, não se comporta como Yanomami e se esforça para provar que é Yanomami.

¹¹⁰ Sobre eventos críticos ver também Peirano (2000).

¹¹¹ O papel das mulheres nas negociações de casamento me chamou a atenção principalmente quando Peri ao me falar de seu filho mais velho que também já está casado de comum acordo entre sua mulher e a “cunhada dela”. Não sei se ele quer rebater críticas de que os Yanomami tratam suas mulheres com violência, ou porque a opinião (e o poder) das mulheres ainda foi pouco percebido nas etnografias.

Tanto entre os brancos como entre os Yanomami, o uso da linguagem é perlocutório, verdadeiros atos da fala na concepção de Austin (1962): acusações, negações, ameaças, declarações de amizade. Não se trata de um simples jogo retórico a ser avaliado por suas qualidades estéticas, mas da habilidade em relacionar conjuntos de argumentos de domínios ou perspectivas diferentes, onde o desfecho (ou o resultado da performance) poderia ser mortal (flechadas, feitiços, emboscadas...). Estava lá o Maranhão com as flechas apontadas enquanto ele atravessava o rio com a canoa; estava lá o marido da irmã do garimpeiro perigosamente quieto, sem falar nada; estava lá o pessoal do Potomatha, com seu genro garimpeiro, prontos para matar os do Maithabë e, quem sabe, mesmo os do Mucajá: todos à espera da palavra certa. E em todas estas ocasiões Peri é bem sucedido com o uso das palavras: ele convence, justifica, acaba com os conflitos.

A citação direta predomina nas narrativas, não só apresentando o que foi dito sobre o narrador, mas diálogos que mantinha e principalmente seus próprios enunciados (não se esquecendo das referências a quando guardava silêncio): o menino assustado que se escondia nas moitas com medo de olhar os aviões dos missionários; o trabalhador da fazenda que tinha as conversas com seus parentes restritas pela mulher do fazendeiro; o caçador calado; o freqüentador das festas nas fazendas solicitando formalmente às damas o “favor” da dança; o jovem que questionava o missionário interessado em sua conversão; o genro que se dirigia à sogra por intermédio da mãe; o esposo diante da esposa envergonhada; o guia de garimpeiros; o acompanhante de parentes na cidade; o intérprete de brancos entre grupos mais isolados; o orador das reuniões do conselho distrital, e narrador de uma grande história a um aspirante a antropólogo. “Eu falava assim” pode ser entendido como “eu era assim” ou, ainda, “era isso que eu sabia”.

Há certa resistência em considerar os relatos indígenas feitos em primeira pessoa como autobiografias. Eles não poderiam ser considerados uma “história de vida”, mas narrativas sobre episódios de uma vida (*life stories*) já que careceriam, segundo Brumble (1988 apud BASSO, 1995, p. 297), de algumas características que fazem das narrativas autobiográficas autobiografias: não apresentam um relato completo da vida; não fazem a conexão entre um *self* individual e a narrativa; os eventos não estariam narrados em uma ordem cronológica; ausência de

experiências da primeira infância; ausência de pontos altos ou reviravoltas conectando os eventos.

Se considerarmos estas “características gerais” das narrativas autobiográficas indígenas, baseadas todas elas na “falta” do que qualifica as biografias ou autobiografias ocidentais, é possível notar que a narrativa de Peri não apresenta a maioria destas ausências. Observa-se a construção de um *self* individual distinto dialogicamente construído (“lá não tem ninguém igual a eu”) tendo como fio condutor o aprendizado de “falar com os brancos” em uma ordem cronológica (talvez resultado de minha própria interferência, como notei acima) e cumulativa a cada período de permanência ou viagem entre os brancos. As experiências da infância, entretanto, só se fazem presentes a partir do encontro com os brancos (missionários e fazendeiros) em contextos nos quais ele ainda não pode tomar decisões pessoais, ainda que procure se esconder dos aviões dos missionários e, provavelmente, dos próprios missionários. Pode-se notar também como pontos altos que mudam a trajetória da vida a chegada à fazenda, a decisão de “virar branco” e a sua revisão a partir da iniciativa da mãe no sentido de arranjar-lhe um casamento e também sua argumentação diante da flecha apontada por Maranhão e do silencioso marido da irmã do garimpeiro (que também podem ser considerados como eventos críticos).

Ainda que possa ser notada esta semelhança com a estrutura convencional das autobiografias ocidentais, a narrativa de Peri guarda uma diferença genuína em relação a elas, também notada por Basso (1995, p. 296) sobre os relatos biográficos kalapalo, em relação à motivação das decisões pessoais: elas são tomadas pela interação e não pela introspecção. Não foi ele quem tomou a decisão de aprender a falar português “para ajudar os parentes”, fato que acabou desencadeando o processo que o diferenciou dos demais Yanomami da região onde vive. Da mesma forma, quando ele “pensou” em virar branco prevaleceu a iniciativa de sua mãe e o cumprimento do que ela tinha conversado com “a cunhada dela”.

Calavia (2006, 2007) nota que a autobiografia tem sido usada no movimento indígena como estratégia de empoderamento e que muitas vezes o “eu” do discurso é usado para representar um “nós” coletivo diante da opressão dos colonizadores, citando como exemplo a conhecida biografia de Rigoberta Menchu publicada em 1985 que colaborou para seu reconhecimento internacional que acabou lhe conferindo o Nobel da Paz. As narrativas de Peri destacam, ao contrário, a

construção de sua diferença em relação aos demais Yanomami onde a instalação das missões na década de 1960, das fazendas no Baixo Mucajaí na década de 1970, a invasão dos garimpeiros no final dos anos 1980, a instalação dos postos de saúde nos anos 1990 e as reuniões do conselho distrital constituem o cenário de suas narrativas onde o uso correto das palavras é seu principal recurso de atuação, e é através dele que é construída sua capacidade de agência diante de fazendeiros, garimpeiros, profissionais de saúde e das políticas de Estado que sustentam estas relações. Dentre tantas as diferenças que poderiam ser anotadas entre as narrativas de Rigoberta Menchu e Peri, creio que as cartografias comunicativas que situam as expectativas e os objetivos de narrar a vida podem estar na raiz de muitas delas: há que se notar a diferença radical entre uma denúncia a um público internacional testemunhando as atrocidades da guerrilha e do governo guatemalteco e uma demonstração de conhecimento a um estudante de antropologia, ainda que funcionário graduado do serviço de saúde e agente na política local.

Agência política que, por sinal Peri, também exerce talvez com mais capacidade e cuja potência ela ainda constrói. Ainda que ele se apresente como intérprete, seu trabalho não é apenas produzir uma tradução literal, mas explicar, convencer, fazer com que “acreditem na sua voz”, e isso vale tanto para os brancos como para os Yanomami. Sua narrativa termina com expectativas de continuar fazendo parte do Conselho Distrital de Saúde, de influenciar a Funasa para fazer novas reuniões em regiões onde ainda não existem conselheiros distritais. Ele se coloca a tarefa de falar com clareza entre mundos que se parecem mutuamente obscuros, o que faz na reunião do conselho distrital de saúde quando promove um uso ético da palavra falando contra a mentira, o engano, as acusações, as fofocas e entre os Yanomami ao recomendar os possíveis modos mais adequados e efetivos de falar com os brancos.

As narrativas de Peri servem para entender sua ideologia de linguagem e como ele estabelece seu conhecimento e ação política com o uso das palavras onde pode-se destacar seu papel na solução de conflitos intergrupais, na mediação com não índios e assunção do papel de conselheiro.

5.3 – Entre a vida e a performance: a emergência do papel do intérprete e mediador

Calavia (2007) nota que no panorama multicultural a figura do mediador passa a ter destaque e está relacionada à construção dos protagonistas do movimento indígena e juntamente com eles surge uma nova variedade de relato autobiográfico ligada a uma posição política e à diferença necessária para assumir esta posição. Ele analisa o relato autobiográfico de três lideranças indígenas (Yaminawa, Yanomami, Guarani e Tuyuka) e observa que as diferenças entre eles remetem às práticas das classificações locais e aos diversos modos de relação com a alteridade e o valor do papel do mediador.

Um estudo recente sobre os Yanomami, (KELLY, 2003; 2005), nos proporciona uma análise sobre estes temas. Kelly trata das relações estabelecidas em torno do sistema de saúde em diversas situações (viagens de equipes de saúde, atendimento de emergências, reuniões) e explora o “eixo de transformação em branco”, que seria complementar ao eixo da “domesticação dos brancos” (incorporação do desconhecido como forma do conhecido) conforme a descrição de Albert (1992) que mostra a situação dos brancos em diferentes esferas sociopolíticas (fantasmas, inimigos, amigos) conforme se aproximaram das convenções indígenas.

Kelly analisa o “eixo da inovação”, que coexistiria com o da extensão da convenção yanomami, e seria guiado pela “transformação histórica em branco”. Segundo ele “esse ‘eixo’ deve ser entendido como um contexto: um conjunto de conceitos e práticas que constitui uma rede de relações *convencionais*, a qual reúne ou separa, contextualmente, diferentes categorias de yanomami e de brancos.” (KELLY, 2005, p. 209, grifo no original). Ele parte dos relatos das pessoas de Ocamo, no Orinoco, onde uma missão salesiana foi instalada no final da década de 1950, que se situam entre os brancos de rio-abaixo e os Yanomami de rio-acima. Estes seriam como as pessoas de Ocamo eram antes de sofrerem transformações no *habitus* e aquisição de conhecimento, “formulada principalmente em termos da experiência com a educação formal, habilidade de falar espanhol e lidar com os

brancos e da capacidade de evitar ser enganado ou explorado por eles.” (Ibid., p. 210). Nessa situação, ele nota a formação de pessoas duais *yanomami/napë*, enquanto perspectivas distintas inseridas numa rede de relações: são brancos para os Yanomami do rio-acima e Yanomami para os brancos do rio-abaixo. Estes brancos do rio-abaixo por sua vez estariam distribuídos num “eixo do branco de verdade” conforme estivessem mais distantes, ou como possuidores, provedores ou produtores de bens. O exterior seria esta fonte de recursos “diferenciantes” na produção local de pessoas, que ora enfatizariam seu lado yanomami (diante dos “brancos de verdade”), ora seu lado *nabë* (diante dos “Yanomami de verdade”).

A dualidade yanomami/napë dos Yanomami que acompanham os médicos às comunidades mais distantes cria a expectativa de que eles seriam responsáveis pela atuação dos brancos: se os médicos não atendem as demandas dos Yanomami, isto se daria pela incompetência do mediador em desempenhar o seu papel de controlá-los. Este papel seria exercido através do uso assertivo da linguagem, onde se espera do mediador a habilidade de “falar sem medo”, que ele deve demonstrar nos seus discursos públicos dirigidos aos *napë* (Kelly, 2003, p. 166s). Estes aspectos podem ser observados também nos dados aqui apresentados: entre os Yanomami do Parafuri, Peri é ameaçado pelo comportamento mesquinho dos brancos (quando Maranhão, encarando-o como branco, demonstra diante de seus co-residentes que não têm medo de falar, usando inclusive armas para isso); após seu discurso no conselho de saúde Peri também é elogiado por “não ter medo de falar”.

O entendimento de seu próprio papel, entretanto, parece ser diferente das expectativas construídas sobre ele. O intérprete não “traduz” literalmente o que foi dito: ele “explica”, conforme Peri me disse em várias ocasiões, “não fica só repetindo o que os brancos ou os Yanomami falam”. Este papel é semelhante ao papel do xamã como tradutor, notado por Carneiro da Cunha, ao produzir uma “consonância de pontos de vista singulares” (1998:11). O problema – e o desafio da tradução – não seria restituir fielmente os objetos designados, já que em cada língua, cada objeto está relacionado a conjuntos ou sistemas (ou “modos de intenção”) diferentes. A boa tradução é aquela que é capaz de apreender o ponto de ressonância, fazer com que a *intentio* de uma língua reverbere na outra e, o trabalho

do tradutor e do xamã seria de reconstruir o sentido, ou seja, estabelecer relações entre níveis, códigos, e perspectivas.¹¹²

O xamã (e o intérprete) deve reunir em si mais de um ponto de vista, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem (Ibid.: 17). Ele não produziria uma simples imitação como a do japim que imita o canto de outros pássaros, ou do caçador que imita a caça para atraí-la (um som sem sentido ou com um sentido único). Como tradutor, o xamã não nomeia diretamente o que vê, há uma suspensão das palavras ordinárias: trataria da verdade do relativo e não da relatividade do verdadeiro (Ibid.:13) Desenrolar a língua retorcida dos brancos para os Yanomami ou cortar as voltas dos Yanomami que teimam em mudar de assunto, não separam direito as coisas como os brancos (terras, saúde, educação) são as tarefas do intérprete. Este seria um exemplo de alinhamento de códigos e ressonância de perspectivas, o exercício de uma competência comunicativa e não apenas lingüística. Há situações certas e pessoas certas para tratar de determinados assuntos: assuntos do posto de saúde, assuntos do Conselho Distrital de Saúde.

O “trabalho” (ou a ação) parece ser um dos pontos de ressonância que Peri busca alinhar ao fazer o seu próprio trabalho de intérprete. Ao discursar na reunião do Conselho Distrital de Saúde, ele enfatiza as diferenças entre os brancos e os Yanomami pelo modo de viver, “como trabalham”. Inicialmente compara o “trabalho de escritório” (com a papelada, os computadores, o dinheiro) ao trabalho na roça, na caça, na pesca. O trabalho correto dos Yanomami tem produzido sua comida enquanto o os chefes brancos que não trabalharam direito deixaram os profissionais de saúde “chorando”, sem dinheiro para comprar comida na cidade, e sem possibilidades de realizar o seu próprio trabalho (“sem laboratório, sem rancho, sem remédios”).

Sua narrativa sobre o aprendizado do português também trata do trabalho: do trabalho na fazenda, do trabalho no garimpo, do trabalho de intérprete (na Casa do Índio e nas malocas), do trabalho de conselheiro (organizar reuniões e recomendar o modo correto de falar). O modo correto de falar com os brancos parece estar relacionado com o tipo de trabalho (ou do “tipo de branco”) envolvido, para não

¹¹² Semelhante também ao que faz o antropólogo, cujo ponto de vista seria o de sua relação com o ponto de vista do nativo, “o que envolve uma dimensão essencial de *ficção*, pois se trata de por em ressonância interna dois pontos de vista completamente heterogêneos” (Viveiros de Castro, 2002: 123 destaque no original).

“misturar o assunto” (demarcação de terras, saúde, demarcação são os temas principais. Peri deu o exemplo de como ele falou com o médico (para fazer o trabalho dele, examinar o paciente) para explicar aos seus companheiros que este é o tipo de assunto que se conversa no posto de saúde.

O intérprete como Peri se apresenta, ou a pessoa que fala português, se diferencia e se torna suspeita. Entre os Yanomami, pude observar a suspeita que recai sobre os que vão para reuniões com brancos, mesmo que não sejam intérpretes, em outras ocasiões. Parusi, que me relatou seus primeiros encontros com os missionários na década de 1960 disse que seus parentes ficaram com raiva após sua viagem à Boa Vista para ensinar a língua e as palavras dos antigos aos missionários (PELLEGRINI, 1998). Talvez este seja o motivo da insistência dos Yanomami em possuírem gravador para gravar as conversas nestas reuniões se dá principalmente para gravar o próprio discurso, não o de outros, para mostrar em sua aldeia como eles falaram.

O intérprete é suspeito de não estar dizendo o que pedem que ele diga. Esta situação é ainda mais evidente no caso de Peri quando estava no Parafuri e foi ameaçado por Maranhão que o acusou de dizer aos brancos para que não dessem linha de pesca aos Yanomami. Além, é claro, da suspeita de que ele fosse também um inimigo.

A superação da suspeita dos próprios índios sobre seu papel talvez seja o principal desafio a ser superado para a constituição de uma representação indígena diante da sociedade nacional. Não é à toa que a maioria dos representantes Yanomami nas reuniões do conselho de saúde trata de casos particulares ocorridos em sua própria comunidade, mesmo assim sob suspeita de não ter falado direito.

No discurso de Peri o “nós” é ainda muito pouco utilizado (apenas para se referir ao que “nós queremos saber” e algumas generalidades sobre “como nós vivemos”) e parece estar sendo construído aos poucos diante de um público que possa ser chamado de “vocês”. Talvez daí a importância de demonstrar o conhecimento da alteridade. Para falar com os brancos é preciso também construir um discurso sobre os brancos.

Considerações finais

A participação indígena em arenas públicas nacionais e globais tem destacado o caráter emergente da cultura e da identidade étnica e ampliado também os limites de seu mundo discursivo ou dialógico, na concepção bakhtiniana.

A convergência de interesses do movimento ambientalista e de líderes e organizações indígenas trouxe visibilidade ao tema entre os antropólogos, especialmente por ocasião da Conferência Mundial Sobre o Meio Ambiente (ECO-92) e referências sobre ela podem ser encontradas em Albert (2000), Conklin (1997), Graham (2002), Oakdale (2004, 2005), Turner (1991, 2002). Na dialética entre o local e o global nota-se o surgimento de novas formas expressivas e sua eficácia tem sido atribuída à capacidade de articular conhecimentos, combinar temas e estilos próprios, mobilizando aspectos de sua cultura diante da situação mais abrangente, onde muitas vezes a questão da autenticidade está destacada.

Neste trabalho, procurei analisar a visão de um intérprete yanomami sobre o falar em situações que envolvem não-índios, a partir de suas preocupações explícitas sobre o uso correto da linguagem, e da narração da experiência do processo de aquisição de competência comunicativa na sua convivência com os brancos, considerando tanto o aprendizado de uma nova língua quanto suas preocupações com o “costume” e o “pensamento dos brancos”. Trato de um contexto regional de interação onde os brancos não são representados pela mídia internacional ou ambientalistas desconhecidos, mas por pessoas com as quais ele interage já há um bom tempo, em eventos periódicos, mas continuados, caracterizados mais pelos conflitos que pela convergência de interesses.

Uma de suas contribuições é oferecer o registro de uma performance desse intérprete e mediador no contexto de sua relação com o Estado, mais especificamente no campo regulamentado pela política nacional de saúde, e dos elementos que a situam tanto em relação à sua execução quanto em relação aos

seus gêneros da fala yanomami, mostrando a construção de um discurso híbrido que combina estilos e indexicaliza identidades, conhecimentos e expectativas dos participantes do evento, demonstrando a preocupação do *performer*, situado num mundo cultural e social sempre em processo, com a efetividade de sua atuação ao destacar, e ao mesmo tempo construir, sua autoridade e legitimidade. Falar publicamente com os brancos não significa apenas a possibilidade de influenciar seu comportamento, mas também uma oportunidade para demonstrar competência e conhecimento e adquirir autoridade e prestígio tanto entre os brancos quanto entre os Yanomami. Ainda que marque as diferentes identidades entre brancos e Yanomami é demonstrada uma preocupação em buscar pontos de “ressonância” ou similaridades que permitam um apelo moral sobre o falar e o agir de forma apropriada em prol da diminuição do sofrimento.

Uma segunda contribuição é o registro da entrevista que é também situada frente à política indigenista e à relação entre o pesquisador e o entrevistado que permite notar a emergência tanto do papel do intérprete e mediador entre os Yanomami e o serviço de saúde quanto de sua narrativa autobiográfica fruto do procedimento da entrevista que é também contextualizado diante de seus antecedentes e das possíveis expectativas sobre ela.

Este material, que fica disponível para futuras análises, tem também sua contribuição no campo específico da etnografia sobre os Yanomami ao destacar suas preocupações com o uso ético da palavra na relação com a alteridade, incorporando temas, estilos e valores com o objetivo de estabelecer uma comunicação efetiva para influenciar pessoas e instituições e revelando um processo dialógico de construção de identidade e subjetividade. Nota-se que a citação está presente tanto no discurso como nas narrativas: enquanto no primeiro a autoria de quem falou é apagada, talvez numa tentativa de manifestar uma identidade coletiva, nas narrativas as fontes são claramente identificadas mostrando a orquestração de diversas vozes na construção da subjetividade e os diversos posicionamentos do sujeito diante de cada interlocutor em cada situação específica.

No campo teórico este trabalho tem também sua modesta contribuição em testar a potencialidade da abordagem propiciada pelo estudo da linguagem e da performance para tratar dos temas emergentes das situações de contato interétnico que se reflete também na metodologia da pesquisa e em sua própria escritura.

Por tratar de um tema emergente e de interesse da população indígena traz indiretamente uma contribuição política ao reforçar o apelo dos Yanomami pela ética do Estado na relação com os povos indígenas.

Referências bibliográficas

- AÇÃO PELA CIDADANIA. *Yanomami: a todos os povos da terra*. São Paulo: CCPY/CEDI/ CIMI, 1990.
- ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université de Paris X, Nanterre, 1985.
- _____. *Urihi: terra, economia e saúde yanomami. Série Antropológica-119*. UnB/ORSTOM, 1991.
- _____. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. p. 151-189.
- _____. Introdução: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000a. p. 9-21.
- _____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000b. p. 239-270.
- ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. *Saúde Yanomami: um manual etnolingüístico*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1997.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (eds.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.
- ALÈS, Catherine. Entre cris et chuchotements: Representations de la voix chez le Yanomamï. In: *L'Esprit des voix: études sur la fonction vocale*. Grenoble: La Pensée Sauvage, 1990. p. 221-245.
- _____. Anger as a marker of love: the ethic of conviviality among the Yanomami. In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan (eds.) *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London e New York: Routledge, 2000a. p. 133-151.
- _____. Ethnologie ou discours-écrans? Fragments du discours amoureux yanomami. In: MASQUELIER, Bertrand; SIRAN, Jean Louis (dir.). *Pour une anthropologie de l'interlocution: rhétoriques du quotidien*. Paris: L'Harmattan, 2000b. p. 211-246.
- ALÈS, Catherine; CHIAPPINO, Jean. Medical Aid, shamanism and acculturation among the Yanomami of Venezuela. In: COLCHESTER, Marcus (ed.). *The Health and Survival of the Venezuela Yanoama*. Copenhagen: IWGIA (Doc. no. 53), 1985. p. 73-90.
- AUSTIN, John L. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon, 1962.

- BAKHTIN, Mikhail M. Discourse in the novel. In: HOLQUIST, Michael (ed.). *The dialogic imagination: four essays by M. M. Bakhtin*. Austin: University of Texas Press, 1981. p. 259-422.
- BARANDIARÁN, Daniel de. Mundo espiritual y shamanismo Sanema. *Antropologica*, nº 15, Caracas, p. 1-28, 1965.
- _____. Vida e muerte entre los indios Sanema-Yanoama. *Antropologica*, nº 21, Caracas, p. 3-65, 1967.
- BASSO, Ellen B. *A musical view of the universe: kalapalo narratives and ritual performance*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1985.
- _____. (ed.). *Native Latin American cultures through their discourse*. Bloomington: Indiana University Folklore Institute, 1990.
- _____. *The last cannibals: a south american oral history*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- _____. O que podemos aprender do discurso kalapalo sobre a "história kalapalo"? In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (orgs.) *Os povos do Alto Xingu – história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. p. 293-307.
- BAUMAN, Richard. *Verbal art as performance*. Massachusetts: Newbury House, 1977.
- _____. *Story, performance and event: contextual studies of oral narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles L. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Ann. Rev. Anthropology*, n. 19, p 59-88, 1990.
- _____. Language philosophy as language ideology: John Locke and Johann Gottfried Herder. In: KROSKRITY, Paul V. (ed.) *Regimes of language: ideologies, politics and identities*. Santa Fé, New México: School of American Research Press, 2000. p. 139-204.
- BAUMAN, Richard; SHERZER, Joel (eds.). *Explorations in the ethnography of speaking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 [1974].
- BEIER, Christine; MICHAEL, Lev; SHERZER, Joel. Discourse forms and processes in Indigenous Lowland South America: an areal-typological perspective. *Annual Review in Anthropology*, n. 31, p. 121-45, 2002.
- BIOCCA, Ettore. Los Yanoamas: el ultimo paraíso. Barcelona e Buenos Aires: Editorial Ferma, 1967.
- BLOCH, Maurice (ed.). *Political language and oratory in traditional society*. New York: Academic Press, 1975.
- BOAS, Franz. Linguistics and ethnology. In: HYMES, Dell (ed.). *Language in culture and society: a reader in Linguistics and Anthropology*. New York: Harper & Row. p. 15-22, 1964.
- _____. *The mind of primitive man*. New York: Free Press, 1965 [1911].
- _____. Introduction to the Handbook of American Indians Languages. In: BLOUNT, Ben G. *Language, culture and society: a book of readings*. Cambridge: Winthrop, 1974 [1911]. p. 12-31.

- BOROFSKY, Robert e cols. *Yanomami: the fierce controversy and what we can learn from it*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- BRIGGS, Charles L. Diversidad metapragmática en el arte verbal: poesía, imaginación e interacción en los estilos narrativos warao. In: BASSO, Ellen; SHERZER, Joel (coord.). *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso*. Ecuador: Abya-Yala, 1990. p. 135-174.
- _____. "Since I am a woman, I will chastise my relatives": gender reported speech, and the reproduction of social relations in Warao ritual wailing. *American Ethnologist*, vol. 19, n. 2, p. 337-361, 1992.
- _____. The meaning of nonsense, the poetics of embodiment, and the production of power in Warao healing. In: LANDERMAN, Carol; ROSEMAN, Marina (orgs). *The performance of healing*. New York: Routledge, 1996. p. 185-232.
- _____. *Learning how to ask: a sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. New York: Cambridge University Press, 1999 [1986].
- _____. Linguistic magic bullets in the making of a Modernist Anthropology. *American Anthropologist*, vol.104, n. 2, p. 481-498, 2002.
- _____. Anthropology, interviewing, and communicability in contemporary society. *Current Anthropology*, vol. 48, n. 4, p. 551-583, 2007.
- BRIGGS, Charles L. e BAUMAN, Richard. Genre, intertextuality and social power. *Journal of linguistic Anthropology*, vol. 2, n. 2, p. 131-172, 1992.
- BRUMBLE III, H. David. *American Indian autobiography*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- CARNEIRO DA CUNHA. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução, *Mana*, vol 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografía e sujeito histórico indígena. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 76, p. 179-195, 2006.
- _____. Autobiografía e liderança indígena no Brasil. *Revista Tellus*, Ano 7, n. 12, p. 11-32, 2007.
- CARRERA RUBIO, Javier. *The fertility of words: aspects of language and sociality among Yanomami people of Venezuela*. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Saint Andrews, 2003.
- CHAGNON, Napoleon. *Yanomamö: the fierce people*. New York: Holt, Rinehard and Winston, 1983 [1968].
- _____. Life histories, blood revenge and warfare in Amazonia. *Science*, vol. 239, n. 4843, p.985-992, 1988.
- _____. *Yanomamö*.Forth Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1992.
- CHAGNON, Napoleon; BUGOS, P. Kin selection and conflict : an analysis of a Yanomamö ax fight. In: CHAGNON, Napoleon; IRONS, William. (eds.). *Evolutionary biology and human social behavior: an anthropological perspective*. North Scituate, MA: Duxbury Press, 1979. p. 213-237.
- CHAGNON, Napoleon; FLINN, M.; MELANCON, T. Sex-ratio variation among Yanomamo indians. In: CHAGNON, Napoleon; W. IRONS (eds.) *Evolutionary*

- biology and human social behavior: an anthropological perspective*. North Scituate, MA: Duxbury Press, 1979. p. 290-320.
- CHAGNON, Napoleon; HAMES, R. B. Protein deficiency and tribal warfare in Amazonia: new data. *Science*, vol. 203, nº 4383, p. 910-913, 1979.
- _____. La 'hypothesis proteica' y la adaptación indígena a la cuenca del Amazonas: una revisión crítica de los datos y la teoría. *Interciencia*, vol. 5, nº. 6, p. 346-358, 1980.
- CHAGNON, Napoleon; MELANCON, T. F. Epidemics in a tribal population. *Working Papers on South American Indians*. Cambridge: Cultural Survival, n. 6. p. 346-358, 1983.
- CHAGNON, Napoleon; NEEL, J. V. et al. The influence of cultural factors on the demography and pattern of gene flow from the Makiritare to the Yanoama indians. *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 32, nº 3, p.339-349, 1970.
- CHERNELA, Janet. Piercing distinctions: making and remaking the social contract in North-West Amazon. In: RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil L. (eds.) *Beyond the Visible and the Material*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 177-196.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. Porto: Afrontamento, 1979 [1974].
- COLCHESTER, Marcus. *The economy, ecology and ethnobiology of the Sanema indians of Southern Venezuela*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Oxford University, Oxford, 1982.
- _____. (org.). 1985 The venezuelan Ninam (north-eastern Yanoama), their health and survival. *Document IWIGIA*, Copenhagen, n. 53, 1985.
- CONKLIN, Beth A. Body paint, feathers, and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. *American Ethnologist*, vol. 24, n.4, p.711-737, 1997.
- CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami: portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- _____. Life-histories. *American Anthropologist*, vol. 86, n 4, pp.953-960, 1984.
- DESHAYES, Patric. Paroles chassés. Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa. *Journal de la Société des Américanistes*. vol. LXXVIII, n.II, p. 95-112, 1992.
- DINIZ, Débora. O sangue yanomami: um desafio para a ética na pesquisa. In: GUILHEM, Dirce; ZICKER, Fábio (orgs.). *Ética na pesquisa em saúde: avanços e desafios*. Brasília: Editora UnB/Letras Livres, 2007. p. 76-97.
- DONNER, Florinda. *Shabono: a visit to a remote and magical world in the South America rain forest*. New York: Delacorte Press, 1982.
- DO PÁTEO, Rogério Duarte. Niyayu: *relações de antagonismo e aliança entre os Yanomam da Serra das Surucucus (RR)*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas do sertão: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

- _____. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas e Vernáculas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- _____. A ética da palavra entre os Wapishana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol.13, n. 38, p. 117-125, 1998.
- FERGUSON, R. Brian. War and the sexes in Amazonia. In: RANDOLPH, R. R.; SCHNEIDER, D.M.; DIAZ, M. D. (orgs.) *Dialectics of gender: anthropological approaches*. Boulder: Westview Press, 1988. p. 136-154.
- _____. *Yanomami warfare: a political history*. Santa Fé, NM: School of American Research Press, 1995.
- _____. A savage encounter: western contact and the yanomami war complex. In: FERGUSON R. B. & WHITEHEAD, N.L. (eds.) *War in the Tribal Zone: expanding States and indigenous warfare*. Santa Fe: School of American Research Press, 1999. p. 199-227.
- _____. Materialist, cultural and biological theories on why Yanomami make war. *Anthropological Theory*, vol.1, n.1, p. 99-116, 2001.
- FINNEGAN, Ruth. *Oral traditions and verbal arts: a guide to research practices*. London e New York: Routledge, 1989.
- FRANCHETTO, Bruna. *Falar kuikúro: estudo etnolinguístico de um grupo karíbe do Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1986.
- _____. A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikúro. In: VIVEIROS DE CASTRO, E; CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.) *Amazônia, Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993. p. 95-116).
- GALLOIS, Dominique Tilkin. “Nossas falas duras”: discurso político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000. p. 205-237.
- GARNELO, Luiza. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.
- GARNELO, Luiza; MACEDO, G; BRANDÃO, L.C. *Os povos indígenas e a construção das políticas de saúde no Brasil*. Brasília: Organização Panamericana de Saúde, 2003.
- GOMEZ, Gale Goodwin. *The shiriana dialect of Yanan (Northern Brazil)*. Tese (Doutorado em Linguística) – Columbia University, 1990.
- GOOD, Kenneth R. *Yanomami hunting patterns: trekking and garden relocation as adaptation to game availability in Amazonia, Venezuela*. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Florida, 1989.
- _____. Yanomami of Venezuela: Foragers or farmers - wich came first? In: SPONSEL, Leslie. E. (org.) *Indigenous people and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world*. Tucson: The University of Arizona Press, 1995. p. 113-120.

- GOOD, Kenneth; CHANOFF, David. *Dentro do coração: uma viagem inesquecível pela cultura ianomâmi e pelos caminhos do amor*. São Paulo: Best Seller, 1991.
- GRAHAM, Laura. Three modes of Xavante vocal expression: wailing, collective sing and political oratory. In: SHERZER, J.; URBAN, G. (eds.) *Native South America discourse*. New York: Mouton de Gruyter, 1986. p. 83-118.
- _____. How should an Indian speak? Amazonian Indians and the symbolic politics of language in the global public sphere. In: WARREN, Kay; JACKSON, Jean (eds.) *Indigenous movements, self-representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002. p. 181-227.
- GROSS, D. Protein capture and culture development in the Amazon basin. *American Anthropologist*. n. 77, p. 526-549, 1975.
- _____. 1982. Proteína y cultura en la Amazonia: una segunda revisión. *Amazonia Peruana*, vol. III, n. 6, p 127-144, 1982.
- GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. *Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, 2005.
- HAMES, Raymond B. A comparison of the efficiencies of the shotgun and the bow in neotropical forest hunting. *Human Ecology*, vol. 7, nº 3, p. 219-252, 1979.
- _____. Game depletion and hunting zone rotation among the Ye`kwana and Yanomamo of Amazonas, Venezuela. In: HAMES R. B. (ed.) *Studies in hunting and fishing in the Neotropics, Working Papers on South America Indians nº 2*. Bennington: Bennington College, 1980.
- _____. The settlement pattern of Yanomami population bloc: a behavioral ecological interpretation. In: HAMES R. B.; VICKERS, W. T. (eds.) *Adaptive responses of native Amazonians*. New York: Academic Press, 1983a. p. 393-427.
- _____. Monoculture, polyculture and polyvariety in tropical forest swidden cultivation. *Human Ecology*, vol. 11, n. 1 (13-34), 1983b.
- _____. Sharing among the Yanomamö: the effect of risk. In: CASHDAN, E. (org.) *Risk and uncertainty in tribal and peasant economies*. Boulder: Westview Press, 1990. p. 89-105.
- HAMES, Raymond. B.; VICKERS, William. T. Optimal diet breadth and hunting image: examples from the Siona-Secoya, Ye`kuana and Yanomamo. *American Ethnologist*, vol. 9, nº 2 (358-378), 1982.
- HARRIS, Marvin. The ecology of swidden cultivation in the upper Orinoco rain forest, Venezuela. *Geographical Review*, vol. 61, p. 475-495, 1971.
- _____. Animal capture and Yanomamo warfare: retrospect and new evidence. *Journal of Anthropological Research*, vol. 40, nº 1, p. 183-201, 1984.
- HEATH, Shirley B. Language ideology. In: *International Encyclopedia of communications*, Vol.2. New York: Oxford University Press, 1989. p. 393-395.
- HENDRICKS, Janet Wall. Symbolic Counter hegemony among the Ecuadorian Shuar. In: URBAN, Greg; SHERZER, Joel (eds.) *Nation States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991. p. 53-72.

- _____. *To drink of death: the narrative of a Shuar warrior*. Tucson & London: The university of Arizona Press, 1993.
- _____. Poder y conocimiento: discurso y transformación ideológica entre los Shuar. In: SANTOS GRANERO, Fernando (comp.) *Globalización y cambio en la amazonía indígena*. Quito: Abya-Yala, 1996. p. 130-181.
- HOIJER, Harry. The Sapir-Whorf Hypothesis. In: BLOUNT, Ben G. *Language, culture and society: a book of readings*. Cambridge: Winthrop, 1974 [1962]. p. 120-131.
- HOLMES, Rebecca B. Estudio nutricional en la población Yanomami de la Sierra Parima, Venezuela. In: YARZABAL, L. et alli (eds.) *Las filariosis humanas en el Territorio Federal Amazonas (Venezuela)*. Caracas: PROICET Amazonas, 1983a.
- _____. Shabono: scandal or superb social science? *American Anthropologist*, n. 85, p. 664-667, 1983b.
- _____. Non-dietary modifiers of nutritional status in tropical forests populations of Venezuela. *Interciencia*, vol.9, n. 6, p.386-391, 1984.
- _____. Small is adaptive: Nutritional anthropometry of native amazonians. In: SPONSEL, Leslie.E. (org.) *Indigenous peoples and the future of Amazonia: An Ecological Anthopology of an endangered world*. Tucson: The University of Arizona Press, 1995. p. 121-148.
- HYMES, Dell (ed.) *Language in culture and society: a reader in Linguistics and Anthropology*. New York: Harper & Row, 1964.
- _____. The ethnography of speaking. In: BLOUNT, Ben G. *Language, culture and society: a book of readings*. Cambridge: Winthrop, 1974a [1962]. p. 189-223.
- _____. Sociolinguistics and the ethnography of speaking. In: BLOUNT, Ben G. *Language, culture and society: a book of readings*. Cambridge: Winthrop, 1974b. p. 335-369.
- _____. Linguistic problems in defining the concept of "tribe". In: BAUGH, John; SHERZER, Joel (eds.) *Language in use: readings of sociolinguistic*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1984.
- _____. On communicative competence. In: DURANTI, Alessandro (ed.). *Linguistic Anthropology: A Reader*. Malden, Mass.: Blackwell, 2001 [1972]. p. 53-73.
- _____. Models of interaction of language and social life. In: KIESLING, Scott F.; PAULSTON, Christina B. *Intercultural Discourse and Communication*. Oxford, Blackwell Publishing, 2005. p. 4-16.
- IRVINE, Judith; GAL, Susan. 1999. Language ideologies e linguistic differentiation. In: KROSKRITY, Paul (ed.). *Regimes of language: ideologies, politics and identities*. Santa Fé: School of American Research Press, 1999. p. 35-83.
- JAKOBSON, Roman. A linguagem comum dos lingüistas e antropólogos. In: _____. *Lingüística e comunicação*. São Paulo: Editora Cultrix, 1999 [1952]. p.15-33.
- KELLY, Jose Antonio. 2003. *Relations within the Health System among the Yanomai in the Upper Orinoco, Venezuela*. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Cambridge, 2003.

- _____. Notas para uma teoria de virar branco. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. vol.11, n.1, p. 201-234, 2005.
- KROSKRITY, Paul V. Regimenting Language. In: _____. *Regimes of Language: ideologies, politics, and identities*. Santa Fé: School of American Research Press. 2000. p. 1-34.
- LANGDON, Esther Jean. Percepção e utilização da medicina ocidental pelos índios Sibundoy e Siona no sul da Colômbia. In: BUCHILLET, Dominique (org.) *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: CEJUP, 1991. p. 207-227.
- _____. *A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina no contexto pluriétnico*. Trabalho apresentado para concurso de Professor Titular na Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. 1994a(xerox).
- _____. Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In: SANTOS, Ricardo.V. e COIMBRA, Carlos.E (orgs.) *Saúde & povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994b. p. 115-142.
- _____. A doença como experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica. Palestra oferecida na *Conferência Xingu 30 Anos*. Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal de São Paulo, 23/08/95.1995a.
- _____. A morte e corpo dos xamãs nas narrativas siona. *Revista de Antropologia da USP*, vol.38, n. 2, p. 107-149, 1995b.
- _____. Performance e preocupações pós-modernas em antropologia. *Antropologia em Primeira Mão*, n.11. Ilha de Santa Catarina: UFSC-PPGAS, 1996a.
- _____. *Novas perspectivas sobre xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996b.
- _____. Textual interpretation in the Amazon. *American Anthropologist*, vol.39, n.3, p. 10-11, 1997.
- _____. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36, 1999.
- _____. Dialogicality, conflict and memory in Siona ethnohistory In: BLAYER, Irene; FAGUNDES, Francisco C. (orgs.) *Studies in oral and written narratives and cultural identity: Interdisciplinary approaches*. New York: Peter Lang, 2007a, p. 98-116.
- _____. Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. Trabalho apresentado na Mesa Redonda *Performance, drama e ritual – a formação de um campo e a experiência contemporânea*. 31º. Encontro Anual da ANPOCS, 2007b.
- LIZOT, Jacques. Onomastique yanomami. *L`Homme*, tomo XIII, nº 3, p. 60-71, 1973.
- _____. *El hombre de la pantorrilla preñada y otros mitos Yanomami*. (Monografia de la Fundación La Salle, nº 21). Caracas: Fundación La Salle, 1975.
- _____. População, recursos e guerra entre os Yanomami: crítica da antropologia ecológica. In: CLASTRES, Pierre. *Guerra, religião, poder*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1977.

- _____. Economie primitive et subsistance: essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanomami. *Livre*, n. 4, p. 69-109, 1978.
- _____. La agricultura yanomami. *Antropologica*, n. 53, p. 3-93, 1980.
- _____. *O círculo dos fogos: feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo: Martins Fontes, 1988 [1976].
- _____. Words in the night: The ceremonial dialogue – one expression of peaceful relationships among the Yanomami. In: SPONSEL, Leslie; GREGOR, Thomas, eds. *The Anthropology of peace and nonviolence*. Boulder/London: Lynne Rienner, 1994. p. 213-40.
- _____. De l'interpretacion des dialogues. In: MONOD-BECQUELIN, Aurore; ERICSON, Philippe. *Les Rituels du Dialogue*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. p. 165-182
- _____. *Dictionnaire encyclopédique de la langue yãnomãmi*. Não publicado.
- LOBO, Maria Stella Castro. *O caso yanomami do Brasil : uma proposta estratégica de vigilância epidemiológica*. Dissertação (Mestrado em Epidemiologia) – Escola Nacional de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 1996.
- MCCALLUM, Cecilia. O corpo que sabe: da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, P. C. e RABELO, M. C. (org.) *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Editora FIOCRUZ, 1998. p. 215-245.
- MAGALHÃES, Edgard Dias. *O Estado e a saúde indígena: a experiencia do Distrito Sanitário Yanomami*. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- MANCILHA-CARVALHO, Jairo Jesus. *Estudo da pressão arterial de Índios Yanomami*. Tese (Doutorado em Cardiologia) – Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1986.
- MANNHEIM, Bruce; TEDLOCK, Dennis. Introducion. In: _____ (eds.). *The dialogic emergente of culture*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1995. p. 1-32.
- MENCHÚ, Rigoberta & BURGOS-DEBRAY, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI Editores, 1985.
- MENEGOLA, Ivone A.; PELLEGRINI, Marcos A. et. al. *Risco e iminência do genocídio: o caso Yanomami (subsídios para um plano de saúde)*. Brasília: Relatório apresentado ao CDDPH-MJ, 1988. (xerox).
- MENEGOLA, Ivone e ALBERT, Bruce. *Situação sanitária dos Yanomami do Paapi : relatório nº. 1*. ms., Brasília, 1990
- MIGLIAZZA, Ernest C. Notas sobre a organização social dos Xiriana do Rio Uraricaá. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia*, nº 22, 1964.
- _____. Cultura materiale de gli Sciriana - I. *Terra America*, nº 7, pp. 3-13, 1966.
- _____. *Yanomama grammar and inteligibility*. Tese (Doutorado em Lingüística) – Indiana University, 1972.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Projeto Saúde Yanomami*. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 1991a.

- _____. *Distrito Sanitário Yanomami - Primeiro relatório de atividades*. Boa Vista: Fundação Nacional de Saúde, 1991b. (xerox).
- _____. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2000.
- MORIN, François. Les premiers congrès Shipibo-Conibo dans le context politique et religieux des années 60-70. *Journal de la Société des Américanistes*. vol LXXVIII, n. II, p 95-112, 1992.
- NEEL, James. V. Genetic aspects of the ecology of disease in the american indian. In: SALZANO, F.A. (org.) *Ongoing evolution of Latin American populations*. Springfield: Charles Thomas, 1971. p. 561-590.
- _____. Control of disease among amerindians in cultural transition. *Bulletin of the Pan American Health Organization*. vol.VIII, n. 3, p. 205-211, 1974.
- _____. Health and disease in unacculturated amerindian populations. In: Ciba Foundation Symposium 49 (new series) *Health and disease in tribal societies*. Amsterdam: Elsevier/Excerpta Medica, 1979. p. 155-177.
- NEEL, J. V. et alii. Studies on the Yanomama Indians. *Excerpta Medica (Proceedings of the 4th Congress of Human Genetics)*, vol 250, p. 96-111, 1972.
- NEEL, James. V.; CENTERWALL, W. R.; CHAGNON, N. A.; CASEY, N. A. Notes on the Effect of Measles and Measles Vaccine in a Virgin-Soil Population of South America Indians. *American Journal of Epidemiology*, vol. 91, n. 4, p. 418-429, 1970.
- NEEL, James. V.; CHAGNON, Napoleon. A. The demography of two tribes of primitive relatively unacculturated american indians. *Proceedings of the National Academy of Science*, vol. 59. p. 680-689, 1968.
- NEEL, James. V.; WEISS, Kenneth M. The genetic structure of a tribal populacion, the Yanomama indians: biodemographic studies. *American Journal of Physical Anthropology*, n. 42, p. 25-52, 1975.
- OAKDALE, Suzane. The culture-conscious Brazilian Indian: Representing and reworking Indianness in Kayabi political discourse. *American Ethnologist* vol. 31, n. 1, p 60-75, 2004.
- _____. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- OKELY, Judith. Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge. In: OKELY, Judith & CALLAWAY, Helen (eds.). *Anthropology and autobiography* (ASA Monographs 29). London and New York: Routledge, 1992.
- OVERING KAPLAN, Joana. Orientation for paper topics and Coments ao simpósio *Social time and social space in lowland southamerican societies*. In: _____. *Actes du XLIIe. Congrès International des Américaniste (1976)*, vol. II. Paris: Société des Américaniste, 1977.
- PEACOCK, James L.; HOLLAND, Dorothy C. The narrated self: life stories in process. *Ethos*, vol 21, n. 4, p. 367-383, 1993.
- PEIRANO, Mariza G. S. A análise antropológica dos rituais. *Série Antropologia*, n. 270. Universidade de Brasília, 2000.

- PELLEGRINI, Marcos. 1993. *Wadubari*. São Paulo: Marco Zero, 1993.
- _____. A medicalização de conflitos: entre o paternalismo e a participação (o caso yanomami). In: D'AVILA NETO, M. Inácia (org.) *Desenvolvimento social: desafios e estratégias (vol. II)*. Rio de Janeiro: Cátedra UNESCO de Desenvolvimento Durável -UFRJ/EICOS, 1995. p. 169-182.
- _____. *Falar e comer: um estudo sobre os novos contextos de adoecer e buscar tratamento entre os Yanomami do Alto Parima*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.
- PELLEGRINI, Marcos; MAGALHÃES, Edgard. *Relatório da situação sanitária e da organização dos serviços de atenção à saúde das comunidades Yanomami e Y'ekuana (Maiongong)*. Boa Vista: Fundação Nacional de Saúde (Distrito Sanitário Yanomami), 1994.
- PETRICH, Perla. Les récits de vie et les circonstances d'énonciation. In: MASQUELIER, Bertrand; SIRAN, Jean-Louis. *Pour une anthropologie de l'interlocution: rhétoriques du quotidien*. Paris e Montreal: L'Harmattan, 2000. p. 281-309.
- RAMALHO, Moisés; PELLEGRINI, Marcos. *Armas de fogo, violência e assistência à saúde entre os Yanomami: relatório de viagem*. Fundação Nacional de Saúde, 2004. 14 p.
- RAMIREZ, Henri. *Le parler yanomami des xamatauteri*. Tese (Doutorado em Lingüística) – Université d'Aix-en-Provence, 1994.
- RAMOS, Alcida R. *The social system of the Sanuma of Northern Brazil*. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Wisconsin, 1972.
- _____. "How the Sanuma acquire their names". *Ethnology*, vol. 3, n. 2, p. 171-185, 1974.
- _____. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- _____. Categorias étnicas do pensamento Sanuma: contrastes intra e inter-étnicos. *Anuário Antropológico/84*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. p. 95-108.
- _____. Reflecting on the Yanomami: ethnographic images and the pursuit of the exotic. *Cultural Anthropology*, vol. 2, n. 3, 284-304, 1987.
- _____. *Memórias Sanumá : espaço e tempo em uma sociedade yanomami*. São Paulo: UnB/Marco Zero, 1990a.
- _____. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. *Anuário Antropológico /87*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b. p. 117-143.
- _____. O papel político das epidemias: o caso yanomami. *Série Antropologia* 153, Brasília, 1993.
- ROSALDO, Renato. *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo, 1991.
- SAFFIRIO, Giovanni. *Some social and economic changes among the Yanomama of northern Brazil (Roraima): a comparison of "forest" and "highway" villages*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – University of Pittsburg, 1980.

- SAFFIRIO, Giovanni; SCAGLION, Richard. Hunting efficiency in acculturated and unacculturated yanomama villages. *Journal of Anthropological Research*, vol. 38, n. 3, p.315-327, 1982.
- SAFFIRIO, Giovanni; HAMES, Raymond. H. The forest and the highway. In: *The impact of contact: two Yanomamo case studies. Working Papers on South America Indians*, n. 6, p. 1-52, 1983.
- SALAMONE, Frank A. *The Yanomami and their interpreters: fierce people or fierce interpreters?*. Lanham: University Press of America, 1997.
- SANTOS, Ricardo Ventura. Indigenous peoples, postcolonial contexts and genomic research in the late 20th Century: a view from Amazonia (1960-2000). *Critique of Anthropology*, vol. 22, n.1, p. 81-104, 2002.
- SAPIR, Edward. Linguagem. In: PIERSON, Donald. (org.) *Estudos de organização social- Tomo II*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1949:.
- _____. *A linguagem: introdução ao estudo da fala*. São Paulo: Perspectiva, sd [1921].
- SEEGER, Anthony. 1986. Oratory is spoken, myth is told, and song is sung, but they are all music to my ears. In: SHERZER, Joel. and URBAN, Greg (eds.) *Native South America discourse*. New York: Mouton de Gruyter, 1986. p. 59-82.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p 2-19, 1979.
- SHAPIRO, Judith Rae. *Sex roles and social structure among the Yanomama Indians of northern Brazil*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Columbia University, 1972.
- SHERZER, Joel. A discourse-centered approach to Language and Culture. *American Anthropologist. New Series*. vol. 89, n. 2, p. 295-309, 1987.
- _____. *Formas del habla Kuna*. Equador: Abya-Yala, 1992.
- SHERZER, Joel; URBAN, Greg (eds.) *Native South America discourse*. New York: Mouton de Gruyter, 1986.
- SILVERSTEIN, M. Shifters, linguistics categories, and cultural description. In: BASSO, Keith e SELBY, Henry (eds.) *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976. p. 11-57.
- _____. Language structure and linguistic ideology. In: CLYNE, Paul R.; HANKS, William F.; HOFBAUER, Carol L. *The elements: a parasession on linguistic units and levels*. Chicago: Chicago Linguistic Society, 1979. p. 193-247.
- _____. The uses and utility of ideology: a comentary. In: SCHIEFFELIN, Bambi B., WOOLARD, Kathryn A., KROSKRITY, Paul V. (eds.) *Language ideologies: practice and theory*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 123-145.
- SMILJANIC, Maria Inês. *O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do alto Toototobi*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

- _____. Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëitheri: o impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomamí ocidentais (Amazonas, Brasil). *Journal de la Société des Américanistes*, n. 88, p. 137-158, 2002. Disponível em <http://jsa.revues.org/document2763/html> . Consultado em 22 de dezembro de 2007.
- _____. Cantos xamânicos, performance ritual e agência entre os Yanomae do alto Toototobi. *Trabalho apresentado na Reunião de ANPOCS*, 2004.
- SMOLE, William. J. *The Yanoama indians: a cultural geography*. Austin: University of Texas Press, 1976.
- TAYLOR, Kenneth I. *Sanuma (Yanoama) food prohibitions. The multiple classification of society and Fauna*. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Wisconsin, 1972.
- _____. *Sanuma fauna: prohibitions and classifications*. Caracas: Fundación La Salle, 1974.
- _____. Body and spirit among the Sanuma (Yanoama) of north Brazil. In: GROLLING, F. e HALEY, H. B. (eds.) *Medical Anthropology*. The Hague: Mouton, 1976.
- _____. Sanuma food prohibitions and para-totemic classification. *Antropologica*, n. 51, p. 63-92, 1979.
- _____. Knowledge and praxis in Sanuma food prohibitions. In: KESSINGER, K. M. e KRAKE, W. H. (eds.) *Food Taboos in Lowland South America, Working Papers on South America Indians*. Bennington, n. 3, 1981.
- _____. A geografia dos espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais. In: LANGDON, Esther Jean. M. (org.) *Novas perspectivas sobre xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 117-152.
- TEDLOCK, Dennis. Ethnography as interaction: the storyteller, the audience, the fieldworker and the machine". In _____. *The spoken word and the work of interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983. p.285-301.
- _____. A tradição analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica In *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986. p. 183-302.
- TIERNEY, Patrick. *Trevas no Eldorado: como cientistas e jornalistas devastaram a Amazônia e violentaram a cultura ianomâmi*. São Paulo: Ediouro, 2000.
- TINOCO, Silvia Lopes da Silva Macedo. Aprendendo novas formas de representação política: as inter-relações entre cursos de formação de professores Waiãpi e o Conselho APINA. *Cadernos de Campo*. n.10, p.87-96, 2000.
- TURNER, Terence. Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In: STOCKING, George. *Colonial situations*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991. p. 285-311.
- _____. Representation, polyphony, and the construction of power in a kayapó vídeo. In: WARREN, Kay B. & JACKSON, Jean E. *Indigenous Movements, self representations and the State in Latin América*. Austin: University of Texas Press, 2002. p. 229-250.

- URBAN, Greg. 1990. Cerimonial dialogues in South America. In: MARANHÃO, Tullio (ed.) *The interpretation of dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990[1986]. p. 99-119.
- _____. *A discourse-centered approach to culture: native South Americans myths and rituals*. Austin: University of Texas Press, 1991.
- URBAN, Greg; SHERZER, Joel. The linguistic anthropology of native South America. *Annual Rev. Anthropology*. n. 17, p. 283-307, 1988.
- _____. *Nations States and Indian in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, vol.8, n 1. p. 113-148, 2002.
- WARREN, Kay B. & JACKSON, Jean E. *Indigenous Movements, self representations and the State in Latin América*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- WHORF, Benjamin Lee. The relation of habitual thought and behavior to language. In: BLOUNT, Ben G. *Language, culture and society: a book of readings*. Cambridge: Winthrop, 1974. p. 67-87.
- WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin. *Folk literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: University of California Press, 1990.
- WOOLARD, Kathryn A. Language ideology as a field of inquiry. In: SCHIEFFELIN, Bambi B., WOOLARD, Kathryn A., KROSKRITY, Paul V. (eds.) *Language ideologies: practice and theory*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 3-47.

ANEXO A- Composição do Conselho Distrital de Saúde Yanomami

113

Usuários

CONSELHEIRO	SUPLENTE	REPRESENTAÇÃO/ REGIÃO/POLO-BÁSE	ENTIDADE QUE REPRESENTA
Alexandre Hawarixaporatheri	Bigode Hawari xaporë thëri	Missão Catrimani	Usuário
Augusto Xiriana	Paulo Palimiutheri	Palimi u	Usuário
Brasileiro Kauaiutheri	Antonio Yopopekithëri	Xitei	Usuário
Carlito Iximautheri	Batista Pohoroahipiwei teri	Marauiá	Usuário
Fanor Daniel Xiriana	Gerson da Silva Xiriana	Baixo Mucajaí	Usuário
Francisco Xavier da Silva Figueiredo		Maturacá	Usuário
João Davi Maraxitheri Yanomami	Arokona Yanomama (Maloca Paapi u)	Paapi u Novo (Kayana u)	Usuário
Luiz Xiriana	Junior Xiriana	Ericó/Saúba	Usuário
Maranhão Yanomami	Antonio Yanomami	Homoxi	Usuário
Mateus Ricardo Sanumá	Chileno Sanumá	Auaris/Sanumá	Usuário
Peri Xiriana	Carlos Ninam	Alto Mucajaí	Usuário
Raimundo Wathorikitheri Yanomami	Mozaniel Iramari Yanomami	Demini	Usuário
Raul Luiz Yacashi Rocha	João Luiz Rocha	Auaris/Ye'kuana/Pedra Branca	Usuário
Ricardo Abruwitheri	Samuel Yanomami	Marari	Usuário
Roberto Birisitheri	Taimim Yanomami	Surucucu	Usuário
Toto Apiahikitheri	Bruce Yanomami	Toototobi	Usuário

¹¹³ FONTE: Funasa, março de 2007.

Gestores, Prestadores de Serviços, Trabalhadores, Organizações Indígenas e Parceiras

CONSELHEIRO	SUPLENTE	REPRESENTAÇÃO	ENTIDADE QUE REPRESENTA
Ramiro Teixeira e Silva	Joana Claudete	FUNASA	Gestor
Gonçalo Teixeira	Petrônio Laranjeira	FUNAÍ	Gestor
Sem indicação		SESAU	Gestor
Clóvis Ambrósio	Adelino Cadette	CIR	Organização Indígena
Ednelson Sousa Pereira	Lídia Montanha	CCPY	Organização Indigenista
Wanderley Pina dos Santos	Timothy Karmen Faul	MNTB	Parceira
Milton César de Camargo Sobrinho	Edson César da Silva	MEVA	Parceiras
Sgto. Edison Prestes da Silva		Exército Brasileiro	Prestador de Serviços
Maurício Fabretti	Jankiel de Campos	Ministério Público Federal	Prestador de Serviços
Cláudio Machado	Manuel Reginaldo Tavares	FUBRA	Prestadora de Serviços
Carlo Zacquini	Jean Marc Perin	Diocese de Roraima	Prestadora de Serviços
Silvio Cavuscens		SECOYA	Prestadora de Serviços
Cleyton da Silva Carvalho		IBDS	Prestadora de Serviços
José Rondinelli da Encarnação Rodrigues		SENALBA/RR	Sindicato de Trabalhadores
Carlos José Dantas	Márcia Brito	SINDSESP/SINTRAS	Sindicato de Trabalhadores
	Jane Ferreira Lima	Trabalhadores em Saúde	Trabalhadores

Boa Vista-RR, 22 de março de 2007.