

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

***Os tiko töpö: uma reflexão sobre as
categorias de alteridade dos Sanuma
(subgrupo Yanomami)***

Clarisse do Carmo Jabur

Brasília – 2014

***Os tiko töpö: uma reflexão sobre as
categorias de alteridade dos Sanuma
(subgrupo Yanomami)***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Vieira Pimenta

Clarisse do Carmo Jabur

Brasília – 2014

Aos meus filhos, Júlia e Francisco, para que respeitem a diversidade.

Aos Yanomami, que me ensinaram a reconhecê-la.

Ao eterno amigo Luis Fernando Pereira (*Wixa Xina*), que foi embora cedo demais.

RESUMO

Esse trabalho tem como objetivo discutir a configuração atual das categorias de alteridade dos Sanuma de Auaris decorrentes da relação com os Outros (*tiko töpö*). O caráter transitivo das categorias possibilita um movimento relativo de inclusão e exclusão dos diferentes Outros, sendo manipuladas estrategicamente pelos Sanuma de acordo com os diferentes contextos culturais, sociais e políticos. Discutiremos também as diferentes mudanças que ocorrem nas categorias de alteridade conforme o conhecimento dos Sanuma sobre os Outros aumenta.

ABSTRACT

The present work seeks to discuss the current setting of the Auaris Sanuma's alterity categories which results from the relationship with the Other (tiko töpö). The transitive character of the categories allows a relative movement of inclusion and exclusion of different otherness as it is strategically manipulated by Sanuma according to different cultural, social and political contexts. This work also concerns the different changes the alterity categories suffers as the Sanuma's knowledge about the Other increases.

AGRADECIMENTOS

Chegar ao final dessa trajetória foi muito árduo. Cursar o mestrado trabalhando os dois períodos e ainda com dois filhos pequenos não foi tarefa fácil. Devo o primeiro agradecimento aos Sanuma e aos Yanomami que me acolheram com muito carinho e paciência durante todos esses anos e me ensinaram coisas fantásticas. Obrigada por me tratarem como “gente”.

Agradeço carinhosamente aos meus filhos que, de certa forma, toleraram a minha ausência durante vários períodos. Um agradecimento também à minha família, principalmente ao meu pai Walter, à minha mãe Ana Lúcia, à minha tia Helena e à minha avó Magnólia, que me apoiaram de várias maneiras.

Aos meus colegas da Coordenação-Geral de Índios Isolados e Recém-Contatados (CGIIRC) /FUNAI e todos os coordenadores das Frentes de Proteção Etnoambiental por me ensinarem coisas que não se aprendem na academia. Um agradecimento especial aos meus chefes Carlos Lisboa Travassos e Leonardo Lênin que, com a empatia de um trio de Jazz, me ensinam dia-a-dia a fazer um indigenismo “de verdade”.

A minhas amigas eternas – Sara Gaia, Juliana Noletto, Nara Fagundes, Ana Claudia Moura, Regina Nascimento, Bianca Ferreira Lima e Andrea Prado – por me darem ânimo e confiança.

Aos meus professores de agora e de antes que foram fundamentais na minha trajetória – Roque de Barros Laraia, Carla Costa Teixeira, Stephen Baines, Júlio Cesar Melatti e Luis Cayon. Alcida Rita Ramos merece um agradecimento especial, pela generosidade que sempre teve comigo. Agradeço também ao meu orientador, José Pimenta, que com muita dedicação corrigiu os meus inúmeros erros pacientemente e me estimulou chegar até o final.

Aos colegas “yanomamólogos”, principalmente José Kelly e Maurice Tomioka Nilsson pelas reflexões incessantes e primordiais. Também agradeço os meus colegas da extinta CCPY Marcos Wesley e Lídia Montanha Castro por serem companheiros de luta eternos. Um agradecimento também a Bruce Albert, grande conhecedor dos Yanomami.

Aos colegas antropólogos, principalmente João Guilherme Nunes Cruz, Patrícia Carvalho, Roberta Cerri, Lediane Felzke, Alessandro Oliveira e Guilherme Moura pelos consistentes e entusiásticos papos indigenistas.

Aos colegas linguistas, Sanderson Oliveira e Thiago Chacon pelas boas discussões sobre as línguas indígenas.

Um agradecimento especial a Flávio Hodara Gaio que “surgiu dos céus” nos últimos períodos, incentivando-me, dando ânimo, segurança e, sobretudo, amor.

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	05
Nota sobre a grafia das línguas Yanomami.....	07
INTRODUÇÃO	09
O primeiro encontro.....	09
Objetivo e estrutura do trabalho.....	16
CAPÍTULO 1 – Sobre a classificação dos Yanomami.....	21
1.1. Etnônimos e confusões.....	21
1.2. Os Yanomami: localização, população e regionalização da Terra Indígena Yanomami.....	31
1.3. A classificação linguística dos subgrupos Yanomami.....	38
1.4. Uma proposta de classificação.....	44
CAPÍTULO 2 – Os Sanuma: algumas especificidades culturais e convivência interétnica na região de Auaris.....	49
2.1. Os Sanuma e suas especificidades: a influência Ye'kuana na cultura material e na língua.....	49
2.2. A região de Auaris: aspectos geográficos e históricos e dados populacionais.....	66
2.3. Situação sanitária e educacional da região de Auaris.....	73
2.4. Convivência interétnica em Auaris.....	76
CAPÍTULO 3 – Uma discussão sobre as categorias de alteridade dos Sanuma...85	85
3.1. O conceito <i>tiko töpö</i>	87
3.2. Sanuma x Yanomami (<i>waika</i> e <i>samatali</i>)	91
3.3. Sanuma x Ye'kuana (<i>napö töpö</i>)	99
3.4. Sanuma x Não-indígenas (<i>setänapi töpö</i>)	108
CONCLUSÃO.....	119
BIBLIOGRAFIA.....	125

Nota sobre a grafia das línguas Yanomami

Devido a diferentes orientações linguísticas dos primeiros missionários e dos linguistas, a família Yanomami foi grafada de diferentes maneiras. Utilizaremos nessa dissertação a mesma grafia utilizada pelos professores sanuma de Auaris.

Nas línguas Yanomami existem sete vogais, classificadas de acordo com a tabela abaixo. As vogais que representam os fonemas que não existem na Língua Portuguesa (central, alta/fechada e média) apresentam diferenças de grafia (o grafema “ö” em sanuma corresponde ao “ɨ” nas outras línguas Yanomami e o “ä” corresponde ao “ë”). O “ö” se pronuncia quase como *first* em inglês e o “ä” se pronuncia como o primeiro “e” da palavra *premier* em francês.

Vogais

	Anterior		central		posterior	
	<i>Yanomae/Yanomamö</i>	<i>Sanuma</i>	<i>Yanomae/ Yanomamö</i>	<i>Sanuma</i>	<i>Yanomae/Yanomami</i>	<i>Sanuma</i>
Alta/fechada	i	i	ɨ	ö	u	u
Média	e	e	ë	ä	o	o
Baixa/aberta			a	a		

As consoantes sanuma são em número de 11, como na tabela abaixo.

Consoantes

	Oclusivas	Fricativas	Nasais	Vibrantes	Semivogais
Bilabiais	p		m		w
Labio-Dentais					
Dentais	t, th				
Alveolares		s	n	l (lateral)	
Velares	k	s (x)			
Glottais		h			

Todas as consoantes têm a mesma pronúncia do Português, a não ser o “h”, como *hospital* ou *hotel* em inglês; o “w” como *water* em inglês; “th” como utilizado em *these* em inglês; e o “s” que pode ter tanto som de “x” como de “s” como em Português.

Com relação à grafia das consoantes nas outras línguas Yanomami, as diferenças são muitas. As consoantes são menos numerosas em Sanuma que nas outras línguas Yanomami. Os grafemas “l” e “s” estão presentes na língua Sanuma, mas não nas outras línguas. Já os grafemas “hw”, “r” e “x” não estão presentes na grafia sanuma.

As consoantes estão assim distribuídas conforme a língua Yanomae/Yanomamö e Sanuma.

Consoantes

Yanomae/Yanomamö	h hw k m n p r t th w x y
Sanuma	h k l m n p s t th w

Todas as palavras nas línguas Yanomami serão escritas em itálico, com exceção do capítulo 2, quando analisaremos algumas características da língua Sanuma, onde será utilizado o Alfabeto Fonético Internacional.

Sanuma/Yanomami com “s”/ “y” maiúsculo será empregado apenas quando se referir à coletividade, ao subgrupo ou ao nome da língua. Já *sanuma/yanomami* com “s”/ “y” minúsculo será utilizado quando se referir a um indivíduo ou a uma qualidade adjetiva, como nos exemplos abaixo:

- mulher/homem/criança/velho (a) *sanuma* (minúsculo)
- casa/aldeia/roça *sanuma* (minúsculo)
- casa/aldeia/roça dos **Sanuma** (maiúsculo)
- o subgrupo **Sanuma** (maiúsculo)

INTRODUÇÃO:

O primeiro encontro:

A minha relação com os Yanomami teve início um ano após ter concluído a graduação em Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia na Universidade de Brasília. Cheguei a Boa Vista, capital de Roraima, em julho de 2002 para trabalhar como assessora do Projeto de Educação da Organização Não-Governamental URIHI-Saúde Yanomami¹. Eu tinha 22 anos e a minha única experiência direta com um povo indígena havia sido em 2000 com os *Aikewara* (Suruí do Pará), o mesmo estudado pelo meu orientador durante a Graduação, o professor Roque de Barros Laraia.

A partir dessa primeira experiência de apenas três meses com os *Aikewara*, senti o esboço de uma vocação indigenista. A floresta também oferecia um apelo sensorial quase fantástico – as cores, os cheiros e uma umidade única. Percebi que eu tinha certa aptidão para longas caminhadas e que tolerava bem os carrapatos, piuns e carapanãs e então me convidei para integrar diferentes viagens na floresta com os *Aikewara*, pois pretendia coletar mitos e os principais xamãs estavam frequentemente envolvidos nessas viagens. A minha primeira expedição com os *Aikewara* foi a mais marcante. Tinha o objetivo de pegar peixes com timbó em um pequeno igarapé distante da aldeia cerca de 10 km, com a família do senhor Uassai, falecido no ano passado.

Naquela ocasião, fui muito bem recebida pelos generosos *Aikewara*, tendo me despedido da Terra Indígena Sororó com a intenção de experimentar aquelas sensações novamente de uma maneira engajada. Acreditava que deveria dar prioridade ao trabalho com os povos indígenas mais vulneráveis e esquecidos pelo Estado, pelas ONGs e pelos pesquisadores (assim como os *Aikewara* eram naquela época). Os Yanomami não faziam parte desse universo de povos indígenas vulneráveis. A minha opinião mudou totalmente logo no início do meu trabalho com eles.

Então, em 2002 candidatei-me a uma vaga de emprego da URIHI - Saúde Yanomami e fui selecionada. Informaram-me que eu trabalharia em uma região chamada *Parahuri*, próximo à região de *Surucucu*. Todavia, tive conhecimento dos motivos da saída da minha antecessora apenas dois dias antes de ingressar na Terra

¹ A URIHI “é uma organização não governamental brasileira sem fins lucrativos, formada por profissionais e intelectuais com uma larga história de defesa dos direitos dos índios Yanomami. A partir do ano 2000 assumiu, através de um convênio com a Fundação Nacional de Saúde, a assistência básica à saúde de aproximadamente a metade dos 14.040 índios Yanomami residentes no Brasil” (URIHI, 2004).

Indígena (T.I.) Yanomami. Enquanto ela acompanhava os professores da aldeia *Komomasipe*, um grupo de inimigos atacou a aldeia com flechas da outra margem do rio e o professor yanomami que estava ao seu lado foi atingido e morreu. Era o resultado de um conflito de várias décadas entre duas aldeias que parecia longe de acabar. Mesmo consciente dos riscos que o trabalho oferecia, aceitei o desafio.

Chegamos à região de Surucucu no final de julho de 2002, depois de uma terrível viagem de avião monomotor comandada por um piloto iniciante. O nosso grupo era composto de quatro pessoas: um colega novato como eu que iria para outra região e outras duas colegas mais experientes que se dividiriam para nos acompanhar em nossa primeira experiência. Não fomos recebidos pelos Yanomami a flechadas, com olhares ou palavras rudes. A gigantesca base militar do Exército montada na T.I. Yanomami foi a imagem mais agressiva para mim. Quando o avião pousou, não foram os Yanomami que solicitaram algo em troca por estarmos entrando em seu território, mas sim um soldado que me pediu, sisudamente, os dígitos da minha carteira de identidade. "*Se você souber de cor, não precisa me mostrar não*", disse ele. "*Ah bom!*", respondi pensando na qualidade de segurança nacional que havia naquela região de fronteira. Logo um dos fardados bradou: "*Yanomami! Vem rápido! Carregue essas coisas!*". O yanomami então sorriu e gentilmente ajudou-me a carregar minhas caixas para o Posto de Saúde.

Esse Posto parecia um lugar abandonado, com um mato alto crescendo em volta e as janelas vedadas e trancadas. Ao entramos naquela casa escura, disseram para que rapidamente fechássemos tudo com os cadeados. Caso contrário, os Yanomami poderiam nos roubar! O ambiente desse local era desagradável: música "brega" no último volume, junto com o som de uma televisão também igualmente alto, a radiofonia ligada e gritos decorrentes de jogos de dominó e cartas de baralho.

De vez em quando, algum yanomami batia na porta procurando atendimento e, em geral, era tratado com certo desprezo. Alguns se revoltavam e levantavam a voz, mas se retraíam frente às ameaças de não receberem atendimento. As nossas colegas mais experientes decidiram que nós dormiríamos na casa comunal (*xapono*) chamada de *Pirisi* bem próxima a esse posto. Apesar de o *xapono* ser igualmente escuro, os sons de pessoas rindo e cantando nas redes eram mais reconfortantes que os do Posto. O encontro dos feixes de luz entrando por pequenos orifícios do teto de palha se fundindo com as fumaças das fogueiras lembrava as familiares fotos de Claudia

Andujar². Todos os nossos pertences foram deixados abertos no *xapono* e nada foi mexido nem roubado naqueles dias. Disponibilizamos equipamentos eletrônicos como câmeras e gravadores pessoais para os professores yanomami desfrutarem de novas experiências, que foram devolvidos sem a necessidade de cobranças. Entendi, naqueles primeiros dias, algo fundamental para pensar a alteridade yanomami – nem todos os não-indígenas os tratavam e eram tratados de maneira igual.

Viajamos, então, dois dias depois à região de *Parahuri*. Descemos o rio para convidarmos os professores yanomami de duas aldeias para se reunirem em *Makapei*, que era considerada uma aldeia “neutra” em relação aos conflitos intercomunitários que ocorriam naquele momento. Fiquei bastante insegura quando dois yanomami que pegaram carona conosco de uma aldeia para outra, passaram a viagem abaixados no barco se escondendo dos inimigos. Percebi que a possibilidade de novos conflitos ainda era eminente, mesmo tendo se passado três meses desde a morte já mencionada do professor.

Conseguimos finalmente reuni-los na aldeia *Makapei*, localizada cerca de 3 horas do Posto de Saúde. Lá não haveria rádio e ficaríamos sem comunicação. A minha colega mais experiente falava um pouco da língua Yanomae e havia uns três yanomami que entendiam um pouco Português. Ficaríamos esperando o barco para nos buscar após dez dias, confiando na sorte de que nada aconteceria. Tínhamos comida suficiente e alguns remédios. Ficamos dormindo em uma maloca pequena anexa ao *xapono*. Como era uma aldeia pouco visitada por não-indígenas em geral, e como não haveria deixar de ser, tornamo-nos uma atração assim como a única fonte de remédios e de mercadorias industrializadas. Apesar da possibilidade de conflitos e da falta de comunicação, sentia-me segura ali. Sem nenhum conhecimento da língua, eu tinha que complementar a comunicação oral com gestos.

A nossa missão era continuar o processo de alfabetização de seis jovens com uma quantidade limitada de materiais - apenas papéis, lápis, borrachas e pincéis atômicos. Eu nunca havia sido professora e muito menos havia alfabetizado alguém. Mas os Yanomami aprendiam em uma velocidade fora do comum e, depois de 10 dias, já haviam assimilado o quadro silábico da língua Yanomae. Nesse período, fomos avisados pelas lideranças que não poderíamos continuar a atividade, pois, em breve,

² Claudia Andujar, fotógrafa suíça nascida em 1931, emigrou para o Brasil em 1955 e foi uma das fundadoras da Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) em 1979.

inimigos de outra aldeia atacariam *Makapei*. Como não tínhamos rádio, solicitamos que um dos professores levasse um bilhete para o posto de saúde pedindo o nosso resgate. No outro dia, o barco veio e nos conduziu ao Posto de Saúde.

Ao chegarmos lá, tomamos conhecimento o de um acidente horrível em Surucucu com três óbitos: um yanomami tinha sido morto por seus inimigos dentro do Posto de Saúde e um piloto e um mecânico tinham morrido num acidente de helicóptero. Nesses dias, acompanhando a comoção na rede de radiofonia, iniciei os estudos sobre a língua Yanomae com a cartilha de Ramirez (1999) enquanto aguardávamos novas instruções da equipe do Projeto de Educação da URIHI.

Recebemos, então, a notícia pela coordenadora do projeto que eu iria ser deslocada para Auaris. Fiquei muito animada, pois, através da obra “Memórias Sanuma” de Alcida Rita Ramos (1990) tinha algumas referências sobre a região. Contudo, durante a minha primeira viagem a Auaris em agosto de 2002, fiquei extremamente doente devido a diversos tipos de verminoses. Em apenas uma semana, perdi quase dez quilos enquanto permaneci internada no Posto de Saúde. Retornei a Boa Vista no vôo de rotina, conseguindo conhecer somente uma aldeia naquele período.

Depois de quinze dias já recuperada, retornei a Auaris. Após o processo de adaptação que sempre é sofrido, comecei a me sentir novamente confortável apesar das intempéries. Lá, trabalhei durante dois anos consecutivos em dez aldeias, em uma escala de 60 dias de campo e 15 dias de folga. O tempo dedicado ao trabalho escolar em si não era tão exaustivo quanto eu supunha, pois a escola e tudo o que a compõe – os alunos, os professores, os materiais e os conteúdos – era de certa forma difusa na vida cotidiana sanuma. Era possível ver aspectos importantes daquela sociedade através da escola como: a formação histórica da região, a influência dos diversos tipos de não-indígenas, as intrigas e desavenças internas, o mapa das relações de parentesco, etc...

Dessa maneira, os momentos na escola eram especialmente interessantes. Como não funcionava com a mesma periodicidade de uma escola urbana, eu ainda tinha a oportunidade de estar envolvida em vários eventos como o *saponomo* (ritual funerário), *kokamowi* (reuniões), ou simplesmente nas atividades cotidianas como o trabalho nas roças, pescarias, confecção de beiju, etc. Além disso, metade dos

professores sanuma era considerada *pata tä* (“chefe, grande, velho”) e já eram por si só, fontes inesgotáveis de conhecimento.

Aos poucos fui me formando nas “artes-de-fazer-as-coisas-mais-básicas” que qualquer criança sanuma de cinco anos sabe para viver na floresta e também criando resistência física para esse novo ambiente epidemiológico. Nos primeiros meses em Auaris, investi no aprendizado da língua Sanuma, falada na época exclusivamente por alguns missionários e pelos antropólogos Alcida Rita Ramos e Kenneth Taylor. Desde a minha chegada, os Sanuma criaram uma forte expectativa para que eu aprendesse a língua deles a fim de ajudar no trabalho para o qual havia sido contratada, mas também e, principalmente, para ser uma interlocutora com o mundo não-indígena. Os Sanuma desejavam que eu lhes trouxesse novas informações e que pudesse exprimir ao mundo o que pensavam.

Construíram uma casa para mim no modelo tradicional na comunidade de Chileno Sanuma, filho de Roberto Carlos Sanuma, coincidentemente um dos sanuma que primeiro hospedou Ken e Alcida na década de 1960³. De certo modo, isolei-me nessa casinha e raramente me dirigia ao Posto de Saúde onde ficava uma parte dos brancos, pois tinha consciência que para se alcançar resultados mais rápidos nos conhecimentos linguísticos, era preciso experimentar uma imersão cultural.

Em comparação com outras línguas da família Yanomami como Yanomae (Ramirez, 1999) e Yanomamö (Lizot, 2004), existem poucas fontes escritas para o aprendizado da língua Sanuma. Há uma gramática elaborada na década de 1960 pelo missionário Donald Borgman (Borgman, 1964) da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) e um dicionário mais atualizado (MEVA, 1983). No entanto, a primeira fonte não é muito “pedagógica” para quem não possui conhecimentos linguísticos prévios e a segunda, só obtive depois de dois anos. Sem esse treinamento em linguística, o meu aprendizado da língua Sanuma se deu de maneira quase orgânica, inicialmente com o clássico método de coleta de palavras e memorizações inebriado de reflexões solitárias sobre a língua.

Para os Sanuma, o conhecimento da língua não seria alcançado por métodos puramente linguísticos. Era preciso se metamorfosear em Sanuma, comer comida sanuma, usar tabaco, se pintar, dançar e cheirar paricá⁴ (*sakuna*) como Sanuma. E como ocorre na interação dos Waiwai com os agentes do contato, havia uma paciência

³ A casa se localizava no espaço da antiga aldeia ocupada pelos Ye'kuana (Ramos, 1990b:55).

⁴ Produzido com a resina da entrecasca da árvore *Virola elongata* (*Myristicaceae*).

enorme com o meu ritmo lento de ser moldada para me comportar como uma sanuma. “Do mesmo modo como uma criança é socializada pelos pais ou os habitantes da aldeia por seus líderes, o branco precisa ser domesticado, socializado, ‘endireitados’” (Howard, 2002:42). Com exceção dos momentos de reuniões políticas ou na escola, eu sentia uma sensação constante de que estava sendo tratada como uma criança que precisava aprender tudo, até como acender uma fogueira.

Da mesma maneira “ser Sanuma” passava pela exigência de adesão às redes de trocas e relações, exigindo uma habilidade em “dosar” a reciprocidade com relação à quantidade e temporalidade desta, totalmente diferentes dos preceitos capitalistas de acumulação. Ser “generoso” é um dos atributos que garante uma pessoa completa. A acusação de ser “sovina” é grave, podendo ser o estopim de um conflito. Essas relações me ajudaram a desenvolver certa fluência na língua Sanuma e de conhecer pessoas de aldeias onde não trabalhei. Todo final de semana, nos intervalos do jogo de futebol, a minha casa ficava cheia de Sanuma oferecendo artesanato, cogumelos frescos, inhames, carás, peixes recém-pescados, bananas, entre outras iguarias. Alguns iam somente para beber água, conversar ou descansar nas redes sobressalentes que havia na casa, onde ocorriam inúmeras conversas ricas e interessantes.

Seguindo as recomendações dos Sanuma e buscando se apropriar dos elementos do mundo cotidiano à *la* “Xita” e “Keni”⁵, eu andava sempre pintada carregando as típicas pulseiras e tornozeleiras de miçangas utilizadas pelas moças sanumá⁶, carregava cestos de macaxeira e de lenha, trabalhava nas roças. Estava sempre com grandes rolos de tabaco⁷ nos lados do lábio inferior. Foi a minha primeira fase, classicamente um estilo *going-native*.

Vivi certamente um momento etnográfico extremamente diferente que o experimentado por Alcida Ramos e Kenneth Taylor quatro décadas antes. Hoje, um número considerável de Sanuma fala Português e tem um conhecimento acumulado sobre os “estrangeiros”. Naquela época, a maioria dos Sanuma desconhecia que Alcida

⁵ Essa é a maneira carinhosa que os Sanuma chamam a antropóloga Alcida Rita Ramos e o antropólogo Kenneth Taylor.

⁶ Nos tornozelos as miçangas são brancas e na região logo abaixo do joelho são azuis. Os colares são trançados e coloridos. Tal indumentária era utilizada, originalmente, pelas mulheres ye’kuana.

⁷ Os Yanomami não fumam o tabaco. O utilizam como um rolo de tamanho variado encaixado entre os dentes e os lábios inferiores. O procedimento é chamado nas línguas Yanomami como “assar o tabaco”. Primeiro as folhas de tabaco são colhidas e defumadas com a fumaça das fogueiras. Quando ficam secas, deixa-se de molho alguns minutos na água. Após ficarem maleáveis, são passadas nas cinzas da fogueira e esfregadas levemente nas mãos. Esse passo é repetido algumas vezes até as folhas estarem no ponto de serem moldadas em forma de um rolo.

e Kenneth era um casal de antropólogos engajados. Eles eram vistos apenas como estrangeiros amigáveis, generosos e que gostavam de fazer perguntas. A maioria não tinha a plena consciência de como, principalmente Ramos apoiou a demarcação da T.I. Yanomami e a luta pela sobrevivência dos povos Yanomami e Ye'kuana com a produção de conhecimento. No cenário atual, os *setänapi töpö* (brancos) já são minimamente conhecidos e classificados - eu era uma “professora”.

Em 2004, a URIHI rescindiu o convênio que mantinha com a Funasa. Fui então contratada pela Comissão-Pró-Yanomami (CCPY), onde permaneci por mais cinco anos exercendo o mesmo papel de assessora pedagógica das escolas yanomami, mas em outras oito regiões - *Papiu, Kayanau, Catrimani I, Parawau, Demini, Toototopi, Missão Catrimani e Homoxi* - que abrangiam uma média de 20 aldeias. Retornei a Auaris apenas em 2005, tentando retomar o trabalho de educação, iniciado pela URIHI e, em 2006, para realizar um diagnóstico socioambiental (Jabur *et al*, 2007), além da participação de algumas reuniões pontuais. O contato com os Sanuma continuou através do rádio e dos encontros nos cursos de professores e na CASAI em Boa Vista.

Em 2009, no meu último ano vivendo em Roraima, o Projeto de Educação Intercultural da CCPY no qual eu trabalhava foi incorporado ao Instituto Socioambiental (ISA), porém, nessa época, permaneci mais tempo em Boa Vista, pois estava grávida do meu segundo filho. Esse período também foi rico em experiências oriundas dos cursos de formação de professores yanomami, das inúmeras reuniões, das visitas à Casa do Índio de Roraima (CASAI/RR), da comunicação pelo rádio, e do convívio com a rotina da Hutukara Associação Yanomami, o que somou elementos para a reflexão que desenvolverei aqui.

Depois de oito anos de idas e vindas entre a T.I. Yanomami e Boa Vista, retornei a Brasília em 2009. No ano seguinte comecei a cursar disciplinas como aluna especial do Programa de Pós-Graduação no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB). Ler textos com a orientação de professores e a discussão com outros alunos foi extremamente estimulante ao longo desses anos. No entanto, apenas em meados de 2012, senti-me distante suficiente para começar a refletir sobre essa experiência.

Mais recentemente, também em 2012, ingressei por concurso público na Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Fui lotada na Coordenação-Geral de Índios Isolados e Recém Contatados (CGIIRC), à qual está subordinada a Frente de Proteção

Etnoambiental Yanomami e Ye'kuana (FPEYY)⁸, o que me possibilitou conhecer outras regiões dessa terra indígena, contribuindo para ampliar a minha visão sobre a diversidade yanomami.

Ser funcionária de uma ONG ou do próprio Estado, ofereceu-me uma condição mínima de logística para transitar em várias regiões da T.I. Yanomami, tais como: acesso a um sistema de radiofonia compartilhado (na época o único sistema de comunicação dentro da T.I. Yanomami com a cidade), combustível, barcos e motores para o deslocamento via fluvial, mercadorias para pagar carregadores yanomami nas trilhas, alimentação, frete de monomotor, etc. Os financiamentos para pesquisas, apesar de estarem disponíveis, são muitas vezes insuficientes para cobrir esses custos. Nesse sentido, as minhas condições de campo foram privilegiadas.

Esse tipo de vivência também seria impossível se eu estivesse vinculada a um curso de pós-graduação devido à exigência de cumprimento do calendário acadêmico. Quando, em 2002, fui em busca de uma experiência de campo duradoura, tinha consciência de que teria que me desprender de vários paradigmas para poder realmente vivenciar um período longo de campo. Ter tempo livre para estar na terra indígena, participando intensamente da vida social e cultural desse povo, foi fundamental para observar aspectos sobre a diversidade yanomami.

Objetivo e estrutura do trabalho

O interesse pelo tema desse trabalho surgiu depois de 2004, ano em que me expus de maneira mais intensa à diversidade Yanomami, quando a possibilidade de conhecer diversas regiões e, conseqüentemente diversos subgrupos, motivou-me a pensar sobre quem eram os *waika* e os *samatali* ou de que modo e em que contextos os Sanuma também eram considerados “Yanomami”, apesar de serem tão diferentes na aparência e na língua.

No mesmo período, um artigo de Ramos de 1984 foi especialmente inspirador e me ajudou a refletir sobre a percepção dessa diversidade pelos Sanuma. O texto discutia as categorias de alteridade sanuma, organizando-as a partir de contrastes intra-

⁸ Unidade descentralizada da FUNAI que tem a atribuição de promover e proteger os direitos dos povos indígenas isolados e de recente contato, no caso os Yanomami e Ye'kuana (Art. 22 do Decreto nº 7.778 de 27 de julho de 2012 que Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Nacional do Índio).

étnicos e inter-étnicos (Ramos, 1984). Na dimensão dos contrastes mais inclusivos, segundo Ramos, os Sanuma assim como outros subgrupos Yanomami, distinguem categorias mais gerais como “humanos” e “não-humanos”. Dessa maneira, os *sanuma* são os seres humanos, que se distinguem dos animais de caça (*salo pö*) e dos espíritos maléficos (*sai töpö*), sejam eles índios, brancos ou negros (Taylor, 1974:62; Ramos, 1984:5). Essa identificação mais global de “humanidade” se assemelha, por exemplo, à categoria *arnë* do povo Wayana (van Velthem, 2002:65).

A categoria mais inclusiva *sanuma* designando toda a humanidade se divide em *sanuma* indicando “gente como nós”⁹ e *não-sanuma* indicando “gente diferente de nós”, que por sua vez se subdivide em *napö töpö* (Ye’kuana) e *setänapi töpö* (brancos). Os não-sanuma são aglutinados na categoria *tiko töpö* (“Outro” + plural). O período da pesquisa de campo de Ramos, a dicotomia entre “branco-índio”, quase imposta às populações indígenas, não havia ainda sido introjetada pelos Sanuma (Ramos, 1984: 1-2). Como o contato desses com os não-indígenas era recente, ainda havia uma grande tolerância social que contribuía para que as categorias fossem transitivas. Assim, “gente diferente de nós”, aglutinava na mesma categoria *tiko*, os brancos, outros povos indígenas ou até mesmo grupos locais sanuma.

Nessas últimas quatro décadas, todavia, o conhecimento dos Sanuma sobre os Outros alcançou novas dimensões modificando de alguma maneira as configurações das categorias de alteridade. Mostraremos como a categoria *setänapi* se subdividiu em várias outras mais exclusivas, denotando principalmente os papéis desempenhados pelos brancos. Enquanto isso, observamos que as categorias surgidas do contraste dos Sanuma com outros subgrupos Yanomami – *waika* e *samatali* - sofreram poucas modificações. Os Sanuma, por sua vez, passaram a acessar a categoria “*Yanomami*” em determinados contextos relacionados à interlocução com o Estado brasileiro.

Veremos que essas categorias continuam sendo altamente relativas, ainda mais hoje com os Sanuma influenciados por outro contexto social e político, onde a convivência com os vários Outros já se vê refletida em relações complexas e muitas vezes ambíguas. O esforço aqui é o de discutir a configuração dessas categorias do ponto de vista sanuma, identificando e analisando as possíveis modificações e a inclusão de novos significados e estratégias de acionamento surgidas com a

⁹ Em um nível mais exclusivo, *sanuma* ainda designa uma subdivisão dessa categoria, identificando a afinidade no nível dos grupos locais e das unidades de descendência. No entanto, não trataremos desse contraste intra-étnico nessa dissertação por demandar uma análise mais acurada dos dados coletados, além da revisão destes em campo.

intensificação do conhecimento sobre os Outros. O caráter difuso e elástico das categorias identificado por Ramos favorece a mudança de níveis de contraste com mais ou menos inclusão desencadeando diversas configurações assim como diferentes estratégias de acesso a elas (*ibid*, 7). Para compor esse cenário faz-se necessário mostrar a influência desses contextos sociais e políticos a partir da análise de algumas experiências inter-étnicas.

Para a discussão dessa dissertação, o relevante será apontar como as categorias de alteridade dos Sanuma ressaltam as suas especificidades em comparação aos outros subgrupos Yanomami, principalmente por influência dos Ye'kuana. Rivière (2001) considerou a sociedade Yanomami como uma exceção no contexto da região etnográfica conhecida como “Maciço das Guianas” por considerar as suas imensas variações internas e sugeriu um estudo comparativo próprio¹⁰. O autor optou por descartar os Yanomami de sua análise, além de outros motivos, por considerar as suas imensas variações internas e o seu sistema complexo e multicomunitário articulado a rituais e ao xamanismo agressivo.

No entanto, o que observamos são escassas tentativas de comparação, provavelmente resultantes das dificuldades que serão apresentadas no capítulo 1. Dentre essas tentativas, destacamos o trabalho de Albert e Ramos (1977) que compara aspectos diferenciais entre os subgrupos Sanuma e os Yanomam (Yanomae). Os autores concluem que a diferença entre esses subgrupos Yanomami não está apenas em nuances como afirmou Lizot, mas entre os princípios estruturantes que operam de maneira dinâmica em cada subgrupo, na dimensão do parentesco, no sistema de nomeação e no ritual funerário. Assim, apesar dos subgrupos compartilharem características culturais, eles são diversos nos aspectos sociais. Dessa maneira, enquanto os Sanuma nomeiam outras unidades sociais além da comunidade, os Yanomae se limitam a essa última. Nos Sanuma, o pertencimento ao grupo é transmitido através dos parentes agnáticos, e nos Yanomae, ele se restringe às unidades residenciais. Os avós e netos estão terminologicamente equiparados aos parentes consanguíneos e nos *Yanomae* estão como afins.

¹⁰ A região etnográfica conhecida como Maciço das Guianas foi tratada como sendo bastante homogênea, apesar de ser habitada por sociedades que falam línguas diferentes. Rivière caracteriza essa região pela ausência de unidades sociais permanentes como clãs, linhagens ou classes de idade, por exemplo, e também de sistemas de metades ou de *chiefdoms*. Além disso, há uma dispersão geográfica das populações em grupos pequenos com forte tendência a endogamia dos grupos locais e atomização política (Rivière, 2001). Para uma crítica e um debate sobre essa especificidade etnográfica, ver Gallois (2005) e Rivière *et ali* (2007).

Do Pateo resume essa diferença apontando que “*os Sanuma tentam expandir suas categorias de consanguinidade em um movimento oposto aos demais subgrupos, que vêem na extensão das categorias de afinidade a melhor forma para ampliar as possibilidades matrimoniais*” (Do Pateo, 2004: 146). Outra diferença apontada por Ramos é que as restrições com os nomes sanuma, inclusive com os dos mortos, costumam ser mais leves que nos Yanomamö que vivem ao sul (Ramos, 1972:107). Além disso, os Sanuma teriam um sistema de tabus alimentares associado a grupos de idades mais complexo que o subgrupo Yanomae (Smiljanic, 1999:12).

Comparando algumas narrativas de origem Sanuma e Yanomamö, Colchester identificou algumas diferenças importantes como nos mitos “a origem do fogo” e “o sangue do gambá”. O autor supõe que essas diferenças podem ter sido causadas pela influência dos Ye’kuana (Colchester, 1981:28). O mesmo autor, na tentativa de comparar a agricultura sanuma com a de outros subgrupos Yanomami, utiliza diversos dados de outros estudiosos, chegando a conclusões sumárias como, por exemplo, que a agricultura sanuma baseada na mandioca seria mais eficiente que a agricultura yanomamö baseada na banana. Esses últimos seriam caçadores e coletores mais eficientes que os Sanuma (Colchester, 1982a: 330). No entanto, essa é uma comparação a ser feita com muitas ressalvas quando não se conhece a metodologia utilizada pelo autor.

Essas foram as poucas tentativas de comparação que encontramos na literatura etnográfica. O trabalho de Ramos e Albert (1977) aponta grandes diferenças entre os Sanuma e Yanomae, mas acreditamos que seja necessário um maior esforço comparativo. Apesar de várias etnografias sobre os Yanomami produzidas nas últimas décadas, esse tema tem grande relevância antropológica dada à lacuna de trabalhos comparativos entre os diferentes subgrupos.

A dissertação está dividida em três capítulos. O **capítulo 1** (“Sobre a classificação dos Yanomami”) apresenta informações gerais sobre os Yanomami e as várias maneiras de classificar os subgrupos. Traçando cronologicamente os contextos de utilização dos etnônimos pelos primeiros exploradores e pesquisadores da região, extraímos diversas hipóteses de agrupamentos. Em seguida, salientamos que esses etnônimos geraram ideias confusas e arranjos incipientes sobre a divisão desses subgrupos, ao mesmo tempo certificando e negando a sua diversidade.

No **capítulo 2** – “Os Sanuma e as especificidades” - abordaremos aspectos relacionados à língua e à cultura material que diferenciam os Sanuma dos outros

subgrupos Yanomami. Também pretendemos, com base em estudos já realizados e com dados das observações em campo, fazer uma descrição etnográfica da região Auaris, habitada pelos Sanuma e pelos Ye'kuana. Por último, descreveremos alguns contextos da convivência interétnica em Auaris apontando elementos que modelaram as relações entre os Sanuma e os *tiko töpö* (Outros).

No capítulo principal dessa dissertação, o **capítulo 3**, nos propomos a realizar uma reflexão sobre as categorias de alteridade Sanuma decorrentes da relação com os *tiko töpö*. Faremos uma análise das relações entre Sanuma e os outros subgrupos Yanomami através do par conceitual *waika-samatali*; entre Sanuma e Ye'kuana (*napö töpö*) e entre Sanuma e os “não-indígenas” (*setänapi töpö*). Na conclusão discutiremos, a partir de algumas situações etnográficas, as diferentes maneiras como as categorias são acessadas pelos Yanomami de acordo com o contexto no qual estão inseridos.

CAPÍTULO 1 – Sobre a Classificação dos Yanomami

1.1. Etnônimos e confusões

As primeiras notícias que se têm registro sobre o povo conhecido atualmente como “Yanomami” datam do final do século XVII através de relatos de exploradores e pesquisadores, que utilizaram inicialmente vários etnônimos e suas variações, dentre os quais se pode destacar: *Waika, Uaica, Guaika, Oayacas, Xiriana, Xirixana, Kirishana, Xamatari, Pakitai, Parahuri, Guajaribos, Karime, Yawari, Guahiba blancos, Guaharibo e Uaharibo*, (Albert, 1985 e Arias, 2005). Como ocorre com a maioria dos povos ainda desconhecidos, os etnônimos identificados pelos primeiros exploradores não são autodenominações, mas termos pejorativos usados por outros povos indígenas.

Nessa seção, iremos apontar algumas características vinculadas a esses etnônimos que, de certo modo, formaram de maneira acumulativa as imagens dos Yanomami como um povo “feroz”, “marginal”, “isolado”, “nômade” e “primitivo”. Traçaremos cronologicamente os contextos de utilização de tais etnônimos pelos primeiros exploradores e pesquisadores da região nos possibilitando extrair diversas hipóteses de agrupamento dos diferentes subgrupos Yanomami. O nosso objetivo nessa análise é de mostrar como esses etnônimos geraram ideias confusas e arranjos incipientes sobre a divisão dos subgrupos, ao mesmo tempo confirmando e negando a diversidade entre eles.

Segundo Verdum (1996), existem tentativas suficientes de sistematização das informações contidas nos documentos coloniais sobre os Yanomami como as de Koch-Grunberg (2005 [1917]), Migliazza (1972) e Albert (1985). Assim, iremos somente apresentar um apanhado dessas compilações, procurando enfatizar as diferentes hipóteses e seus argumentos sobre a diversidade dos subgrupos Yanomami.

Um dos primeiros relatos sobre a presença de índios denominados *Oayacas* (*Waikas*) nas cabeceiras do rio Parima foi o da Comissão de Limites Portuguesa em 1787 (Lobo d'Almada, 1861). Entre os anos de 1838 e 1839, Robert H. Schomburgk registrou a presença de índios denominados pelos Ye'kuana como *Kirishana* no afluente esquerdo do rio Parima, acima da ilha de Maracá no rio Uraricoera (Schomburgk, 1840). O autor relata que esse termo foi dado pelos Ye'kuana, povo

Caribe, com o sentido pejorativo de “selvagens, primitivos”¹¹. De acordo com Verdum (1996), esse autor foi o primeiro a presumir uma possível unidade cultural e social entre os diversos subgrupos Yanomami, quando estabeleceu a primeira ligação entre os *Kirishana* e o grupo *Guajaribo* ou *Waika* que teria atacado uma comissão de fronteira luso-espanhola em 1761 no Alto Orinoco, perto de La Esmeralda. Ainda na segunda metade do século XVIII, o naturalista, geógrafo e explorador alemão Alexander von Humboldt também registrou a presença de índios *Waiká* na região do rio Orinoco quando realizava uma expedição pelo Vale do Orinoco para medir o Casiquiare, rio que liga o Orinoco ao Amazonas¹².

No século XIX houve alguns relatos de segunda ou terceira mãos como de Humboldt e Spruce¹³ (Arias, 2005). Segundo a autora, o Alto Orinoco, em razão das inúmeras dificuldades geográficas, era tido como uma fronteira desconhecida do ponto de vista territorial e cultural. “*Estas primeras percepciones sobre la alteridad Yanomami están influenciadas por la noción de espacios desconocidos, remotos y poco poblados como el Alto Orinoco, la cual contribuyó a (re) crear una idea de inaccesibilidad tanto del espacio geografico como de los grupos humanos que lo habitaban*” (Arias, 2005: 6).

Na primeira metade do século XX, período coincidente com a expansão demográfica dos Yanomami aos rios Orinoco, Mavaca e Siapa, foram registrados os primeiros encontros diretos entre exploradores e alguns subgrupos Yanomami. No entanto, Teodor Koch-Grünberg foi o único que de fato encontrou esses índios. O relato de sua expedição realizada entre 1911 a 1913¹⁴, embora influenciado por perspectivas evolucionistas e difusionistas, foi o mais consistente (Metráux, 1948).

Pelo próprio título de um dos capítulos de seu livro - “*Na terra dos bravos Waika*” – já podemos perceber que o autor estava influenciado pelo temor de seus guias indígenas, nesse caso os Ye’kuana. Constantemente refere-se às suspeitas de

¹¹ Andrade explica que “*na cosmologia Ye’kuana, o povo-estrela (Shidichä, estrela; ännha, sufixo indicativo de região, lugar, território) vivia aqui na terra até ser expulso por um dos heróis míticos Ye’kuana, quando subiram ao céu*” (Andrade, 2007:48, nota 27).

¹² Os intransponíveis obstáculos geográficos do Rio Orinoco dificultaram o acesso a suas cabeceiras. Vários exploradores e aventureiros tentaram desde 1750, mas só lograram em 1951, com uma Expedición Franco-Venezolana.

¹³ Humboldt, conheceu uma família de *Guaharibo* em La Esmeralda e Spruce teve contato com um homem *Guaharibo* que havia sido preso e levado para o Casiquiare.

¹⁴ A expedição de Teodor Koch-Grünberg visava alcançar as nascentes do rio Orinoco, o que não ocorreu, mesmo percorrendo milhares de quilômetros desde a bacia do rio Branco. Em 1920 Koch-Grünberg engajou-se na equipe de Hamilton Rice (explorador britânico), mas faleceu de malária no início da expedição, em 1924, na Vila de Alto Alegre (hoje município do estado de Roraima) (Farage e Santilli, 2005).

ataques dos *Waika* e descreve as medidas tomadas por seus acompanhantes para não cruzar os mesmos caminhos que eles.

“Dizem que os Waika de Marutani ainda hoje gostam de fazer seus ataques neste lugar. Por isso, é preciso ter cuidado. Carregamos todas as armas de fogo. De manhãzinha Kaikuschi late furiosamente. Vamos de mansinho para os barcos; mas não era nada” (Koch-Grunberg, 2005:197).

Em outro episódio, o medo era tanto que dois troncos de árvores velhos que desciam o rio foram confundidos com canoas dos *Waika* e Koch-Grunberg fez pilhéria da situação: *“fiquei novamente admirado com a fantasia dos índios, que se torna cada vez mais exagerada à medida que o medo aumenta”* (*ibid*, 198).

O encontro dessa temerosa equipe com os *Waika* sucedeu-se, de fato, no dia 20 de janeiro de 1912. Na descrição de Koch-Grunberg, o primeiro evento ocorrido foi um diálogo entre um guia *ye'kuana* e um velho *waika* que, mesmo aparentemente sem conhecer a língua um do outro, se comunicaram¹⁵.

“Um senhor velho, feio, de rosto besuntado vermelho brilhante, aparece no alto da margem e fica de cócoras. Mōnekaí se agacha junto dele, e eles conversam. Um não conhece a língua do outro, mas, com algumas palavras e sorrisos amáveis e com muitos sinais, eles se entendem muito bem” (*ibid*, 201).

Entre uma série de apontamentos pejorativos, o autor descreve a aparência de um *Waika*. *“Ele está terrivelmente sujo! (...). São sujeitos totalmente primitivos (...). O corpo sujo e desleixado do velho mostra pinturas bem simples, já meio apagadas, feitas com cor negra de jenipapo”* (*ibid*, 201). Muito lhe espanta o corte de cabelo tipo a “tonsura circular”¹⁶ e as taquaras furadas no septo nasal, orelhas e lábio inferior – qualidades físicas bastantes distintas dos Yanomami em relação a outros povos indígenas.

Quando chegaram à aldeia desses “representantes das eras primitivas”, o espanto foi ainda maior com os adornos e o tratamento do corpo:

“Entramos numa clareira e estamos na aldeia dessa gente selvagem. Uma dúzia de abrigos, igualmente miseráveis (...). Alguns permanecem timidamente sob seus abrigos miseráveis, que só muito eufemisticamente se pode chamar de ‘cabanas’ (...). Cada um é mais feio que o outro (...). Todos são mais ou menos sujos. Tomar banho parece um conceito misterioso para eles. Todos têm uma terrível

¹⁵ Provavelmente o desconhecimento da língua não era total, conseqüente das diversas e frequentes trocas culturais e sociais.

¹⁶ Tonsura circular é um tipo de corte circular do cabelo que os padres ostentam na cabeça para comprovar que são servos do Senhor. Alguns Yanomami utilizam um corte semelhante a esse.

doença de pele, que cobre o corpo todo de grandes manchas escuras e se desprendem em crostas, fazendo que se cocem constantemente (...). O belo sexo decepciona: algumas velhas, algumas mulheres mais jovens com criancinhas pequenas e magras (...). No rosto, algumas mulheres parecem verdadeiros porcos-espinhos: usam longas cânulas de taquara (...)” (ibid, 202).

Koch-Grunberg também identificou algumas ferramentas e outros utensílios utilizados na agricultura obtidos com outros povos.

“Dois raladores de mandioca provêm dos Yekuaná-Majongóng, ou, como se diz aqui, Yakuná. Na falta dos raladores, eles ralam mandioca sobre ásperas lajes de granito (...). Antes de os makú¹⁷ se tornarem seus ‘portadores de cultura’, o que não deve ter ocorrido há muito tempo, eles não tinham plantações grandes, vivendo predominantemente de frutos silvestres, como acontece ainda hoje”.

A visão da falta aparente de uma cultura material elaborada é utilizada como contraponto de comparação com os povos Caribe considerados “mais avançados”.

“Nem tinham machados para derrubar a mata. Um machado de pedra que lhes mostro não lhes causa impressão nenhuma. Ainda hoje a maioria dessas hordas primitivas vagueia por esses imensos ermos, como arredio animal da floresta. Etnograficamente eles são os mais pobres dos pobres (...)” (ibid, 203).

Compara esses povos indígenas em uma perspectiva evolucionista como se percebe no trecho: *“em geral, sua cultura material iguala-se à dos Schirianá do Uraricapará. Só que tudo é mais primitivo ainda, mais pobre. Especialmente os arcos e flechas aqui não são, nem de longe, tão bem trabalhados quanto os de lá (...)*” (ibid, 203). Na anotação do dia seguinte, o autor exprime a hipótese de que as línguas *Waika* e *Schirianá* seriam inteligíveis entre si e com poucas variações.

Koch-Grunberg, de certa forma, corrobora e reforça as informações trazidas por Schomburgk sobre os *Schirianá* um século antes. O autor considera os *Schirianá* e os *Waika* como uma das camadas da população mais antiga daquela região tendo acrescentado outras duas características que serão reforçadas por alguns etnólogos que o seguirão: a falta de residência fixa e a ausência de agricultura, mesmo tendo

¹⁷ Os Máku (Mako) são um subgrupo Piaroa que vive no baixo Rio Venturi e Guapuchi na Venezuela. Sua população em 2010 foi estimada em 1.130 pessoas. Na década de 1960, Migliazza encontrou o que acreditava ser os últimos cinco remanescentes dos Máku, que viviam entre os rios Uraricoera e Auaris e originalmente entre os rios Padamo e Cuntinamo na Venezuela (Migliazza, 1972:18). Esse povo não possui nenhuma relação com os subgrupos da família linguística Makú, que vive na região do Rio Negro.

observado o plantio de mandioca, tabaco, banana e cana-de-açúcar nos dois grupos *Schirianá* com que teve contato.

Um pouco mais tarde, entre 1919 e 1920, Hamilton Rice documentou a presença de *Waiká* na região dos rios Orinoco, Parima e Uraricoera com base nos mesmos preconceitos que seu antecessor. Na sua obra, os poucos trechos que não são descrições da natureza ou dos acidentes geográficos da viagem em si trazem uma imagem repugnante dos Yanomami. Os *Xirianás* são descritos como “*sujos, mal nutridos*” e naturalmente feios:

“Todos eram desprezíveis e seu amontoado não era belo de ver (...) um punhado de bravas criaturas inofensivas, pelas quais não se podia experimentar senão sentimentos de pena e comiseração. Koch-Grünberg me havia falado, alguns meses antes, de sua imundície e miséria; jovens, empenhavam-se em não ser confundidas com as xirianás, de quem formável desagradável opinião (...). A impressão que nos ficou dessas pobres criaturas foi ao mesmo tempo tão repulsiva e desagradável, que alguns dos nossos perderam o apetite para almoçar; passamos quase todos uma noite ruim” (Rice, 1978: 44).

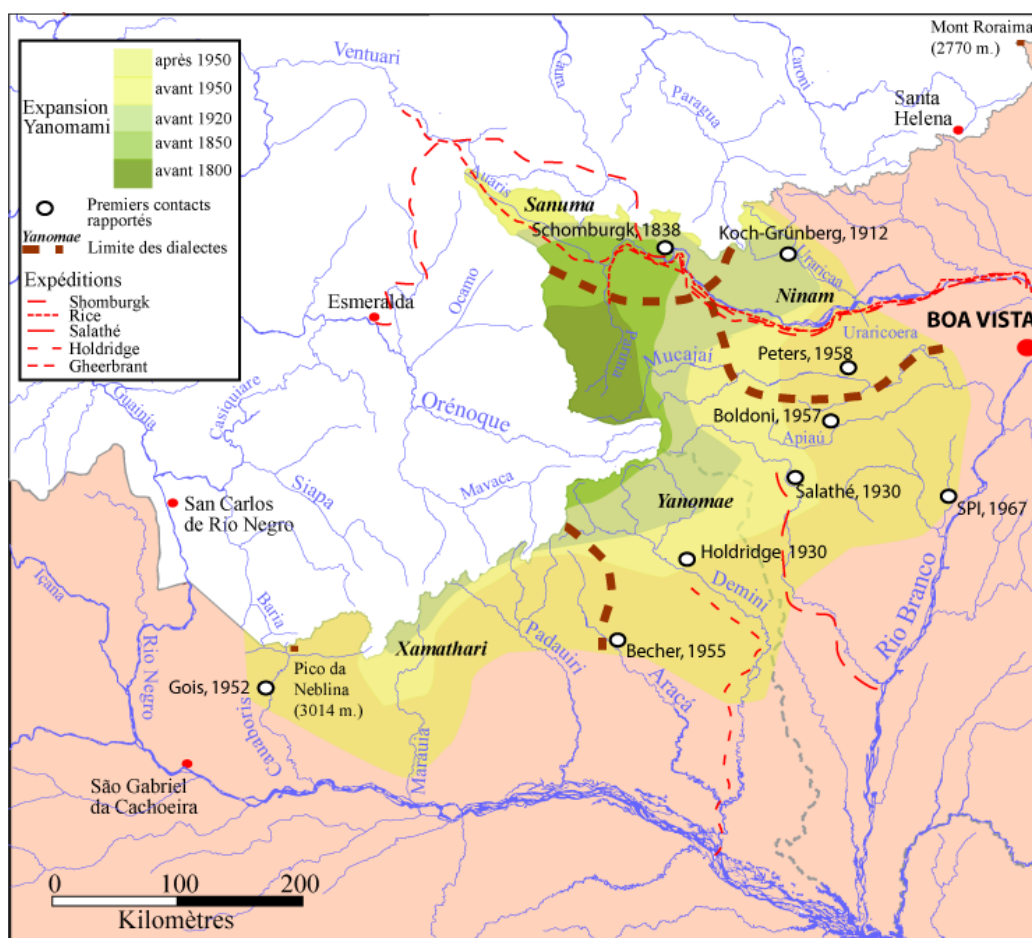
Rice observou e registrou alguns aspectos de sua cultura material - suas típicas habitações cônicas e a sua alimentação à base de bananas, mas sempre de modo pejorativo. Em vários trechos, associou a escassez de tecnologia para o processamento de mandioca a uma certa inferioridade: “*parece que era seu único alimento, pois não havia nenhum sinal de utensílios para o preparo de mandioca, nem dentro nem fora de casa*” (*ibid*). Descreveu ainda a existência de certa escassez de instrumentos de metal, pois verificou que “*todas as lanças e flechas tinham pontas de osso ou de bambu, mas as vigas de construção da casa pareciam haver sido cortadas a machado*” (*ibid*).

Esse autor, assim como Koch-Grünberg, não vê relações entre os *Xirianás* (do Igarapé Linepenome) e os *Guaharibos* (da Serra Parima), esses últimos avaliados como mais “*evoluídos*”:

“Os xirianás não são pessoas orgulhosas e intratáveis como quer a lenda, mas, em sua maioria, pobres diabos inofensivos, levando uma existência miserável, resistindo muito mal às privações e às doenças impostas por uma Natureza exigente e violenta; nada têm em comum com os ousados e belicosos guaharibos do flanco oeste da Serra Parima. Não é possível que os índios do Igarapé Linepenome sejam da mesma nação que os das cabeceiras do Rio Parima (...)” (*ibid*, 56).

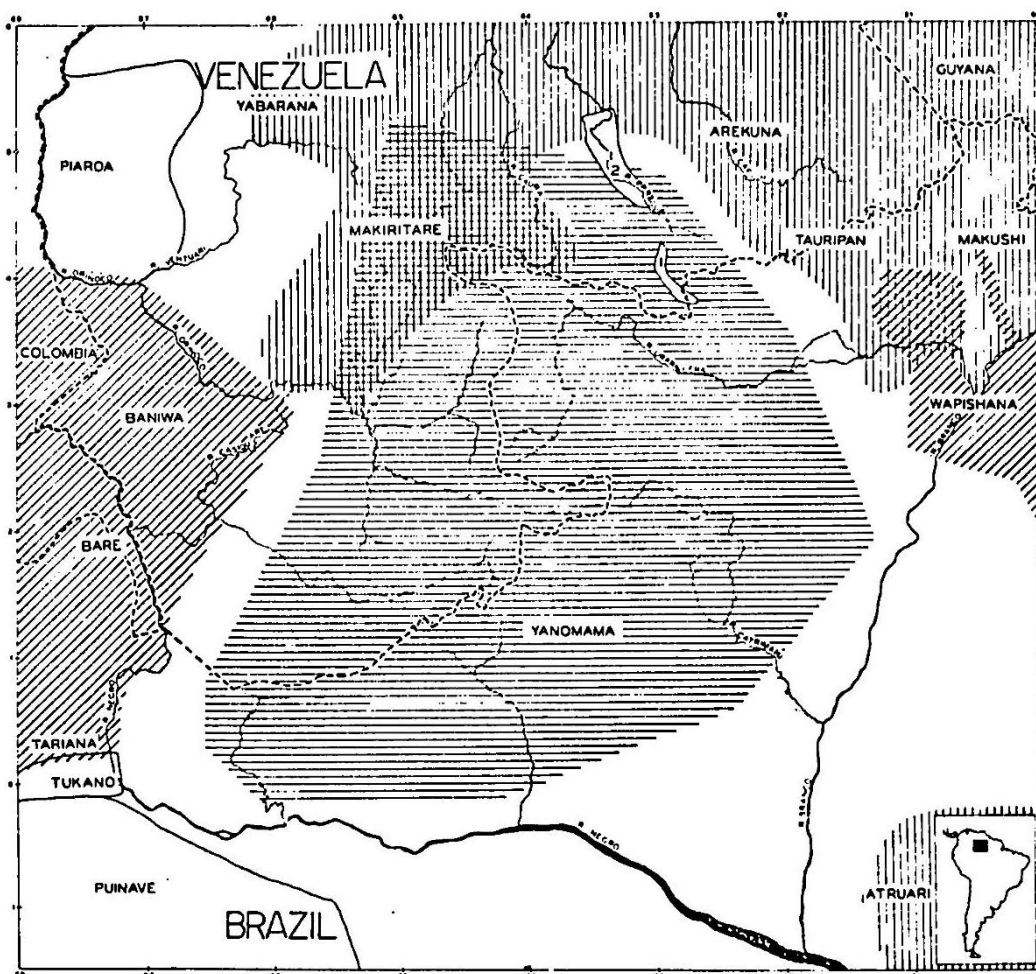
Desta maneira, podemos concluir que as primeiras representações ocidentais sobre os Yanomami construídas pelos primeiros exploradores e aventureiros,

destacaram o caráter belicoso, nômade e selvagem “por natureza” e a falta completa ou o caráter secundário da agricultura. Essas imagens foram cristalizadas no *Handbook of South American Indians* (Metráux, 1948). De acordo com essa obra, a obtenção de ferramentas por essas “tribos marginais da Guiana” se daria através de povos Caribe do rio Parágua por intermédio dos *Auake*. Os *Shirianá* manteriam relações da mesma forma com os *Taulipang*, *Macuxi* e *Wayumará*. Já com o povo *Máku* do rio Auaris, a influência teria sido maior, pois esse último teria “emprestado” a prática da agricultura aos Yanomami (Metráux, 1948: 861).



Mapa 1 – Localização dos grupos Yanomami registrados pelos viajantes e estudiosos (Le Tourneau, 2010).

Segundo Migliazza, os povos que circundavam o território Yanomami no século XIX falavam línguas Aruak, Tukano, Piaroa e Caribe, considerados em contato permanente com a sociedade nacional (Migliazza, 1972: 16). Comparando os mapas do século XIX e dos anos 1970 (mapas 2 e 3), percebe-se uma consolidação da expansão Yanomami do sul para o norte e noroeste, após a extinção de alguns povos do entorno em decorrência das consequências desastrosas do contato.



Key: 1= Awake (Urutani) Arawak = ///////////////
 2= Sape (Kariana) Carib = |||||

Mapa 3 – Povos circundantes aos Yanomami – 1970 (Migliazza, 1972:24).

O termo “Yanomami”, agregando todos os subgrupos, começou a ser utilizado na década de 1950. Já o termo “Yanoama” foi introduzido por Zerries (1964) e adotado por Schuster (1958) e Becher (1960) (*apud* Wilbert, 1963). O mesmo termo também foi apropriado por Taylor e Ramos no contexto do Projeto Yanoama (Taylor e Ramos, 1979). No final da década de 1970, segundo Lizot (2004), Nell introduziu o termo “Yanomama”. Em uma tentativa de encontrar a ligação entre os diversos grupos na literatura, Migliazza utilizou o termo “Yanomami” em 1967. Chagnon optou utilizar o termo “Yanomamö” para identificar toda a etnia e/ou apenas os grupos da bacia do rio Mavaca.

Concordamos com Albert que os termos “Yanomami” ou “Yanomamo” são transcrições aproximadas da pronúncia do etnônimo “Yanomamö”. O primeiro é

utilizado oficialmente pelo Brasil e Venezuela e pelas organizações de apoio para se definir o conjunto desses grupos. A hipótese do autor é que o subgrupo Yanomamö, o primeiro a ser estudado com mais profundidade e amplamente popularizado pelas obras de Napoleon Chagnon (1976) nos Estados Unidos e por Jacques Lizot na França, deu origem ao termo “Yanomami”.

Migliazza (1972) observa também que o termo “Yanomami” é apropriado por não se confundir com nenhum termo utilizado como autodenominação pelos subgrupos. Ramos concorda que:

“o termo geral Yanomami é uma construção de observadores de fora para designar a família linguística como um todo, de modo a diferenciá-los dos termos que cada subgrupo utiliza como sua própria autodesignação” (Ramos, 1984: 5).

Lizot e Migliazza (1972:26) mostraram que os primeiros etnônimos utilizados por não-indígenas para referir-se aos Yanomami foram usados originalmente por outros povos indígenas – (como *Xiriana*) e pelos próprios subgrupos Yanomami (como *Waika* e *Samatali*), ou seja, não são autodenominações. *“Si a los Yānomāmö en el pasado se los llamó Waika, fue por ignorância”* (Lizot, 2004: 456).

As autodenominações desses grupos só foram conhecidas pelos não-indígenas após a década de 1960, com o estabelecimento de postos da FUNAI e de missões religiosas permanentes. Antes disso, houve muitos erros de entendimento sobre esses termos. Migliazza mostra que alguns autores (Gheerbrant, 1954 e Vinci's, 1956 *apud* Migliazza, 1972: 28) utilizaram o termo “*Guadema*” para designar um subgrupo Yanomami no norte da Venezuela. Ele esclareceu que foi um mal entendido da palavra yanomami *warima*, equivalente a *xori* na língua Yanomae que significa “cunhado”. O autor relata que o mesmo ocorreu na região do rio Negro, onde os regionais se referiam aos Yanomami como “*xurima*”, provavelmente em referência à palavra *xorima*, que significa “ter uma relação de cunhado” ou “amistosa”. “*Guaharibo*”, outra palavra usada para designar os Yanomami nos rios Padamo e Orinoco da Venezuela (Codazzi, 1841, *apud* Migliazza, 1972: 28), era imbuída de preconceito por ser pronunciada como “*guariba*” (ou “bugio”) espécie de macaco da família *Alouatta* no Brasil.

As autodenominações yanomami são identificadas pelo morfema *tili*, em Sanuma, e *thëri* nas línguas Yanomae e Yanomamö que significam “moradores de habitantes de tal lugar” (*ibid*: 29). Dessa forma, “*Auaris tili töpö*” designa os

moradores de Auaris, “Katimani *tili töpö*” identifica os habitantes de Katimani, assim como “Brasil *tili töpö*” denomina os “brasileiros”.

Já os conceitos *waika* e *samatali*, empregados pelos não-Yanomami como etnônimos, também são utilizados como uma designação dos próprios subgrupos Yanomami. Consideramos pertinente introduzir esses conceitos ainda nesse capítulo inicial, pois são noções básicas para entender as denominações yanomami. Lizot considera que *waika* e *samatali* formam uma oposição que “*compõe a paisagem sociológica dos Yanomami*” (Lizot, 2004:456) e dependem da posição geográfica do locutor. Enquanto os considerados *waika* estarão mais ao norte e ao leste, os *samatali* serão os que habitam o oeste e o sul. Essa regra é seguida pela maioria dos subgrupos Yanomami e até mesmo por grupos locais específicos, o que será mais explorado no capítulo 3.

Difícilmente *waika* e *samatali* serão encontrados como autodenominações¹⁸, pois têm um sentido pejorativo associado à agressividade e a certo primitivismo, podendo ser uma alusão ao modo de vida dos ancestrais yanomami, quando ainda não possuíam ferramentas de metal e não sabiam fazer roças. As categorias de alteridade *waika* e *samatali* são altamente relativas, porém, utilizadas como forma comum de identificar uns aos outros. Ou seja, todo subgrupo Yanomami designa os seus *waika* e os seus *samatali*.

Segundo Lizot, os termos *waika* e *samatali* fazem alusão a algumas singularidades físicas, sociológicas e comportamentais. Ele cita o exemplo dos Yanomamö centrais que se referem aos *waika* como grandes, de pele clara um pouco “rugosa” e guerreiros. *Waika* também é o nome dado a um tipo de coati, pois segundo narrativas de origem, os *waika* se transformaram nesses animais depois de quebrar o nariz comendo frutos (*ibid*, 456).

Mais recentemente, Kelly (2005) utilizou o termo *waikasi* significando “Yanomami de verdade” ou legítimo, em oposição aos *napë*, “civilizado”, estrangeiro ou branco. Esse par de opostos, também estaria em articulação com outro eixo de identificação: “rio acima/ rio abaixo”. Para esse autor, *waika* se refere geralmente aos Yanomami que vivem no alto Orinoco (rio acima), os que têm menos influência dos *napë pë*. Existem outras maneiras utilizadas pelos subgrupos Yanomami para localizar

¹⁸ Apesar de existirem algumas poucas exceções como aponta Lizot. “*En una acepción más restringida shamatari parece ser el término con el cual se denomina a un grupo más limitado de comunidades que viven en la región del río shamata (o shamata), literalmente el 'río de las dantas'*” (Lizot, 2004: 456).

geograficamente e socialmente os outros grupos, como por exemplo, os “habitantes das terras baixas” (*horepë thëri*) e os “habitantes das terras altas” (*yari thëri*).

No passado, os Yanomami não se reconheciam como uma unidade nem tampouco como “índios” e as identificações internas prevaleciam. Assim, como afirma Ramos:

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

Hoje percebemos uma grande mudança nas estratégias de acesso a essa categoria. O termo “*Yanomami*” englobando todos os subgrupos teve um papel significativo na demarcação da terra indígena em área contínua e é utilizado cada vez mais pelos próprios Yanomami para se reconhecerem como um povo indígena perante os brancos. Mostraremos no capítulo 3 desta dissertação, que os Sanuma acessam essa categoria mais por motivações políticas que propriamente culturais.

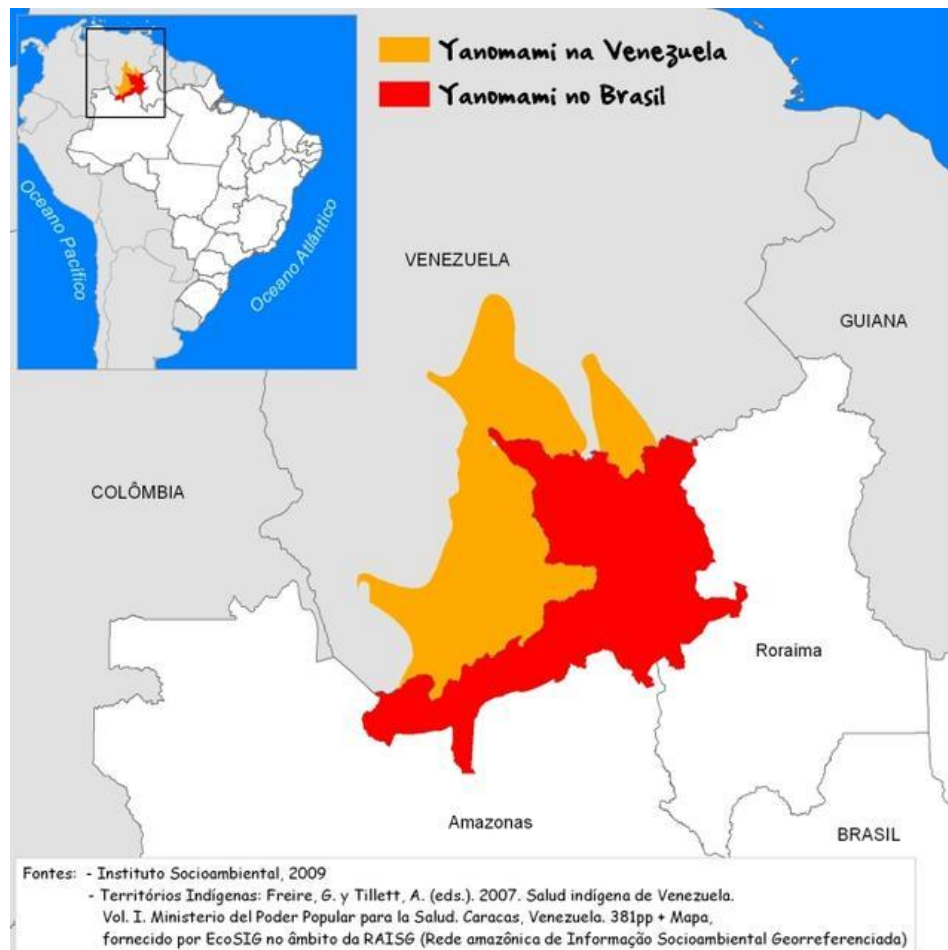
1.2. Os Yanomami: localização, população e regionalização da Terra Indígena Yanomami

Os Yanomami vivem em um território de floresta tropical que compreende cerca de 180 mil km² distribuídos entre o Brasil e a Venezuela, na região do interflúvio Orinoco-Amazonas, nos afluentes da margem direita do rio Branco e da margem esquerda do rio Negro.

Na porção venezuelana, ocupam uma região de mais de 83 mil km² nos afluentes do rio *Orinoco*, *Negro*, *Alto Ventuari*, *Erebato* e *Caura*. Dada à inexistência de uma figura jurídica como a de “terra indígena” no Brasil e uma legislação indigenista diferente, os Yanomami da Venezuela vivem em *Áreas Bajo Régimen de Administración Especial* (ABRAE) como a *Reserva de Biosfera Alto Orinoco-Casiquiare*, o *Parque Nacional de Parima-Tapirecó* e o *Parque Nacional la*

*Neblina*¹⁹. Atualmente, de acordo com as mudanças instituídas com a *Ley de División Política Territorial* de 1992, os Yanomami passaram a viver em quatro municípios – Raúl Leoni e Sucre no estado de Bolívar e Alto Orinoco e Río Negro, no estado do Amazonas (Kelly e Carrera, 2007:325-326).

Estima-se que a população Yanomami seja uma das maiores entre os povos indígenas da Venezuela, variando entre 12.000 a 14.000 pessoas (Kelly e Carrera, 2007:325). Não é possível ter uma estimativa precisa da população yanomami na Venezuela, pois os censos dos anos 1982, 1992 e 2001 apresentaram graves problemas logísticos decorrentes, segundo Kelly, da ausência de especificação da população entre os vários subgrupos Yanomami (Kelly, 2008).

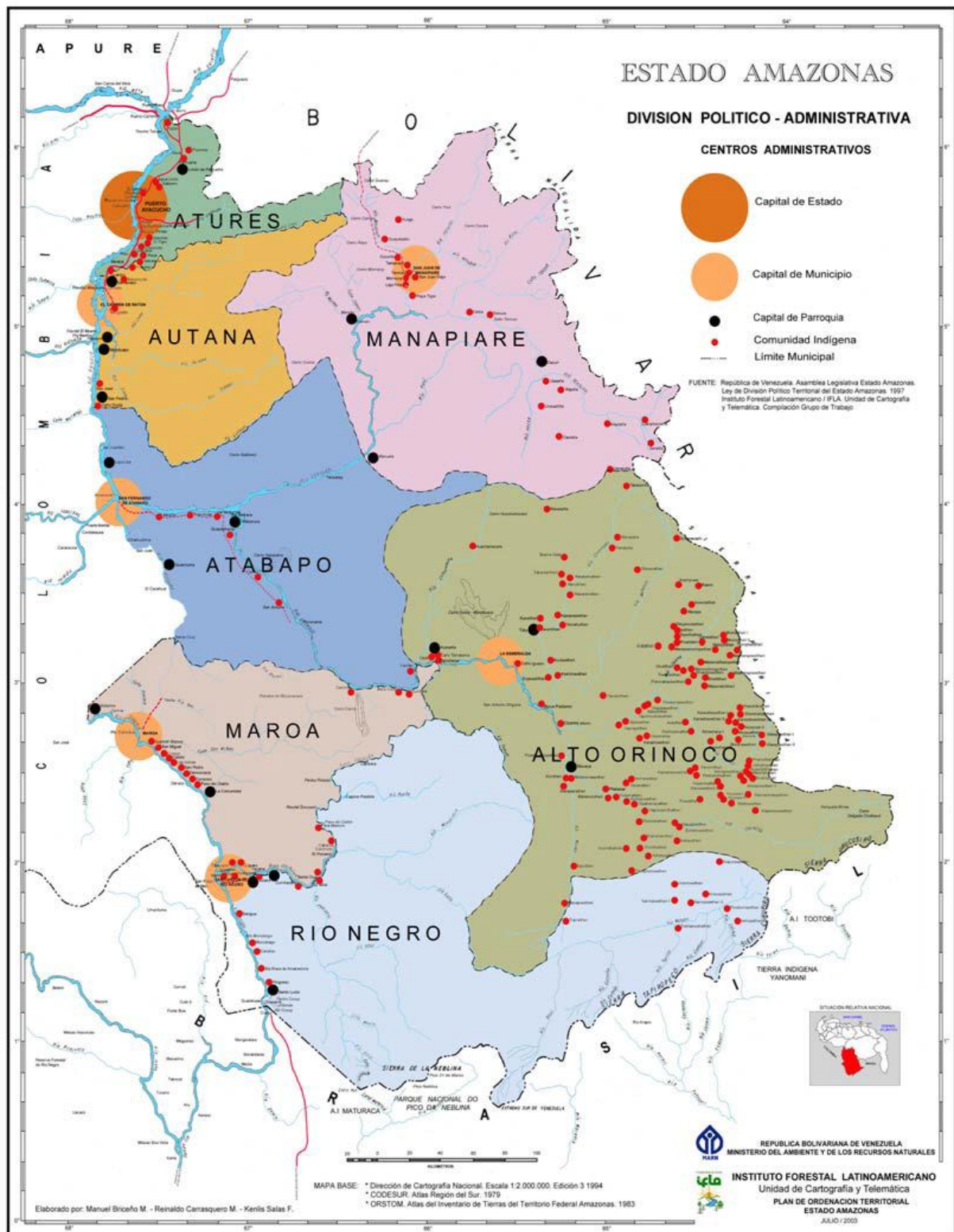


Mapa 4 - Mapa território Yanomami e Ye'kuana na Venezuela e Brasil. Disponível em <http://img.socioambiental.org/v/publico/pibmirim/onde-vivem/yanomami2peq.jpg.html>

¹⁹ Estabelecidas pela *Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio* da Venezuela, promulgada em 1983, as *Áreas Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE)* foram criadas pelo Executivo Nacional da Venezuela. As ABRAEs são todas as áreas que possuem potencialidades ecológicas e que tenham funções protetivas e recreativas como os Parques Nacionais, Monumentos Naturais e Refúgios de Fauna Silvestre.



Mapa 5 – Mapa da localização do território Yanomami nos estados de Bolívar e do Amazonas da Venezuela e localização aproximada do território no Brasil. Disponível em http://venciclopedia.com/images/1/1d/Territorio_Yanomami.png. Acesso em 23/05/2014



Mapa 6 - Mapa geopolítico do Estado Amazonas e a distribuição de comunidades yanomami (Kelly, 2008:12).

A Terra Indígena Yanomami (T.I. Yanomami) no Brasil possui uma extensão de 96.650 km², distribuídos por oito municípios: Amajari, Mucajaí, Iracema, Alto Alegre e Caracaraí, no estado de Roraima e São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do

Rio Negro e Barcelos, no estado do Amazonas. É a maior terra indígena do Brasil em área contínua e foi a primeira a ser homologada após a Constituição Federal em 1992, tendo um processo singular de demarcação, fruto de uma das maiores campanhas já vistas para a defesa de um povo indígena.

O último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) considerou essa terra indígena como a mais populosa do Brasil, estimando a sua população em aproximadamente 25.000 pessoas. Já o censo do Distrito Sanitário Yanomami (DSY) de 2011, auferiu os dados da população em 19.338, uma margem de quase 25 % de diferença em relação ao censo do IBGE²⁰. Utilizaremos aqui os dados do censo populacional do DSY, pois nos parece ser a fonte mais adequada e de mais fácil utilização por estar baseada, como mostrarei mais adiante, na lógica já conhecida da regionalização da T.I. Yanomami.

Mesmo com um grave declínio populacional, principalmente decorrente das epidemias durante o auge da invasão garimpeira no final da década de 1980, a população Yanomami quase dobrou em um período de 15 anos. Em 1995, os dois países totalizavam aproximadamente 20.000 pessoas, sendo a minoria (cerca de 9.000) vivendo no Brasil (Albert, 1995). Em 2011, a população Yanomami total foi estimada em quase 35.000 pessoas (ISA, 2013).

Quando iniciei o trabalho com os Yanomami, a minha escala de grandeza se modificou totalmente. As longas distâncias entre Boa Vista e as aldeias, acessadas quase exclusivamente por meio aéreo, davam uma impressão de imensidão. Parecia que tudo na T.I. Yanomami era maior do que em qualquer outro lugar, impossível de ser conhecido profundamente. Mesmo tendo trabalhado durante quase 10 anos nessa terra indígena, tenho plena certeza de que conheci apenas uma pequena parte dela.

Devido à extensão territorial da T.I. Yanomami e à grande quantidade de aldeias, convencionou-se um tipo de regionalização para localizar minimamente os vários grupos locais Yanomami, organizando os conjuntos de aldeias que possuem certas similaridades geográficas e/ou culturais em regiões. Em geral, essas regiões têm o nome de um rio ou de uma característica geográfica (*Mucajaí, Palimiu, Auaris, Parawau, Uraricoera*), podendo ter origem nas várias línguas Yanomami (*Toototobi, Apiaú, Paapiu, Homoxi, Waputha, Parahuri*) ou em outras línguas indígenas

²⁰ A questão das diferenças de dados nos censos entre os povos indígenas vem sendo discutida no âmbito de algumas obras, como a de Pagliaro *et alii* (2005).

(*Catrimani, Auaris, Padauri, Marauiá, Maiá, Maturacá, Ajuricaba, Aracá, Marari, Demini*).

Porém, alguns nomes de regiões podem nos levar a outra interpretação, como aquelas nomeadas com etnônimos que perduram no tempo mesmo com a ausência dos grupos originais. Em “*Waikas*”, por exemplo, região localizada na calha do rio Uraricoera, não vivem os *Waika*, nem mesmo outro subgrupo Yanomami, mas sim os Ye’kuana. Outro pólo de saúde, próximo à região de *Arathau* é chamado de “Xiriana”, mesmo que esteja bem longe das regiões habitadas atualmente pelos Yanomami que falam a língua Ninam ou Xiriana.

Para tentar me localizar nas várias regiões da T.I. Yanomami considerei fundamental entender as regras gerais que ordenariam as lógicas dessa regionalização. Existiam informações de primeira mão dos trabalhadores da saúde sobre algumas regiões, mas em geral eram preconceituosas. Os comentários eram do tipo: “*cuidado! Em Surucucu, os Yanomami roubam tudo!*” ou “*os Yanomami daqui não são como aqueles de tal lugar, que nos dão comida. Aqui tudo tem que trocar*”.

Em segundo plano, também fui influenciada pelas impressões dos etnólogos contidas nas leituras que realizei antes de ir a Roraima, principalmente dos trabalhos de Alcida Ramos sobre Auaris, de Bruce Albert sobre o Demini e de Maria Inês Smiljanic sobre o Toototopi. Sabia que era necessário escolher um dos subgrupos para me aprofundar, já que a língua se impunha como uma grande barreira. As minhas primeiras observações foram gradativamente se enriquecendo de detalhes cada vez que me deslocava para uma região diferente. Era como se houvesse sempre mais um mundo para descobrir entre *Surucucu, Parahuri, Auaris, Kayana u, Catrimani I, Papiu, Parawau, Demini, Toototopi, Missão Catrimani, Maturacá e Marauiá*.

Essas divisões regionais foram herdadas do processo fundiário da T.I. Yanomami. As áreas de abrangência das regiões que conhecemos atualmente são semelhantes às “áreas Yanomami” propostas na época do Projeto Yanoama de 1975²¹ (Taylor e Ramos, 1979) e da proposta de demarcação do Parque Yanomami de 1984, tendo se consolidado com a distribuição do serviço de atendimento à saúde que utiliza essa mesma referência (CCPY, 1991). O nome das regiões, seus limites e abrangência, herdados dessas propostas, foram discretamente se modificando em decorrência do

²¹ O Projeto Yanoama tinha como objetivo diagnosticar o impacto do contato dos grupos locais Yanomami que viviam nas regiões onde passaria a BR-210 (Perimetral Norte) e propor um atendimento específico diante dessa nova situação.

aumento populacional e da distribuição e organização do serviço de saúde através dos pólos e sub-pólos²².



Mapa 7 – Divisão das regiões por pólos e sub-pólos para atendimento de saúde (Nilsson, 2010).

A unidade política-administrativa dos municípios é algo sem nenhum significado para os Yanomami e para as instituições que desenvolvem algum trabalho com eles. Essa classificação por regiões se tornou uma lógica de classificação administrativa do Estado e das outras instituições, sendo introjetada nas falas dos próprios Yanomami, mesmo que também façam o uso de diversas outras formas de identificação. Assim, os funcionários de diversos órgãos geralmente se referem aos Yanomami com base em sua região de moradia e não em relação ao seu subgrupo.

De acordo com os dados do censo da Funasa de 2010, os quase 20.000 Yanomami estariam vivendo em 269 aldeias. No entanto, é quase impossível mensurar a quantidade real de aldeias e de pessoas, pois os Yanomami estão sempre em movimento (Ramos, 1996 e 2008). É comum encontrar equipes de saúde desinformadas, depois de horas de caminhada subindo e descendo serras, depararem-se com aldeias praticamente vazias.

²² A Lei nº 9.836, de 23 de Setembro de 1999 “*dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências, instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena*”.

As dinâmicas migratórias são motivadas por diversas situações, o que já foi amplamente discutido nos trabalhos etnológicos sobre os Yanomami (Albert, 1992; Albert e Le-Tourneau, 2007 e Albert e Milliken, 2009). De uma maneira mais esporádica, mudam o local da aldeia quando a distância entre as roças e as malocas fica muito grande, o que ocorre depois de sucessivas aberturas de roças (em média a cada três anos) e a insuficiência do solo em prover nutrientes. Com o crescente processo de sedentarização dos Yanomami, esse período tende a ser maior.

O padrão yanomami de segmentação de aldeias, com o surgimento de novos grupos locais a cada duas ou três gerações, também é influenciado pelos conflitos intercomunitários. De maneira geral, os Yanomami se deslocam constantemente para visitar parentes, participar dos rituais funerários em outras aldeias, empreender caçadas coletivas, entre outras atividades. As migrações também são motivadas por causas externas como epidemias, acesso aos serviços de atendimento à saúde e às mercadorias industrializadas ou invasões da terra indígena por não-indígenas, como os garimpeiros (Ramos, 1996).

Devemos esclarecer desde já, que os processos de mobilidade yanomami nada têm a ver com o que o senso comum entende como “nomadismo”. Os Yanomami não são grupos humanos errantes, vagando sem “eira nem beira” pela floresta. Como esclareceu Smóle: *“os nômades não têm moradia fixa, enquanto cada yanoama tem uma casa comunal à qual retorna invariavelmente”* (Smóle, 1976:80 *apud* Ramos 2008).

Por fim, a regionalização é um tipo de classificação utilizada pelas instituições, mas que não leva em consideração outros aspectos importantes da diversidade yanomami. Mesmo considerando as suas limitações, a utilizaremos nessa dissertação para “localizar” geograficamente os subgrupos Yanomami.

1.3. A classificação linguística dos subgrupos Yanomami

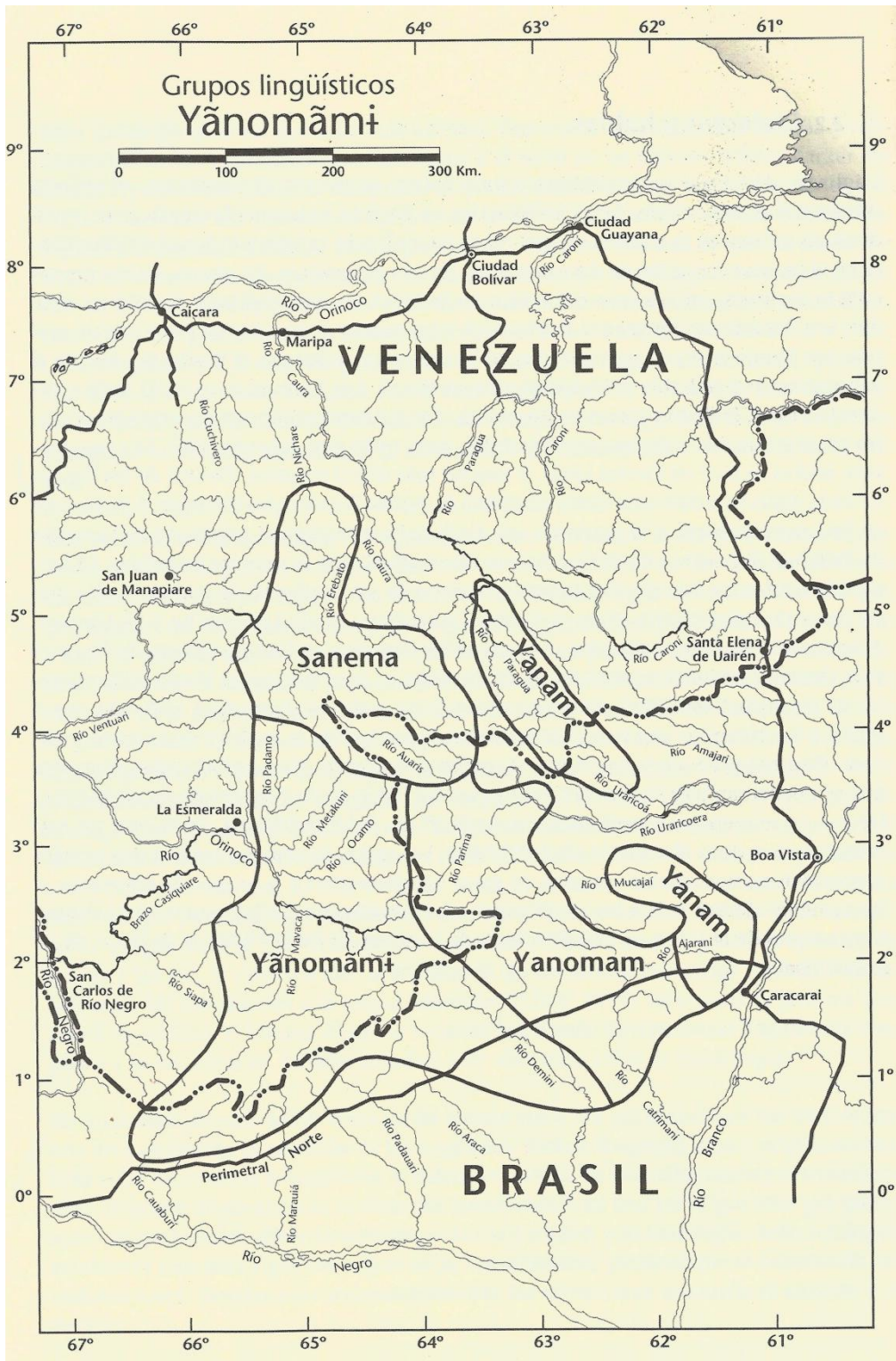
Lukocta (1944 *apud* Lizot, 2004) foi o primeiro a considerar a família linguística Yanomami como isolada. Alguns outros poucos estudiosos, sem êxito, tentaram encontrar relações dessa família com o tronco Macro-Chibcha da Venezuela e com os Proto-Caribe (Migliazza, 1967 *apud* Lizot, 2004 e 1972). Mas até o

momento, a família linguística Yanomami não foi vinculada a nenhum tronco linguístico conhecido no mundo.

Koch-Grunerg publicou pela primeira vez um vocabulário de 350 palavras, possivelmente da língua Ninam, que coletou em suas viagens. Lizot (1996) considerou que o missionário James Barker da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), como o primeiro a estudar o idioma, motivado pela tradução da Bíblia. No entanto, não deixou nenhum material de qualidade para o estudo da língua. Da mesma maneira, entre 1963 e 1965, Borgman e Cue publicaram artigos extremamente técnicos, mas que foram criticados por Lizot (Lizot, 1996: XIV).

Migliazza, na década de 1960, tentou desenvolver regras de transformação de uma língua Yanomami para outra dentro dos métodos da gramática gerativa. No entanto, foi criticado pela insuficiência de seus conhecimentos e por seu método analítico que dispensou um estudo profundo da língua (*ibid*, XIV). Assim, além de poucos estudos de fôlego, os principais pesquisadores da família linguística Yanomami têm opiniões divergentes quanto à forma de descrever e dividir os subgrupos linguísticos. Migliazza (1972) dividiu o conjunto Yanomami em quatro línguas:

- Yanomam - falada nos rios Uraricoera, Parima, alto Mucajaí, Catrimani e Toototopi e afluentes;
- Yanomamö – falada nos rios Demini, Aracá, Padauri e Cauaburis e afluentes;
- Ninam ou Yanam - falada nos rio Uraricaá e médio Mucajaí e afluentes;
- Sanuma - falada exclusivamente no rio Auaris e afluentes.



Mapa 8 - Mapa com a classificação linguística de Migliazza (Lizot, 2004:16).

Mais tarde, Ramirez (1994) definiu Yanomam e Yanomamö como dois super dialetos - oriental e ocidental; Yanam e Sanuma formariam outro subgrupo; e o idioma falado na região do Ajarani, Apiiau, baixo Mucajaí e médio e baixo Catrimani faria parte do último subgrupo: o Yawaripë. No entanto, não confirma a existência dessa quinta língua Yanomami.

Alguns estudos mostraram que o processo de diferenciação interna da família linguística Yanomami iniciou-se por volta de 700 anos atrás. As variações linguísticas são inúmeras podendo acontecer a nível regional, microrregional e até dentro da própria aldeia (Albert e Gale, 1997). Segundo Ferreira (2009), a língua Yanomama, falada nas regiões de Xitei, Papiu, Kayanau e Alto Catrimani não é reconhecida pelos linguistas anteriormente citados como uma língua propriamente dita, sendo bem diferente nos aspectos morfológicos, fonológicos, lexicais e gramaticais. Esse autor contesta Migliazza (1972) afirmando que:

“las diferencias [entre as línguas] no son pocas e incluyen diferentes inventários fonológicos, diferentes alineamientos morfológicos de las marcas de persona, diferentes tamaños del paradigma de persona gramatical (el yanomami posee 1ª persona plural y dual inclusivas y exclusivas, mientras el yanomam no) y muchas diferencias léxicas, en la morfología y en el sentido gramatical de diversos morfemas” (Ferreira, 2009: 17-18).

Concordamos com Ferreira que a inteligibilidade entre as línguas é mais uma questão de conhecimento cultural do que de similitudes linguísticas (*ibid*). Para o autor, os diferentes graus de inteligibilidade entre as línguas estão vinculados ao tipo e grau de contato entre as comunidades.

Conforme Lizot (2004), as diferenças entre os quatro subgrupos não estão determinadas, mas algumas variações de pronúncia são reconhecíveis.

“La comprensión mutua es fácil em ciertos casos, y mucho más difícil em otros. Dentro de los limite de cada dialecto existe una certa cantidad de hablas locales que divergen ligeiramente em léxico y fonología, y se reconoce com facilidade e um indígena originário de la región de Padamo, del norte (ora thëri) o del sur (shamathari) por su manera de hablar” (Lizot, 2004:XV).

Migliazza utiliza-se apenas de métodos linguísticos para comparar as línguas Yanomami, como as famosas listas de palavras Swadesh²³; substantivos e verbos básicos da cultura Yanomami; pronomes possessivos, pessoais e demonstrativos; e de

²³ A Lista de Swadesh é composta de alguns vocábulos básicos presentes na maioria dos idiomas. É usada em glotocronologia para a comparação quantitativa entre dois idiomas de um mesmo grupo linguístico.

termos de parentesco. Migliazza conclui que as línguas Yanomae e Yanomamö são as que compartilham mais cognatos, cerca de 90 %. Ninam e Sanuma são as mais distantes das outras línguas da família Yanomami (Migliazza, 1972: 34).

Conforme mencionado anteriormente, não existe consenso por parte dos estudiosos sobre os limites e os arranjos dos subgrupos linguísticos, nem tampouco sobre as línguas que compõem essa família. Além disso, a quantidade de pesquisas sobre as línguas Yanomami²⁴ é insuficiente para discutir outras possibilidades. No entanto, a realização de estudos recentes, assim como a documentação das línguas Yanomami, tarefas empreendidas atualmente por Migliazza, Campbell e Chacon (produção de dicionário na língua *Ninam* do Ericó) e Ferreira e Gale-Goodwin ("Projeto de documentação das línguas *Ninam* e *Yaroami*") abrem possibilidades para o aprimoramento da classificação linguística dessa família. O primeiro projeto, financiado pela *National Science Foundation* (NSF) dos EUA, é integrado por Ernesto Migliazza e dois assistentes de pesquisa e propõe elaborar um dicionário da língua *Ninam* de pelo menos seis mil entradas, considerando tanto o dialeto do Sul (rio Mucajáí) quanto do Norte (rio Ericó), a partir de dados antigos de Migliazza e de uma ex-missionária da MEVA, Carol Swain. O segundo projeto pretende ter como produtos dicionários multimídias, esboços gramaticais do *Ninam* e do *Yaroami*, uma ortografia para o *Yaroami* baseada em diversas horas de registro em áudio e vídeo de diferentes gêneros e eventos comunicativos. Abrange as regiões de Ericó, Uxiu e Maimasi e é apoiado pelo Museu do Índio/Unesco.

A confirmação da atual existência de grupos Yanomami considerados isolados pela FUNAI faz com que os limites dessa classificação sejam ainda mais flexíveis, pois não se sabe ao certo quais as línguas faladas por esses grupos. Suspeita-se que um desses grupos denominado de *Moxihatëtëu* ou *Moxihatëtëma thëpë*, conhecidos pelos antigos vizinhos e inimigos Yanomami por manterem o prepúcio do pênis amarrados na cintura preso entre dois barbantes (Albert e Oliveira, 2011:279), fale a língua *Yawaripë*, a mesma dos Yanomami já contatados que vivem na região do Ajarani. Considera-se que os *Moxihatëtëu* tenham se separado de um subgrupo Yanomami impactado pela abertura da BR-210 (Perimetral Norte) na década de 1970 (Taylor e

²⁴ A situação das línguas indígenas no Brasil mostra que “apenas 15 línguas têm uma descrição ou documentação satisfatória (uma gramática descritiva, dicionário, coletâneas de textos); 35 línguas, pelo menos, permanecem amplamente ignoradas; 114 foram objeto de algum tipo de descrição de aspectos da fonológica e/ou da sintaxe”. Ver em <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/a-linguistica-ind>.

Ramos, 1979; Albert e Oliveira, 2011:280). Existe uma grande possibilidade de que a língua desse subgrupo tenha se diferenciado devido à distância temporal e geográfica.

Um olhar yanomami também deve ser considerado na discussão sobre a classificação das suas línguas, pois existe um grupo de jovens participantes de cursos de magistério indígena²⁵ ou de cursos universitários, que já possuem uma reflexão acumulada sobre o tema. Em um curso do qual participei em 2008 como consultora, essas discussões foram bem consistentes²⁶. O módulo “Língua Yanomami” tinha como objetivo promover reflexões sobre as características e as diferenças das línguas do grupo. Depois de várias discussões que vinham se acumulando em cursos anteriores, os professores yanomami fizeram o exercício de construir um diagrama representando as diferenças e os graus de inteligibilidade das sete línguas Yanomami por eles identificadas: *Sanuma*, *Ninam*, *Yawari*, *Yanomama*, *Yanomae*, *Yanomami* e *Yanomami* (*Yanomamö*).

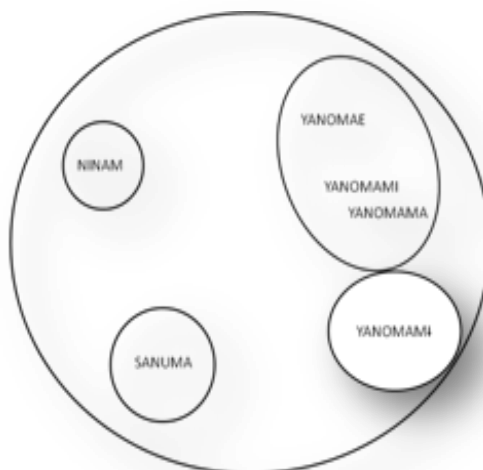


Figura 1 – Diagrama elaborado pelos professores yanomami sobre as relações entre as línguas Yanomami.

Nesse diagrama, o círculo maior e mais englobante representava a família linguística Yanomami. Cada círculo menor equivalia às línguas Yanomami. Os círculos compartilhados por mais de uma língua mostrava o grau de inteligibilidade entre elas. Assim, na visão desses professores Yanomami, as línguas *Yanomae*, *Yanomami* e *Yanomama* eram “parecidas”, possibilitando um grande entendimento entre si. Esse grupo de línguas foi representado próximo à língua *Yanomamö*,

²⁵ Magistério Yarapiari de Formação de Professores Yanomami, coordenado pela CCPY.

²⁶ X Curso do Magistério Yarapiari (CCPY, 2008).

indicando também uma maior proximidade. Já as línguas *Sanuma* e *Ninam* foram avaliadas como mais afastadas das outras, ou seja, com pouca inteligibilidade entre si.

Existiriam, portanto, correspondências entre a visão nativa sobre uma inconcebível classificação puramente linguística e a classificação linguística ocidental. Ressalvamos, como já afirmamos antes, que os Yanomami não se utilizam de critérios puramente linguísticos para identificarem uns aos outros, levando em consideração também a posição geográfica e a afinidade social demonstrada pelas categorias *waika-samatali*.

Para terminar essa seção, incluo algumas configurações sobre a minha relação com as línguas Yanomami. Em 2004, após dois anos trabalhando exclusivamente na região de Auaris, alcancei um nível que poderia ser considerado iniciante-intermediário no aprendizado da língua nativa. Já conseguia articular algumas frases completas, tentava elaborar piadas e conseguia comunicar mensagens simples pelo rádio. Os Sanuma sempre me incentivaram e foram professores dedicados. O meu nível era comparado ao de uma criança e elas também foram excelentes professoras²⁷. Havia um grupinho de crianças que passava grande parte do dia me acompanhando e respondendo as minhas incessantes perguntas: *ka pi tä ?* (“o que é isso?”).

Depois, em 2004, iniciei o meu trabalho contratada pela CCPY em duas regiões de falantes da língua Yanomama - *Kayana u* e *Catrimani I*. No mesmo ano, ainda trabalhei na região conhecida como *Parawau*, com falantes tanto de Yanomae quanto de Yanomamö. Nesses locais, meu conhecimento elementar da língua Sanuma era pouco útil. Eu entendia apenas o vocabulário compartilhado por essas duas línguas, em geral, aos nomes dos animais e de seres da natureza. Empreendi um enorme esforço mental para iniciar o aprendizado dessas outras línguas. Permaneci um ano circulando pela “Torre de Babel” das línguas Yanomae, Sanuma, Yanomama e Yanomamö; uma tarefa árdua com poucos recursos prévios de linguística.

1.4. Uma proposta de classificação

Devido às diferentes formas de classificação e o alto grau de desconhecimento sobre a diversidade desses subgrupos, os Yanomami são agrupados muitas vezes de

²⁷ Os Yanomami consideram que as crianças apresentam, assim como alguns espíritos *pore pë*, uma fala desarticulada (*aka porepë*).

maneira incorreta. Vejamos o quadro de “etnias” do Distrito Sanitário Yanomami (DSY) retirado do sítio eletrônico da SESAI²⁸:

Etnias	Quantidade de Pessoas por Etnia	Total de Aldeias	% do Total de Aldeias
AICABA	1	1	0,36%
SANUMA	13	11	3,97%
XIRIANA	2	2	0,72%
YANOMAMI	18589	252	90,97%
YEKUANA	390	11	3,97%
Total geral	18995	277	100,00%

O que consideramos nessa dissertação como “subgrupos”, a tabela da SESAI identifica como “etnias”. Com exceção da etnia Ye’kuana, são consideradas mais quatro: Sanuma, Xiriana, Yanomami e Aicaba, sendo que essa última aparenta ser uma forma mal escrita de “*Waika pë*”. Os números apresentados na coluna “quantidade de pessoas por etnia” definitivamente não são estimativas próximas da realidade. De acordo com essa tabela, os *Sanuma* seriam apenas 13, sendo que na verdade ultrapassam o número de 2.000 pessoas. E ainda, os dois únicos Xiriana existentes na T.I. Yanomami estariam divididos entre duas aldeias. A etnia *Aicaba*, que teria um único representante, também poderia ser considerada uma etnia em extinção.

Essa tabela apresenta dados totalmente incorretos, não adotando a classificação “cultural” que seria condizente com o conceito de “etnia”. Caso o fosse, apenas as etnias Yanomami e Ye’kuana seriam atendidas por esse DSEI. Tampouco utilizou alguma das classificações linguísticas que abordamos anteriormente, já que a diferença entre *Yanomae* e *Yanomamö* foi suprimida, provavelmente sendo aglutinados na categoria genérica *Yanomami*.

Assim, consideramos que, para discutir uma proposta de classificação do povo Yanomami deve-se conjugar a visão nativa sobre a diversidade com um profundo trabalho etnológico de comparação analítica. Possivelmente, esse esforço colocaria em evidência às características distintivas dos subgrupos Yanomami. Por ora, consideraremos uma divisão dos subgrupos baseada não apenas em critérios linguísticos, mas também em autodenominações e perspectivas nativas. Podemos

²⁸ Secretaria Especial de Saúde Indígena, criada através do Decreto nº. 7.336/2010, estrutura do Ministério da Saúde que tem como uma de suas atribuições “*coordenar o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena para a proteção, a promoção e recuperação da saúde dos povos indígenas*”.

considerar, portanto, os subgrupos com seus outros etnônimos em parênteses, seguidos das regiões em que vivem como se segue. Assim agrupados, todos os subgrupos utilizam esses mesmos termos como autodenominações.

Ninam (Xiriana, Xirixana)

Regiões: Ericó, Baixo Mucajaí, Alto Mucajaí, Palimiu.

Yanomae com os dialetos ocidental e oriental como proposto por Ramirez

Regiões: Surucucu, Demini, Toototopi, Arathau, Parahuri, Hakoma, Missão Catrimani, Homoxi, Xitei, Haxiu, Waputha, Novo Demini, Kataroa.

Yanomamö (*Yanonamö*)

Regiões: Parawau, Padauri, Ajuricaba, Maturacá, Marari, Maiá e Maraiá.

Yanomama

Regiões: Papiu, Kayanau, Catrimani I

Yawaripë

Regiões: Ajarani e Serra da Estrutura (grupo em isolamento voluntário)

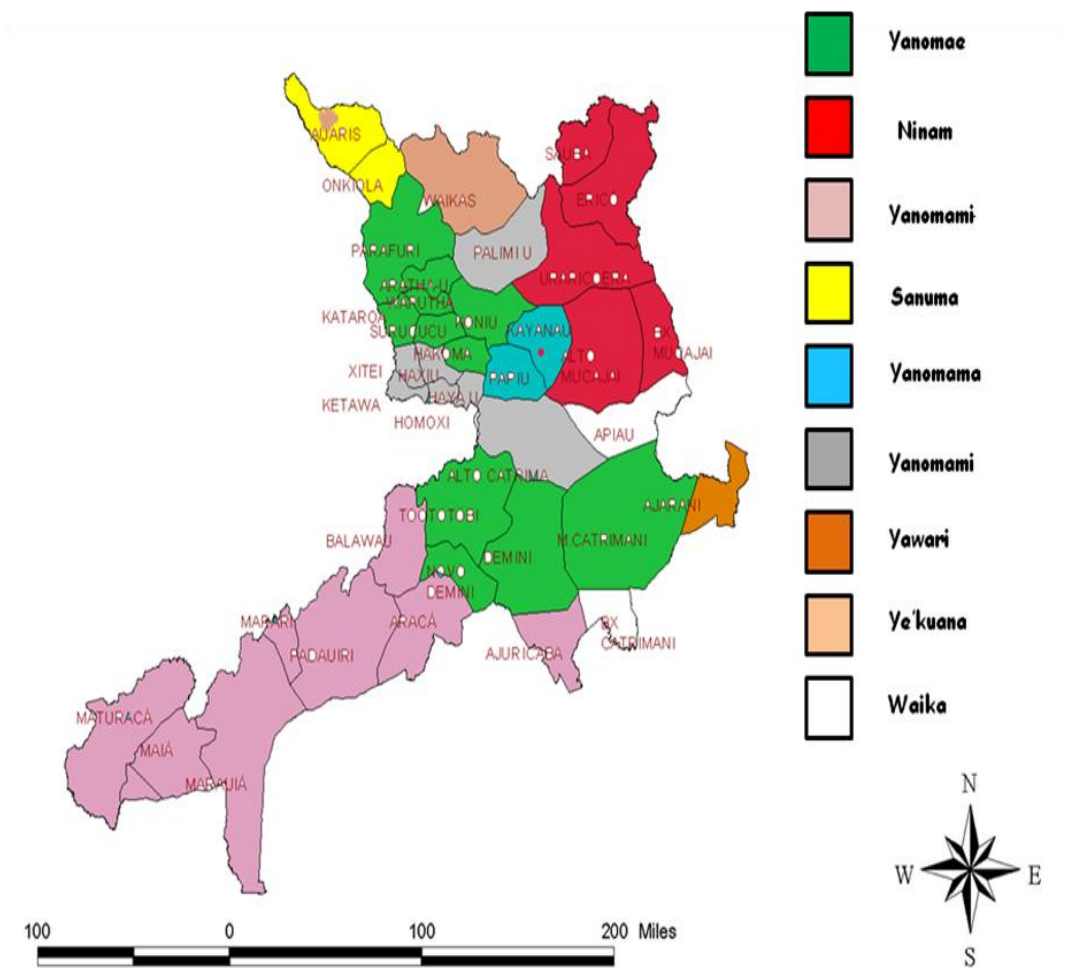
Waika²⁹

Regiões: Apiau e Baixo Catrimani

Sanuma

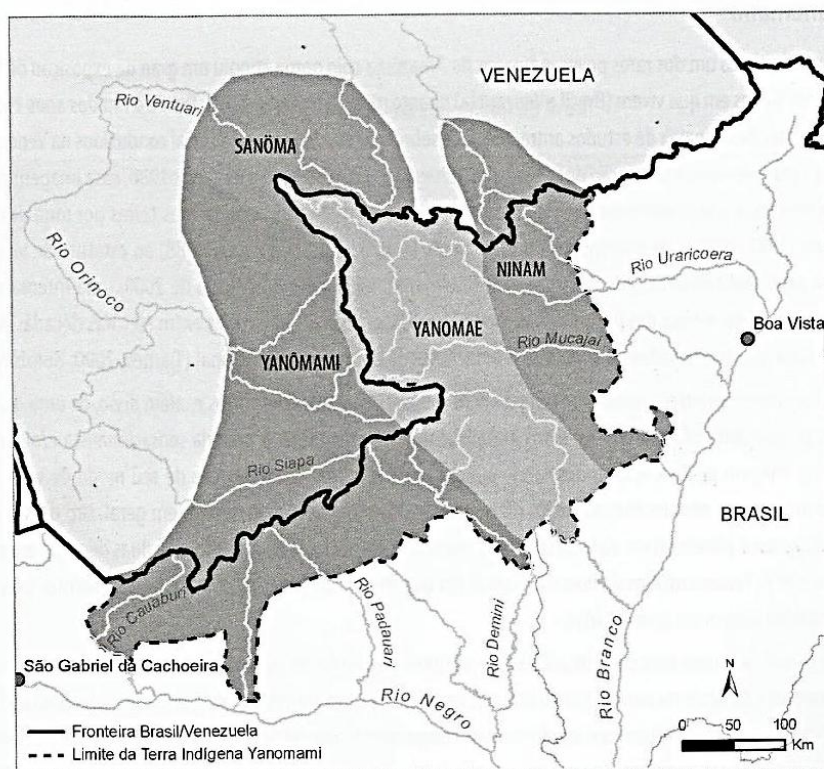
Regiões: Auaris, Cachoeira Tucuxim (Parahuri)

²⁹ O subgrupo denominado *Waika* (com *w* maiúsculo) aqui considerado diferencia-se de *waika* (com *w* minúsculo), um dos termos do par conceitual *waika-xamathari*.



Pelos motivos que apresentamos anteriormente, não existem dados exatos sobre o número de indivíduos em cada um desses subgrupos, mas é possível chegar a uma estimativa com algumas ressalvas. Considerando os dados do censo do DSY de 2010, somando o número de habitantes por região que compõe cada subgrupo, podemos afirmar que a população mais numerosa é dos subgrupos Yanomae e Yanomamö, seguida pela Sanuma e pela Yanomama. Em menor número, estão os Waika, os Yawaripë e os Ninam, em ordem crescente.

No território Yanomami localizado na Venezuela, temos a presença de todos esses subgrupos com uma repartição numérica semelhante à encontrada no Brasil, com a diferença que o número de Yanomamö é superior ao de Yanomae. O número de Sanuma também pode variar. Diferente do Brasil, um número considerável de Sanuma vive disperso em aldeias compartilhadas com os Ye'kuana e com outros subgrupos Yanomami, sendo mais difícil isolá-los em um subgrupo. Não encontrei nenhuma fonte da Venezuela que fizesse menção aos Yawaripë, Waika e aos Yanomama do mesmo modo como estão sendo tratados aqui.



Mapa 9 - Mapa das línguas Yanomami na Venezuela e do Brasil (Albert e Milliken, 2009:12).

É possível a coexistência de representantes de mais de um subgrupo linguístico na mesma aldeia e até mesmo que pessoas de diferentes gerações pertencentes à mesma família nuclear falem línguas diferentes. Nas regiões de *Homoxi* e *Alto Catrimani* são faladas tanto a língua Yanomama quanto o dialeto ocidental de Yanomae. Na região Parawau fala-se Yanomamö e Yanomae Oriental. Na aldeia sanuma *Kalisi* da região de Auaris, vivem alguns Yanomae oriundos da região conhecida como Cachoeira do Tucuxim. Certamente seria um fenômeno linguístico interessante de ser investigado.

A intensificação do contato com a sociedade envolvente, principalmente pela dependência criada por certas mercadorias industrializadas e pela assistência à saúde, levou vários subgrupos Yanomami a fixarem moradias próximas às pistas de pouso e, conseqüentemente, dos Postos de Saúde (pólos-base) e da FUNAI ou das missões religiosas. Auaris, a região onde vivem os Sanuma, subgrupo que será o foco dessa dissertação, é uma das mais populosas da T.I. Yanomami, assim como Surucucu e Maturacá. De maneira semelhante, essas regiões possuem uma rede de infraestrutura, interesses e relações, influenciados pela convivência entre inúmeros grupos locais e as várias instituições que representam o Estado brasileiro e os diversos tipos de não-indígenas.

CAPÍTULO 2 – Os Sanuma: algumas especificidades culturais e convivência interétnica na região de Auaris

Nessa dissertação trataremos apenas das categorias de alteridade dos Sanuma que vivem na região de Auaris. Portanto, vamos nos deter neste capítulo à descrição dessa região nos aspectos necessários para caracterizar as relações desses com os outros subgrupos Yanomami, os Ye'kuana e os não-indígenas. As questões relacionadas a essa caracterização remetem-se ao processo de ocupação e formação da região, à distribuição dos Sanuma no espaço e à situação sanitária e educacional dos Ye'kuana e dos Sanuma. Ao fim do capítulo, apresentamos um panorama geral da convivência interétnica em Auaris entre Sanuma, Ye'kuana e representantes não-indígenas de diversas instituições.

2.1. Os Sanuma e suas especificidades: a influência dos Ye'kuana na cultura material e na língua

Os Sanuma (*Sanema* ou *Sanöma*) vivem na região mais setentrional do território Yanomami, principalmente nos rios Auaris (no Brasil), Alto Ventuari, Erebató e Caura (na Venezuela) e seus afluentes. Estão localizados, em sua maioria, na região de fronteira do Brasil com a Venezuela. Os Sanuma compartilham parte de seu território com o povo Ye'kuana formando, juntamente com outros subgrupos Yanomami, uma grande rede de relações econômicas, sociais e culturais.

Wilbert considera que o etnônimo *Guaharibo*³⁰, mencionado nas fontes históricas, foi utilizado em referência ao subgrupo Sanuma. Os índios *Guariba*, nome pelo qual foram chamados no lado brasileiro, teriam sido os primeiros a estabelecerem contato com os não-indígenas no Orinoco. Segundo relatos de viajantes do século XVIII, apresentavam a pele clara como os espanhóis (Wilbert, 1963:186 e 179).

O centro de dispersão desse subgrupo teria sido a bacia do rio Padamo (afluente do Alto Rio Orinoco) e Alto Ventuari em direção ao norte. Naquela época, os considerados *Waika* estariam vivendo ao sul do território Sanuma, os Ye'kuana à oeste³¹ e à norte; e os *Casapare* (*Kasalapai*), provavelmente o subgrupo Ninam, viveriam ao leste (Wilbert, 1963:186). Outra rota migratória foi cogitada por

³⁰ Segundo Baradiáran (1965), *Guaharibo* significa “comedores de macacos Araguato” na língua geral.

³¹ Colchester contesta a hipótese de Migliazza (1972). A partir de dados etnográficos, ele afirma que os Ye'kuana teriam vindo pelo nordeste para sudoeste na área do Merevari, Ventuari e Orinoco. Para o autor, os Ye'kuana eram originários da área Orinoco-Cunucunuma-Padamo e teriam ido para o nordeste em tempos históricos (Colchester, 1982a:57).

Colchester *et al* (2004:10). Os Sanuma se espalharam da região sul do rio Caura até próximo à Maripa (união do Caura com o Orinoco), entrando no Rio Paragua. Segundo Colchester:

“About 75 years ago the entire Sanuma group was apparently localized in the Parima highlands South and east of the uppermost tributaries of the Matakuni river that find its way down to the right bank of the Upper Orinoco. Since that time the Sanuma have moved, sometimes over great distances, to the north and west entering, as they did so, the lands that had come to be inhabited by the Yekuana over the preceding century³²” (Colchester, 1981:26).

Os Sanuma, a exemplo dos outros subgrupos Yanomami, ocuparam um território quase vazio em virtude da extinção dos povos indígenas, principalmente Caribe e Aruaque, que ocupavam o entorno da serra Parima, por expedições de apresamentos empreendidas pelos espanhóis e ao impacto epidemiológico decorrente do contato (Migliazza, 1972; Arvelo-Jimenez, 1974; Ramos, 1980 e 1990a:56; Albert 1985:29; Do Pateo, 2005:57). Segundo Do Pateo:

“podemos imaginar que antes da explosão demográfica e do movimento expansionista, os coletivos indígenas que se tornaram os Yanomami que hoje conhecemos consistiam em pequenos grupos caçadores/coletores que praticavam uma horticultura incipiente. Provavelmente dirigiam suas agressões aos grupos Caribe e Aruaque do entorno” (Do Pateo, 2005:178).

Em 2010, a população Sanuma no Brasil foi estimada em 2.322 pessoas vivendo em 28 aldeias (Funasa, 2010). Os Sanuma representam aproximadamente 12% da população Yanomami total do Brasil. Esse subgrupo vive majoritariamente em Auaris, uma das regiões mais populosas da T.I. Yanomami com uma grande concentração demográfica próxima à pista de pouso aberta no início da década de 1960. Outra pequena população sanuma, com cerca de 60 pessoas, vive na região denominada Aracaçá, um afluente do rio Uraricoera. Não se tem muitos registros etnográficos sobre esse grupo, mas sabe-se que, desde a década de 1990, trabalham em garimpos³³ com os Ye'kuana e não mantém relações constantes com os outros Sanuma de Auaris (Ramos, 1991:4).

³² Outra hipótese de Migliazza (1972) é que a possibilidade de alguns nomes dos afluentes do Rio Branco serem derivados de alguma língua Yanomami, poderia demonstrar a presença dos Sanuma e dos outros subgrupos Yanomami naquela região, antes ou depois do contato (Colchester, 1982a:69).

³³ Em 1990 estimava-se que cerca de 200 balsas de garimpo operavam na calha do Uraricoera (Ramos, 1991:4).

Como os Sanuma no Brasil vivem em uma região de difícil acesso desde Boa Vista, devido aos rios encachoeirados e cheios de labirintos que contornam as inúmeras ilhas, as relações sociais se dão sobretudo com as aldeias dos subgrupos Yanomamö e Sanuma da Venezuela. No Brasil, os encontros com representantes de outros subgrupos Yanomami realizam-se, na sua maior parte, na cidade de Boa Vista. Mais recentemente, começaram a ocorrer também em cursos de formação de professores e agentes de saúde yanomami e em reuniões do Conselho Distrital de Saúde (CONDISI³⁴).

Na Venezuela, os Sanuma também vivem em locais geograficamente isolados. Segundo Colchester, a penetração não indígena nos rios Alto Caura, Orinoco e Ventuari foi rara, apesar do estabelecimento de algumas pequenas ocupações (1982a:45). A maioria da população Sanuma nesse país vive no município de Sucre, no estado Bolívar, sendo que a maior parte das aldeias está na bacia média e alta do rio Caura. Outra parte menos numerosa da população sanuma vive dividida entre os municípios do Alto Orinoco e Manapiare do estado Amazonas, no alto rio Ventuari até Tencua e nas cabeceiras dos rios Ocamo, Metacuni, Padamo e Cuntinamo. Considerando os problemas de contagem da população desse subgrupo da Venezuela, assim como a dos outros subgrupos Yanomami³⁵, a estimativa do censo de 2001 era de 2.683 pessoas³⁶ (Kelly, 2008: 7). Em 1982, Colchester estimou a população Sanuma em 3.200, sendo que 600 pessoas viveriam em Roraima. Na época, habitavam 90 aldeias nas cabeceiras de vários rios que desaguam na divisão entre as serras Parima-Pacaraima, ocupando um território de 44.000 km² (Colchester, 1982b:97).

Se nos basearmos na hipótese de que houve uma continuidade na tendência de crescimento demográfico, podemos inferir que o número de Sanuma vivendo hoje na Venezuela seja um pouco superior à população do mesmo subgrupo no Brasil, como já

³⁴ O Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) é um órgão colegiado de caráter permanente e deliberativo presente em cada Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) que tem a atribuição de “fiscalizar, debater e apresentar políticas para o fortalecimento da saúde em suas regiões”. Disponível em <http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai/mais-sobre-sesai>. Acesso em 01/05/14.

³⁵ Tanto no censo de 1992 quanto no de 2001, alguns Ninam foram classificados como Sanuma. “*En el censo de 1982 se reportaron un total de 2.1876 Sanema de los cuales 1.588 vivían en Bolívar y 598 en Amazonas. A partir del censo de 1992 no se puede saber cuantos Sanema habían en esa época. Según los últimos datos censales (INE, 2001) se puede deducir que en Bolívar los Sanema son 1999 personas en Bolívar y en Amazonas 684, sumando 2.683*”. (Kelly, 2008: 7).

³⁶ Em 1960, apresenta dados da população sanuma por ele auferida e estimativa de várias outras aldeias, calculando o número de 2.150 sanuma, fora os que viviam no Padamo (Wilbert, 1966: 198). Se fôssemos considerar esse número, poderíamos chegar à conclusão que a população sanuma pouco aumentou nos últimos 40 anos. Por precaução, pois o censo atual também não é confiável, achamos que essa hipótese deve ser melhor averiguada.

apontamos no capítulo 1. Assim, poderíamos estimar a população Sanuma atual dos dois países em mais de 5.000 pessoas.

Os Sanuma foram objeto de poucos estudos em comparação com outros subgrupos Yanomami. Na Venezuela, o missionário Baradiaran contatou os Sanuma em 1955 em Santa Maria do Erebató e publicou alguns trabalhos na década de 1960 (Colchester, 1982a:47). Contudo, segundo Colchester, a falta de distinção entre os outros subgrupos Yanomami e os Sanuma prejudicou a utilização dos dados. Wilbert (1963) publicou outros trabalhos sobre os Sanuma a partir de uma expedição empreendida em 1958 no alto Ventuari. No início da década de 1980, Colchester (1982a) produziu uma tese de doutorado sobre as relações ecológicas dos Sanuma na Venezuela.

No lado brasileiro, em 1968, Taylor e Ramos iniciaram o seu trabalho de campo em Auaris com a duração de 23 meses. Foram os primeiros com treinamento antropológico e linguístico a estudar os Sanuma. Ambos concluíram suas teses de doutorado em 1972. Taylor estudou os tabus alimentares da fauna conjugados com as classes de idade Sanuma (Taylor, 1972) e Ramos escreveu uma tese sobre parentesco e nomenclatura e suas relações com as noções de espaço e tempo (Ramos, 1972). Essa última foi quem mais produziu sobre os Sanuma do Brasil, tendo retornado a Auaris para períodos mais breves, principalmente em 1980, 1990 e 2004. Em 1990, essa antropóloga publicou uma adaptação de sua tese de doutorado em formato de livro (Ramos, 1990b), traduzido posteriormente para o inglês (Ramos, 1995a). Também é autora de diversos artigos sobre o subgrupo Sanuma desde 1977.

Mais recentemente, duas orientandas de Ramos elaboraram teses de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Guimarães (2005a) analisou a cosmologia sanuma discutindo, a partir de noções relativas à pessoa, aos seres não-humanos e ao xamanismo, o processo de formação e transformação contínua do cosmos e dos seres. Biserra (2006), por sua vez, trabalhou com a interpretação sanuma do processo saúde/doença, visando entender o seu sistema médico a partir das concepções nativas das doenças e do funcionamento do corpo.

Os Sanuma, seguidos pelos Ninam, talvez sejam os que mais se diferenciam em relação aos outros subgrupos Yanomami, fato registrado desde os anos iniciais do contato desse subgrupo com os não-indígenas. Essas notórias diferenças, somadas à quantidade reduzida de estudos, foram os motivos pelos quais Ramos e Taylor escolheram Auaris como região de pesquisa (Ramos, 1972:5). A influência de grupos

Caribe, principalmente dos Ye'kuana, e em um passado remoto dos Máku, foi apontada por muitos autores como uma das causas dessas diferenças (Ramos, 1980:28 e 1990b; Colchester, 1981:26).

De acordo com Ramos (1980), a relação entre os Sanuma e os Ye'kuana deve ter iniciado um século antes da chegada dos não-indígenas, que não foram responsáveis pela criação desse sistema de relações “intertribais”. Com as palavras da própria autora: “*O caso Maiongong³⁷/Sanuma surgiu de condições próprias, sem que tivesse havido interferência de brancos na sua estruturação inicial*” (Ramos, 1980:15).

Passemos a discutir os aspectos mais notáveis das diferenças apresentadas pelos Sanuma em comparação a outros subgrupos Yanomami com relação à língua e à cultura material. Em primeiro lugar, descreveremos os tipos de casa utilizados por eles, talvez a característica mais notável à primeira vista.

Em 1960, Wilbert observou na Venezuela quatro tipos de casa sanuma: tipo *paravientos*; *makiritare*; retangular e oval (Wilbert, 1963: 198). Não encontramos nenhuma representação dos últimos tipos.

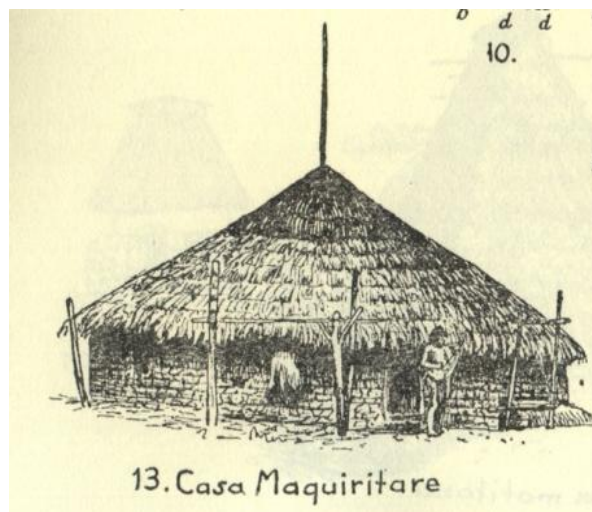


Figura 2 – Tipos de construções de casas de indígenas da Venezuela (Antolínez, 1945).

³⁷ “Ye'kuana” é o termo de autodenominação do povo. Na Venezuela existem algumas de acordo com a localização da aldeia. Desse modo, os que vivem nos rios Caura e Paragua se chamam Ye'kuana, já os povos das cabeceiras dos rios Ventuari, Cunucunuma, Padamo e Cuntinamo se auto referem como *Ihuduana*. Os Ye'kuana do Alto Orinoco, já que se consideram como descendentes dos verdadeiros Ye'kuana, se dizem *De'kuana* (Medina 2003, Jiménez & Arvelo-Jiménez 2001 apud Andrade, 2007:7). Os Ye'kuana também foram chamados de *Makiritare*, termo de origem Aruak utilizado em referência aos Ye'kuana e *Maiongong*, de origem incerta (Ramos, 1980).

Alcida Ramos e Kenneth Taylor também observaram essa influência Ye'kuana quando realizaram pesquisa em Auaris. Na época, os Sanuma viviam majoritariamente em casas de paredes de ripas cobertas de palha, de formato retangular, diferentes das casas dos outros subgrupos Yanomami³⁸, que são cônicas, fechadas do chão ao teto ou em formato de anel abertas no centro. Poucas eram construídas com paredes de barro.

Provavelmente Ramos e Taylor testemunharam o que pode ter sido uma das últimas casas de transição que ainda mantinha parte do formato oval típico dos outros subgrupos Yanomami e parte do retangular Ye'kuana. Na aldeia dos *Lalawa töpö*, em Auaris, encontraram uma única casa no formato pentagonal. Ela foi destruída em 1969 por estar deteriorada e a construção de uma nova casa desse tipo não é citada em relatos posteriores (Ramos, 1972).

Hoje, as casas sanuma são retangulares, dispostas de forma oval ou de maneira aleatória. A maioria possui paredes cobertas de barro, mas algumas são construídas apenas com ripas. Outras casas são abertas sem paredes. Em geral, são cobertas de palha de ubim ou bacaba e poucas casas são cobertas com telhas de alumínio.

³⁸ As casas dos Ninam se assemelha ao estilo de casas retangulares Sanuma, provavelmente também por influência de outros povos indígenas Caribe (Smiljanic, 1999:12).



Foto 1³⁹ – Minha casa, coberta de palha e paredes de barro.



Foto 2 – Casa com teto de folha de bananeira e lona e paredes de ripas.

³⁹ Todas as fotos dessa dissertação são de minha autoria.



Foto 3 – Casa sanuma com telha de alumínio.

A utilização de casas familiares e não de casas comunais não impede a realização de discursos noturnos como ocorre nas casas dos outros subgrupos Yanomami. *“Os rituais dos mortos, as discussões acaloradas, as grandes sessões xamanísticas, os debates têm lugar no espaço fora das casas, transformando em ‘praça’ cerimonial sem contornos físicos bem delimitados”* (Ramos, 1990b:41). Da mesma maneira, todos têm a possibilidade de participar seja dando palpites, reclamando ou retrucando, mesmo dentro das suas casas.

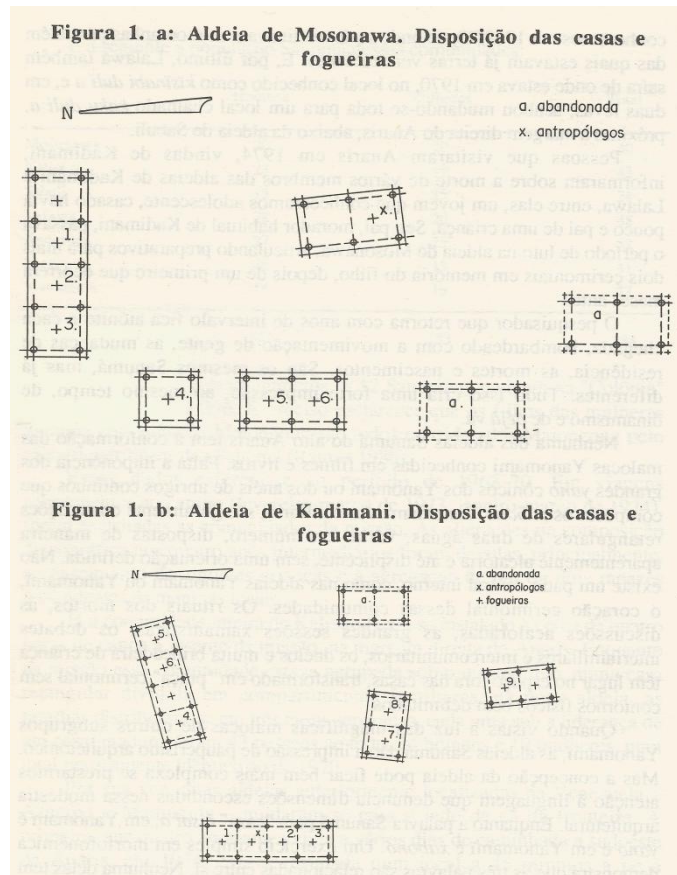


Figura 3 – Disposição das casas e fogueiras das aldeias Mosonawa e Katimani (Ramos, 1990b:42).

Outras características que diferenciam os Sanuma de outros subgrupos Yanomami se relacionam com a prática de agricultura. Segundo Wilbert, esse estímulo à agricultura dos Sanuma foi consequência do contato com os povos de línguas Máku e Caribe (Wilbert, 1963:206). Ramos também identificou a adoção da mandioca como alimento básico dos Sanuma como uma influência ye'kuana, assim como o incremento na tecnologia do processamento desse alimento com a utilização de ralos, tipitis, balaios e peneiras (Ramos, 1980).

Hoje é notória a capacidade e relativa autonomia dos Sanuma para confeccionar os artefatos utilizados no processamento da mandioca brava. Esses objetos são bem maiores e mais elaborados que os dos outros subgrupos Yanomami. Com isso, houve também uma mudança nos hábitos alimentares dos Sanuma. Nas roças sanuma, são plantadas menos bananeiras que nas roças dos outros subgrupos Yanomami (Smiljanic, 1999:12), o que proporcionaria aos Sanuma realizarem os rituais funerários independentemente da safra de bananas (Colchester, 1982a:119).

Além de consumirem muito mais beiju que os Yanomami, os Sanuma têm como alimento diário o “xibé”⁴⁰. Isso só foi possível com um incremento de macaxeira e de mandioca nas roças.

Como nos outros subgrupos Yanomami, Wilbert não observou o consumo de bebidas alcóolicas como algo incorporado à prática sanuma, mas apontou que alguns grupos que viviam mais próximo aos Ye'kuana, estavam começando a preparar e a tomar caxiri⁴¹ (Wilbert, 1963:207). Segundo relatos atuais dos Sanuma, a bebida se “popularizou” desde o final da década de 1990.

Os Sanuma também produzem e consomem uma mistura de pimentas secas chamada “jiquitaia”⁴², produto tipicamente Caribe, o que não é comum em outros subgrupos Yanomami, com exceção dos Ninam. Apesar de Wilbert, na década de 1960, ter registrado o uso de pimenta para temperar os alimentos assados (Wilbert, 1963:207), conjecturo que o processamento da pimenta jiquitaia é algo mais recente. Atualmente é uma das iguarias que completam as combinações mais consumidas pelas manhãs: peixe cozido (com ou sem sal) e beiju.

⁴⁰ Bebida não fermentada feita de beiju misturado com água. O beiju também pode ser substituído por farinha. Geralmente é consumida fria, mas nos dias frios costuma-se aquecer o xibé especialmente para as crianças.

⁴¹ O caxiri é elaborado pelas mulheres de duas maneiras: cozinhando um mingau grosso de macaxeira e deixando “descansar” até fermentar ou abafando os beijus cobertos com um pó de uma folha à maneira ye'kuana.

⁴² Tipicamente usada pelos grupos caribe, a pimenta “jiquitaia” é uma mistura de várias espécies de pimentas, que são secas ao sol e depois piladas e misturadas com sal para conservar. O nome em Português é dado em referência às formigas do gênero *Solenopsis* (conhecidas popularmente como “lava-pé”, “formiga-malagueta”, “formiga-brasa”, “queima-queima”), de pequeno porte, geralmente avermelhadas cuja ferroada é dolorosa.



Foto 4 - Secando as pimentas no sol para elaborar a “jiquitaia”.

Em 1980, Ramos observou que alguns homens sanuma tinham a habilidade para elaborar cestarias ornamentais. Atualmente, esse é um fenômeno crescente, com os Sanuma competindo com os Ye’kuana no mercado local de Auaris. Certamente, a cestaria Ye’kuana é vista pelos não-indígenas como mais elaborada, porém a Sanuma tende a ser mais barata e oferece a opção de pagamento com mercadorias ao invés de dinheiro. Há ainda alguns compradores que consideram o “improvisado” sanuma mais interessante que o perfeccionismo ye’kuana, situação que será melhor aprofundada no próximo capítulo.

Outra habilidade que não é observada comumente em outros subgrupos Yanomami, a não ser entre os Sanuma e os Ninam, é a construção de canoas, que requer um conhecimento técnico apurado. Em geral, os outros subgrupos Yanomami se locomovem a pé utilizando as trilhas da mata, optando por viverem longe de grandes rios. Na década de 1970, apenas um ou dois homens sanuma em Auaris tinham a habilidade necessária para a construção de canoas (Ramos, 1990b:37). Contudo, os Sanuma que viviam às margens do rio Auaris e próximo aos Ye’kuana já sabiam manejá-las. Na época, o tráfego era intenso, com a passagem de várias famílias para a Missão, os territórios de caça e outras aldeias (Ramos, 1990b: 57).

Ainda hoje o número de Sanuma que sabe construir canoas é irrisório. Essas embarcações são pequenas e consideradas mal feitas e “tortas” pelos Ye’kuana⁴³.

⁴³ Os Sanuma me relataram que o filho de um casamento interétnico de pai Ye’kuana e mãe Sanuma sabe construir grandes canoas. Pedro Ye’kuana e todos os seus filhos também sabem fazer ralos.

Deve-se encomendá-las para os Ye'kuana ou para algum sanuma que tenha esse conhecimento técnico e não é algo barato, por ser bem trabalhoso. Portanto, nem todos Sanuma têm canoas. Esporadicamente, eles são acusados de roubar as dos Ye'kuana que, por via das dúvidas, permanecem trancadas com cadeados no porto. De modo semelhante, o conhecimento para a confecção de ralos também é restrito. As canoas e os ralos ye'kuana são os artefatos mais cobiçados pelos Sanuma.



Foto 5 – Confecção de ralo Ye'kuana.



Foto 6 - Canoa ye'kuana.

Os Sanuma também se diferenciaram dos outros subgrupos Yanomami em suas vestimentas e adornos, algo não observado por Ramos em 1968. Pelas descrições da autora (Ramos, 1972), eram muito parecidos, senão idênticos aos outros subgrupos Yanomami. De acordo com Wilbert (1963), a vestimenta sanuma, em geral, era composta apenas por um cordão de algodão para ambos os sexos e os homens também amarravam o pênis pelo prepúcio com outro cordão. Em um possível grupo local sanuma que ele denomina de “Napudub” (*napö töpö*), encontrou as mulheres com tangas tecidas de algodão tingidas de urucum, semelhantes às descritas por Becher (1960).

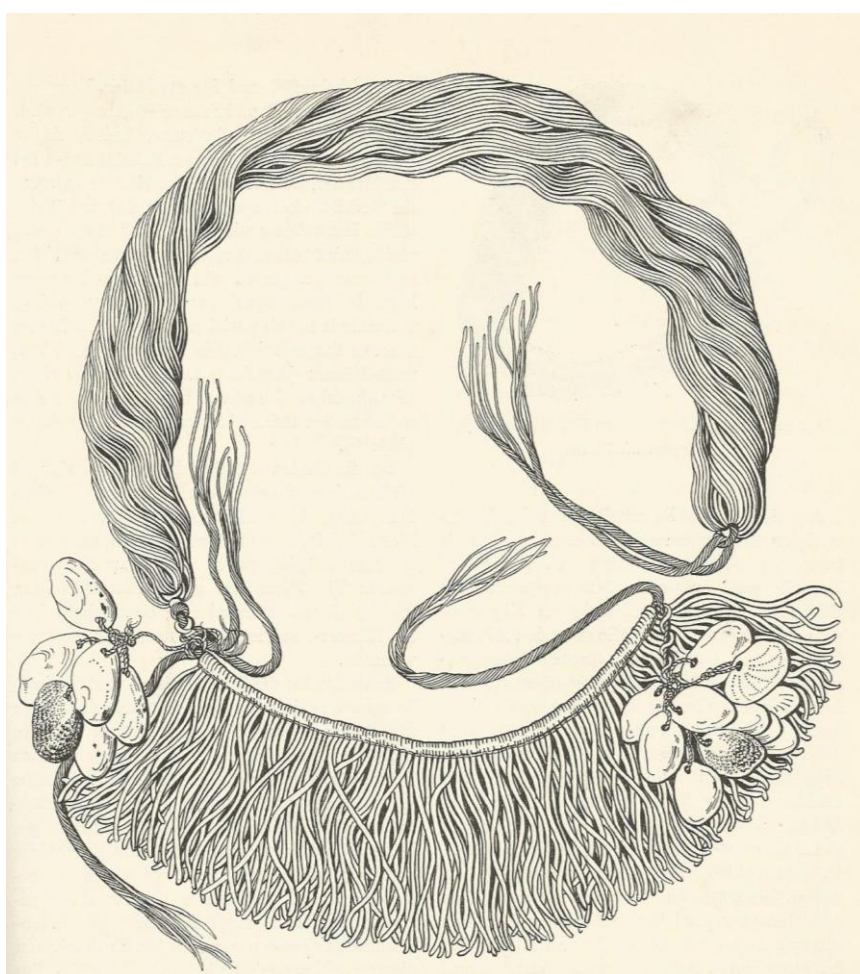


Figura 4 – Tanga yanomami (Becher, 1960:33).

Na época em que eu trabalhei em Auari, as mulheres utilizavam as suas tangas apenas em encontros festivos como os rituais funerários (*saponomo*), as reuniões (*kokamowi*) e demais encontros como jogos de futebol (*inamowi*). Hoje essas tangas são confeccionadas com algodão industrializado vermelho, adornadas com miçangas e com um tamanho maior em comparação às confeccionadas pelos outros subgrupos

Yanomami. No dia-a-dia as mulheres sanuma se vestem com saias e algumas também com blusas. Pulseiras, braceletes e colares de miçangas com formatos e cores padronizados são, da mesma maneira, utilizados com bastante frequência. Os colares de miçangas usados pelas mulheres sanuma são grandes, contendo uma grande quantidade de contas. É o artefato certamente mais cobiçado pelos outros Yanomami. Nota-se, ainda, que os cabelos não são mais cortados em formato de cuia, sendo um pouco mais longos que o aceitável pela estética de alguns subgrupos.



Foto 7 - Típicas moças Sanuma com os cabelos mais compridos, roupas, adornos de miçangas nos tornozelos e abaixo do joelho e colares de miçangas cruzados no peito e nas costas, miçangas azuis abaixo do joelho e brancas no tornozelo.

Outro sinal secundário dessa especificidade dos Sanuma, também reconhecível pelos outros subgrupos, é a maneira como é usado o tradicional rolo de tabaco. Em geral, o “carregado”⁴⁴ pelas mulheres dos outros subgrupos Yanomami é mais alongado e fino no centro do lábio inferior. As Sanuma utilizam tabacos maiores e mais curtos, e usam o tabaco também nas laterais do lábio inferior.

Além de alguns aspectos claramente reconhecíveis na sua cultura material e de alguns empréstimos de elementos rituais, a principal marca que distingue os Sanuma dos outros subgrupos Yanomami é a língua. Em seu trabalho comparativo entre as línguas Yanomami, Migliazza (1972) considerou a língua Sanuma como uma das mais

⁴⁴ Nas diversas línguas Yanomami, o verbo utilizado em referência ao tabaco é “carregar” (*pou*), e não “usar”.

distantes. O grau mais baixo de inteligibilidade foi encontrado entre a língua Sanuma e Ninam e entre a língua Sanuma e Yanomae, como apresentado no diagrama a seguir.

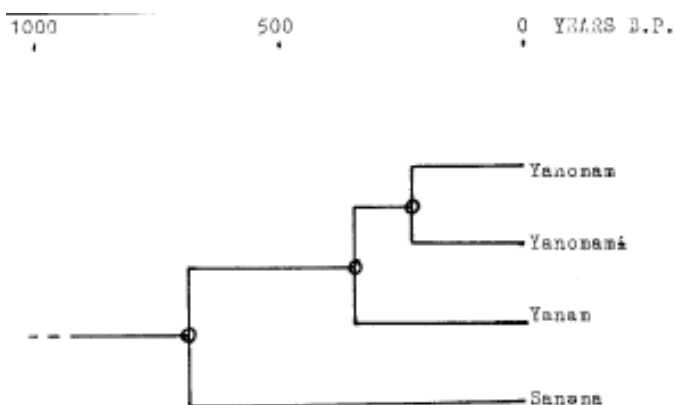


Figura 5 – Relação entre as línguas Yanomami (Migliazza, 1972).

As línguas Sanuma e Yanomamö são as que compartilham percentualmente mais cognatos, seguido de Sanuma e Yanomae.

<u>Cognate percentage</u>				
	A	B	C	D
A		75.6	71.8	63.0
B			82.2	70.8
C				72.0
D				

A= Ninam; B= Yanomae; C= Yanomamö e D = Sanuma

Figura 6 - Percentual de cognatos entre as línguas Yanomami (Migliazza, 1972: 44).

Na língua Sanuma, morfemas com mais de três sílabas são raros, geralmente possuem somente um ou dois morfemas. Além de palavras mais curtas, os Sanuma são conhecidos por falarem em uma velocidade mais acelerada, o que é confirmado por Migliazza: “*Sanima [Sanuma] is generally spoken quite fast in comparison to the other Yanomama languages*” (Migliazza, 1972: 205). Além disso, os falantes de Sanuma aparentemente juntam as palavras, o que é explicado por Migliazza quando afirma que o pronome e o nome formam uma única palavra fonológica, enquanto nas demais línguas, o pronome e o nome são duas palavras do ponto de vista fonológico (Migliazza, 1972: 208).

Escrita fonética	Realização fonética	Tradução
Tsàlo + pə #	tsàlopə #	<i>animal</i>
kàmi + tsá #	kàmitsá #	<i>eu</i>
wano + tə	wanotə	<i>homem</i>
Kólo \$ hámi #	kòloám #	<i>rio abaixo</i>

A supressão do /h/ também contribui para essa impressão. Por exemplo, na palavra “casa” em Sanuma /tsahi/, há a supressão de /h/ e depois o /i/, torna-se assilábico, formando uma nova sílaba com o /a/ da próxima palavra.

Yàhi # á % (Yanomae)
Tsài + á % → tsayá % (Sanuma)

A língua Sanuma também é menos nasalizada que as demais. Migliazza (1972) explica que o número de morfemas nasalizados é bem inferior que nas outras línguas. As vogais nasais em Sanuma só ocorrem em palavras que não possuem consoante nasal, enquanto nas demais, ocorrem também em palavras que possuem uma realização fonética nasal de uma consoante (Migliazza, 1972: 206). Todo fonema [r] nasalizado nas outras línguas Yanomami corresponde ao fonema [n] em Sanuma no morfema, como por exemplo, na palavra “ruim” - [wãrĩ] na língua Yanomae e [wãñĩ] em Sanuma.

Na outras línguas Yanomami, [th] não ocorre antes de [i] e [u]⁴⁵; e [s] ocorre apenas antes desses. Em Sanuma, [th] e [s] ocorrem com vogais não altas, mas [s] ocorre com todas as vogais. Já o morfema [i] é bem menos usado em Sanuma do que nas outras línguas Yanomami. (Migliazza, 1972: 213 e 219).

Outra característica da língua Sanuma que a diferencia das demais é que, no discurso normal e presto, a oclusiva não aspirada é levemente vozeada intervocalicamente, com o grau de vozeamento variando conforme o dialeto (Migliazza, 1972: 222).

Escrita fonética	Realização fonética	Tradução
hapa	haba	<i>no início</i>
pata	pada	<i>grande</i>
wati	wadi	<i>frio</i>
amoko	amogo	<i>estômago</i>

⁴⁵ I e u são vogais altas, porque são produzidas com a língua perto do palato.

Segundo o autor, Sanuma é a única língua que tem a palatalização da consoante velar [k] precedido de uma vogal alta [i]; uma evidência de que a regra tenha sido influência da língua Ye'kuana onde também ocorre a mesma palatalização⁴⁶. A consoante [š] palato-alveolar corresponde a um [s] alveolar em Sanuma, que pode ser interpretado como uma mescla do [š] com o [s] que era uma variante de [th] (Migliazza, 1972:214). O [ts] estridente e [s] se tornam palatalizáveis depois de [i] como nas palavras abaixo:

isiki	išikyì	<i>intestino</i>
masita	mašita	<i>terra</i>

Observa-se também a inserção de adaptações de palavras ye'kuana como “canoa”, “espingarda” e “chefe” no vocabulário sanuma:

Ye'kuana	Sanuma	Português
kudiiyada	kutiata	<i>canoas</i>
adaakujuusa	atakusa a	<i>espingarda</i>
kaiyana	kaikana	<i>chefe</i>

Smiljanic aponta que “às diferenças linguísticas somam-se diferenças históricas, culturais e sociais que imprimem a cada grupo, e até mesmo no seu interior, uma identidade própria” (Smiljanic, 1999:12). No capítulo 3, pretendemos apresentar como essas diferenças são mais influenciadas pela relação estabelecida pelos Sanuma com os Ye'kuana, do que por aquela constituída com os outros subgrupos Yanomami.

Apesar de notarmos que existem diferenças – sociais, culturais e históricas - significativas entre os subgrupos Yanomami, também é possível identificar as características que se articulam em favor de uma visão de unidade. Assim, Ramos reconhece nas descrições etnográficas sobre os Yanomami um “inquietante ar de família”, apesar de nenhuma delas coincidir com a percepção da autora sobre o subgrupo Sanuma (Ramos, 1990b:300).

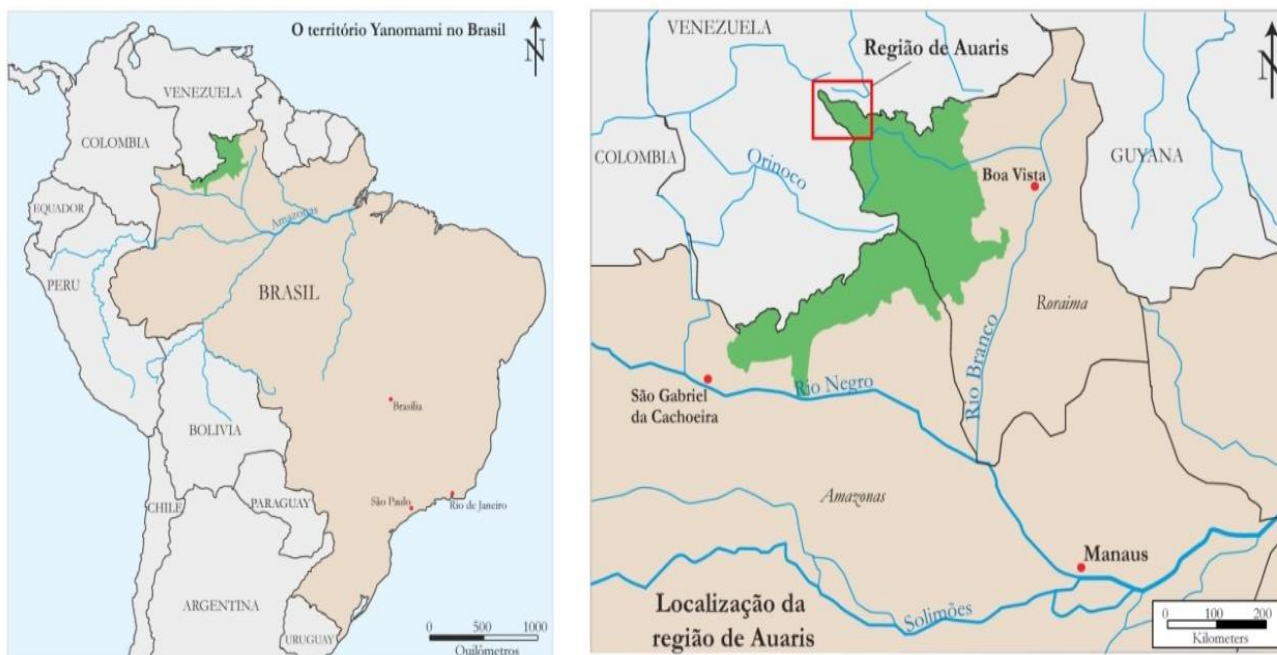
A mesma autora nota que cada etnógrafo constrói a sua própria totalidade Yanomami a partir do subgrupo que estudou, com as suas ferramentas antropológicas e inclinações pessoais. Se somássemos as totalidades de cada subgrupo, não chegaríamos a uma totalidade Yanomami. Seria preciso ter um sobrevôo mais alto,

⁴⁶ Migliazza também apresenta algumas diferenças nesse aspecto entre dois dialetos Sanuma. Enquanto o dialeto do sul converte o [s] em [ts], o dialeto setentrional tem uma regra produtiva de conversão inicial [ts] para [s] (Migliazza, 1972: 216).

procurando encontrar a unidade em estruturas profundas da cultura e da organização social (Ramos, 1990b).

2.2. A região de Auaris: aspectos geográficos e históricos e dados populacionais

A região de Auaris situa-se há cerca de 450 quilômetros (280 milhas aéreas) em linha reta da cidade de Boa Vista. Está localizada administrativamente no município de Amajari, mas não tem vínculos com este. Situada na região de fronteira entre o Brasil e a Venezuela, possui uma altitude mais elevada que a maioria das típicas regiões amazônicas, podendo variar entre 600 a um pouco mais de 1.000 metros. Por isso, as temperaturas podem chegar a 10 graus centígrados ou menos. Mesmo fora da estação chuvosa, de março a setembro, o regime de chuvas é bastante regular, apresentando quase sempre chuvas no fim da tarde. Segundo Jabur *et al* (2007:16), a estação seca é menos acentuada do que em outras regiões da T.I. Yanomami.



Mapa 10 - Localização da T.I. Yanomami no Brasil e mapa ampliado da região de Auaris (Le-Torneau, 2007; Jabur et al 2007)

Ramos descreveu o fluxo natural do rio Auaris:

“O rio Auaris, juntamente com o Parima, forma o Uraricoera, que escoar no rio Branco que, por sua vez, desemboca no rio Negro, o qual de forma espetacular deságua na margem esquerda do Amazonas a

poucos quilômetros abaixo de Manaus. A grandiosidade crescente dos rios que, em direção sul, descem para o Amazonas contrasta com a escala quase em miniatura dos igarapés das nascentes, numa profusão de pequenos cursos de água bloqueados por troncos e galhos que compõem a minibacia do Auaris” (Ramos, 1990b:28).

Os Sanuma apontam que as áreas com altitude superior a 1.000 metros, além de difícil acesso, são escassas em animais de caça. As cachoeiras também impedem a presença de peixes de grande porte no rio Auaris e o acesso à região por via fluvial. Os Sanuma, em geral, não cultivam roças nas encostas das serras como os Ye’kuana.

Existem poucos dados sobre a ocupação de Auaris pelos Sanuma, mas tudo indica que os Ye’kuana eram os habitantes originais dessa área (Ramos, 1980:27; Andrade, 2007:7; Arvelo-Jiménez, 1974:12-21). A região era um local de passagem desse grupo Caribe, que deslocava-se por longas distâncias para trocar produtos como facões, machados, miçangas, panelas de barro, redes de algodões, tecidos vermelhos e armas de fogo com os povos indígenas do lavrado e com os não-indígenas. Nessas passagens também eram explorados recursos de caça e pesca.

No momento da sua expansão, os Sanuma eram mais numerosos. Porém, contrariamente aos Ye’kuana, não possuíam acesso a bens industrializados, principalmente, a armas de fogo. Inicialmente houve uma fase de hostilidade declarada, com incursões Sanuma às aldeias Ye’kuana resultando em roubos de mulheres e produtos, tentativas de incendiar as casas, tendo como consequência muitas mortes de ambos os lados. Em seguida, ocuparam parte da região e uma situação de trégua foi estabelecida com a consolidação de alguns casamentos entre Sanuma e Ye’kuana (Ramos, 1974:30) e uma relação de dependência mútua com o intercâmbio de bens e serviços entre os dois povos. Ramos aponta que devido a essa relação, os Sanuma se fixaram em aldeias “satélites” às ye’kuana (Ramos, 1980:27 e 28).

A região de Auaris é uma das mais populosas da T.I. Yanomami, com uma população total de mais de 2.200 pessoas em 2010, distribuída em cerca de 25 aldeias. A maioria das aldeias sanuma localiza-se nas margens do rio Auaris (*Asikamatu*) ou nos seus dois afluentes de margem direita, os rios *Walopiu* e *Õkopiú*. As aldeias ye’kuana, em geral, localizam-se na margem oposta do rio.

Ramos estimava que, na década de 1990, existiam 500 sanuma no Brasil vivendo em 14 aldeias (Ramos, 1990b:24), o que se aproxima da estimativa de Colchester em 1982. A autora denominou um local próximo à pista de pouso como “colônia”, onde vivia a parentela de dois casamentos inter-étnicos e o restante da

população Sanuma dividida em dois grupos locais – *Kalioko* e *Mosonawa*. A dez minutos de caminhada rio abaixo da “colônia”, no local onde está localizada atualmente a pista de pouso, viviam aproximadamente 60 Ye’kuana em uma única casa comunal na margem direita do rio Auaris. A aldeia *Fuduwadunha* foi fundada pelo Vice-Tuxaua Neri Ye’kuana no começo da década de 1960 e mudou de local várias vezes em decorrência da chegada dos militares na mesma época. Ramos observou que os Ye’kuana estavam abandonando o estilo de construção da casa tradicional, redonda de teto cônico, por uma de formato retangular⁴⁷ (Ramos, 1990b:9-10). Naquela época, a maioria das aldeias localizava-se próxima à Missão, com exceção de um pequeno grupo local de nove pessoas que viviam a poucas horas rio abaixo e os habitantes da aldeia denominada Olomai.

Em 1974, Ramos já observava algumas mudanças: os Ye’kuana haviam ampliado a sua população de 60 para 100 pessoas e a única casa comunal foi dividida em seis. No final da década de 1980, a autora descreveu uma mudança de aldeia para o outro lado do rio, com inúmeras casas familiares cobertas de palhas de bacaba e paredes de barro, diagnosticando a existência de um desagrado dos Ye’kuana como o novo estilo das casas. A Missão⁴⁸, da mesma forma, sofreu modificações, com o estabelecimento de oito casas de tamanhos variados, abrigando 93 pessoas.

Em 1991, Ramos atualizou os dados populacionais, observando que algumas famílias que estavam na Missão em 1970 se dispersaram em oito grupos residenciais (Ramos, 1991:7). A concentração populacional na região próxima a ela continuou a se intensificar contando com a presença de 114 pessoas. A autora explicou que a presença dos missionários e dos Ye’kuana como únicas fontes de obtenção de bens industrializados, atraía os Sanuma e justificava sua concentração em torno da Missão (Ramos, 1991:10).

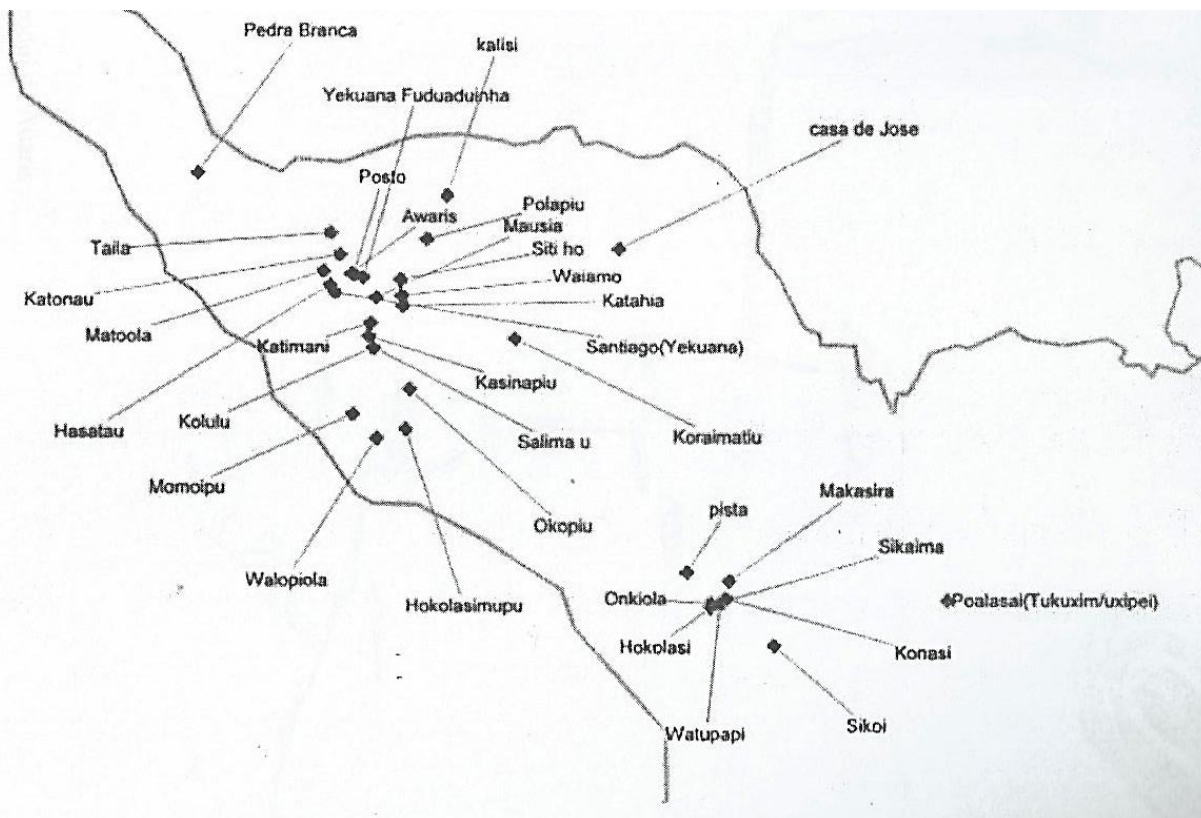
Sabemos que os grupos locais *Passarão* e *Kalioko* passaram a viver na mesma aldeia hoje conhecida como *Katonau*, localizada a dez minutos de barco rio acima da Missão ou a meia hora de caminhada por uma trilha na mata. Rio abaixo também está localizada a aldeia *Kulapoipu*, antes conhecida como *Taila*.

Em 2010, rio abaixo em relação à Missão, no mesmo local descrito como colônia por Ramos em 1968, estavam localizadas as aldeias de *Mauxinha*, *Katimani*,

⁴⁷ Segundo Ramos, havia uma tendência entre os Ye’kuana da Venezuela a construírem casas retangulares, mas na época a autora acreditava que os Ye’kuana do Brasil não seguiriam essa tendência (Ramos, 1980:30).

⁴⁸ A Missão estabelecida pela MEVA localiza-se na aldeia Auaris, ao lado da pista de pouso.

Katarrinha, Momoipu, Hasatau Alamotau, Aiama, Sitiho, Kasinapiu, Kolulu, Walopiola, Hokolasimu, Õkopi. As aldeias *Kalisi, Polapiu e Heöma* localizavam-se depois da cachoeira *Alapola* (“cachoeira da Arara”). A aldeia *Kotaimatiu* situava-se na beira do rio de mesmo nome há três dias caminhando por trilhas desde a pista de pouso de Auaris. A aldeia *Katanã*, a poucos quilômetros da fronteira, foi o resultado da migração recente de um grupo local da Venezuela. A região de *Õkiola*, conhecida no início da década de 2000 como *Sikaima*, é habitada por Sanuma que falam um dialeto diferente de Auaris e eram reconhecidos desde muito tempo como *Sikoi töpö*. Parte da população da aldeia sanuma *Mauxinha*, resultante de um casamento interétnico, instalou-se em um local chamado de *Nova Mauxinha*, localizado próximo ao antigo Olomai, aproveitando a antiga pista de pouso construída pela MEVA.



Mapa 11 - Mapa das aldeias sanuma em 2010 (Guimarães, 2005a).

Os Ye'kuana viviam até 2010, em três aldeias na região de Auaris: Pedra Branca (nas cabeceiras do rio Auaris), *Takunemuinha* e *Fuduwadunha*⁴⁹. Depois disso, fundaram outras duas novas aldeias – *Dejookonha* e *Kudatanha*⁵⁰. Segundo Ramos, a população Ye'kuana no Brasil era de 100 pessoas em 1974 e em 1990, aproximadamente o dobro. Em 2007, segundo os dados da Funasa, a população Ye'kuana no Brasil totalizava 449 pessoas, 314 em Auaris e 135 em Waikas.

⁴⁹ Os Ye'kuana também habitam uma aldeia na região de Waikas, fato já registrado por Ramos em 1990. "Além dessa aldeia, os Maiongong têm cerca de 40 parentes vivendo em Waicás, local insalubre à beira do Uraricoera, atualmente com grande concentração de balsas de garimpeiros" (Ramos, 1991: 5).

⁵⁰ Distante cerca de quatro a sete dias de viagem de canoa (Rocha, 2008:6).

Contrariando as expectativas da época de que a concentração de população já teria alcançado o seu ponto de saturação e que estivesse em declínio (Ramos, 1980:33), a população de Auaris continuou a crescer de uma maneira fora do padrão yanomami. As aldeias mais populosas (com mais de 100 pessoas) da região de Auaris são, em ordem decrescente: *Fuduwadunha, Auaris, Õkiola, Kolulu, Katonau, Kalisi, Hokolasimu, Katimani*.

Em 2004 a população total em Auaris era de 1.782 pessoas (URIHI, 2004), em 2006 aumentou para 2.344 (Funasa, 2006) e em 2007 teria diminuído para 2.328 (Funasa, 2007). Percebe-se um crescimento vegetativo de quase 25 % entre 2004 e 2006. Não podemos interpretar esses dados sem questionar os motivos da possível diminuição populacional entre 2006 e 2007. Possivelmente trata-se de algum erro de contagem ou no registro das migrações constantes dos Sanuma, Yanomamö e Ye'kuana da Venezuela para o Brasil buscando, principalmente, os serviços de saúde (Kelly, 2008: 48). Auaris recebe migrações esporádicas de Sanuma do Alto Caura (Estado Bolívar), especialmente das aldeias: *Buena Vista, Kõiamo, Yahanama, Takamari, Makanã, Marima e Wasareko*. A ineficiência do sistema de saúde da Venezuela, nesse caso específico à falta de assistência às comunidades do rio Caura⁵¹ tem sido um dos principais motivadores para esses deslocamentos trans-fronteiriços.

“Muchas de las regiones mencionadas representan áreas problema en la frontera con Brasil, de muy difícil acceso para el sistema de salud venezolano y de escasa o nula presencia del estado venezolano, donde se presume la existencia de comunidades yanomami con graves problemas de salud (como malaria, oncocercosis y hepatitis). Igualmente del lado brasileiro, estas áreas alejadas de los polos base son de acceso difícil para el sistema de salud de Brasil y existe permanente intercambio entre comunidades de Venezuela y Brasil, lo que hace difícil el registro y control de las enfermedades transmisibles” (Botto, 2008: 4).

Com a população de Auaris praticamente quintuplicando em quarenta anos (de 500 para 2.200 pessoas) e sem uma grande ampliação do território de ocupação, se torna muito dificultoso obter carne de caça e encontrar terras que ofereçam boas condições para plantar. Ramos já notava em 1991, vinte anos após o processo de

⁵¹ Estima-se que entre os anos 2000 e 2004 aproximadamente 70% dos Yanomami da Venezuela estavam fora da cobertura do sistema de saúde nacional e que a cobertura vacinal atingia menos da metade da população (Kelly, 2008: 32). Algumas comunidades do *Alto Siapa, Chalbaud-Haximú, Alto Metacuní, Cuntinamo e Ocamo* não estavam incluídas no censo da Venezuela e estão, conseqüentemente, fora da cobertura do sistema de saúde (Kelly, 2008).

sedentarização em torno da pista de pouso e da Missão, que a caça já estava escassa e as roças tinham que ser derrubadas em locais cada vez mais distantes (Ramos, 1991: 21). Os Sanuma relatam que a mandioca cresce mais lentamente nas áreas de capoeira próximas à pista, mas outros produtos como a banana não se adaptam, interferindo na dieta das comunidades locais. Em razão da dificuldade de encontrar caça, os Sanuma passaram a utilizar cada vez mais outros recursos proteicos como cobras, insetos e minhocas⁵².



Foto 8 - Preparação de minhocas coletadas na floresta para assar ou cozinhar, comunidade de Kolulu

⁵² Desses alimentos, apenas o minhocuçu (*motto* na língua Ye'kuana) não é um alimento tradicional dos outros subgrupos Yanomami.



Foto 9 - Área de roça invadida pelas samambaias na área central da região de Auaris

2.3. Situação sanitária e educacional da região de Auaris

Por ser uma região muito populosa, com intensa concentração em torno da pista de pouso e com pouca capacidade produtiva, os problemas de saúde e de segurança alimentar são muitos. Podemos destacar a malária e a tuberculose como as principais incidências. Apesar de não ter sido uma região muito explorada pela invasão garimpeira⁵³ em comparação a *Paapiu* e *Homoxi*, os Sanuma, assim como os outros subgrupos Yanomami, foram alvo de grandes epidemias de malária, sendo essa a principal motivação para que fosse construído um posto de saúde e um pequeno hospital em Auaris⁵⁴.

Cabe notar que essa situação é mais geral e se estende aos outros Yanomami. Nas últimas décadas, a malária tem sido uma das principais causas de mortalidade dessa população indígena. Barker não observou a incidência de malária entre os Yanomami nos anos iniciais de seu trabalho na década de 1950. Em 1960, estimou-se que 10% da população Yanomami tenha morrido de malária. Chagnon (1977) estimou que 45 % dos Yanomami teriam morrido em decorrência dessa doença. Lizot (1988) e os missionários que trabalhavam na região de Mavaca também apontaram a malária como a maior causa de óbitos dos Yanomami (apud Colchester, 1985).

⁵³ Os principais garimpos eram os do *Ximara Ocho* no rio Metacuni, a dois dias de caminhada de Auaris e outro na região sudeste a cinco dias de caminhada (Ramos, 1991:3).

⁵⁴ Os Sanuma me relataram que os missionários da MEVA também andavam pelas aldeias levando medicamentos, pois o atendimento pelo Estado brasileiro não era constante.

No período de 5 de fevereiro a 15 de abril de 1991, durante um surto de malária em Auaris, 20 pessoas foram a óbito em decorrência da doença. Segundo o relato de Ramos que participava da equipe de saúde⁵⁵, a taxa de contaminação chegou a 114 %, ou seja, algumas pessoas estavam com malária mista (concomitância da infecção pelo *Plasmodium falciparum* e *Plasmodium vivax*) (Ramos, 1991: 10). Somando-se à malária e à tuberculose⁵⁶, a desnutrição apresentava-se como uma das maiores fontes de vulnerabilidades dos Sanuma em 2010.

As atividades em educação escolar tiveram início em 1970 com os missionários da MEVA que tinham como principal objetivo a evangelização. No início da década de 1990, após vinte anos de atuação em Auaris, os resultados da escolarização nos Sanuma não eram expressivos embora fosse evidente que alguns jovens sanuma tivessem adquirido uma base rudimentar de leitura e escrita na própria língua. Alguns professores mais velhos com quem trabalhei contaram que quando crianças, provavelmente na década de 1970, iam para a escola da MEVA atraídos pelos presentes oferecidos como roupas, material escolar e merenda.

Após o período de educação missionária, a ONG Urihi iniciou em 2000, um projeto de educação em Auaris para possibilitar a formação de Agentes Indígenas de Saúde (AIS) Sanuma⁵⁷. Esse projeto foi subitamente interrompido em 2004, o que marcou o encerramento das atividades dessa organização na T.I. Yanomami. Em 2005, a CCPY foi convidada a trabalhar na região, o que possibilitou que alguns professores pudessem continuar sua formação no Magistério Yarapiari⁵⁸ e apoiar as escolas sanuma no envio de material escolar e de assessores para Auaris. Em 2010, a rede escolar sanuma era composta de 26 professores em formação, 303 alunos e seis escolas, sendo que metade delas estava inserida no sistema estadual de educação de Roraima⁵⁹. Apesar disso, as escolas sanuma possuíam pouca autonomia frente às

⁵⁵ A equipe multidisciplinar era composta por Alcida Rita Ramos, como antropóloga da Universidade de Brasília a serviço da Fundação Nacional de Saúde para atuar no Projeto Saúde Yanomami; Yvone Menegola, médica; funcionários de Entomologia e agente de saúde pública da SUCAM em Boa Vista; microscopista e enfermeira da *Médecins du Monde* (Médicos do Mundo).

⁵⁶ Segundo Colchester, a incidência de tuberculose teria alcançado 25 % entre os Sanuma do nordeste na década de 1980 (Colchester, 1985:27).

⁵⁷ Com a criação de seis escolas na região de Auaris, esperava-se que alguns jovens se alfabetizassem e adquirissem conhecimentos básicos e, dessa maneira, fossem treinados para serem AIS.

⁵⁸ Um grupo de cerca de dez professores Sanuma participou do Magistério Yarapiari promovido pela CCPY.

⁵⁹ Com o Decreto n.º 7.973-e de 30 de maio de 2007 do estado de Roraima, 24 escolas Yanomami se tornaram escolas estaduais, entre elas três escolas Sanuma: “Escola Estadual Indígena *Öpasai*”, localizada na aldeia *Kolulu*; “Escola Estadual Indígena *Honama*”, na aldeia *Katonau* e “Escola Estadual Indígena *Helepo*”, na aldeia *Auaris*.

ONGs ou ao Estado. Percebemos que a demanda por escola também estava associada ao desejo dos Sanuma obterem salários e, assim, comprarem mercadorias industrializadas. Algumas lideranças indicavam seus filhos para serem professores antes mesmo de ter uma escola constituída.

A realidade educacional ye'kuana é bem diferente. Nas décadas de 1950 e 1960, a Missão Novas Tribos na Venezuela iniciou um processo de alfabetização para o povo Ye'kuana visando um processo de tradução dos hinos, cânticos evangélicos e da Bíblia. Na década de 60, um jovem ye'kuana chamado Tomé Luiz Rocha voltou da Venezuela alfabetizado e trouxe consigo algumas cartilhas na língua Ye'kuana. Em 1978 começou a alfabetizar os adolescentes em Auaris.

Em julho de 1983 a professora Jandyra Dominoni, missionária da MEVA, começou a ensinar português com aval dos próprios Ye'kuana. A língua era necessária para a boa condução das trocas comerciais. Segundo Rocha:

“(...) desde muito tempo, que seus pais e seus avôs comercializavam e vendiam seus produtos para cidade de Boa Vista e nas outras cidades com aos não-índios, que muitas das vezes era barateado e com muito difíceis para dialogar melhor com não-índios, tanto no atendimento da saúde nos hospitais e quanto na hora de fazer compra nos comerciais da cidade. Porque entendia um pouco de português e acabavam perdendo e sempre enganados pelos não-índios” (Rocha, 2008:18).

Um ano depois, a escola começou a funcionar regularmente como seriada de 1ª à 4ª séries com o nome de “Tancredo Neves”, sendo vinculada a duas escolas de Boa Vista⁶⁰, tendo aproximadamente 15 alunos. Em 1987 e 1988, as primeiras turmas de 4ª séries concluíram os estudos e alguns alunos começaram a estudar em Boa Vista para terminarem o 1º Grau. Muitos deles retornaram à Auaris para trabalhar na escola como assistentes e estagiários (Rocha, 2008:18). Na década de 1990, os Ye'kuana mudaram o nome da escola para Escola Estadual Indígena Apolinário Gimenes.

Os professores ye'kuana foram aos poucos se formando também em cursos de Magistério Indígena (como o “Projeto Magistério Indígena *Tamî'kan*”) e cursos técnicos como auxiliar de enfermagem e técnico laboratorista. Em 2000, a escola iniciou as aulas também de 5ª a 8ª série. Em 2008, Reinaldo Rocha foi o primeiro ye'kuana no Brasil a concluir os estudos de nível superior na Universidade Federal de

⁶⁰ Escola de Primeiro Grau Boas Novas e Escola de Primeiro Grau Rei Salomão.

Roraima (UFRR). Atualmente a escola funciona regularmente com o ensino da educação infantil e o ensino fundamental completo regular de 1ª à 8ª série.



Foto 10 - Alunos da educação infantil e do ensino fundamental da Escola Estadual Indígena Apolinário Gimenez em 2007.

De maneira nenhuma temos a intenção de comparar a capacidade desses dois povos na criação de estratégias para o acesso dos serviços de saúde e educação. No entanto, percebe-se explicitamente trajetórias diversas. Apesar de separados geograficamente apenas pelo rio Auaris, os Sanuma e os Ye'kuana estão divididos em termos do acesso às políticas governamentais. Enquanto os primeiros buscaram se capacitar e constituir uma autonomia relativa com relação à escola e aos serviços de saúde, os segundos apresentam certo grau de dependência dos não-indígenas, sejam eles de ONGs ou do Estado. Pretendemos demonstrar no próximo capítulo que o relacionamento com os não-indígenas e, conseqüentemente, o interesse pelos serviços e bens por eles ofertados, também é diferenciado.

2.4. Convivência interétnica em Auaris

Desde o início da década de 1980, Auaris possui uma composição étnica bastante variada (Ramos, 1980:28 e 30). Além dos Sanuma e dos Ye'kuana, existe um contingente considerável de não-indígenas na região. A MEVA foi a primeira

organização a chegar, em 1964⁶¹, com o missionário Donald Borgman. A FUNAI e o Exército se instalaram na região somente no início da década de 1990. A URIHI chegou em 1999 e a CCPY iniciou seus trabalhos na área de educação na região em 2005, porém, já havia realizado anteriormente outros trabalhos pontuais de saúde.

Assim, na época do meu trabalho em Auaris (2002 a 2004), cerca de 100 não-indígenas moravam na região de maneira permanente ou em sistema de rodízio, seguindo escalas de trabalho variadas⁶². O 5º Pelotão Especial de Fronteira (5º PEF) mantinha entre 60 e 70 homens. A URIHI tinha cerca de vinte funcionários. Havia um servidor da FUNAI e uma família de missionários da MEVA com quatro pessoas que permanecia quase sem ir a Boa Vista. Um casal de missionários visitava esporadicamente os Sanuma e dois antropólogos realizavam trabalhos periódicos com os Ye'kuana. Eu, a “professora da URIHI” completava o quadro.

Na época, as instalações não-indígenas mais salientes eram compostas pela estrutura do 5º Pelotão de Fronteira do Exército (PEF). Havia um telefone público da Embratel instalado e acesso à Internet por via satélite, um posto da FUNAI e um posto de saúde. A Missão da MEVA era constituída por duas casas de missionários, uma escola, um depósito e outras duas casas antigas que não eram mais utilizadas. A minha impressão da Missão não foi muito diferente da relatada por Ramos:

“A impressão que se tem da missão de Auaris, na sua aparência física, é a de uma espécie de chácara gramada, cercada pela mata, pelo rio e pelas casas indígenas. Na verdade ela está assentada numa grande capoeira que resultou de antigas roças dos Maiongong, os primeiros a ocupar o local. Os missionários plantaram cajueiros e limoeiros, mantêm limpo o espaço entre as casas, cortam a grama, dando ao lugar um caráter rural domesticado e tranquilo, quebrado periodicamente pelas chegadas do monomotor das Asas do Socorro que supre a missão” (Ramos, 1990b:56).

Uma pequena hidrelétrica e uma pista de pouso asfaltada de 1,2 Km de extensão foram construídas com recursos do Projeto Calha Norte⁶³ (Albert, 1991a e

⁶¹ Outras missões foram instaladas entre os Yanomami na Venezuela em diferentes momentos e locais: em 1955, em Santa Maria; em 1962 em Canadacuni; em 1965 a *Orinoco River Missions* em Carona; em 1972, em Cacuri; e em 1976, a *Iglesia Evangelical Libre of Maracay* em Majaguana (Colchester, 1982a:384 e 387).

⁶² Algumas pessoas permaneciam mais tempo em Auaris, como é o caso da família do missionário da MEVA, que vivia na sua própria casa com sua esposa e dois filhos. Já os funcionários da Funasa permaneciam um mês na terra indígena e retornavam depois de 15 dias. Os soldados e o chefe de Posto da FUNAI tinham períodos variados em Auaris. Dessa maneira, o número de não-indígenas em trânsito também era alto.

⁶³ O PCN estende-se por 6.771 km da fronteira norte-amazônica do Brasil, onde prevê a aplicação de importantes financiamentos públicos destinados a aumentar a presença militar, bem como a desenvolver

1991c). A construção da pista de pouso de Auaris teve início na década de 1960⁶⁴, tornando-se um marco na história dos Sanuma, devido à imensa modificação provocada no padrão de assentamento e no estabelecimento de novas relações com os não-indígenas. Por esse motivo, analisaremos dois relatos – sanuma e ye'kuana - sobre eventos que marcaram a chegada dos não-indígenas, levantando fatos que nos remetam à relação desses povos com os Outros. Em primeiro lugar, apresentaremos um relato dos Sanuma coletado durante o Curso de Formação de Professores em 2003⁶⁵ e, em seguida, um relato Ye'kuana escrito por Reinaldo Wadeyuna Luiz Rocha Ye'kuana, diretor da escola Apolinário Gimenez⁶⁶.



Foto 11 - A pista de pouso de Auaris e o quartel do Exército à esquerda.

as vias de comunicação, a produção energética e serviços básicos, a fim de atrair investimentos e fluxos migratórios para a região (Albert, 1991c:52 e Andrade, 2003).

⁶⁴ Em 1963, a pista foi declarada praticável quando o comandante da 1ª. Zona Aérea fez o primeiro pouso. Em 1965 foi feita a abertura oficial da pista de pouso de Auaris. A cobertura de asfalto foi realizada apenas na década de 80.

⁶⁵ O curso “*Espaço Geográfico: Percebendo a Floresta e a Cidade*” foi promovido pela URIHI – Saúde Yanomami e ocorreu em Boa Vista em 2003.

⁶⁶ O relato sanuma foi coletado na língua Sanuma com minha tradução. O ye'kuana foi retirado da dissertação de final de curso de Reinaldo Wadeyuna Luiz Rocha, não sofrendo nenhuma modificação.

Relato Sanuma

“Sitiho, ‘Mamãe’⁶⁷ e alguns Ye’kuana chegaram em Boa Vista de canoa. Não tinha muitas casas em Boa Vista, só a Olaria e o bairro São Pedro. A cidade era pequena. Eles encontraram Donald Borgman, um americano que trabalhava com os Yanomami em Surucucu. Ele perguntou onde eles moravam e disse que queria conhecer os Sanuma. Responderam que era na cabeceira do rio Uraricoera e que ele poderia conhecer. Donald pediu, então, que eles abrissem uma pista para o avião pousar.

Os Sanuma que moravam onde a pista está localizada hoje eram muito poucos, apenas três famílias. Todo mundo morava espalhado. Essas três famílias, então, abriram a pista carregando a areia nos cestos e sem auxílio de nenhuma máquina e escassas ferramentas de metal.

Depois de um tempo, Donald e Nilo chegaram no avião. Ele chegou de óculos e todos ficaram com medo. Sua mulher veio depois. Donald pediu a eles que fizessem uma casa porque ele iria viver muito tempo ali. Mas o filho dele foi picado por uma cobra coral no rosto e acabou falecendo. Ele ficou muito triste e foi embora. (...)

Donald pediu para fazer uma escola e foi feita uma escola muito boa e grande. Depois chegou Julieta, uma enfermeira, para fazer atendimentos de saúde. A gente não conhecia remédio de vermes. Depois vieram os missionários Paulo Silas que começou a ensinar para alguns sanuma. (...)

Depois que chegou Donald e os outros, chegaram Ken Taylor e Alcida [Ramos]. Trocavam miçangas por trabalho como carregar lenha, buscar água, pegar caranguejo e cogumelos. Ken acompanhava os homens nas caçadas e cheirava alucinógeno. Alcida [Ramos] trabalhava com as mulheres (...)

Em 92, eu acho, o Exército chegou. Começaram a abrir mais a pista e asfaltar. Chegavam tratores de vários tipos nos Búfalos. Os Sanuma achavam que eles estavam trazendo remédios e, por isso, os ajudamos trabalhando na pista. Ninguém sabia quem eles eram e nem avisaram que eles chegariam. Na mesma época, chegou a FUNAI - o chefe de posto José Ivaldo (...). Nós pedíamos mercadorias, mas o avião chegava sempre vazio. Os Ye’kuana já sabiam antes que a FUNAI iria chegar, porque sempre estavam indo para Boa Vista de canoa. Diziam para nós que tudo ia mudar e que a FUNAI iria ajudar muito.

Depois da FUNAI, chegou a Fundação [Nacional de Saúde]. Ela escolheu os Ye’kuana para trabalhar junto com ela, porque a gente não tinha estudado muito. A gente sempre pensava: “será que a FUNASA é só amiga deles? Será que eles não querem a gente?”. A FUNASA não pensava nos Sanuma. (...). Muita gente mudou-se para Auaris. Antes só tinham poucas pessoas. Com a chegada dos setänapö topo [não-Sanuma] em Auaris, muitos sanuma vieram também”.

⁶⁷ Nomes próprios de dois Sanuma que acompanhavam os Ye’kuana em uma das viagens a Boa Vista.

Relato Ye'kuana

“E bem no início de década de sessenta o povo Ye'kuana organizaram um grupo para fazer a grande viagem, no rumo à cidade de Boa Vista, para vender seus produtos como as suas canoas, remos e diversos artesanatos para serem vendidos aos não-índios ou trocar seus produtos úteis como os tadaude (ralos), kudaata (zarabatana), mani (breus) e entre outros para trocar e negociar com outros parentes indígenas do povo Makuxi e do povo Wapichana (...) Nessa ocasião encontraram com muito surpresa no meio do caminho as pessoas estranhas, ou seja, não-índios que era a equipe dos militares (FAB) e de missionários que estavam acampadas na margem esquerda do Rio Fadiime (Uraricoera) para construir a pista de pouso de avião naquela região. Esse lugar se chama na Língua Ye'kuana Shidiichä Antadõnha (ilha da estrela) e atualmente se chama Waikás por motivo que alguns subgrupos indígenas Yanomami que estavam morando naquela época e naquela localidade que se chamava esse grupo Waiká e nesse caso se denominou o nome até hoje comunidade Waikás.

E os yadanawichomo (brancos) decidiram pedir para conversar com o grupo Ye'kuana para que eles ficassem trabalhando com eles e depois que iam conseguir trazer tudo os seus interesses através de aeronaves que era mais prático e rápido, invés de seguir a viagem que era muito arriscado por causa de muitas cachoeiras que tem na frente na região das ilhas de Maracá, porque a pista de pouso também estava praticamente quase pronta naquela ocasião. Pois, o segundo líder do grupo o Senhor Peri José Magalhães concordou para ficar trabalhando como empregado. E assim eles trabalharam até concluir a construção da pista. Após da construção daquela pista de Waikás foram os yadanawichomo (os brancos) e alguns Ye'kuana selecionados para construir outras três pistas nos outros locais, que ficam bem na divisa Brasil/Venezuela, na região onde se nasce o rio Fadiime (Parima) que até hoje se chama Surucucu. Os yadanawichomo (brancos) eram formados naquela ocasião com duas instituições organizadas como Força Aérea Brasileira – FAB e missionários como Missão Evangélica da Amazônia-MEVA.

Os pais e avós contam que estes Ye'kuana ficaram trabalhando na abertura até concluir para estas pistas: primeiro a pista de Waikás, iniciada no mês de janeiro de 1961 e concluída no mês de fevereiro. Depois a pista de Surucucu que iniciaram abrir no mesmo ano e concluíram bem no começo de 1962 e em seguida foram para abrir as outras duas pistas que chamaram Parima A e Parima B. Logo depois, foi descoberta que essas duas pistas estavam localizadas no outro lado de fronteira da Venezuela e abandonaram. Na época, o chefe dos trabalhadores se chamava Santana. A equipe dos não índios era formada pelo Major Rocha, o enfermeiro Cabo Dobécio, o jornalista Paraguai-azul e o telegrafista Sargento Nery.

Mais tarde, surgiu, então, a proposta, por parte do Coronel Camarão, de abrir uma pista também em Auaris. O Coronel Camarão falou-lhe sobre mais vantagens que teria construir da pista, pois isso permitiria o acesso de uma equipe de saúde para atender os habitantes daquela região e transportar as coisas dos interesses das pessoas Ye'kuana,

mas também não precisavam mais descer o rio de kudiiyada (canoa) até Boa Vista, uma viagem perigosa, por causa do número de cachoeiras e quedas d'água, que leva de um a dois meses para ser completada. A pista de Auaris foi aberta em 1963, e homens, mulheres e jovens Ye'kuana trabalharam com afinco para que ela ficasse pronta e recebesse as melhorias feitas mais tarde pelos trabalhadores da COMARA. Uma última pista foi aberta pelos trabalhadores Ye'kuana na área onde vive o povo Wai Wai, em Anauá- sul do Estado de Roraima.

Após feita de pouso da aeronave na região de Auaris ficou na responsabilidade pelos missionários da MEVA (Missão Evangélica da Amazônia) da pista e de cuidar as saúdes entre dois povos diferentes Ye'kuana/Sanumá e não eram somente cuidar as saúdes, objetivo também era ensinar as palavras de Deus daqueles povos. E as lideranças Ye'kuana decidiram que os missionários ficassem junto a comunidade do Sanumá e eles aceitaram, porque o interesse deles era isso mesmo na época” (Rocha, 2008:9-11).

Comparando os dois relatos sobre os eventos relacionados à chegada dos não-indígenas, observa-se que os Ye'kuana eram os conhecedores notórios dos não-indígenas, devido ao tempo de contato mais antigo com a sociedade envolvente e pela experiência oriunda das viagens à cidade de Boa Vista empreendidas com intuídos comerciais. Além disso, conheciam o modo de trabalho dos não-indígenas, tendo adquirido o conhecimento técnico para abrir pistas de pouso. De modo diferente, os Sanuma se mostram desconhecedores dos não-indígenas e das motivações que os traziam a Auaris. Os Ye'kuana aparecem, ainda, como agentes no estabelecimento do trabalho dos missionários com os Sanuma. Devido ao *ethos* de uma pressuposta “superioridade” dos Ye'kuana alimentada pelos não-indígenas que trabalham na região, esses eram preferencialmente escolhidos para trabalhar no atendimento à saúde ou com a FUNAI, enquanto os Sanuma eram convocados como carregadores e para realizar serviços braçais.

As menções ao uso da mão-de-obra indígena diferem nos dois relatos. Na versão sanuma, as três únicas famílias que viviam nas imediações da pista de pouso abriram a pista com muito sofrimento, carregando a areia nos cestos e sem a utilização de ferramentas de metal. Já na versão ye'kuana, toda a sociedade trabalhou “*com afinco*”. Foram originadas expectativas de que o acesso à cidade seria facilitado com a abertura da pista de pouso e que a vida dos Sanuma e dos Ye'kuana melhoraria com a chegada das instituições e, conseqüentemente, dos serviços de atendimento à saúde e educação. No relato sanuma, os não-indígenas prometeram pagamentos e nunca

cumpriram. Contam que as mercadorias eram solicitadas à FUNAI, mas não chegavam nos aviões que começaram a pousar em Auaris. Todos os relatos de Sanuma que trabalharam na abertura da pista e na construção do 5º PEF eram imbuídos de insatisfação, pois, além de não terem sido pagos justamente, não eram autorizados a entrar no quartel. Essa dívida ainda é cobrada, sendo ela um fator determinante para o estabelecimento da relação dos Sanuma com os não-indígenas, como demonstraremos no capítulo 3.

Os dois relatos mostram, ainda, que Auaris *sai* (“mesmo”) ⁶⁸ tornou-se rapidamente um lugar de atração. Com a chegada dos não-indígenas, também vieram os barulhos e odores desconhecidos, uma diversidade imensa de homens e mulheres altos, gordos ou carecas, como também as cobiçadas mercadorias. Daquele momento em diante, os Sanuma começaram a desfrutar da possibilidade de obtê-las não apenas através dos Ye’kuana, mas também com os “outros Outros”. No entanto, esse novo contexto de relações e papéis inter-étnicos precisava ser modelado.

Devido às condições de ocupação dessa região com uma massiva invasão de Sanuma, às circunstâncias da chegada dos não-indígenas e sua dívida histórica com os Sanuma, à presença de inúmeras organizações governamentais e não-governamentais com propósitos e atribuições diferentes, Auaris abriga conflitos latentes que parecem eclodir a qualquer momento.

As visões Sanuma sobre os indivíduos se confundem com o papel coletivo das instituições que representam. Desse modo, a Funasa era notadamente a instituição mais sovina de todas, pois oferecia alimentação para os pacientes em pouca quantidade e não fornecia os remédios considerados necessários por eles. Para a maioria dos Sanuma, era frustrante sair de um atendimento sem ter tomado nem ao menos um comprimido ou injeção. Da mesma maneira que a Funasa, os seus funcionários eram considerados sovinas no modo como geralmente atendiam os pacientes. A FUNAI também era vista como uma instituição sovina pois, segundo os Sanuma, não pagava justamente pelos artesanatos fornecidos para a venda em Boa Vista. Ou seja, o Estado brasileiro era sovina.

Provavelmente por conhecerem alguns códigos culturais Sanuma, os funcionários da URIHI, da CCPY e os missionários da MEVA eram considerados

⁶⁸ Os Sanuma utilizam a expressão “Auaris *sai*” para diferenciar o conjunto de comunidades localizadas em torno da pista de pouso com a região que engloba diversas aldeias. Ou seja, Auaris é o nome tanto da região quanto da aldeia mais populosa.

pelos Sanuma como pessoas que sabiam trocar justamente, os que tinham habilidade para ativar uma temporalidade específica em momentos de escassez ou de fartura e reavivar os laços de reciprocidade. Mesmo assim, os conflitos continuavam a ocorrer, incitados principalmente por meio de fofocas. Depois dos Ye'kuana, os primeiros a trocarem mercadorias com os Sanuma foram os missionários da MEVA, introduzindo-os nas lógicas de mercado ocidentais.

Os conflitos com o 5º PEF também eram frequentes, estimulados por motivações variadas. Em uma ocasião, um capitão matou o cachorro de um Sanuma com um tiro e esse o cobrou um pagamento pelo prejuízo. O capitão se revoltou quanto ao valor solicitado, pois um cão caçador em Auaris pode valer o preço de uma espingarda usada. Outra vez, os porcos fugiram do chiqueiro do PEF e invadiram várias roças sanuma, destruindo toda a plantação. Também ocorriam conflitos em relação às trocas assimétricas de artesanato dos Sanuma com os soldados.

Os conflitos dos Sanuma tanto com os não-indígenas quanto com os Ye'kuana, ou também entre os grupos locais, eram geralmente resolvidos durante uma reunião (*kokamowi*). Como as desavenças eram frequentes, havia muitas reuniões. Quando o conflito era interno aos Sanuma, as reuniões ocorriam na casa de um participante ou no pátio das casas das aldeias. Os participantes se sentavam em cima de feixes de lenhas ou em banquinhos para discutir o conflito. De um modo geral, as reuniões com os não-indígenas adotavam um estilo ocidental, com pauta, bancos e mesas, papéis e horário para começar, o que dificilmente era respeitado.

Diversas vezes fui convidada pelos não-indígenas ou pelos próprios Sanuma para realizar o trabalho de tradução nas reuniões. Depois de algum tempo comecei a ter a impressão de que os Sanuma apreciavam essas reuniões, talvez por serem momentos importantes de socialização possibilitando, por exemplo, as trocas de produtos das roças, o consumo coletivo de alucinógeno ou simplesmente pelo próprio encontro.

Todo fim de semana em Auaris *sai* era bastante dinâmico devido ao trânsito de Sanuma de outras aldeias que iam trocar artesanatos, peixes e frutas, principalmente com os não-indígenas. Os dias de pousos e decolagens, de aviões de grande porte do Exército ou de monomotores, eram especialmente agitados, principalmente quando coincidiam com um final de semana. Outra grande motivação para os deslocamentos dos Sanuma para Auaris *sai* eram os jogos de futebol. Nesses dias agitados, era possível visualizar a relação dos grupos locais pela maneira que “visitavam” a minha

casa; pelos olhares e comentários em baixo tom entre grupos de jovens ye'kuana e sanuma se cruzando na pista. As intercorrências noturnas, da mesma maneira, não eram incomuns. Auaris estava sempre em movimento, pelo menos na margem direita do rio.

CAPÍTULO 3 – Uma reflexão sobre as categorias de alteridade dos Sanuma

Procuramos abordar nos capítulos anteriores que as classificações administrativa e linguística possuem limitações para uma identificação adequada dos subgrupos Yanomami. Devido à falta de informações sobre a diversidade social e cultural, a primeira classificação, de certa forma, anula o pertencimento dos Yanomami aos subgrupos. Cotidianamente são identificados como os “yanomami de Surucucu”, os “yanomami do Demini” e não como “Yanomae” ou “Yanomamö”. Já a classificação linguística, pela ausência de estudos comparativos consistentes, também se restringe a reconhecer apenas quatro ou cinco línguas. Apesar dessas classificações também serem utilizadas pelos Yanomami, em geral, a identificação por subgrupos possui uma maior importância para eles.

Na época inicial dos primeiros episódios do contato, os Yanomami, e por sua vez os Sanuma, davam mais ênfase à unidade do subgrupo do que ao pertencimento à outra unidade mais englobante como “etnia” ou “povo”. Assim como os Wari’ (Vilaça, 2006:55), os Sanuma não possuem um nome na língua materna que designe o grupo como um todo.

“Os Wari’ traduziram o nosso conceito de tribo por subgrupo, e foi assim, insistindo no fato de constituírem unidades distintas, que se identificaram quando resolveram se apresentar aos brancos, no episódio que os agentes governamentais chamaram de pacificação” (Vilaça, 2006: 55).

“Mas nós só somos Wari’ porque vocês disseram isso. Antes não sabíamos’ (...). Quando os brancos os encontraram, eles se fizeram conhecer como um conjunto de subgrupos, e não como uma etnia única” (Vilaça, 2006:138).

Como esse povo (Vilaça, 2006: 94), atualmente, a auto identificação por subgrupos Yanomami é utilizada para registrar os seus sobrenomes nos documentos de identificação como carteira de identidade e CPF. Assim, apesar da identidade mais englobante “Yanomami” ser acessada em certos contextos, dificilmente um sanuma terá um sobrenome “Yanomami”, mas sim “Sanuma”. Alguns também utilizam o nome do grupo de descendência patrilinear⁶⁹ como o primeiro sobrenome.

⁶⁹ Os grupos de descendência patrilinear são as unidades mais inclusivas do parentesco sanuma. Todo sanuma é membro de um desses grupos, entrando pelo nascimento e sendo membro vitalício até a sua morte. A afiliação é exclusiva e permanente.

Apesar das categorias se manterem as mesmas, suas configurações se modificaram pela manipulação realizada pelos Sanuma nas estratégias de distinção dos “nossos” e dos Outros de acordo com os contextos sociais, políticos e culturais assim como identificado por Vilaça entre os Wari’ (Vilaça, 2006:500). Entre os Achuar, Descola observou o mesmo processo:

“as definições de identidade se fazem aqui por oposições distintivas, um mesmo qualitativo étnico podendo mudar de referente em função do contexto e segundo o termo com o qual é implicitamente contrastado” (Descola, 2006:256).

A discussão realizada por Carneiro da Cunha (1987) sobre o conceito de etnicidade também nos auxilia a pensar nessa questão. A autora considera a etnicidade como uma linguagem que, entre outras, tem a função de estabelecer fronteiras entre grupos étnicos⁷⁰, os quais têm *“mecanismos de adoção ou exclusão de indivíduos”* (Carneiro da Cunha, 1987:118). Ou seja, existe uma capacidade manipulativa da etnicidade, onde os contextos sociais, culturais e políticos influenciam na incorporação e na exclusão de estrangeiros/Outros (Carneiro da Cunha, 1987:99).

Os Wari’ fornecem, mais uma vez, um bom exemplo dessa dinâmica:

“As (...) categorias de alteridade são posições de um contexto relacional específico (...), um lugar privilegiado para a elaboração de novos eventos e para a absorção de novas pessoas e coletividades (...). A classificação das mesmas pessoas varia de acordo com o contexto e a forma de relação, e está sempre vinculada a um ponto de vista específico” (Vilaça, 2006:30 e 31).

Portanto, devemos considerar na discussão sobre as categorias de alteridade, que os limites entre os subgrupos e os Outros estão sempre influenciados por uma gama de fatores e pela agência do próprio fenômeno de (auto) reconhecimento étnico. O arranjo complexo de relações de alteridade sobrepostas gera uma elasticidade nos modos dos Sanuma manipularem a distância entre os Outros, assim como exposto por Carneiro da Cunha:

“A passagem por tais fronteiras não dilui a existência do grupo nem a rigidez dessas fronteiras: pessoas podem mudar de identidade, alterando os traços culturais que demonstram: ao fazer isso, longe de negar a pertinência da distinção entre grupos étnicos, estará

⁷⁰ A autora utiliza-se do conceito de “grupo étnico”, definido por Barth, como *“formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem”* (Carneiro da Cunha, 1987:116).

reforçando a existência de identidades distintas” (Carneiro da Cunha, 1987:118).

Aproximando-se do contexto etnográfico Yanomami, Albert (1992) evidencia como a figura do Outro entre os Yanomam (Yanomae) passa por transformações permanentes em um movimento espiralado, onde é constante a avaliação e a substituição das concepções e percepções iniciais sobre o estrangeiro por outras mais complexas e associadas mais intensamente ao contexto vivido. No início, os brancos eram identificados pelos Yanomam (Yanomae), como espectros vagando pela floresta. Em um momento posterior, são eleitos à categoria de “humano”, pois se tornaram um inimigo em potencial.

Os Outros dos Sanuma também foram se diferenciando conforme se delineavam as concepções e percepções sobre eles. Como veremos neste capítulo, coabitar pacificamente com tantos Outros requer diversas estratégias de inclusão e exclusão de indivíduos. Para discutir essas dinâmicas, pretendemos descrever parte do repertório cultural que estabelece as relações de alteridade intra e interétnica e refletir sobre as diferentes especificidades dentro das próprias categorias. Assim, buscaremos mostrar que, além de uma especificação das categorias, os Sanuma também acessam categorias mais englobantes como “Yanomami”, principalmente nas relações com os Outros por excelência: os *setänapi töpö* (brancos).

3.1. O conceito *tiko töpö*:

Internamente aos subgrupos Yanomami, as formas de identificação através de categorias de alteridade são bastante diversas. No caso dos Sanuma, analisaremos as categorias decorrentes do conceito mais englobante *tiko* (*tiko töpö* = “outro” + plural e *tiko tä* = “outro” + singular). Considerado por Ramos como o conceito sanuma de alteridade por excelência (Ramos, 1984: 7), *tiko töpö* é usado para se referir aos contrastes entre qualquer “nós” e “não-nós”, ou seja, entre os grupos locais sanuma; entre os Sanuma e os não-indígenas; e entre os Sanuma e os Ye’kuana. *Tiko* é o termo utilizado pelos Sanuma quando se pretende diferenciar algo ou um indivíduo dentro de categorias englobantes. Ele pode ser utilizado em diferentes contextos. Pode ser empregado para distinguir o pertencimento a um grupo local e a uma aldeia e também

o pertencimento de alguns animais a suas espécies⁷¹. A seguir, apresentamos alguns exemplos em forma de diálogos recorrentes que demonstram que *tiko töpö* diferencia tanto os animais quanto os seres humanos.

distinguindo pertencimento a grupos locais

Diálogo 1

- *Pökatu ha, au töpö pilia kule ?* (“É a sua gente que vive do outro lado do rio?”)

- *Ma ! Tiko töpö ã sai a sai* (“Não ! É certamente a casa de outros [e não da minha gente]”)

Diálogo 2

- *Auaris tili tä wa hö ?* (“Você é [mora em] de Auaris ?”)

- *Ma. Tiko tä sa pasiwö. Katimani ha sa pilia.* (“Não. Eu sou outro [não moro em Auaris]. Eu moro em Katimani”)

distinguindo pertencimento de animais a suas espécies

Diálogo 1

- *Kiha paluli a hö ?* (“Lá, é um mutum ?”)

- *Ma ! Tiko tä pasiwö !* (“Não ! É outro [animal] !”)

Diálogo 2

- *Kutumoni a salo hiloö hö ?* (“*Kutumoni* é o nome de um animal de caça ?”)

- *Ma, tiko tä, salaka ã ta hiloö.* (“Não. É o nome de um peixe.”)

distinguindo pertencimento de objetos a pessoas

Diálogo 1

- *Au haloösö kolo hö ?* (“É sua roupa?”)

- *Ma. Tiko ã tä pasiwö.* (“Não. É a roupa de outra pessoa”)

⁷¹ Entre os outros grupos Yanomami existem termos com significado semelhante à *tiko*. Em Yanomamö, conforme Lizot, seria *shömi* (Lizot, 2004: 400). Observei nas minhas viagens que *tiko* era utilizado na língua Yanomae como “estranhamente”, “de uma maneira rara”. Lizot informa que na língua Yanomamö, *tiko* é um “verbo com función adverbial, verbo que modifica el sentido de outro verbo: lamentar, hacer a disgusto; producirse de modo desafortunado; puede a veces traducirse por ‘lamentablemente’ o ‘por desgracia’” (Lizot, 2004: 417).

distinguindo locais diferentes

- *Posöto hamö kamakö huu pia kule ?* (Vocês vão ao posto [de saúde]?)

- *Ma. Tiko hamö samakö huu pia kule.* (Não. Nós vamos a outro lugar.)

Descrevemos, no capítulo 2, alguns aspectos das relações entre os Sanuma e os *tiko töpö*, estabelecidas a partir dos primeiros contatos e desenvolvidas durante a convivência “pacífica” na região de Auaris. Focaremos, a seguir, a nossa análise apenas nas categorias de alteridade mais exclusivas, as quais podem ser englobadas pelo conceito *tiko töpö*. A categoria mais inclusiva, *sanuma*, em contraste com os não-humanos - *salo töpö* (animais) e *sai töpö* (seres sobrenaturais) – não será discutida nessa dissertação, pois demandaria outro tipo de análise. Igualmente não abordaremos as formas de identificação entre os grupos locais sanuma. Resumimos na tabela abaixo, as categorias mais ou menos exclusivas de acordo com o tipo de relação: intra ou inter-étnica.

	Exclusiva (<i>tiko töpö</i>)	Inclusiva
Intra-étnica	<i>sanuma</i> grupos locais <i>waika/ samatali</i>	<i>sanuma</i>
Inter-étnica	<i>napö</i> <i>setänapö</i>	

Nas categorias mais exclusivas, aglutinadas pelo conceito *tiko*, “as lógicas de classificação dos campos intra e inter-étnico são diferentes” (Ramos, 1984:2). Na relação intra-étnica, a alteridade se dá principalmente pelas relações de parentesco no caso dos grupos locais. Partindo do pressuposto que todos os subgrupos compõem uma unidade Yanomami, as categorias de alteridade entre os Sanuma e os demais subgrupos formariam categorias intra-étnicas. Ou seja, *tiko* não é uma categoria antagônica como “índio e branco”, pois ela nem sempre terá uma carga de sujeição e dominação, sendo todos os Outros, de certa forma, também *sanuma* e pertencentes à humanidade.

No contexto apresentado por Ramos, as categorias de alteridade eram mais transitivas, já que os Sanuma, bem como os Yanomami, ainda não haviam filtrado o seu universo entre “índios” e brancos e o poder político do discurso do contato não se fazia presente (Ramos, 1984:15). Assim como outros povos indígenas como os Waiwai descritos por Howard (2002:41), os Sanuma não tinham, até pouco tempo,

uma palavra nativa para se referir aos povos indígenas em geral a não ser a palavra em Português “índios”⁷². Para estabelecer uma relação com os brancos, Outros por excelência, os Sanuma tiveram de se admitir primeiros como “índios”. Fenômeno semelhante se deu entre vários povos indígenas nos períodos imediatamente posteriores aos primeiro contatos, como por exemplo, os Waiãpi, narrado por Gallois (2013):

“Eu penso que a coisa mais difícil para eles é aprender que são índios. Eles se pensam como humanos e não como índios. Aprender a ser índio parece um contra-senso lógico, além de muito pouco atraente, pois eles se vêem privados de uma série de coisas (...). Para tanto, primeiro tiveram de construir a noção de "Waiãpi", um coletivo amplo, inexistente na representação e na prática de sua vida social” (Gallois, 2013:107 e 108).

Ao longo do processo de construção de uma identidade interétnica frente aos brancos e, especialmente, com o Estado-Nacional representado pelo Exército e a Funasa, os Sanuma, como os Wari’ (Vilaça, 2006:494 e 495), também tiveram que construir uma identidade pan-indígena, onde todos os índios são “parentes” em contraposição aos brancos. Exibi diversos filmes com imagens de outros povos indígenas da coleção “Vídeo nas Aldeias”⁷³ para os professores sanuma e sempre se referiam a eles como “Sanuma”. Semelhante aos Waiãpi (Gallois, 2005), os Sanuma distinguem os que vivem na floresta daqueles que vivem como os não-índios.

Dependendo do tipo de relação que querem estabelecer, os Sanuma podem acessar as categorias de diferentes maneiras utilizando a categoria “índio”, *napö* ou *sanuma* para se referirem a todos os outros povos indígenas. A primeira (“índio”) é utilizada no contexto pan-indígena; a segunda (*napö*) quando existe um alto grau de desconhecimento a ponto de gerar uma possível relação de inimizade; e a terceira (*sanuma*) é utilizada quando se enfatiza a semelhança ao modo de vida deles.

Apresentaremos as singularidades sanuma frente aos outros subgrupos Yanomami com relação à configuração das categorias de alteridade englobadas pelo conceito *tiko*, observando os diferentes graus de especificação existentes em cada uma

⁷² Segundo Albert, os Yanomam (Yanomae) nomeavam outros povos indígenas nos períodos anteriores ao contato como *Yanomamë thë bë nabë* ou *Thanomai thëbë*, aqueles que não são vistos e têm intenções desconhecidas.

⁷³ “Criado em 1986, Vídeo nas Aldeias (VNA) é um projeto precursor na área de produção audiovisual indígena no Brasil. O objetivo do projeto foi, desde o início, apoiar as lutas dos povos indígenas para fortalecer suas identidades e seus patrimônios territoriais e culturais, por meio de recursos audiovisuais e de um produção compartilhada com os povos indígenas com os quais o VNA trabalha” (Disponível em <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/vna.php>. Acesso em 06/07/14).

delas. O objetivo é identificar e analisar as possíveis modificações e a inclusão de novos significados e estratégias de acionamento das categorias surgidas com a intensificação do conhecimento sobre os Outros. O caráter difuso e elástico das categorias, já identificado por Ramos (1984:7), favorece a mudança de níveis de contraste com maior ou menor inclusão, desencadeando diversas configurações.

3.2. Sanuma x Yanomami (*waika* e *samatali*)

Conforme analisamos nos capítulos anteriores, a classificação linguística não é a única maneira de se diferenciar os Yanomami e, em geral, não é o modo como os subgrupos referem-se uns aos outros. Assim como argumenta Ramos:

“em primeiro lugar, nem todos os Yanomami têm conhecimento da existência de todos os outros (...). Em segundo lugar, a proximidade social e geográfica desempenha um papel bem mais importante nas classificações locais.” (Ramos, 1990a:4-5).

Como demonstramos na introdução e no capítulo 1, os conceitos *waika* e *samatali* foram empregados pelos não-Yanomami como etnônimos, mas também são utilizados como uma designação dos próprios subgrupos Yanomami. Lizot identifica que os termos *waika* e *samatali* (*xamathari* nas outras línguas Yanomami) referem-se a algumas singularidades físicas, sociológicas e comportamentais, explicadas antes de tudo por narrativas de origem (Lizot, 2004: 456). Os *samatali* foram distinguidos em tempos primordiais e pertenceram a outro tipo de humanidade “canibal”. Conforme a narrativa mítica coletada por Lizot, os *samatali* surgiram do sangue do espírito canibal *Periporiwë*:

“Antigamente, Lua era um verdadeiro hekura [espíritos auxiliares dos xamãs]. Vivia no corpo de um grande xamã. O xamã morreu. Lua foi liberado de seu peito, errou livro no espaço (...) armaram a pira e incendiaram o corpo. Quando as cinzas esfriaram (...), Lua desceu na praça central, passou pelo fogo vazio do morto, dirigiu-se para as cinzas e os ossos na pira e ouviu-se o barulho dos ossos sendo quebrados pelos seus dentes (...). Então eles perceberam o engano: alguém que não conheciam tinha vindo comer os restos calcinados do morto. A fúria tomou conta: ‘Vamos matá-lo, é um outro!’ Atoraram flechas, que assobiaram em toda a casa. Lua já estava subindo no céu. (...) Suhurina levantou-se (...). Ele empunhou o arco, mirou. (...) Ela realmente (...) subiu e atingiu Lua em cheio. O sangue jorrou abundantemente, espalhou-se em todas as direções, manchou a terra. Lá para o sul, cada gota de sangue transformou-se num yanomami dos shamatarí, que são corajosos e ferozes, e que começaram a se matar uns aos outros. Houve rios de sangue. Desse

sangue nasceu também Shākinari, o demônio canibal, e os urubus, também canibais. Nós, os yanomami daqui, não nos originamos do sangue de Lua; somos filhos do pássaro Kanaboromi cuja barriga da perna foi engravidada pelo seu compadre” (Lizot, 1988: 158-159) (ênfase minha).

Em geral, as categorias de alteridade *waika-samatali* possuem um sentido pejorativo associado à agressividade e a certo primitivismo, ligados aos modos de vida dos ancestrais yanomami nas reminiscências dos tempos (Kelly, 2008; Lizot, 2004: 456 e 378; Pereira, 2008: 119). Também é atribuído aos seus significados, um tom de inimizade. Assim, como observado por Pereira, “*pensar xamatarí [samatali]*’ é indicativo de uma atitude beligerante, com pouca ou nenhuma abertura para a construção de relações amigáveis” (2008: 178). Portanto, os *waika-samatali* raramente são encontrados como autodenominações, exceto quando utilizadas no contexto descrito por Kelly (2005), que encontrou o termo *waikasi* significando “Yanomami de verdade” ou legítimo em oposição aos *napë*, “civilizado”. Apesar de existirem outras designações internas utilizadas pelos subgrupos Yanomami para localizar geograficamente e socialmente os outros grupos, como os “habitantes das terras baixas” (*horepë thëri*) e os “habitantes das terras altas” (*yari thëri*), analisaremos apenas o par conceitual *waika* e *samatali*.

Como já apontado na literatura etnográfica sobre os Yanomami, os *waika* e os *samatali* são identificados pela posição geográfica do locutor. Dessa maneira, enquanto os considerados *waika* estarão mais ao norte e ao leste, os *samatali* serão os que habitam o oeste e o sul, regra seguida pela maioria dos subgrupos Yanomami. Ou seja, cada aldeia yanomami tem os seus *waika* e os seus *samatali*.

Assim, para os Sanuma, *waika* é a denominação genérica empregada para identificar todos os outros subgrupos Yanomami - Xiriana, Yanomae, Yanomama e Yawari - que estão localizados ao sul e a sudeste de Auaris. Na porção oeste de Auaris, identificam o subgrupo mais numeroso, Yanomamö, como *samatali*. A presença da fronteira político-administrativa entre a Venezuela e o Brasil também acrescenta outra identificação. Dessa maneira, os grupos que estão no território da Venezuela, sejam Sanuma ou Yanomamö, também são identificados, além de “Sanuma” e “*samatali*”, como “venezuelanos”.

Em razão da extensão dessa terra indígena e da existência de inúmeras barreiras geográficas como cachoeiras e serras, existe pouca possibilidade dos Sanuma visitarem aldeias longínquas na parte brasileira. Vimos no segundo capítulo que os

Sanuma de Auaris, por esses motivos, se relacionam menos com representantes de outros subgrupos Yanomami localizados no Brasil que com as aldeias dos subgrupos Yanomamö e Sanuma da Venezuela.

As aldeias venezuelanas mantêm fortes relações culturais e comerciais com a região de Auaris e o fluxo de Sanuma e Yanomamö da Venezuela é constante. A diferença linguística não se constitui como um entrave ao estabelecimento de relações, pois vários sanuma são fluentes na língua Yanomamö e também em Espanhol. Os venezuelanos, por sua vez, também têm domínio de Sanuma e Espanhol. Conheci vários homens sanuma maduros que eram políglotas: falavam Sanuma, Yanomamö, Português e Espanhol. Em Auaris observa-se a presença de um multilingüismo bastante expressivo.

Os dados coletados no período em que estive em Auaris sobre as viagens dos Sanuma, Yanomamö e Ye'kuana entre a Venezuela e o Brasil. Apontaram a existência de vários caminhos, tanto pela floresta quanto por estradas. Em 2007, as aldeias sanuma e ye'kuana de *Wahunaia* dos *Silawö töpö* e a aldeia ye'kuana dos *Katawa töpö* eram acessadas seguindo o caminho localizado depois da comunidade *Kulapoipu*, subindo o rio Auaris (*Asikamatu*). Já a aldeia sanuma *Atahamanha* e a aldeia sanuma e ye'kuana *Yanatunha* na Venezuela são acessadas pela aldeia *Hasatau* no Brasil. *Trakonha* e *Fetekunha*, aldeias ye'kuana, são acessadas depois da aldeia *Finhakunha* bem próxima à fronteira do lado venezuelano. Existem igualmente vários caminhos nas regiões do Alto Padamo, Alto Metacuni e Cuntinamo que levam à Auaris.

Os deslocamentos são verdadeiras odisséias, frequentemente percorrendo também cidades venezuelanas. Dessa maneira, alguns sanuma de Auaris têm documentos de identidade venezuelanos para passarem pelas revistas constantes da Guarda Nacional nas estradas. Segundo os sanuma, demora-se cerca de sete dias para se chegar a *Yahanama* e *Buena Vista* na Venezuela, tendo que pousar em várias aldeias durante a viagem. Outro local de visita dos sanuma de Auaris é a pequena cidade venezuelana de *La Esmeralda*, acessada apenas por rio de *Yahanama* ou *Buena Vista*⁷⁴.

O termo *samatali* também é utilizado genericamente em referência ao subgrupo Yanomamö que vivem no território da Venezuela. Ao longo de suas viagens, passaram

⁷⁴ Não foi possível elaborar um mapa coerente com as informações contidas em outros mapas "oficiais". Nessa região de fronteira, os dados sobre a localização das aldeias indígenas são escassos.

a perceber que, para os não-indígenas, existe uma linha imaginária que divide os dois países. Sabem que a Venezuela e o Brasil são territórios regidos por leis, políticas e governos diferentes. Portanto, um venezuelano será identificado como *sanuma* ou *samatali* em contraste com os *waika* brasileiros. Vejamos esse texto escrito pelos professores sanuma em um curso de formação de professores⁷⁵:

“Brasil pata töpö kili sinomo. Önö kutenö, Brasil pata töpönö, militares töpö sima sinomoma. Pelotões de Fronteira töpö takömahe. Tä takohenö, töpö mamö leapalo sinomo. Os chefes do Brasil têm medo. Por isso, eles mandam os militares. Eles fizeram os Pelotões de Fronteira.

Sanöma samakö fronteira aipö, ãna samakö pi kuu sinomoö. Brasil tä uli ha a kupaso noai ã Brasileiro tä sanöma. Venezuela tä uli ha a kupaso noai, ã Venezuelano tä sanöma. Para nós sanuma a fronteira é diferente. Os Sanuma que vivem no Brasil e na Venezuela são igualmente sanuma.

*Brasil tä uli ha lei tä ai pö kua. Kutenö, direito töpö ai pö sanöma töpö kua. Ta ai pö pasioö tä kua. Fronteira tö kuopa pili so uni lea kule. Brasil tä uli ha fronteira tä lea maki, ã tole hamö, ai pöpönö tä uli sateheepii tä uli kua (...) sateheepii povos indígenas töpö kua”.
Existem leis diferentes no Brasil. Os Sanuma têm direitos diferenciados. Detrás da fronteira que está ali, tem vários países e diversos povos indígenas (professores sanuma).*

Mesmo que os Yanomamö venezuelanos tenham facilidade de acesso a objetos industrializados via os garimpeiros, são “carentes” de acesso às políticas públicas estatais como o atendimento à saúde. Frequentemente grupos de venezuelanos doentes chegam a Auaris. Eles são internados no hospital que se localiza ao lado do posto de saúde e, em função da gravidade da sua situação de saúde, podem ser removidos também para Boa Vista. As migrações sazonais de grandes grupos, às vezes de aldeias inteiras, podem gerar conflitos com os Sanuma de Auaris. Em dezembro de 2005, presenciei a vinda de um grupo grande, cerca de uma centena de pessoas, visivelmente debilitado. Eles chegaram praticamente sem vestimentas, sujos e muito magros, o que chocou os Sanuma de Auaris. A maioria estava com desnutrição grave, malária e pneumonia ao mesmo tempo. Os Sanuma consideravam que esses venezuelanos estavam trazendo as doenças para a Auaris, “roubando” a alimentação disponibilizada aos pacientes pela Funasa e também as possibilidades de trabalho.

⁷⁵ A tradução foi realizada por mim.

Diante dessa situação, convocaram uma reunião com a equipe de saúde para reivindicar que os recém-chegados não fossem atendidos. Os funcionários foram até ameaçados. A equipe, por sua vez, explicou que, por uma questão humanitária, seria impossível negar atendimento, pois estavam em um estado de saúde muito grave e corriam risco de vida. Tentava convencê-los em vão que aquele grupo de venezuelanos também era de “parentes”. Ao final, chegaram a um acordo: uma maior quantidade de alimentação para os pacientes venezuelanos seria solicitada ao DSY em Boa Vista para que pacientes de Auaris não fossem prejudicados. Os Sanuma de Auaris também exigiram que assim que recebessem alta, os venezuelanos deveriam sair do hospital e retornar à sua região de origem para que, além de tudo, não roubassem as suas mulheres (Jabur, 2003c).

Apesar desses conflitos, também presenciei outros acontecimentos que revelaram uma reciprocidade recíproca entre "brasileiros" e "venezuelanos", evidenciando uma ideia remota de uma unidade política yanomami. Durante uma reunião ocorrida em 2003 na aldeia *Katonau*, essa articulação ficou muito clara. Os *samatali* venezuelanos iniciaram a reunião com um longo discurso, afirmando que precisavam de roupas e que os Sanuma de Auaris deveriam atendê-los, mostrando dessa maneira, sua generosidade. Rapidamente, os Sanuma de *Katonau* entregaram algumas roupas usadas, anzóis e até um relógio. Em seguida, elaboraram um documento para o governo venezuelano exigindo providências para que seus parentes tivessem atendimento em seu país (Jabur, 2007).

“Hi Katonau tä uli ha töpö walokinö samakö pea pasia kule. Ñaha tä pö kuuha. Hi tä uli ha hemetio tä kua mamaki au sitipa nakö kuami tö koami tä koamai kitä ! Wa sai noma päla soö ! ñaha tä kuuati kutenö peepii ipa ai tö pö pepala pasiti kutenö, tö pö pi honi poo pasolöma. Tä pö pi honi poö ha pö pihonipoti ! Hi samakö kuu nö, sama ñ aipö pasili palöma. Samakö pepalo pasitio kutenö pata wa naha samakö nako kule samakö ulu pö noma poopa pasitio kutenö nako totia kule”.

Tradução:

*“Aqui na aldeia Katonau chegaram esses que estão passando necessidade. Assim eles nos disseram. Na nossa terra existe remédio, mas se não tem dinheiro, você não os toma. Você realmente morre ! Por esses motivos, os **nossos Outros irmãos mais velhos** estão muito preocupados. Nós estamos dizendo para eles não ficarem tristes, pois nós queremos ajudar esses Outros. Estamos exigindo para vocês lideranças [não-indígenas], pois eles estão morrendo” (Katonau, 30 de agosto de 2003, professores sanuma).*

Aqui temos uma nova configuração na maneira de se referir aos Outros. Diferentemente de *tiko töpö*, esses venezuelanos eram os *ipa ai töpö* ([meu] + [outro] + [eles]) que traduzimos aproximadamente como “nossos Outros”. Nesse caso, percebe-se uma incorporação momentânea desses Yanomamö venezuelanos aos Sanuma de Auaris. Também se utilizaram de uma relação de parentesco *pepala*, “irmão mais velho”, como mais uma maneira de aproximá-los.

Ou seja, a falta de acesso a uma política estatal, nesse caso o atendimento de saúde, foi tratada nas duas situações de maneiras bem diferentes. Na primeira ocasião apresentada em 2005, houve uma recusa pelos Sanuma ao atendimento dos pacientes venezuelanos, como se aqueles brancos e toda a parafernália que carregam pertencessem apenas aos Sanuma de Auaris. Na segunda ocasião, os Yanomamö venezuelanos foram absorvidos dentro da globalidade “Sanuma” e, conseqüentemente, como “índios” e detentores de direitos frente aos Estados-Nacionais assim como eles.

Uma explicação possível seria que o grupo que estava na reunião em Katonau não era totalmente desprovido de bens. Soube depois que os sanuma de Auaris foram visitá-los na Venezuela e retornaram com uma quantidade considerável de mercadorias. Ou seja, iniciaram estrategicamente uma relação de reciprocidade através de bens materiais. O grupo de doentes, além de proveniente de uma aldeia longínqua e desconhecida, mostrava de maneira evidente que era desprovido de bens materiais, alimentos e até de pessoas para estabelecer algum tipo de relação duradoura.

Como a proximidade dos outros subgrupos Yanomami que habitam o Brasil é menor, os Sanuma de Auaris se referem a todos os subgrupos Yanomami indiscriminadamente como *waika*, mesmo que a maioria das aldeias localizadas no estado do Amazonas no Brasil seja de falantes de Yanomamö. Nessa identificação, existe apenas uma grande diferença cultural a ponto de os Sanuma tratarem todos esses outros subgrupos como “primitivos”, “guerreiros” e, principalmente, desconhecidos.

A primeira vez que um grupo de sanuma participou do curso de formação de professores yanomami, em 2001, foi identificado como “Macuxi⁷⁶” pelos outros participantes. Eles os julgaram diferentes à primeira vista pelas vestimentas: calça jeans, tênis e óculos escuros, diferentes das sandálias havaianas e bermudas furta-cor

⁷⁶ Macuxi é um povo indígena de língua Caribe que vive no estado de Roraima no Brasil e na Venezuela.

do restante dos professores yanomami. A fluência desses sanuma em Português também foi um fator de estranhamento. Mesmo que algumas poucas palavras fossem reconhecidas como familiares, os outros professores yanomami, naquele momento, acusaram os sanuma de falarem e escreverem “errado”.

Em 2007, outra etapa do Magistério Yarapiari de Formação de Professores Yanomami foi realizada na região de Auaris. Foi também uma forma de intercâmbio. Os professores que vieram de outras regiões nunca haviam estado em Auaris. Eles estranharam a comida, o clima, as vestimentas das mulheres, as casas retangulares, entre outros. Inicialmente, esses professores yanomami não saíam muito dos alojamentos, se sentindo inseguros e com dificuldade para se comunicar com a comunidade sanuma em geral, que veio em peso para ver os *waika* chegando de “Búfalo”⁷⁷. Voltaremos a descrever outro episódio desse curso mais adiante.

Embora cada subgrupo esteja associado a um território determinado, as fronteiras entre eles não são rígidas. Assim como as outras categorias, observamos em Auaris uma maleabilidade na identificação e incorporação de indivíduos nos subgrupos. Por exemplo, uma aldeia inteira de *waika* da região da cachoeira do Tucuxim, ao sul de Auaris, havia se mudado há alguns anos para a aldeia sanuma denominada *Kalisi*, onde ainda vivem “integrados”. Falam uma língua aparentemente misturada entre Sanuma e Yanomae e se casaram com alguns Sanuma. Vivem em casas retangulares e tomam xibé como os Sanuma, mas ainda continuam sendo denominados como *waika*.

Essa situação vivida por esses Yanomae do Tucuxim é semelhante aquela observada por Vilaça entre aos subgrupos Wari’, com a ressalva de que mesmo com a incorporação, esses *waika* não foram identificados como Sanuma mesmo depois de terem absorvidos alguns de seus elementos culturais:

“É como se o espaço físico diferenciado não fosse suficiente para determinar um subgrupo, constituindo apenas o suporte para outras diferenciações mais significativas. Em palavras simples, quem vai para longe fica diferente. Isso vale tanto para indivíduos – e vemos que uma pessoa que decide viver em outro subgrupo acaba por ser incorporada a ele – quanto para grupos: membros de subgrupos diferentes têm outro sotaque (que podem constituir diferenças dialetais), outros hábitos alimentares, cantam de um modo diferente, choram seus mortos de outro jeito etc” (Vilaça, 2006:90).

⁷⁷ Avião de carga e passageiros da Força Aérea Nacional, já desativado.

Para concluir a análise desse contraste entre os Sanuma com os outros subgrupos Yanomami, não podemos deixar de considerar que existe uma diferença inter-geracional com relação à definição das categorias, principalmente, entre os sanuma que frequentam as cidades e têm mais proximidade com os códigos dos não-indígenas e os mais velhos. Dessa maneira, a ideia de uma unidade Yanomami é considerada pelos primeiros, enquanto que, para os mais velhos, os outros Yanomami continuam sendo potencialmente inimigos e diferentes. Como notado também por Pereira:

“Entre esses jovens, a concepção de Yanomami começa a ultrapassar os limites das redes de alianças e parentesco e se estende para outras comunidades, mesmo desconhecidas, dentro dos limites da terra indígena, ao contrário do que costumeiramente ocorre com os anciãos, que não consideram outros Yanomami como iguais” (Pereira, 2008: 98-99).

No período vivido em Auaris, observamos que os professores sanuma perceberam que é estratégico se relacionar, em determinados contextos, com representantes de outros subgrupos Yanomami. No início da participação desses professores nos cursos do Magistério Yarapiari, diante das suas especificidades perante os *waika*, as primeiras reações foram de evitação. Foram até acusados de colocar veneno na comida de um dos participantes. Diferentemente dos professores dos outros subgrupos, que possuem uma proximidade maior decorrente das similaridades linguísticas e culturais reforçada pelos encontros frequentes, os professores sanuma buscavam dormir em um local separado e realizar tarefas cotidianas sempre juntos, como se alimentar, tomar banho, etc. No entanto, eles percebem, gradativamente, que o acesso à uma categoria mais englobante de “professores Yanomami” é fundamental nos contextos onde é necessário uma representação frente aos brancos.

Como já notado por Pereira (2008), os encontros, cada vez mais frequentes, entre os subgrupos nas reuniões do CONDISI ou nos fóruns de educação escolar, viabilizados por um aparato logístico (transporte aéreo, alimentação e hospedagem), promovem uma ética pan-Yanomami, na qual todos os subgrupos compartilham uma tradicionalidade materializada em aspectos da vida social representativos de uma totalidade yanomami:

“ser yanomami é falar a língua, defender a floresta do ataque dos destruidores não-índios, fazer o wayamou, usar o tabaco pee nahe,

paramentar-se com adornos de penas de arara [ara xinaki], caçar, pescar e fazer roças” (Pereira, 2008:191).

Assim, para os Sanuma, “ser Yanomami” tornou-se fundamental em certos contextos, pois, além de ser uma linguagem reconhecível para o Estado Nacional, essa identidade os coloca ao lado dos “índios” na luta pelo acesso aos direitos fundamentais. Além disso, os conecta a um conjunto de elementos culturais e sociais de acordo com uma ideia de tradicionalidade que compartilham com os outros subgrupos Yanomami. Isto é, seja o acesso a uma categoria mais englobante “Yanomami” ou a incorporação dos venezuelanos, a distância dos Outros e suas relações estão intrinsecamente conectadas ao contexto em que se inserem.

3.3. Sanuma x Ye’kuana (*napö töpö*)

“Aos primeiros sinais de gente rústica nas redondezas – o modo de fazer fogo, galhos partidos na mata... – os Maiongong se assustaram conforme a presença semi-invisível dos Sanuma se transformava em incursões, depois em saravada de flechas incendiárias apontadas para o teto de palha de sua majestosa casa comunal e, por fim, em rapto de suas mulheres. As espingardas adquiridas dos brancos a custo de muito sofrimento histórico, servia agora aos Maiongong para dissuadir os Sanumá a parar com a guerra e força-los a coexistência pacífica. De invasores os Sanumá passaram a recém-chegados vindos para ficar ao lado de seus orgulhosos vizinhos que, afinal, se tornaram uma bem vinda fonte de objetos de troca” (Ramos, 1980:9).

Para os Yanomami em geral, a categoria *napö* (ou *napë* na língua Yanomae e Yanomamö) contempla todas as gradações que definem o estrangeiro: os não-indígenas, outros povos indígenas ou até diferentes grupos locais. Segundo Lizot, *napö* designa o “*diferente, estrangeiro, pessoa que não pertence à etnia Yanomami, em geral ‘branco’*” (Lizot, 2004: 249). Albert também registrou que os Yanomam (Yanomae) do Catrimani também utilizavam *napö* para designar as “etnias tampão”, com as quais tiveram contato de maneira gradual entre 1730 e 1930⁷⁸ (Albert, 1985: 65; 1992: 14), mas essas diferenciações não se fazem presentes nos dias atuais. Diferentemente, os Sanuma identificam os Ye’kuana como *napö töpö* e os não-

⁷⁸ Alguns subgrupos Yanomami obtiveram os primeiros artefatos feitos (ainda não completamente) de fragmentos de metal por intermédio das “etnias tampão”. A introdução de novos artefatos e sementes acabou por modificar os modos de produção, provocando um aumento populacional (Albert, 1985:65).

indígenas, como *setänapi töpö*. Com exceção dos Ninam, os Sanuma são o único subgrupo Yanomami que possui duas marcações diferentes para os Outros.

O subgrupo Ninam também utiliza um termo Carib para se referirem aos brancos. Como observado por Migliazza em 1964, os grupos locais Ninam que estavam mais em contato com os grupos Caribe designavam os não-indígenas como *kraiowa* ou *karaywa*. Segundo Farage, variantes da palavra *karaiwa* ou *karaiba* são encontradas em vários povos indígenas amazônicos. Elas teriam origem na palavra *caribe*, que seria “*um termo relacional que indica Outros inimigos*” (1991:105-106 *apud* Howard, 2002:41). Esses termos foram provavelmente difundidos pelos missionários da MEVA que atuaram na região. Nesse caso, o termo *karaywa* seria um neologismo para se denominar os Outros.

Podemos pensar que os primeiros Outros dos Sanuma foram os Ye’kuana. Apesar de serem “índios” vizinhos e de suas relações serem consideradas simbióticas (Ramos, 1980), a relação entre os dois grupos é permeada de conflitos por um lado e de uma necessidade mútua por outro. Antes da chegada dos brancos, os Ye’kuana sempre foram para os Sanuma fontes de mercadorias industrializadas. Esse fato também é explicado pelas suas narrativas de origem. Os Ye’kuana, assim como os brancos, adquiriram a hegemonia da posse de mercadorias no início dos tempos. Originalmente, como descrito na narrativa coletada por Colchester (1982b), os ancestrais dos Sanuma se negaram a receber as mercadorias de um dos irmãos demiurgos *Omao*, gerando assim a situação de dependência em que eles se encontram até hoje. O mito de origem das mercadorias explica essa dependência:

“No tempo quando Omao matou a onça não existiam Sanuma. Omao ainda ia criá-los; havia só Omao e Soawe. Foi justamente dessa forma que Omao criou o Sanuma original. Ele criou muito deles. Ele criou os Xamatari e também os setänapi (brancos). Ele criou muitos grupos de Sanuma, todos falando a mesma língua. Omao também originalmente nos criou. Foi outro povo que nos perseguiu nas serras lá além.

Uma vez Omao ter criado os Sanuma ele disse a si mesmo: ‘Agora que eu realmente criei os Sanuma, esses Sanuma incompletos, eu tenho que apresentá-los os aviões, as canetas e o papel para que eles possam viver como setänapi’. Omao conhecia todas essas coisas – como aviões e armas de fogo. Então, Omao ofereceu livros para os Sanuma:

“- Aqui ! Peguem esse livro ! Com esse livro vocês poderão ser como um estrangeiro realmente. Aprender a dizer ‘A’, ‘E’, ‘U’, do jeito desses estrangeiros, vocês poderão se tornar como os missionários”. Mas eles não aceitaram o presente.

“- Wïï’ [interjeição de desapontamento ou espanto]. Mas o que poderemos fazer com um livro ! Como alguém manipula essa caneta ? Nós não sabemos como escrever nada !’. Assim eles responderam a nosso ancestral.

‘- E essa arma de fogo ?’ perguntou Omao. Ele atirou com a arma: to ! Isso mata caça de uma maneira eficiente, peguem ! Vocês querem isso ? Peguem ?’, disse Omao.

‘- Essa coisa ? É ridícula e pesada !’. Eles responderam. ‘Como isso funciona ? Essa coisa preta ridícula, é realmente complicada. E você pode se ferir atirando ! É o bastante para fazer você fugir !’.

E foi assim que o nosso ancestral respondeu. ‘É, isso é muito ruim. Esses Sanuma não querem ser como os Yekuana, estou preocupado’, disse Omao então.

“Que tal um avião, então ? Eu vou dar para eles agora, eu acho, mas não um avião grande, só um pequeno”, disse Omao. “Que tal essa coisa que voa: essa é a cauda que balança. Aqui estão as asas de fora. Você puxa esse botão e – gli ! eeeeeee ! – então esse outro botão: gli ! eeeeeee ! krrrrrrr ! Então o Sanuma sobe aqui – tolo [onomatopeia de entrar em algum lugar] ! – e outro pode sentar aqui. Em frente de vocês tem um pequeno rádio. Você voa.

Foi o que Omao disse. Mas nossos ancestrais Sanuma não aceitaram, eles não gostaram de nada. “Wïï !”. As pessoas reclamaram do voo alto na árvore voadora. “Isso é realmente desagradável !” respondemos nós Sanuma.

“- Que tal isso ? Vocês gostam disso ?”, disse Omao, colocando uma rede de pano e pedaços de tecido!

“- Blo! Ah não ! Nós não gostamos de nada disso. Essa rede é tecida com a trama fechada. Nós ficaremos com frio nisso!”. Eles disseram.

“- Não ! Isso não é tão frio. Vocês podem se enrolar um cobertor e ficar aquecidos. Vocês não precisam abanar o fogo à noite porque vocês ficarão enrolados com esse lençol e esse cobertor. Quando você acorda de manhã, vocês não estarão com frio. E se vocês estiverem com um pouco de frio, podem por essa camiseta”. Assim explicou Omao.

Mas os Sanuma não pegaram nada daquilo; os ancestrais não aceitaram nada daquelas coisas. É por isso que ficamos com raiva dos nossos ancestrais, pois fizeram a nossa vida ser difícil.

“- Hoje temos que andar muito e subir serras para chegar a algum lugar” (Colchester, 1981:67) (tradução minha).

O tema dessa narrativa de origem das mercadorias é compartilhado por outros subgrupos Yanomami. Apesar dos objetos manufaturados terem sido gerados pelos demiurgos através de metamorfoses em um tempo mítico primordial com as partes do corpo de Omao (Wilbert e Simoneau, 1990:228), foram os Outros - Ye’kuana ou os brancos - que aceitaram as novas mercadorias e não os Sanuma.

Em razão das longas distâncias que eles percorrem e sua inserção em redes comerciais, os Ye'kuana são considerados, dentro do contexto do Orinoco, os trocadores ou comerciantes por excelência (Arvelo-Jimenez, 2001). Os Ye'kuana, como descrito por diversos autores (Andrade, 2007:118; Arvelo-Jiménez, 2001; Arvelo-Jiménez e Biord, 1994), pertencem ao Sistema de Interdependência Regional do Orinoco (SIRO), importante sistema de trocas comerciais, serviços matrimoniais e religiosos entre povos Caribe do maciço das Guianas.

No primeiro momento, as trocas dos Ye'kuana com os Sanuma se limitaram a alguns objetos, como os ralos, novelos de algodão, espingardas e algumas ferramentas de metal. Atualmente, os ralos, as espingardas e os cachorros continuam sendo objetos de cobiça entre os Sanuma. Além desses, foram trazidos novos objetos como roupas, alimentos industrializados e outros ainda mais fascinantes, como equipamentos eletrônicos, aparelhos celulares e outras quinquilharias.

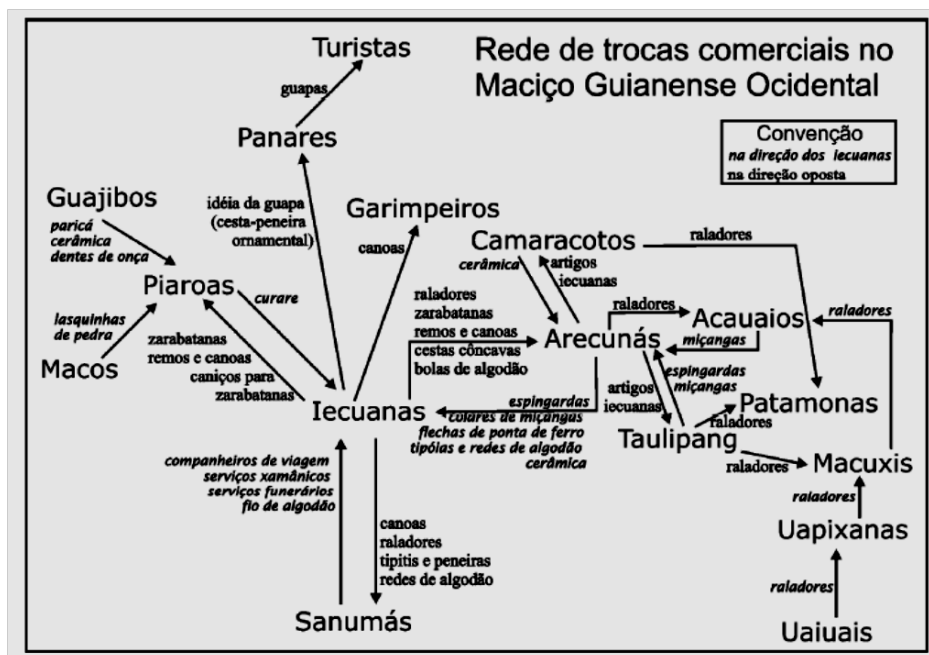


Figura 7 – Rede de trocas comerciais no Maciço Guianense Ocidental (Melatti, 1998).

Colchester observou que, na Venezuela, os Ye'kuana associam status político ao controle das mercadorias industrializadas, adotando certas aldeias satélites para controlar a força de trabalho, o que provocava desavenças entre os sanuma das aldeias que não tinham a mesma possibilidade de acesso às ferramentas (Colchester, 1982a:108). Um acesso diferenciado às mercadorias também acontece em Auaris. As aldeias mais próximas às aldeias ye'kuana têm maior acesso às mercadorias, seja através de trocas ou de prestações de serviços. Isso acaba gerando conflitos internos,

pois as aldeias mais distantes acusam os Sanuma de Auaris *sai* de esgotarem os bens dos ye'kuana e dos *setänapi töpö* disponíveis para trocas. Muitas vezes, os sanuma que vivem mais longe da pista de pouso se dirigem às aldeias ye'kuana para oferecer seus serviços.

Além das trocas comerciais e dos casamentos estabelecidos há muito tempo, os Sanuma prestam diferentes serviços para os Ye'kuana, como acompanhantes de viagens, serviços xamânicos e funerários e trabalhos braçais. Alguns ye'kuana chegam até a adotar servidores sanuma. Em geral, jovens sanuma que são recrutados para trabalharem para os Ye'kuana reclamam que recebem pouco. Certa vez, um rapaz da aldeia Katimani me procurou para que eu intervisse em um pagamento que considerou injusto. Havia trabalhado por 10 dias, recebendo apenas um facão e algumas roupas velhas.

Aos poucos percebi que eu era muitas vezes usada como uma intermediária nas relações entre os Sanuma e os Ye'kuana. Durante um tempo, algumas mulheres ye'kuana vinham à minha casa trocar coisas que não me interessavam. Depois de várias recusas minhas pelos produtos oferecidos, até por receio de gerar ciúmes nos Sanuma, as mulheres da comunidade onde eu vivia, me alertaram que precisavam de resina vegetal para pintura (*asawa tä*) e queriam que eu a comprasse das mulheres ye'kuana.

Como foi dito anteriormente, em Auaris não há mais xamãs ye'kuana. Primeiro buscaram realizar consultas via rádio com os xamãs desse povo da Venezuela mas, em último caso, os serviços dos xamãs sanuma são solicitados, geralmente em troca de produtos industrializados como panelas, roupas, espingardas, munição, sal, miçangas, ferramentas, anzóis, etc. Os Ye'kuana, como atestou, preferem pagar o quanto antes por esses serviços, pois temem que os sanuma mudem de ideia e exijam mais coisas do que acordado inicialmente. Pelo temor que os xamãs sanuma impõem, eles acabam pagando o solicitado (Andrade, 2007:51).

Além das trocas comerciais e de serviços, algumas alianças começaram a ser estabelecidas através de casamentos entre Ye'kuana e Sanuma. Em 1974, havia dois exemplos de casamento de homens ye'kuana com mulheres sanuma (Ramos, 1980: 51). Um deles, Lourenço Ye'kuana, foi assassinado por garimpeiros em 1990. Três de suas filhas casaram-se com homens sanuma. Atualmente vivem nas aldeias *Polapiu* e *Kalisi* e afirmam que não “falam” mais sua língua materna, apenas entendem. Elas têm uma aparência ye'kuana, mas com os modos de mulher sanuma.

Alguns dos filhos, frutos desses casamentos inter-étnicos, viveram períodos em casas ye'kuana para aprender a sua cultura. Saula, um dos genros de Lourenço, enviou seus quatro filhos homens para trabalhar com garimpeiros na década de 1980. Um deles inclusive se “perdeu” e nunca mais retornou a Auaris. Foi bem jovem e retornou por mero acaso como auxiliar na construção de poços artesianos na aldeia ye'kuana em Auaris. Os Ye'kuana o reconheceram e houve finalmente o reencontro com Saula e o resto da família. O rapaz aparentemente havia esquecido a língua sanuma. Saula justificou o seu “espírito empreendedor”, pela intenção de que os seus filhos aprendessem Português e voltassem para ajudá-lo a defender o território.

Diferentemente dos outros, esses sanuma casados com as filhas de Lourenço são vistos pelos Ye'kuana como bons trabalhadores e hábeis no manejo do território. Em *Polapiu* e *Kalisi*, as roças são numerosas e grandes, possuindo vários pés de árvores frutíferas plantados. Eles também dominam as técnicas de fabricar cestos e tipitis, compartilhando os modos de troca ye'kuana. Mateus Sanuma, um dos outros genros de Lourenço também fala a língua ye'kuana com certa fluência. Essas aldeias são sempre ponto de passagem dos ye'kuana quando estão empreendendo viagens terrestres ou fluviais porque oferecem segurança em caso de eventuais roubos. São aldeias “confiáveis” na visão ye'kuana.

Hoje não existem novos casamentos entre homens ye'kuana e mulheres sanuma. Mais recentemente são mais comuns os casamentos do outro tipo. Por exemplo, há poucos anos, um sanuma de cerca de 40 anos, da aldeia *Mauxinha*, casou-se com a filha de Tomé Ye'kuana. Sua primeira esposa é filha de Pedro Ye'kuana e de uma mulher sanuma. Na aldeia *Heomö*, José Ye'kuana, filho de Lourenço, também é casado com uma mulher sanuma. De modo geral, algumas aldeias da região de Auaris como *Kalisi*, *Polapiu*, *Heomö* e *Mauxinha* são, de certa forma, mais abertas aos casamentos inter-étnicos. Essas aldeias foram fundadas por homens ye'kuana casados com mulheres sanuma ou por genros sanuma que criaram um novo núcleo familiar fora de sua aldeia de origem.

Apesar das trocas comerciais e de serviços e dos poucos casamentos inter-étnicos entre os Sanuma e os Ye'kuana, as suas relações são permeadas por muitos conflitos velados, alguns deles reforçados pelos *setänapi töpö*. Para descrevê-los, é necessário esclarecer a grande diferença de *ethos* desses dois povos. Na década de 1960 Ramos já notava que, além do idioma, as posturas corporais eram bem diferentes:

“Os Maiongong se caracterizam por suas maneiras sóbrias, pausadas. Nunca demonstram estados emocionais de raiva, excitação ou ansiedade, pelo menos em público. Suas conversas são sempre em voz baixa (...). As mulheres nunca abandonam a sua postura austera, aparentemente tímida, subjugada, nunca levantam a voz (...). Por sua vez, os Sanuma se apresentam como indivíduos expansivos, extrovertidos, altamente efusivos, prontos a demonstrar alegria, antagonismo, agressão, ou quaisquer emoções que por acaso sintam” (Ramos, 1980:35 e 36).

Qualquer visitante recém-chegado em Auaris consegue notar a diferença entre esses povos também na aparência. Os Ye’kuana se auto definem em contraste com os Sanuma como pacifistas e trabalhadores em prol de uma coletividade. Eles consideram os Sanuma são, por sua vez, agressivos, preguiçosos, individualistas, invejosos e, sobretudo, perigosos (Andrade, 2007). Colchester mostra o desdém que os Ye’kuana têm pelos Sanuma com relação aos cuidados com o corpo:

“The Ye’kuana’s attitude to the Sanuma is a scarcely concealed disdain and disgust for their ignorance, exuberance, lack of hygiene and capriciousness: a disdain (...).The Ye’kuana frequently lamente the problems of organizing the Sanema as an effective workforce. To obviate this problem, the Ye’kuana have sought to increase the political cohesiveness of the Sanema adopting a number of strategies to optimize their control, none very successful” (Colchester, 1982a: 106).

As mesmas acusações de outrora – principalmente os roubos de roças e de objetos – ainda ocorrem em quase todas as reuniões onde há a participação tanto de Sanuma quanto de Ye’kuana, independente da pauta estabelecida. Presenciamos diversas acusações dos Ye’kuana aos Sanuma com relação ao roubo das suas roças ou de seus bens. As ameaças de agressão física são raras e, de toda forma, não se concretizam (Andrade, 2007:47).

Aos Sanuma também é imputada a culpa da superpopulação de Auaris, acarretando uma escassez de locais para a produção de roças. O território de caça, de pesca e coleta ficou igualmente limitado pela presença maciça sanuma. Da mesma forma, os Sanuma são acusados de não manejarem o território sabiamente ou com a responsabilidade ye’kuana. Para os Ye’kuana, a falta de palmeiras na região de Auaris, por exemplo, é consequência da inabilidade dos Sanuma em retirar as palhas. De modo geral, a ocupação sanuma é vista como um problema pelos Ye’kuana. Esse é o principal motivo para estes últimos estarem se mudando de Auaris para cada vez mais longe dos Sanuma.

Já na visão dos Sanuma, os Ye'kuana são mais próximos dos brancos, conhecem a sua língua e parte de seus códigos. Para eles, os Ye'kuana estão no caminho de se tornarem brancos, já que têm casas na cidade, aprenderam a falar Português e sabem lidar com os brancos há muito tempo. Ressaltam, ainda, a “perda” de alguns de seus costumes tradicionais, como o uso de arco e flecha para caçar e a prática do xamanismo. Os Sanuma dizem que as casas ye'kuana de Auaris são parecidas com as casas de Boa Vista, pois possuem eletrodomésticos e móveis. Embora a maioria dos Sanuma expresse essa opinião publicamente com desdém, percebemos certo deslumbramento em relação aos bens dos Ye'kuana.

Em 2007, durante o Módulo de Antropologia do VIII Magistério Yarapiari de Formação de Professores Yanomami, realizamos uma visita previamente combinada à aldeia ye'kuana de *Fuduwaduinha*. Os professores sanuma ficaram mais assustados e constrangidos que os Yanomami. Quiçá era a primeira vez que estavam visitando a aldeia, podendo entrar nas casas e ver as roças de perto. Depois foram conhecer a escola, onde tudo era extremamente organizado. Essa visita foi reveladora de algumas diferenças entre Sanuma e Ye'kuana. Assim, todos os professores yanomami se encontraram na sala dos professores, onde foi feita uma pequena reunião. O diretor da escola começou organizando os alunos e os professores ye'kuana em fila. Hasteou a bandeira do Brasil no centro da sala, cantando juntos, o Hino Nacional Brasileiro completo, o que causou muita admiração entre os professores yanomami. Esses, por sua vez, fizeram uma apresentação de dança que atraiu a atenção de toda a aldeia (Jabur, 2007).

No dia seguinte, os professores escreveram textos com suas impressões da visita à aldeia *Fuduwaduinha* e leram em voz alta. Definitivamente, todos os professores Sanuma apresentaram a ideia de que os Ye'kuana estavam se tornando brancos, contrariando o modo ideal de “ser Yanomami/Sanuma” como descrito na seção anterior. Já os professores de outros subgrupos Yanomami não se expressaram de maneira tão radical, talvez por não serem os seus Outros por excelência.

Embora as relações dos Sanuma com os Ye'kuana tenha se estabelecido há pelo menos um século antes do contato desses últimos com os brancos, durante o período de campo em Auaris, foi possível notar uma influência dos *setänapi töpö* na relação entre os dois povos. Assim, os brancos têm a ideia que os Ye'kuana estão mais próximos deles, e por isso são mais “evoluídos” que os Sanuma por falarem Português, saberem “lidar” com o mundo de fora e serem eficientes nos trabalhos

coletivos. Devido a essas características que comprovariam uma suposta superioridade em relação aos Sanuma, os Ye'kuana são geralmente indicados como funcionários de saúde ou da FUNAI, enquanto os Sanuma continuam sendo contratados para realizar serviços braçais ou como carregadores.

Considerando a população dos dois grupos (mais de 2.000 Sanuma e apenas 400 Ye'kuana), as fontes de renda dos Ye'kuana também são bem mais numerosas que as dos Sanuma, o que promove uma continuidade da dependência fundada desde os tempos míticos. Em 2007, havia professores ye'kuana, contratados pela Secretaria de Educação e Desporto de Roraima, sendo cinco professores temporários que ganhavam R\$ 870,00 por mês; outros cinco professores efetivos que recebiam cerca de R\$ 1.200,00. Quatro ye'kuana se alistaram no Batalhão de Fronteira e trabalham como soldados do exército, tendo uma renda de cerca de R\$ 800,00 mensais. Havia, ainda, um Agente Indígena de Saúde com uma renda mensal de R\$ 350,00⁷⁹ e cinco aposentados que ganhavam um salário mínimo. Os sanuma assalariados eram somente sete agentes de saúde e seis professores que também participaram do processo seletivo da Secretaria de Educação. Não existia nenhum Sanuma aposentado até 2010.

Na década de 1990, com a “corrida do ouro” na T.I. Yanomami, os Ye'kuana atuaram como intermediários nas relações dos Sanuma com garimpeiros e utilizaram-se dessa situação para investir em projetos de médio e longo prazo.

“Para os Sanuma o aparecimento do ouro fez pouca diferença no seu modo de vida, mas para os Maiongong ele trouxe a oportunidade de fazer alguns experimentos com as ferramentas do ofício capitalista. Compraram uma casa na cidade, mandaram os filhos para a escola, adquiriram microscópios, enviaram jovens à Fundação Nacional de Saúde em Boa Vista para aprender a diagnosticar e tratar a malária, compraram máquinas de costura, de moer mandioca, motores de popa...” (Ramos: 1995c: 18).

Como mostrou Andrade (2007), os Ye'kuana manifestam um *ethos* empreendedor. Eles procuram constantemente acumular experiências e aumentar seus conhecimentos do mundo dos brancos a fim de ocupar um lugar de destaque no próximo ciclo descrito por *Wätunä*⁸⁰. Essa característica é hoje reforçada e

⁷⁹ Até recentemente havia também microscopistas ye'kuana contratados que prestavam serviços em outras regiões da T.I. Yanomami e um Auxiliar de enfermagem contratado pela Funasa que também recebiam salários.

⁸⁰ *Wätunä* é um ciclo de histórias que termina com a profecia de que o mundo existente dará lugar a um novo mundo, que nunca se encerra. As histórias são passadas através das gerações, mas há diversos níveis de conhecimento que um indivíduo pode atingir. É um processo de aprendizagem que dura toda a vida e que possui muitas restrições. “*Em wätunä estão presentes os principais temas da vida ye'kuana,*

estimulada pelos brancos e se repercute nas relações entre Ye'kuana e Sanuma. No entanto, a relação entre esses dois grupos não deve ser vista como assimétrica já que a dependência não é unilateral. Assim, embora os Ye'kuana manifestem sua supremacia perante os Sanuma, principalmente em razão de seu acesso diferenciado às mercadorias, os Ye'kuana ainda continuam dependentes, como décadas atrás (Ramos, 1980), dos Sanuma por seus serviços funerários e xamânicos. Além disso, embora cobicem as mercadorias ocidentais, para os Sanuma, “virar branco” é um dos piores prognósticos para o futuro ye'kuana, afastando-os cada vez mais da categoria “índios”.

Portanto, as relações dos Sanuma com os Ye'kuana, seus primeiros Outros, não podem ser reduzidas a motivações puramente materiais e analisadas somente pelo prisma do acesso diferenciado às mercadorias. Com a migração maciça de grupos sanuma para a região de Auaris, as trocas entre os dois grupos foram incluindo, gradativamente, casamentos e serviços diversos (trabalho braçal, serviços fúnebres e xamânicos). Dessa maneira, podemos concluir que a convivência simbiótica entre Sanuma e Ye'kuana, descrita por Ramos (1980) há mais de três décadas, se perpetua nos dias atuais, permeada, no entanto, por algumas modificações decorrentes da intensificação do contato com os brancos que acabaram por interferir nessa relação entre os dois povos, (re) produzindo e estimulando ideias pré-concebidas.

3.3. Sanuma x Não-Indígenas (*setänapi töpö*)

Durantes os primeiros contatos, os Sanuma, a exemplo dos outros subgrupos Yanomami, não fizeram uma identificação imediata dos *setänapi töpö* (não-indígenas) com os objetos industrializados. Na narrativa “*Omamë* e a origem do metal”, o demiurgo mítico criou as coisas de metal de seus próprios ossos. Fez o facão de uma de suas costelas e, da omoplata, criou os machados de aço, as enxadas e os cavadores (Wilbert e Simoneau, 1990:228-229).

Albert também coletou uma versão em Yanomae sobre a origem do metal que revela o mesmo princípio:

“No tempo em que não havia mulheres e que Omawë não conhecia os estrangeiros ele criou o facão de metal dos seus ossos, das suas costelas. Das suas escápulas ele fez os machados de aço, as enxadas e

ora num tempo ahistórico, em que receberam os ensinamentos dos demiurgos, ora num tempo histórico, em que experiências vividas por seus ancestrais interferiram diretamente em sua visão de mundo e deixaram lições para o presente” (Andrade, 2007:30).

a cavadeira. Para Yoasi, seu irmão mais velho, ele criou o arco. É assim que eles eram naqueles tempos”⁸¹ (Albert, 1990 apud Wilbert e Simoneau, 1990:228).

Em outras narrativas coletadas por Guimarães (2005b), objetos de metal teriam dado origem a membros de animais: machadinhas, por exemplo, viraram bicos específicos de aves. Dessa forma, existe uma dupla permutação onde duas direções de transformações são possíveis: de partes do corpo que se transformam em objetos e de objetos que se transformam em partes do corpo.

Em razão da existência de alguns objetos de ferro entre eles antes do contato com os *setänapi töpö* e da crença na incapacidade desses últimos em fabricá-los, os Sanuma acreditam que os novos objetos de metal vieram das trocas. Para os Sanuma, todas as criaturas e todos os objetos do universo surgiram de metamorfoses realizadas a partir de uma “matéria prima” em comum. Segundo Guimarães,

“é como se esses objetos tivessem se inserido em uma rede sem fim de trocas e, nesse circuito, tivessem perdido a memória de como e quando foram feitos. Ao mesmo tempo em que as trocas contínuas anulam o evento que originou os bens, elas marcam um povo, definem grupos onde se sabe que há determinados objetos, que acabarão fazendo parte de suas novas corporalidades, caso sofram metamorfoses. Cabe aqui enfatizar que a “origem” dos bens está nas próprias trocas com os outros (...). Essa matéria se metamorfoseou tantas vezes, inserida em um processo sem fim, que o movimento transformacional passou a ser o fator determinante na história da construção de seres e coisas” (Guimaraes, 2005b).

Nos primeiros momentos do contato, as mercadorias dos brancos que fizeram algum sentido foram somente aqueles que substituíram as funções de algum objeto do universo indígena como as facas de bambu, os facões de madeira de palmeira, as machadinhas com lâminas de pedra, as panelas de barro, os enfeites de algodão, etc (Albert, 1992). Assim, vários objetos produzidos com metal foram nomeados conforme os seus correspondentes indígenas. Por exemplo, a panela de alumínio foi nomeada com o mesmo nome da panela de barro (*hapoka a*), fabricada tradicionalmente pelos subgrupos yanomami em geral.

A exemplo dos outros subgrupos Yanomami, a aparência física dos *setänapi töpö*, principalmente a palidez, a calvície, a fala desarticulada e a impossibilidade de

⁸¹ *Soawö* era o demiurgo irmão de *Omao* de caráter duvidoso; ele tinha a aparência repugnante e sempre fazia tudo errado.

se comunicar de modo inteligível fez com que os Sanuma os identificassem como seres sobrenaturais (*sai töpö*), quase “fantasmas”:

“sua horrível pilosidade, suas andanças pela mata fechada, sua ausência de dedos nos pés (sapatos), sua capacidade de sair facilmente da própria pele (roupas) e suas posses extraordinárias sugeriam a possibilidade de se tratar de espíritos maléficos (në waribë) provenientes dos confins das florestas yanomam” (Albert, 1992:166).

Ou seja, a possibilidade de pertencimento aos *sai töpö* é dada pelas características físicas dos *setänapi töpö*. Em um primeiro momento, tinham as mesmas expressões corporais dos *sai töpö*. Para os Sanuma, a forma corporal seria um dos critérios de se definir o modo de interação com os *setänapi töpö*, a via de se entender os seus modos de ação para, afinal, interagir com eles.

“criaturas com pele muito clara ou muito escura que tinham o avião (...), que adoeciam pouco; que tinham deformações nos corpos como pernas compridas, cabelos emaranhados, louros ou vermelhos, com pelos por todo o corpo; que tinham uma vasta parafernália para escrever os nomes, captar imagens das pessoas, gravar sua voz e que tinham muitos outros objetos para cozinhar, fazer roça, caçar, pescar” (Guimarães, 2005b: 64).

Após os primeiros contatos com a sociedade nacional, as epidemias rapidamente se espalharam. Os Yanomam (Yanomae) atribuíram um princípio patogênico (*wayu*) às mercadorias ocidentais e elaboraram a teoria da “fumaça do metal” (*poopë wakëxi*), pois a contaminação ocorria após o contato com os brancos e seus objetos. A “fumaça” das ferramentas era atribuída ao perfume doce e enjoativo que exalava dos facões, provavelmente do papel oleoso que envolvia as ferramentas de metal, das barras de sabão e dos tecidos de algodão que eram, em geral, armazenados juntos⁸².

“A fumaça era doce e enjoativa como a que escapa dos motores de avião. Deixávamos os objetos mergulhados na água dos riachos. Só os pegávamos bem mais tarde. Quando eram levados sem precauções a pessoa logo adoecia. A fumaça entrava em nós, aquela fumaça cheirosa do metal que estava dentro das caixas de facões. Ela ficava na parte de cima, dentro de um pacote de papel grosso, e impregnava o conteúdo das caixas. Quando era liberada, causava a nossa morte. Tínhamos febre. Nossa pele começava a cair. Era horrível. Os velhos de perguntavam: ‘o que fizemos nós para que nos matem?’” (Albert, 1992:166).

⁸² O cheiro forte e adocicado (*riyëri* na língua Yanomae) é associado ao princípio ativo dos alucinógenos e dos objetos patogênicos.

Em um momento posterior, com a intensificação da atividade garimpeira, principalmente nas décadas de 1980 e 1990, houve uma transformação da “teoria da fumaça do metal”. A patogenia passou a ser atribuída à fumaça da combustão dos motores e do crescente processamento do ouro. Com a intensificação das interações com os não-indígenas diante do fornecimento de serviços e produtos ocidentais, a teoria da “fumaça do metal” perdeu o crédito, mas a identificação dos brancos com as epidemias continuou a se reforçar. Assim, nesse deslocamento simbólico, os objetos industriais se constituíam como as armas e os objetos utilizados pelos espíritos maléficos:

“Uma reinterpretação das relações entre identidade dos brancos, objetos manufaturados e epidemias tornava-se indispensável para entender e dominar os desenvolvimentos da situação de contato, e tomou forma a partir da seleção de novos fatos significativos” (Albert, 1992:169).

Entre os Sanuma, que não vivenciaram uma invasão garimpeira tão intensa como alguns subgrupos Yanomami descritos por Albert (1992), as doenças espalhadas pelos garimpeiros não foram diretamente atribuídas aos *setänapi töpö*. As grandes epidemias foram interpretadas pelos xamãs sanuma como efeito dos atos de feitiçaria de inimigos, que não eram necessariamente *setänapi töpö*. Dessa maneira, não houve coincidência entre as visitas dos *setänapi töpö* e as epidemias. Os brancos foram, no momento dos primeiros contatos, avaliados ontologicamente pelos sanuma a partir de suas corporalidades, permanecendo no limbo das categorias.

“Eles não são mortos, fantasmas e nem animais. São figuras à parte na séria ontológica, às vezes estão inseridos na categoria sai töpö ou na categoria de outros povos indígenas, inimigos ou aliados” (Guimarães, 2005b:58).

A existência dos *setänapi töpö* é prevista nas narrativas de origem sanuma a exemplo da coletada por Guimarães sobre a busca de *Soawö* por seu irmão *Omaö*. Nessa versão, os ancestrais dos brancos já estavam prontos.

“Depois, encontrou os kobakaitili töpö [os ancestrais dos brancos, dos setänapi töpö]. Conversou com eles e alguns resolveram seguir viagem com Soawö para ajudá-lo a procurar o irmão. Soawö continuou com essas criaturas, não andava mais sozinho. Os kobakaitili töpö são os ancestrais dos americanos, da MEVA (Missão Evangélica da Amazônia). Eles eram diferentes, não tinham cabelo ou tinham o cabelo vermelho e falavam estranho. A partir deles surgiram os setänapi töpö de hoje. Os watubaliue töpö [ancestrais dos urubus] fizeram o avião que não batia asas e os kobakaitili töpö aprenderam com eles a construir esse objeto especial. Antes disso, os kobakaitili

töpö tinham um avião que batia as asas, como os outros pássaros. Não sabiam como fazer um avião que voasse como os urubus sem bater as asas” (Guimarães, 2005b:59)

Além da aparência física, os brancos também foram identificados como *sai tä pö* por terem uma estranha fixação por conhecer os nomes secretos sanuma. O *sai tä* “rouba” os nomes dos Sanuma juntamente com o *uku töpö* (a imagem essencial), escrevendo com um lápis especial, levando-os para a sua casa enquanto a pessoa está doente (Guimarães, 2005b: 65-66). Os brancos tampouco tinham intenções aparentes de inimizades e, diferentemente dos *sai töpö*, não foram embora, permanecendo em Auaris, aonde mais brancos diferentes chegaram (Guimarães, 2005b:69).

De acordo com a autora, não existe uma narrativa de origem exclusiva sobre o surgimento dos *setänapi töpö*, pois eles são metamorfoses de outras metamorfoses dos Sanumá, originados da primeira matéria.

“Os brancos são interpretados de acordo com a filosofia que diz que todos os seres são provenientes dos primeiros Sanumá, feitos pelos heróis criadores, e que ao manterem relações sociais, ao experimentarem o mundo e interagirem, esses Sanumá sofreram metamorfoses. Nesse mesmo movimento transformacional, uma gradação de seres e de bens materiais, marcados por corporalidades, forma-se. Onde novas e antigas criaturas circulam e diversificam-se, os brancos são mais uma” (Guimarães, 2005b: 75).

Observar as relações que se dão entre os diferentes Outros nos permite realizar uma reflexão sobre os diferentes graus de alteridade dentro da categoria *setänapi töpö*. Ela é constituída no palco interétnico com atores que ora são humanos – inimigos e pacíficos - ora seres sobrenaturais. Assim como os Waiãpi (Gallois, 2002:162), os Sanuma elaboraram uma tipologia dos estrangeiros. Mais do que pelas características físicas, os *setänapi töpö* são classificados a partir da maneira que estabelecem as trocas, um dos pilares da sociabilidade sanuma. Aqui focaremos nas categorias que consideramos mais expressivas nos modos de identificação sanuma: *sauti tili töpö* (funcionários que prestam atendimento de saúde), *americano töpö* (missionários), “paulistas” e “maranhenses”.

O fascínio que as mercadorias em geral e especificamente as dos brancos exercem entre os grupos Yanomami foi notado por alguns pesquisadores. Chagnon (1977) em seu trabalho com os Yanomamö da Venezuela irritou-se com a quantidade de pedidos que recebia dia após dia a ponto de não suportar ver nenhum índio.

Observou, no entanto, que as trocas eram essenciais para gerar um clima de hospitalidade e de informação.

Esse fetiche pela mercadoria não foi só notado por antropólogos em suas pesquisas de campo, mas também por garimpeiros, missionários, agentes da FUNAI e funcionários da saúde. É algo muito evidente ao se chegar à T.I. Yanomami. O visitante fica até meio confuso no início, porque não sabe o valor das coisas, como e com quem trocar. Embora não seja simples esse processo é essencial para se relacionar com os Sanuma e os Yanomami em geral.

Diferente das transações comerciais mais simétricas que ocorrem com entre grupos yanomami, mediadas pelo anteparo dos diálogos cerimoniais (*wayamou* em Yanoame ou *wasamo*, em Sanuma), as trocas com os brancos são arriscadas porque ocorrem sem a mediação de um ritual e de um código de conduta moral compartilhado. Roubo, mortes e brigas são comuns, considerados como desvios dos princípios de reciprocidade sanuma/yanomami. Quem rouba e quem acumula não troca e não socializa. É sovina e não vai ser uma aresta do ciclo que as mercadorias percorrem. Mesmo sendo os detentores por excelência das mercadorias, os brancos são vistos como aqueles que não dominam os códigos das relações de troca.

Assim, os Yanomami, de uma maneira geral, tiveram que criar estratégias para trocar com os brancos. Entre 2004 e 2005, na aldeia dos *Thothomapi thëri*, localizada na região *Kayana u*, coletamos alguns relatos sobre as relações desses Yanomami com os garimpeiros. A presença dos garimpeiros era tema de várias histórias contadas à noite pelas mulheres yanomami da casa. Elas faziam referência a uma ilha entre o rio Couto de Magalhães e o rio Mucajaí, onde a maioria dos garimpeiros morava na época⁸³. Relatavam que recebiam calabresa e latas de sardinha em troca de sexo e que os homens brancos transavam gritando de um modo ridículo que elas imitavam provocando gargalhadas em todos os presentes. Justificavam essas trocas dizendo que, nessa época, todos estavam com fome de carne (*naiki*), pois os animais de caça estavam escassos na floresta. Em outros momentos, eram os garimpeiros que ficavam com fome: tinham ouro, mas não alimentos. “*Eles viviam igual aos mendigos de Boa Vista, barbudos, magros e com roupas velhas e sujas, meio loucos*”, alguém acrescentou.

⁸³ De avião, é possível reconhecer essa pequena porção de terra totalmente tomada por embaúbas (Gênero *Cecropia*), árvores muito comuns em áreas desmatadas em recuperação.

Os *Thothomapi thëri* contam que, no auge da invasão garimpeira na década de 1980, esses brancos não sabiam produzir roças, apenas “roubavam” os peixes e os animais de caça de seu território e por isso passavam fome quando o avião não vinha com os suprimentos. A única fonte de alimento era, então, os Yanomama. Um dia dois garimpeiros chegaram à casa comunal para pedir comida. Os Yanomama combinaram que à tarde mandariam os seus filhos ao acampamento deles com macaxeiras e bananas. Ao retornar, as crianças trouxeram alguns papéis escuros, meio oleosos. Todos se perguntaram o que eram aquelas coisas estranhas e acharam mais prudente queimá-las na fogueira, pois desconheciam os seus poderes patogênicos.

Em outra ocasião de troca, os Yanomama se recusaram a aceitar aqueles papéis. Os garimpeiros tentaram explicar que aquilo se chamava “dinheiro” e que poderia ser trocado também por facões, machados e anzóis na cidade. Disseram que o ouro também é trocado por dinheiro e depois por mercadorias. Os Yanomama do *Thothomapi* disseram que foi assim que começaram a entenderam o motivo da existência daqueles homens desprezíveis, sujos e barbados que estavam ali em seu território, cavando buracos iguais às lontras. Os Sanuma de Auaris compartilham com os *Thothomapi thëri* a mesma concepção dos garimpeiros.

Mesmo que algumas mercadorias sejam obtidas direta ou indiretamente da atividade garimpeira, poucos yanomami garimpam. Algumas lideranças começaram a cobrar pedágio aos garimpeiros para pousarem na pista ou subirem o rio, prática ainda comum atualmente. No entanto, para os Yanomama, é uma ideia absurda remexer o solo para procurar ouro e acumular riquezas.

Os que acumulam sofrem mais risco de serem roubados (Guimarães, 2005b:71). De modo semelhante, quem acumula muitos bens é acusado de ser sovina, considerado um dos piores defeitos para vários povos indígenas. É mais importante garantir a rede de trocas sempre aberta do que acumular bens. Como observado por Howard entre os Waiwai, a ganância dos brancos faz com que tenham sempre grandes estoques, que precisavam ser distribuídos à força pelo roubo (Howard, 2002:44).

Em geral, os pertences dos Sanuma ficam pendurados em jiraus dentro das casas que ficam abertas durante todo o dia por não possuírem trancas nem cadeados. São frequentes os furtos entre os próprios sanuma. É comum, também, que os depósitos dos Postos de Saúde ou da FUNAI, locais de acúmulo por excelência, sejam saqueados, mesmo que “roubar dos brancos” seja uma prática publicamente condenada pelos Sanuma.

No início da minha vivência entre os Yanomami, me espantava com o fato das pessoas nunca permanecerem com as mercadorias que conseguiam, mesmo as mais cobiçadas. No período em que estive na região de Auari, recebia diariamente a visita de uma simpática senhora (de uns 70 anos) em minha casa que se lamentava da sua penúria, reclamando que as suas roupas estavam velhas e sujas, etc. De fato, durante dias seguidos não a vi com nenhuma outra vestimenta, além de dois braceletes de algodão na altura dos ombros, outro fio de algodão enrolado na cintura e uma blusa bem velha e suja com dizeres *chavistas* em espanhol (provavelmente oriunda da Venezuela). Acabei lhe dando uma camiseta branca nova.

No dia seguinte, a senhora, cumprindo o ritual de sempre, se sentou ao lado da minha rede com a mesma camisa velha. Pouco tempo depois, chegou a sua neta vestida com a blusa que eu havia lhe dado. Não tendo entendido nada, lhe perguntei os motivos pelos quais ela havia dado a blusa nova à neta se ela a tratava mal. Ela me explicou, então, que não se deve dar coisas “duras”, feitas de ferro, para velhos como facões, machados, limas e, em alguns casos, roupas muito novas, pois a morte está próxima para eles.

Para os Sanuma, todos os objetos dos mortos devem ser destruídos durante o ritual funerário *saponomo*. Os seus bens ativam a lembrança dos mortos e os deixam tristes, fazem mal. Como descreveu Menezes (2010), “o objetivo dos rituais é apagar qualquer traço da existência daquela pessoa no mundo dos vivos, para que sua existência passe a ser exclusivamente no primeiro nível celeste, junto aos mortos” (Menezes, 2010: 93). Por isso os Yanomami não guardam ou herdam os bens dos mortos. Mesmo objetos cobiçados como espingardas ou colares de miçangas são destruídos.

O termo *wani tä* na língua Sanuma (*matihî pë* na língua Yanomae ou *matohî pë* na língua Yanomamö) tem um caráter bastante polissêmico, tendo um campo semântico muito amplo. É o termo utilizado tanto para “mercadoria” estrangeira, quanto para “artefato” e tradicionalmente também se refere aos ornamentos de plumas, aos ossos dos mortos ou às cabaças contendo as cinzas dos mortos (Albert, 1992). Esse termo também é usado para se referir aos objetos das pessoas em geral (Ramos, 1990b).

Em Sanuma, *wani* designa algo “ruim”, “mau”, “estragado” e forma a raiz de verbos como “destruir”, “fazer mal feito”. Com a intensificação do contato, o termo *wani tä* passou a denominar também as mercadorias produzidas e possuídas pelos

brancos. Ramos (1990b) apontou para o caráter paradoxal do termo. Como o termo se refere a algo tão desejado quanto às mercadorias e ao mesmo tempo a algo negativo ?

Em outra ocasião, uma mulher queria como pagamento de um enorme cacho de bananas-maçã apenas duas barras de sabão. Tentei convencê-la que era pouco, mas ela insistiu. Os objetos industrializados, quando repassados para os Sanuma, entram em outro regime de valor. Esse é mais um exemplo dos equívocos gerados nas relações de trocas com os brancos, onde os agentes não compartilham o significado dado aos objetos e os valores sociais de transação (Hugh-Jones, 1992:45 e 44).

A velocidade nas trocas é má utilizada pelos *setänapi töpö*, que pagam rápido demais para “apagar” a relação. Para os Sanuma, assim como para outros povos indígenas (Howard, 2002:44), adiar ou atrasar os pagamentos mostra um não entendimento da lógica de reciprocidade envolvida nas trocas. À maneira da situação descrita por Vilaça entre os Wari’, os Sanuma aparentam estar submissos ou em desvantagem nas relações de troca, mas encontram maneiras de manipular uma determinada situação a seu favor (Vilaça, 2006:401). Os índios nem sempre são vítimas nessas relações, mas sim participantes ativos e criativos nesse processo. Assim, os Sanuma só prestam serviços aos *setänapi töpö* se forem pagos. Desde as primeiras trocas perceberam que um acordo escrito tem mais valor que a palavra e que os *setänapi töpö* “só lembram quando escrevem”. Assim, os Sanuma exigem um “vale” como garantia dos trabalhos prestados, que consiste em um papel com a discriminação das mercadorias e a assinatura do *setänapi* que “agenciou” aquele trabalho.

A tipificação das relações de trocas com os *setänapi töpö* cria igualmente uma especificação interna a essa categoria de alteridade. Assim, os missionários e os antropólogos são considerados pelos Sanuma como os mais generosos, possuindo quase sempre, uma grande quantidade de bens. Ademais, esses *setänapi töpö* “sabem trocar”, entendendo a lógica sanuma de reciprocidade. Os missionários da MEVA foram os primeiros *setänapi töpö* com quem os Sanuma realizaram trocas depois dos Ye’kuana. As mercadorias eram oferecidas para convencer as crianças a irem à escola. Houve épocas em que existia um tipo de cantina, onde eram trocados (e mais recentemente vendidos) produtos industrializados como facões, machados, anzóis, linhas, limas.

Kelly descreve que os missionários católicos eram igualmente vistos pelos Yanomami do rio Ocamo como generosos, além de capazes de se utilizar dos termos

de parentesco e de falar a língua (Kelly, 2003: 90). Os Sanuma, assim como os Waiãpi consideram que os missionários “*têm a reputação de saber contar belas histórias*” e cantarem bem (Gallois, 2002:167). Os cânticos religiosos são especialmente apreciados pelos Sanuma. Em Auaris, sobretudo nos dias chuvosos, frequentemente encontramos grupos de moças e crianças cantando músicas evangélicas na língua Sanuma enquanto se balançam nas redes.

Ao analisar os primeiros contatos dos Yanomami do alto rio Demini com os missionários, Pereira (2008:131) ressalta que, apesar desses falarem a língua indígena, permaneciam problemas de comunicação entre eles e os índios. A situação não é diferente em Auaris. Um dia perguntei a um rapaz sanuma que tinha um nome bíblico se ele conhecia o significado do seu nome. O mesmo respondeu que era uma história da Bíblia, que ele me contou com inúmeros detalhes. Indaguei se ele acreditava que aquilo havia realmente acontecido. Ele respondeu negativamente, ressaltando que, para os missionários, os eventos realmente ocorreram. Ou seja, esse rapaz sanuma se interessava pelas histórias porque eram fantásticas e porque estavam escritas em sua língua materna, mas não por as considerarem verdadeiras.

Os antropólogos que conviveram com os Sanumá por longo tempo desenvolveram, segundo Ramos (1995c), “*modos de troca não mediada mutuamente aceitos*”. Quando as antropólogas Silvia Guimarães e Rosângela Bezerra foram a Auaris realizar suas pesquisas de campo, a notícia que carregavam consigo grandes quantidades e diferentes tipos de miçangas percorreu longas distâncias. Todos os dias, às quatro da manhã, as mulheres sanuma as acordavam para qualquer coisa pelas miçangas. Os Sanuma comentaram que a sua generosidade lembrava a de Alcida Ramos na época de sua pesquisa. Por mais que exista uma barreira linguística, os antropólogos sabem trocar, pois são generosos e tentam utilizar a língua Sanuma para as trocas.

O tipo de relação estabelecida com o Estado brasileiro é bem diferente. Os Sanuma consideram os direitos sociais como uma espécie de compensação pela chegada dos *setänapi töpö* a Auaris. A partir do final da década de 1980, os Yanomami começaram a ter acesso aos direitos sociais como os de assistência básica de saúde, direitos territoriais, direitos previdenciários e mais recentemente os direitos de transferência de renda. Por isso, consideram que os representantes do Estado que estão em Auaris, principalmente os *sauti tili töpö* (funcionários que prestam atendimento de saúde) deviam provê-los com remédios e alimentação. Podemos dizer

que o acesso aos serviços garantidos pelos direitos é interpretado como o pagamento da dívida inicial dos *setänapi töpö*, contraída durante a abertura da pista e das estruturas do Exército como descrito no capítulo 2.

O critério da regionalidade também é considerado pelos Sanuma para classificar os *setänapi töpö* e, de certa maneira, também se articula com a tipologia utilizada para os modos de troca com esses Outros. De uma maneira geral, os Sanuma identificam os militares, os funcionários da saúde como “maranhenses”; e os que trabalhavam nas ONGs ou antropólogos de “paulistas”. Na verdade, essa especificação não tem a ver com a origem geográfica precisa desses *setänapi töpö*, mas simplesmente pelo fato deles serem oriundos das regiões norte/nordeste ou sul/sudeste. Não sabemos por que motivos são esses os estados que viraram referência para os Sanuma, mas podemos sugerir que a intensa migração maranhense para Roraima pode ter sido um fator importante.

É pelos diferentes tipos de corpos, sotaques, modos de se vestir e pelas parafernálias que carregam, que os Sanuma identificam esses dois tipos de *setänapi töpö*, mas também pelas maneiras de estabelecer a reciprocidade. Os “paulistas” valorizam mais os objetos produzidos pelos Sanuma que os “maranhenses”. Quanto mais próximo dos centros urbanos, a visão sobre os povos indígenas se exotiza e os seus objetos valem mais. Os brancos que vivem na região norte, principalmente de Roraima, não costumam comprar artesanato dos Sanuma, pois não valorizam a imagem do índio “hiper real” (Ramos, 1995b).

Portanto, mostramos que no contraste entre os Sanuma e os Outros, ocorrem tipificações internas às categorias de alteridade de acordo com os diferentes panos de fundo estabelecidos pelas relações. O movimento de classificar os Outros é espiralado, com a tendência de se complexificar, gerando mais especificidades no decorrer da história do contato inter-étnico.

CONCLUSÃO

Esse trabalho procurou discutir a configuração atual das categorias de alteridade sanuma decorrentes da relação com os *tiko töpö*. Analisamos, para isso, diferentes contextos sociais e políticos nos quais essas categorias são manipuladas estrategicamente pelos Sanuma. O caráter transitivo das categorias possibilita um movimento relativo de inclusão e exclusão dos Outros, manipulados estrategicamente pelos Sanuma em um eixo de unidade e diversidade.

A categoria mais inclusiva *sanuma* contempla todos os “humanos”, ou seja, aqueles que se diferenciam dos animais (*salo pö*) e dos seres sobrenaturais (*sai töpö*). Assim, essa categoria abrange todos os Outros: os brancos e os povos indígenas. No entanto, os brancos (*setänapi töpö*) só foram identificados como “humanos” em um momento posterior. Inicialmente, foram associados aos seres sobrenaturais devido às suas semelhanças físicas e comportamentais.

Observamos que as categorias consequentes do contraste dos Sanuma com outros subgrupos Yanomami – *waika* e *samatali* - sofreram poucas modificações, assim como a categoria *napö töpö* (Ye’kuana). Já a categoria *setänapi töpö* sofreu uma maior especificação conforme os papéis desempenhados e as regionalidades específicas dos brancos foram sendo conhecidas. Dessa maneira, os brancos são diferenciados como “maranhenses”, “paulistas”, *soutatu töpö*, *sauti töpö* ou *americano töpö*. A diversidade desses “Outros por excelência” teve que ser classificada para que fossem absorvidos pela categoria mais inclusiva *sanuma* (“humanidade”).

Mostramos que as categorias mais englobantes como “Yanomami” ou “índios” são acessadas pelos Sanuma, principalmente, em macro contextos quando se relacionam com o Estado brasileiro. Não só se reconhecem como tal, mas como índios “legítimos”, “originais”, “que vivem na floresta”, remetendo-se a uma imagem de tradicionalidade yanomami existente em todos os subgrupos. Ou seja, precisam se identificar como diferentes para serem reconhecidos como detentores de direitos específicos frente à sociedade nacional.

Apesar de ter sido um termo criado para englobar toda a diversidade dos subgrupos, “Yanomami” continua sendo a identificação preferencial dos subgrupos para se auto afirmar diante dos brancos. A discussão sobre a unidade e a diversidade yanomami movimentou diferentes fluxos políticos, influenciando vários processos, como por exemplo, a demarcação da T.I. Yanomami.

Como apresentado no capítulo 1, as primeiras representações sobre os Yanomami, elaboradas por exploradores e aventureiros, os apresentavam como índios belicosos, nômades e selvagens “por natureza”. A falta completa ou o caráter secundário da agricultura também os caracterizou no *Handbook of South American Indians* (Metráux, 1948: 861). Os Yanomami se tornaram, assim, uma espécie de “laboratório vivo” onde seria possível verificar os aspectos primitivos da sociedade humana.

Influenciado por conceitos sócios biológicos, o antropólogo Napoleon Chagnon foi o que mais explorou o suposto aspecto da violência “natural” dos Yanomami, divulgando uma imagem de ferocidade desse povo indígena para além da Etnologia americana. Esse antropólogo produziu filmes que são assistidos até hoje por milhares de estudantes de Antropologia e se tornaram uma espécie de material didático para estudar Etnologia sul-americana das terras baixas.

Da mesma forma, também publicou diversos artigos em revistas populares, afirmando que os Yanomami eram o povo mais violento da Terra. Várias de suas reportagens foram veiculadas em meios de comunicação internacionais e replicadas em importantes jornais brasileiros. Para que essas imagens tivessem uma aceitação popular, Chagnon utilizou uma linguagem simplista, compreendida pelo senso comum, tendo sido bastante lido também fora das universidades americanas (Ramos, 2007: 9). Como demonstrou Borges, “*é por representar a sociedade Yanomami e por representar-se em seu texto a partir de um conjunto de metáforas comuns ao universo de seus leitores que Chagnon adquiriu popularidade*” (Smiljanic, 1995: 28).

No contexto do regime militar, a perniciosa publicidade em torno de “*fierce people*” teve consequências políticas para um destino quase trágico do povo Yanomami. Em 1989, o governo brasileiro utilizou os argumentos de Chagnon para justificar uma proposta da demarcação da T.I. Yanomami em 19 ilhas, pois, se eram violentos e estavam em um permanente estado de guerra, não poderiam ser civilizados vivendo no mesmo território.

Em reação, a atuação engajada de alguns antropólogos e de organizações indígenas e indigenistas⁸⁴ produziu uma imagem dos Yanomami que contrastava

⁸⁴ As organizações de cunho científico também tiveram um papel fundamental nesse movimento de defesa dos Yanomami em particular e dos povos indígenas em geral. Na época do regime militar,

drasticamente com a produzida por Napoleon Chagnon: a de um “povo ameaçado”. Ilustradas pelas fotos de Claudia Andujar, foram realizadas inúmeras campanhas internacionais para pressionar o governo e sensibilizar a opinião pública para o risco de genocídio desse povo⁸⁵.

Por anos a fio, o governo brasileiro foi denunciado internacionalmente através da “política da vergonha” (*politics of shame*) (Niezen, 2003). Estratégias semelhantes também foram utilizadas por outros povos indígenas como os *Cree* e *Inuit* em fóruns internacionais de direitos humanos. As organizações internacionais e as ONGs foram as “tradutoras da linguagem do universalismo para o idioma da cidadania” (Ramos 1990a, 18 e 19). Elas fizeram as informações chegarem ao público via a imprensa.

No caso Yanomami, as ONGs, além de darem voz aos povos indígenas, trabalharam na obtenção de recursos financeiros para aprimorar e dinamizar os canais de reivindicação. Assim, “a mídia passou a ser um dos atores fundamentais na trama do indigenismo contemporâneo” (Ramos: 1990a, 15). A campanha em defesa dos direitos dos Yanomami foi uma das maiores, talvez a maior até a década de 1980, em defesa de um povo indígena no Brasil na ONU e na OEA, mostrando que o *lobby* dos povos indígenas se apresenta mais efetivo quando exportado.

No entanto, em 1988, apesar da intensa campanha internacional, o governo assinou a Portaria Interministerial nº 250/88 fragmentando a T.I. Yanomami em 19 Áreas Indígenas Yanomami descontínuas, duas Florestas Nacionais (FLONAs) e o Parque Nacional Pico da Neblina (Albert, 1991b). Essas ações contradisseram a proposta de demarcação elaborada em 1984, baseada em estudos sobre a distribuição da ocupação Yanomami, o uso do território e suas necessidades de subsistência.

No ano seguinte, por solicitação da Procuradoria Geral da República à Associação Brasileira de Antropologia⁸⁶, Alcida Rita Ramos produziu um parecer antropológico destacando a importância das trilhas que conectavam as várias aldeias e

enquanto a imprensa vivia uma forte censura, entidades como a SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência) e a própria ABA (Associação Brasileira de Antropologia) tiveram abertura para exporem e divulgarem as suas ideias.

⁸⁵ Em 1988, foram organizados protestos em frente às embaixadas brasileiras de vinte países. Os religiosos da Missão Consolata entregaram à ONU um documento com 150 mil assinaturas no qual denunciavam a situação dos Yanomami. O príncipe Charles, durante uma palestra no Jardim Botânico Kew Garden, fez várias críticas ao governo brasileiro com relação ao tratamento do caso Yanomami. Um abaixo-assinado com oito mil assinaturas colhidas pela Agência Católica para o Desenvolvimento Além-Mar em 16 países (entre eles Austrália, Canadá, Filipinas, Sri Lanka e Zimbábwe) foi entregue na embaixada brasileira em Londres (CEDI, 1991:178, 189, 190).

⁸⁶ “Faz parte do processo que instruiu a Medida Cautelar movida pelo Ministério Público, solicitando a interdição e reconhecimento da posse imemorial de cerca de 9.400.000 há da área indígena Yanomami e a retirada de mais de 40 mil garimpeiros invasores” (CCPY, 1990).

seus significados sociais, econômicos e religiosos. Os Yanomami não conseguiriam viver confinados em espaços limitados pelos brancos.

“Por elas [trilhas] passam todos os impulsos sociais que mantêm viva a cadeia de relações entre comunidades e que tornam virtualmente impossível o isolamento e a atomização dos grupos locais. As trilhas são como nervos condutores de sentido social perpassando aldeias, roças, mata e a interação entre seres humanos e espíritos, ou seja, o sobrenatural (CCPY, 1990)”.

A ideia de uma unidade, tendo o termo “Yanomami” como símbolo de toda a diversidade cultural e social, teve que ser elaborada para que tivesse um sentido reconhecível para o Estado brasileiro. Nesse sentido, o líder Davi Kopenawa Yanomami teve um papel fundamental na campanha em favor da demarcação da T.I. Yanomami⁸⁷. Com seu carisma e habilidade discursiva, foi homenageado com prêmios pelo mundo. Ele conseguiu fazer a interlocução entre o conhecimento xamânicos yanomami e as teorias da ciência ocidental (Albert, 1995). Em suas várias viagens, Davi fez o nome “Yanomami” ser conhecido em todo o mundo.

Os “amigos dos índios”, em especial os antropólogos, foram tratados pelo governo militar como espiões, peças de uma conspiração internacional para influenciar a opinião dos índios e, dessa maneira, se apoderar dos recursos minerais estratégicos das terras indígenas em favor de outros Estados-Nações. Eram considerados, portanto, um risco à soberania brasileira. Os militares e conservadores criaram várias fantasias relacionando a internacionalização da Amazônia a um movimento separatista yanomami⁸⁸. Assim, de acordo com o Conselho de Segurança Nacional (CSN):

⁸⁷ Davi Kopenawa é um porta-voz do povo Yanomami e é conhecido internacionalmente por sua luta pelo meio ambiente e pelos direitos dos povos indígenas. Em 1988, recebeu o Global 500 Award das Nações Unidas e, em 1989, o Right Livelihood Award considerado o prêmio Nobel alternativo. Ainda em 1999, foi condecorado com a Ordem do Rio Branco pelo Presidente da República e, em 2008, recebeu uma menção honrosa especial do prestigiado Prêmio Bartolomé de Las Casas outorgada pelo governo espanhol por sua luta em defesa dos direitos dos povos autóctones das Américas (Hutukara, 2011).

⁸⁸ *A Continência: Farsa Ianomâmi. General-de-Divisão Carlos de Meira Mattos resenha a farsa yanomami* (18/02/08). Disponível em <http://erildo.blogspot.com.br/>. Acessado em 20/12/13.
A farsa Ianomâmi – A raça indígena que nunca existiu (21/09/13). Disponível em jorgeroriz.wordpress.com/a-farsa-ianomami-a-raca-indigena-que-nunca-existiu. Acessado em 20/12/13.
A farsa ianomâmi, a tribo indígena que nunca existiu (04/04/11). Blog do Lúcio Neto. Disponível em <http://www.lucioneto.com.br/2011/04/farsa-ianomani-tribo-indigena-que-nunca.html>. Acessado em 20/12/13.
Como os ingleses criaram área ianomami na Amazônia (21/09/13). CHICO ARAÚJO. Disponível em www.ariquemesonline.com.br/noticia.asp?cod=255920&codDep=. Acessado em 20/12/13.
A farsa ianomâmi e a cobiça internacional sobre a Amazônia (19/10/12). Roberto Gama e Silva. Disponível em www.midiasemmascara.org/artigos/globalismo/13517-a-farsa-ianomami-e-a-cobica-internacional-sobre-a-amazonia.html. Acessado em 20/12/13.

“os defensores dos índios e do Parque Yanomami querem bloquear 49% do território de Roraima ao desenvolvimento econômico e aos objetivos de segurança nacional. A maior parte das terras agricultáveis e as maiores jazidas minerais seriam bloqueadas, sobretudo pela criação do Parque Yanomami. Segundo o oficial, os defensores dos índios querem transformar a região num território e, posteriormente, numa nação indígena independente. Essa estratégia teria por trás uma articulação internacional (...)” (CEDI, 1991:173).

Dessa forma, os Yanomami seriam uma “invenção” de estrangeiros com esse objetivo. Mena Barreto - militar de carreira e ex-secretário de Segurança Pública de Roraima - utilizou os dados de Koch-Grumberg, Shomburgk e outros para convencer seus leitores que o povo Yanomami era uma farsa (Barreto, 1996). A diversidade e a unidade dos subgrupos Yanomami foram peças importantes para a construção de seus argumentos. Para ele, todo o processo de identificação desse povo, começando pela contagem da população Yanomami, era uma manipulação. Ele utilizou, por exemplo, o argumento de que nenhum povo denominado “Yanomami” teria sido identificado pelos primeiros viajantes, mas sim “*Waika*” ou “*Xiriana*”. Como vimos anteriormente, o termo englobando todos os subgrupos surgiu depois da década de 1950. O autor argumenta, ainda, que as variações linguísticas e culturais registradas pelos antigos exploradores seria a comprovação de que não poderiam pertencer à mesma etnia.

“(...) pois o idioma, melhor que a cor de pele ou qualquer outra coisa, pode definir a linhagem e contar a história dos grupos humanos (...) não só nos idiomas e dialetos, como no nível cultural, no temperamento, nas crenças, nos rituais, na aparência, no porte físico, nos adornos, na pintura do rosto e do corpo, no feitio das malocas em que vivem, nas canoas, nas danças, nos instrumentos sonoros, nos tipos de rede, nos processos de cultivo, no modo de caçar e pescar e mil outras peculiaridades (...) Com tamanha profusão de línguas, raças e culturas é indevido e absurdo classificar-se todos de ‘ianomâmis’” (Barreto, 1996: 34, 36).

Assim, para Barreto, o termo “Yanomami” seria um artifício para reunir grupos diferentes em um mesmo território para, de modo sutil, separá-lo do Brasil e futuramente transferi-lo para a Organização das Nações Unidas (Barreto, 1996: 32-33). Com argumentos fracos etnologicamente, mas inteligíveis ao senso comum, essas teorias da conspiração ainda encontram certa audiência, principalmente nas redes sociais da internet, em grupos religiosos e militares.

“Designar todas essas tribos como ianomâmis serve apenas para situá-las em um mesmo território arbitrariamente reservado. Porquanto, com diferenças tão marcantes e rivalidades tão agudas, não há como igualá-las com a mesma denominação (...). Se a razão de ser de uma

reserva preservar a cultura do povo nela contido, para cada cultura deverá existir uma própria, separada pelas demais. Pois uma reserva comum para múltiplas culturas é o mesmo que nenhuma” (Barreto, 1996: 47).

Os Yanomami nunca pretenderam fundar uma nação independente, mas tiveram que se apropriar da ideia de unidade como um instrumento de luta política em defesa de seus direitos sociais, já que o Estado brasileiro não reconhece a sua diversidade. Em 2004, eles criaram a Hutukara Associação Yanomami em uma tentativa de se representar, como conjunto, frente ao Estado brasileiro. Hoje existe um movimento de criação de outras associações yanomami como a *Tixori* do subgrupo Ninam e a *Horonami* dos Yanomami do rio Marauíá. No futuro, essas tentativas de representação formal da diversidade yanomami em associações talvez cresçam e sejam, finalmente, acolhidas e reconhecidas pelo Estado brasileiro.

Se existe tanta diferença entre os subgrupos, o que faz com que exista uma unidade yanomami? Que substrato profundo esses subgrupos têm em comum? Para tentar responder a essas perguntas, um dos caminhos possíveis é a análise comparativa das categorias de alteridade entre os diferentes subgrupos Yanomami. As diferenças entre os subgrupos, nas suas formas de conceber os Outros, nos ajudam a refletir sobre essa questão. A partir do caso dos Sanuma, esta dissertação procurou mostrar a complexidade dessas reflexões.

Apesar da quantidade de dados coletados despropositadamente em vários anos de campo, isto é, sem um objeto de pesquisa definido, optamos por desenvolver uma discussão mais bibliográfica principalmente pelas minhas limitações de tempo. No entanto, identificamos que existem possibilidades de desdobramento em vários temas de pesquisa que não puderam ser aprofundados ou explorados aqui. A reformulação do sistema de trocas com a chegada dos Outros, a especificação das categorias relacionadas aos brancos, a crescente atuação dos Sanuma na Hutukara Associação Yanomami, são alguns exemplos de temas que mereceriam maior aprofundamento etnográfico e teórico. Eles se constituem como temas frutíferos para futuras pesquisas.

BIBLIOGRAFIA

AÇÃO PELA CIDADANIA.

_____. 1989. *Roraima: o aviso da morte*. Primeiro Relatório da Ação pela Cidadania sobre o Caso Yanomami, Referente a Acontecimentos do Período de 9 a 12 de Junho de 1989. São Paulo.

_____. 1990. *Yanomami: A Todos os Povos da Terra*. Segundo Relatório da Ação pela Cidadania sobre o Caso Yanomami, Referente a Acontecimentos do Período de Junho de 1989 a Maio de 1990. São Paulo.

ALBERT, Bruce.

_____. 1985. *Temps du sang, temps des cendres : representation de la maladie, system e rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est*. Paris : Univ. de Paris X, Tese de Doutorado.

_____. 1990. "Omamë and the origin of metal". In WILBERT, J. & SIMONEAU, K. (org.). *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: University of California Press.

_____. 1991a. "Urihi: terra, economia e saúde Yanomami". *Série Antropologia*, 119. Brasília: UnB.

_____. 1991b. "O corpo é uma bola de cristal para se ler o estado da sociedade e do mundo". Entrevista concedida a Beto Ricardo em Março de 1990. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro: Cedi, v. 13, n. 260, p. 25-6, nov./dez.

_____. 1991c. "Terras Indígenas, política ambiental e geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia; a propósito do caso Yanomami". In Léna, Philippe & Adélia de Oliveira. *Amazônia: A fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém: MPEG.

_____. 1992. "A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami". *Anuário Antropológico*, 89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 1995. "O ouro canibal e a queda do céu : uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". *Série Antropologia*, nº 174. Brasília: Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia.

ALBERT, Bruce e GALE, Gale Goodwin. 1997. *Saúde Yanomami: um manual etnolinguístico*. Belém: MPEG.

ALBERT, Bruce e MILLIKEN, William. 2009. *Urihi a: a Terra-floresta Yanomami*. São Paulo: IRD/ISA.

ALBERT, Bruce e OLIVEIRA, Marcos Wesley. 2011. "Novos 'isolados' ou antigos resistentes". In RICARDO, C. A. *Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. 1977. "Yanoama descent and affinity: the Sanuma/Yanomam contrast". In *Actes du XLII e Congrès International des Americanistes*. Paris.

ALBERT, Bruce e LE-TOURNEAU, 2007. "Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami. Toward a Model of "Reticular Space"". Institut de Recherche pour le Développement, Paris, France. 7, III, 07.

ANDRADE, Karenina Vieira. 2007. *A ética Ye'kuana e o espírito do empreendimento*. Tese (Doutorado), PPGAS/ UnB.

ANTOLÍNEZ, Gilberto. 1945. *Hacia el indio y su mundo: Pensamientos vivos del hombre americano*. Acessado em 20/02/2014. Disponível em <http://anthropologica.tumblr.com/post/10521431818/viviendas-indigenas-de-venezuela-figuras>.

ARIAS, Hortensia Caballero. 2005. “Primeros encuentros: Los Yanomami en las representaciones post-coloniales de la primera mitad del siglo XX”. *Antropologica*, 104, 2005: 5-34.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly.

_____. 1974. *Relaciones políticas en una sociedad tribal. Relaciones políticas em uma sociedade tribal*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

_____. 2001. “Movimientos etnopolíticos contemporáneos et sus raíces organizacionales en el sistema de interdependência regional del Orenoco”. *Série Antropológica*, nº 309. Brasília, DAN.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly e Horacio BIOD. 1994. “The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield: The System of Orinoco Regional Interdependence”. In: *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*. A. Roosevelt (org). Tucson: The University of Arizona Press.

BACKER, James. 1979. “Uma gramática técnica de la lengua Shamatari”. *Boletín Venezolano*, Tomo XVIII, Nº 15:193-226.

BARANDIARÁN, Daniel de. 1965. “Mundo espiritual y shamanismo Sanema”. *Antropológica*, n.15. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

BARRETO, Carlos Alberto Lima Mena. 1996. *A farsa Ianomami*. Brasília: Biblioteca do Exército Editora.

BECHER, Hans. 1960. *Die Surára und Pakidái. Zwei Yanonámi-Stämme in Nordwestbrasilien*. Hamburg: Kommissionsverlag Cram, De Gruyter & CO. Hamburg.

BISERRA, Rosangela de Souza. 2006. *Ainda estamos vivos: uma etnografia da saúde Sanumá*. Tese (Doutorado), PPGAS/ UnB.

BORGMAN, Donald. 1964. *Gramática Pedagógica Sanuma*. Boa Vista: MEVA.

BOTTO, Carlos. 2008. “Informe de actividades preliminares de diseño de un sig, verificación de coordenadas de comunidades yanomami y edicion de mapas preparado para ser presentado a la CCPY, con financiamiento parcial de RFF. Wataniba”.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. “Etnicidade: da cultura residual mais irreductível”. In *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense.

CCPY (Comissão Pró-Yanomami).

_____. 1990. *Boletim Urihi*, nº 13. “Parecer antropológico elaborado em agosto de 1989 por solicitação da Procuradoria Geral da República à Associação Brasileira de Antropologia”. Acesso em 24/01/2011. Disponível em www.proyanomami.org.br.

_____. 1991. *Projeto de Saúde Yanomami*. Boa Vista: CCPY.

_____. 2008. Relatório do Módulo de “Língua Yanomami”. X Curso do Magistério Yarıpiari.

CEDI. 1991. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: CEDI.

CHAGNON, Napoleon.

_____. 1976. *Yanomamo, the Fierce People (case Studies in Cultural Anthropology)*. Nova York: Holt, Rinehart & Winston.

_____. 1977. *Yanomami*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

CODAZZI, Augustin. 1841. *Resumen de la geografía de Venezuela*. Paris.

COLCHESTER, Marcus.

_____. 1981. “Myths and legends of the Sanema”. *Antropológica*, nº. 56 :25-127. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

_____. 1982a. *The economy, ecology and ethnobiology of the Sanema Indians of South Venezuela*. Ph.D diss. Oxford: University of Oxford.

_____. 1982b. “The cosmovision of the Venezuelan Sanema”. *Antropológica*, nº. 58. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

_____. 1985. “Medical aid among the venezuelan Sanema (northern Yanoama)”. In Marcus (ed.). *The health and survival of the venezuelan Yanoama*. Document 53. Copenhagen: IWGIA.

Distrito Sanitário Yanomami e Ye’kuana (DSY). 2011. *Censo da População Yanomami e Ye’kuana por pólo base, aldeia e número de casas*. Boa Vista: DSY-Funasa.

DO PATEO, Rogério Duarte. 2005. *Niyayou: antagonismo e aliança entre os Yanomam da serra das Surucucus (RR)*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ USP.

FARAGE, Nadia. 1991. *As Muralhas do Sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS.

FARAGE, Nadia e SANTILLI, Paulo. 2005. “Introdução”. In Koch-Grunberg, Teodor. *Do Roraima ao Orinoco. Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 e 1913*. Volume I. São Paulo: UNESP.

FERREIRA, Helder Perri. 2009. “Los Clasificadores Nominales del Yanomama de Papiu (Brasil)”. Tese (mestrado), CIESAS.

GALLOIS, Dominique Tilkin.

_____. 2002. “‘Nossas falas duras’. Discurso político e auto-representação Waiãpi”. In ALBERT e RAMOS (orgs). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP.

_____. 2005. *Redes de relações nas Guianas*. (org). São Paulo, Associação Editorial Humanitas/FAPESP.

_____. 2013. Entrevista “Essa incansável tradução”. *Revista Sexta-Feira*. São Paulo: Editora 34.

GREENBERG, Joseph. 1960. *The General Classification of Central and South American Languages. Selected papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, 1956*. University of Pennsylvania Press.

GUIMARÃES, Silvia.

_____. 2005a. *Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser*. Tese (Doutorado), PPGAS/ UnB.

_____. 2005b. “Reflexões sanumá e o surgimento dos brancos”. In: *Revista de Estudos e Pesquisas*, v. 2, n. 2. Brasília, FUNAI: CGEP/CGDTI.

HOWARD, Catherine V. 2002. “A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai”. In: ALBERT e RAMOS (orgs). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP.

HUGH-JONES, Stephen. 1992. “Yesterday’s luxuries, tomorrow’s necessities: business and barter in northwest Amazonia”. In HUMPHREY, Caroline e HUGH-Hutukara Associação Yanomami (HAY). 2011. Disponível em <http://hutukara.org>. Acesso em 30/01/2011.

IBGE. 2005. Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro: IBGE. Acesso em 10/10/2013. Disponível em http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/indigenas/indigenas.pdf

ISA (Instituto Socioambiental). 2011. “Yanomami”. *Povos Indígenas do Brasil*. Disponível em <http://pib.socioambiental.org>. Acesso em 16/06/11.

JABUR, Clarisse.

_____. 2003a. *Relatório do Curso “Espaço Geográfico: Percebendo a Floresta e a Cidade”*. Boa Vista: URIHI.

_____. 2003b. *Relatório de acompanhamento às escolas da região de Awaris*. Período: 11/11/03 à 11/12/03. Boa Vista: URIHI.

_____. 2003c. *Relatório de acompanhamento às escolas da região de Awaris*. Período: 15/08/03 a 11/10/03. Boa Vista: URIHI.

_____. 2007. *Relatório do Módulo de Antropologia do VIII Curso de Formação Yarapiari*. Boa Vista: CCPY.

JABUR, Clarisse, Marcos Wesley de Oliveira e François Michel Le Torneau. 2007. *Diagnóstico Socioambiental da Região de Auaris. Terra Indígena Yanomami*. Boa Vista: CCPY.

JABUR, Clarisse e KELLY, José Antonio. 2008. *Relatório do Módulo de Língua Yanomami. X Etapa do Magistério Yarapiari*. Boa Vista: CCPY.

JONES, Stephen (Org.). *Barter, exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

KELLY, José Antonio.

_____. 2008. *Situación de los Yanomami y Ye'kuana en Venezuela: Derechos a La Tierra, Salud y Educación. Informe de Wataniba para la Comissão Pró-Yanomami*. CCPY.

_____. 2005. "Notas para uma Teoria do 'Virar Branco'". In: *Mana*, 11. Rio de Janeiro:UFRJ.

_____. 2003. *Yanomãmi, Doctors and the State: the Cosmopolitics of Indian-White relations in Venezuela*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade de Cambridge.

KELLY, José Antonio e CARRERA, Javier. 2007. "Relaciones con la biomedicina". In *Salud Indígena en Venezuela*. Volumen I. Orgs. Gérman Freire e Aimé Tillett. Caracas: Gobierno Bolivariano de Venezuela.

KOCH-GRUNBERG, Theodor. 2005. *Do Roraima ao Orinoco. Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 e 1913*. Volume I. São Paulo: UNESP.

LE TOURNEAU, François-Michel.

2010. *Les Yanomami du Brésil - Géographie d'un territoire Amérindien*. Collection Mappemonde. Paris: Éditions Belin.

LIZOT, Jacques.

_____. 1996. *Introducción a La Lengua Yanomami: Morfología*. Caracas: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

_____. 1988. *O Círculo dos fogos. Feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2004. *Diccionario Enciclopédico de La lengua yānomãmi*. Puerto Ayacucho. Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

MELATTI, Júlio. 1998. "Capítulo 9 - Guianense Ocidental". *Áreas Etnográficas da América Indígena*. Disponível em <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.htm>. Acesso em 01/07/2014.

MENEZES, Gustavo Hamilton. 2010. *Yanomami na encruzilhada da conquista: Estratégia Interétnica e Transformação Social na fronteira amazônica*. Tese (Doutorado), PPGAS/ UnB.

METRÁUX, Alfred. 1948. "The hunting and gathering tribes of the Rio negro basin". In STEWARD, Julian (org.). *Handbook of South American Indians*. Volume 3 "The Tropical Forest Tribes". Washington: United States Government Printing Office.

Missão Evangélica da Amazônia (MEVA). 1983. *Dicionário Sanuma, grupo Yanomami*. Boa Vista:Missão Evangélica da Amazônia.

MIGLIAZZA, E. 1972. *Yanomama grammar and intelligibility*. Tese de doutorado. Indiana University.

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. 2010. *Mobilidade Yanomami e os efeitos à paisagem florestal de seu território*. Dissertação (Mestrado). Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.

PAGLIARO, H.; AZEVEDO, M. M.; SANTOS, R. V. (Org). 2005. Demografia dos povos indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ; Campinas: ABEP.

PEREIRA, Luis Fernando. 2008. *Nossos brancos, nossos instrumentos: análise da construção de teorias yanomami sobre alteridade a partir de situações de contato*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ USP.

RAMIREZ, Henri. 1999. *A prática do Yanomami*. Boa Vista: CCPY.

RAMOS, Alcida Rita.

_____. 1972. *The social system of the Sanuma of northern Brazil*. Wisconsin : University of Wisconsin, Tese de Doutorado.

_____. 1974. Identidade étnica numa situação intertribal. *Série Antropologia*. Brasília, v. 9.

_____. 1980. *Hierarquia e simbiose : relações intertribais no Brasil*. São Paulo : Hucitec.

_____. 1984. “Categorias Étnicas do Pensamento Sanumá: Contrastes Intra e Inter-Étnicos”. *Série Antropologia*, nº 45. Brasília: Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia.

_____. 1990a. “Indigenismo de Resultados”. *Revista Tempo Brasileiro* 100: 133-149.

_____. 1990b. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo, Editora Marco Zero/Ed.UnB.

_____. 1991. “Auaris Revisitado”. *Série Antropologia*, nº 117. Brasília: Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia.

_____. 1995a. *Sanuma Memories: Yanomami Ethnography in Times of Crisis*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

_____. 1995b. “O índio hiper-real”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.10, n.28. São Paulo. Jun, 1995.

_____. 1995c. “A Profecia de um boato”. *Série Antropologia*, 188. Brasília: Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia.

_____. 1996. “Nações dentro da Nação: Um desencontro de ideologias”. In Zarur, George de Cerqueira Leite (Org.) *Etnia e Nação Na América Latina*, Vol.I, Número: 44, OEA.

_____. 2007. “Do Engajamento ao Desprendimento”. *Série Antropologia*, nº 414. Brasília: Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia.

_____. 2008. “O paraíso ameaçado. Sabedoria Yanomami versus insensatez predatória”. *Antípoda*, nº 07, agosto de 2008.

RICE, Hamilton. 1978 [1928]. *Exploração na Guiana Brasileira*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Livraria Itatiaia.

RIVIÈRE, Peter. 2001. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: Um Estudo Comparativo da Organização Social Ameríndia*. São Paulo: EDUSP.

RIVIÈRE, Peter *et alli*. 2007. “A propósito de redes de relações nas Guianas”. *Mana*, 13 (1): 251-273.

ROCHA, Reinaldo Wadeyuna Luiz. 2008. *Atualização da Política Escolar para Povo Ye'kuana*. Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural. Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena. UFRR.

SCHOMBURGK, R. H. 1840. "Journey from Fort San Joaquim, on the Rio Branco, to Roraima, and Thence by the Rivers Parima and Merewari to Esmeralda, on the Orinoco, in 1838-9". *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Vol. 10 (1840), pp. 191-207 e 209-247.

SMILJANIC, Maria Inês.

_____. 1995. *Das Amazonas aos Yanomami: Fragmentos de um discurso exotizante*. Dissertação (Mestrado). PPGAS/UnB.

_____. 1999. *O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototopi*. Tese (Doutorado) – PPGAS /Unb.

TAYLOR, Kenneth I.

_____. 1972. *Sanuma (Yanoama) Food Prohibitions: The Multiple Classification of Society and Fauna*. PhD disser. Madison: University of Wisconsin.

_____. 1974. *Sanumá Fauna: Prohibitions and Classifications*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monografía n° 18.

TAYLOR, Kenneth I. e RAMOS, Alcida Rita. 1979. *The Yanoama in Brazil. Yanomami Indian Park, proposal and justification*. IWGIA Document 37. Copenhagen: IWGIA

TURNER, Terence; YANOMAMI, Davi Kopenawa. 1991. "‘I Fight Because I Am Alive’: An interview with Davi Kopenawa Yanomami". *I Cultural Survival Quarterly*, Cambridge: Cultural Survival, v. 15, n. 3, p. 59-64, ago. 1991.

URIHI – Saúde Yanomami. 2004. "Saúde indígena: Novo Modelo ou retrocesso?". Disponível em <http://www.socioambiental.org>. Acesso em 20/02/10.

Van VELTHEM. 2002. "‘Feito por inimigos’. Os brancos e sus bens nas representações Wayana do contato". In: ALBERT e RAMOS (orgs). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP.

VERDUM, Ricardo. 1996. *Os Yawaripë: contribuição a história do povoamento Yanomami*. Brasília: UnB. Dissertação de Mestrado.

VILAÇA, Aparecida. 2006. *Quem somos nós. Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

VINCI, Alfonso. 1956. *Samatari (Orinoco-Amazzoni)*. L. da Vinci, Ed. Bari, Italy.

WILBERT, Johannes. 1963. *Indios de la Región Orinoco-Ventuari*. Caracas: Fundacion La Salle de Ciências Naturales.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin (Eds.). 1990. *Folk literature of the Yanomami indians*. Los Angeles : Univ. of California, UCLA Latin American Studies, 73.

ZERRIES, Otto. 1964. *Waika: Die Kulturgeschichtliche Stellung der Waika-Indianer des oberen Orinoco im Rahmen der Völkerkunde Südamerikas Band 1*. Klaus Ronnes Verlag, Munich.