UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Concepções sobre os Yanomami: uma análise de textos missionários e antropológicos

João Roberto Bort Júnior

Dissertação como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo - Guarulhos/SP.

Orientadora:
Profa. Dra. Melvina Afra Mendes de Araújo

Guarulhos/SP
2012

Para minha mãe, Marlene Moscardi Bellacosa,
e para meu pai, João Roberto Bort.
Aos senhores, minha gratidão e reconhecimento.

Agradecimentos

Este trabalho é resultado de um acúmulo de aproximadamente três ou quatro anos de reflexão, pois foi no fim do ano de 2008 que se iniciaram os primeiros ensaios de elaboração de uma iniciação científica junto ao projeto *Mediação e Alteridade: processos de construção do "outro" em contextos católicos e protestantes no Brasil e na África*, sediado no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - CEBRAP. Posteriormente, ele transformou-se em minha pesquisa de mestrado, que apresento agora. Portanto, foram alguns bons anos de coleta de dados, reflexão e ajustes das lentes observadoras. Foi tanto trabalho que muitas das reflexões e questões não puderam compor este texto e, com isso, não dou por esgotada esta pesquisa.

Certamente, todo esse trabalho não foi feito sozinho. Este texto jamais teria sido finalizado se eu não pudesse ter contado com a paciência de pessoas que aguentaram as minhas primeiras ignorâncias como pesquisador e os meus esforços, nem sempre bem sucedidos, em produzir bons textos; a dedicação das mesmas em procurar ensinar-me; a sabedoria em apontar-me os erros e indicar caminhos melhores; e, além disso, o companheirismo delas que nem sempre restringiu-se aos espaços institucionais e de pesquisa. Elas também foram amigas e souberam-me ouvir em muitas outras circunstâncias. Por isso e por muito mais, eu agradeço, primeiramente, a minha orientadora e amiga Profa. Dra. Melvina Afra Mendes de Araújo, que, como sabem todos aqueles que estiveram próximos, foi fundamental para que eu pudesse ter crescido intelectualmente. Agradeço a ela pelas oportunidades abertas, que, entre muitas, destaco a inesquecível viagem à Missão Catrimani, em Roraima. Devo agradecer ainda a possibilidade de ter convivido tão proximamente dela e dos seus e ter contado com seu apoio irrestrito.

Dentre aquelas pessoas pacientes, companheiras e dedicadas, destaco também os meus colegas mais titulados que eu do Grupo de Estudos sobre Mediação e Alteridade (GEMA), justamente porque sempre foram muito sábios, souberam ensinar-me um pouco mais. Enfim, ao Dr. Aramis Luís Silva, à Profa. Dra. Eva Lenita Scheliga (UEM) e a Iracema Dulley meu muito obrigado, pois suportaram-me desde os meus primeiros passos na pesquisa acadêmica. À Profa. Dra. Lilian Salles (Unifesp) e ao Dr. César Augusto Silva também faço meus agradecimentos. Apesar do companheirismo com eles ter-se iniciado mais recentemente, certamente, devo-lhes algum aprendizado.

Sabrina D'Almeida e Leonardo Siqueira Antonio foram mais que companheiros de trabalho, colegas do GEMA e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/Unifesp), foram verdadeiros amigos. Souberam-me ouvir e souberam falar-me sobre tantas coisas. Com eles dividi reflexões e conversas mais triviais. Agradeço não só por isso, mas também porque, com eles, pude aprender algumas outras coisas. Lembranças de nosso "escritório" ficaram...

Registro um especial agradecimento a Alessandra Gando Guerra. Nossa amizade começou muito antes de seu ingresso no GEMA, mas pode ser estendida inclusive para dentro dele. Alessandra tornava as reuniões do grupo ainda mais divertidas. A ela devo agradecer por boas risadas, pelas vezes em que dividimos angústias profissionais, em que me ouviu e, ainda, em que me falou. Você é responsável por parte do que sou hoje.

A outros colegas devo meus agradecimentos. À Profa. Dra. Paula Montero (USP) devo um agradecimento especial, pois foi muito solícita em aceitar minhas participações em seu grupo de pesquisa e pelo fato de ter sido responsável por iluminar-me teoricamente muitas vezes. Obrigado pelos aprendizados e, em particular, pelas indicações de caminhos a seguir que sempre se mostraram frutíferos, inclusive, aqueles apontados em meu exame de qualificação.

Aos colegas do *Grupo de Pesquisa sobre Religião e Espaço Público*, em especial, Jacqueline Moraes Teixeira e Carlos Gutierrez, muito obrigado. Sempre foi um imenso prazer poder encontrá-los nas reuniões e dividir reflexões e leituras.

Agradeço aos amigos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (PPGCS/Unifesp) pelas boas horas que passamos juntos, infelizmente, quase sempre circunscritos no âmbito das salas de aulas. Um agradecimento especial a Bruno Puccinelli, Kenya Marcon, Fernanda Oliveira Silva.

Agradeço ainda aos Professores do Departamento de Ciências Sociais da UNIFESP, que puderam proporcionar-me novos conhecimentos. Agradeço especialmente aos professores Mauro Rovai, Gabriela Nunes, Cynthia Sarti, Bruno Konder Comparato, Maria Fernanda Lombardi pelas aulas que deram. Aos professores Cristina Pompa e Bruno Konder Comparato agradeço ainda pela leitura que fizeram de meu trabalho, respectivamente, na ocasião da discussão de meu projeto de pesquisa na disciplina "Seminários de pesquisa" e na ocasião de meu exame de qualificação. À

professora Cynthia Sarti faço um agradecimento especial pela maestria em coordenar o PPGCS/Unifesp, pela prontidão em ajudar-nos, bem como pelas vezes em que pude participar de discussões com ela.

Ainda da UNIFESP, muito obrigado ao Prof. Dr. Silvio Rosa, do Departamento de Filosofia. Agradeço-lhe pelas boas conversas nem sempre formais que tivemos e também pela atenção mais que cuidadosa. Sempre me foi muito agradável estar em sua companhia tão gentil e cortês.

Agradeço ainda aos secretários do PPGCS/Unifesp que nunca mediram esforços em ajudar e por serem, impressionantemente, sempre muito bem-humorados. Agradeço, portanto, a Daniela Gonçalves e a Douglas Barbosa pela generosidade.

Agradeço imensamente a minha família, que ainda que lhes fosse obscuro o sentido da minha prática como pesquisador e da minha pesquisa, souberam apoiar-me e ouvir minha histórias “malucas”. Agradeço pelas vezes em que tive que explicar termos como "mestrado", "pós-graduação", "antropologia", e tantos outros, pois assim aprendia a desnaturalizar minhas escolhas e olhar com menos familiaridade para elas. Isso foi importante para o meu amadurecimento pessoal.

Agradeço verdadeira e profundamente a minha mãe, Marlene Moscardi Bellacosa, que nunca pode desenvolver conhecimentos acadêmicos, pois nunca foi uma mulher das ciências, mas que soube se fazer grande por outros motivos. A ela devo mais do que eu mesmo sou capaz de saber. Ao meu pai deixo meus sinceros agradecimentos. Homem de seu tempo que me apoiou do seu modo, preferindo ignorar suas ignorâncias para deixar a mim as escolhas. Agradeço aos meus queridos irmãos Sandro Bellacosa, Vaneska Bellacosa e Marlene Cristina Bort, por tanto que jamais conseguiria registrar em uma dissertação. Agradeço também aos meus afins, Shirley Franco Bellacosa e Rodrigo Alexandre Medule, que estão comigo há tanto tempo. Aos meus pequenos, meus sobrinhos Victor Bellacosa, Giovanni Bellacosa, Pietro Bellacosa e Isadora Bellacosa Medule por terem dado muitas cores à minha vida. Agradeço-lhes, inclusive, pelas vezes em que suas presenças impediram minha concentração na escrita deste trabalho. Por fim, sou grato à minha prima Carmem Lúcia Bort Beltrame e a seu marido, Ricardo Morimoto Dias, especialmente pelas vezes que fizeram de sua casa a minha própria casa.

Deixo meus agradecimentos a Priscila Souza de Oliveira, amiga e companheira desde o início da graduação na Universidade Estadual de Campinas. Cientista social que preferiu as artes aos fatos sociais, embora nunca tenha se negado a ouvir minhas inquietações antropológicas e desesperos acadêmicos.

Finalmente, meus agradecimentos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela concessão das bolsas de iniciação científica e de mestrado que foram fundamentais para que esta pesquisa fosse realizada.

A todos vocês, meus agradecimentos!

Resumo

Esta dissertação é uma análise antropológica sobre concepções de missionários da Consolata e de antropólogos acerca dos Yanomami a partir de textos. Na tentativa de apresentar essas concepções, procuramos mapear as posições discursivas de agentes que escreveram sobre esses índios, bem como os argumentos e elementos mobilizados por eles. Nossa hipótese é de que a categoria *violência* é fundamental na inscrição da alteridade e assume distintos sentidos, o que revela, enfim, disputas de sentidos do que significa ser Yanomami e do que significa *violência.*

Palavras-chave: Alteridade, Missionários da Consolata, Yanomami, Antropólogos, Violência.

Abstract

This dissertation is an anthropological analysis of conceptions of the Consolata missionaries and anthropologists about the Yanomami from texts. In an attempt to present these concepts, we mapped the positions of discursive agents who wrote about these Indians, as well as the arguments and elements mobilized by them. Our hypothesis is that the category *violence* is fundamental in the inscription of otherness and assumes different meanings, which reveals, finally, disputes of sense of what it means to be Yanomami and that means *violence*.

Keys-words: Otherness, Missionaries of Consolata, Yanomami, Anthropologists, Violence.

Sumário

INTRODUÇÃO 10

Os agentes: consolatinos, antropólogos e Yanomami 13

CAPÍTULO I – *Violência* e *natureza*: genética e ecologia..... 31

CAPÍTULO II – *Violência* e *cultura*: mulheres, sexo, feitiços e guerras..... 65

CAPÍTULO III – Reciprocidade indígena e seus "outros" violentos..... 112

CAPÍTULO IV – *Cultura* e *natureza*: os riscos da agressão do "civilizado"..... 135

CONCLUSÃO..... 170

FONTES 173

BIBLIOGRAFIA 179

INTRODUÇÃO

Partindo da análise de escritos de missionários da Consolata e antropólogos sobre os Yanomami, pretendemos contribuir com a discussão sobre o problema da alteridade. Essa análise será também enriquecida pelas observações feitas em trabalho de campo, realizado entre dezembro de 2010 e janeiro de 2011 em Roraima. Foram aproximadamente 40 dias, sendo que metade foi realizado na missão consolatina voltada para os Yanomami e a outra metade em Boa vista. Noutras palavras, apresentaremos um esforço de compreensão sobre o modo como concepções sobre os Yanomami foram elaboradas na literatura antropológica e missionária sobre esses indígenas.

Ainda que as concepções sobre os Yanomami e suas condições de produção sejam passíveis de compreensão – e são – pelos textos, a realização de trabalho de campo na missão possibilitou-me descrever analiticamente as relações e as concepções decorrentes delas mais confortavelmente. Apresentaremos, em seguida, uma descrição do trabalho de campo, e, concomitantemente, faremos uma reflexão sobre as estratégias metodológicas utilizadas na coleta de material empírico. A atividade missionária e os trabalhos de campo narrados em textos ganharam, com a observação in loco, vida. "Estar lá" nos possibilitou compreender melhor as configurações geográfico-espaciais, as disposições da missão e das aldeias, os modos de agir e enunciar, as práticas de interação entre pessoas de diversas aldeias yanomamis, as possibilidades de troca de bens, etc.. Para metaforizar o que foi dito por Malinowski (1978), a pesquisa antropológica, para tornar inteligível o objeto sobre o qual se debruça, precisa ser dotada de carne, osso e espírito. Desse modo, estar em terras yanomamis significava poder dar concretude e movimento a este corpo, que se construiu a partir de registros textuais.

As observações em campo forneceram experiências – como o simples fato de dormir na maloca yanomami ou mesmo caminhar junto com uma missionária durante horas para poder visitar outras aldeias ou ainda observar práticas aos quais certos textos se remetem – que nos ajudaram a melhor compreender as enunciações observadas nas fontes. Em suma, o fato de ter feito trabalho de campo na área na qual foram realizadas as pesquisas que ancoraram os textos a serem analisados neste trabalho, tornou possível melhorar a análise das fontes, uma vez que permitiu o preenchimento de algumas lacunas não preenchidas pela leitura dos textos em questão. Essas lacunas são resultado, dentre outras coisas, de uma

distância temporal entre a escrita e a análise das fontes, bem como da falta de familiaridade com o ambiente no qual foram coletados os dados apresentados nas fontes: não é familiar a todos os modos de viver, sentir, falar, perceber observados na área indígena e sobre os quais falam as autores. Ou ainda, não é familiar o jeito de se viver na Amazônia. Enfim, a ida e vinda da fonte à observação em campo tiveram por objetivo desenvolver mecanismos para a superação de obstáculos encontrados na interpretação das fontes.

Além das dificuldades relativas às lacunas deixadas pelos textos, vale salientar que um fator também determinante da análise relaciona-se às possibilidades de ter acesso a certos textos e não a outros. Isso certamente tem a ver com o grau de circulação dos referidos textos e, quando se trata de um trabalho de circulação restrita, de nosso acesso aos arquivos nos quais estão depositados.

Sobre os textos dos consolatinos acerca dos Yanomami, coletamo-nos em dois arquivos: Arquivo da Diocese de Roraima, em Boa Vista-RR, e Arquivo do Instituto dos Missionários da Consolata, em São Paulo-SP[1]. Certamente, a facilidade de acesso a esses arquivos decorre da relação que minha orientadora, Profa. Dra. Melvina Afra Mendes de Araújo, já construíra com os consolatinos desde sua pesquisa de doutoramento, realizada nas missões consolatinas na área Macuxi, porção leste de Roraima e pelo fato da pesquisa de campo ter sido feita em sua companhia. No Arquivo do Instituto dos Missionários da Consolata, em São Paulo-SP, coletamos basicamente artigos da revista *Missões Consolata*. Já na missão Catrimani coletamos documentos como, por exemplo, censos demográficos das aldeias yanomamis da região do Catrimani, planos de trabalho dos consolatinos destinados a esses indígenas, etnografias de antropólogos que ainda não tínhamos encontrado, etc.. Outros documentos, considerados pelos coordenadores da missão como documentos internos ou com conteúdos desconhecidos, ficaram restritos. Igualmente, os diários da missão relativos ao período entre os anos de 1969 e 1994, que estão no Arquivo da Diocese de Roraima, não puderam ser fotografados, ainda que nos tenha sido dada a permissão de folheá-los e lê-los. A justificativa dada pelo padre responsável pelo arquivo para a proibição para copiar os diários foi a de que esses deveriam permanecer intocados enquanto alguns dos missionários citados nos diários ainda viver, já que se sentir ofendidos ao saber que detalhes de sua vida ordinária foi publicizada por um pesquisador. Desse modo, a pesquisa que embasou esta dissertação

[1] Além disso, tivemos acesso também ao material coletado por Melvina Araújo nos Arquivos das Missões da Consolata, em Roma.

dependeu da impossibilidade de leitura integral desses diários, bem como do confortável acesso ao campo e aos arquivos por conta de minha "genealogia acadêmica".

Além dos arquivos, a internet foi um espaço de pesquisa altamente eficiente à medida que possibilitou recuperar informações sobre os agentes e sobre seus textos. Obviamente, que isso ajudava mais no levantamento sobre antropólogos do que sobre os consolatinos. Os sistemas de bases de dados das universidades brasileiras (Dedalus, SBU-Unicamp, etc.), bem como das instituições voltadas à pesquisa científica (CNPq e ABA, por exemplo), foram de central relevância, porque recuperei fontes como teses, artigos e resenhas em formato digital, dados biográficos, localização de pesquisadores, atuações profissionais, etc.. Outra base de dados relevante para a recuperação de informações e textos foi o *JStore*, onde pude encontrar artigos publicados no exterior e cujas circulações no Brasil são relativamente restritas. Os *sites* de ONG's atuantes entre os Yanomami, ou daquelas que atuaram entre eles, também constituíram lugares de pesquisa. Enfim, essas foram as condições e limites a partir das quais foi possível produzir este texto.

Em relação às fontes antropológicas, desfrutamos de uma facilidade de acesso, já que a etnografia antropológica e os textos de natureza política escritos por antropólogos possuem, geralmente, ampla circulação, ao menos no interior das ciências sociais. As bibliotecas das universidades por onde circulamos como a Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e Universidade de São Paulo (USP), permitem o acesso aos textos antropológicos a qualquer um que queira consultá-los. Além disso, o Instituto Socioambiental (ISA), localizado em São Paulo/SP, forneceu textos que não conseguiríamos de maneira tão rápida e flexível como alguns escritos e documentos consolatinos não disponíveis nos arquivos desta congregação, em São PauloAntes que nos cobrem pelo fato de não termos incluído na análise textos escritos por índios Yanomami, é preciso lembrar que não há textos de sua autoria, com exceção de alguns registros de falas de Davi Kopenawa, líder yanomami e atual presidente da HUTUKARA, uma associação de índios Yanomami, coletados, transcritos, traduzidos e publicados pelo antropólogo Bruce Albert. A escolha por tomar os escritos de missionários da Consolata e antropólogos tem a ver com o empreendimento desses agentes na tradução desse *Outro* que são os Yanomami. O recorte não é, pois, aleatório. A participação dos antropólogos e consolatinos em fenômenos políticos e sociais que tangenciaram os Yanomami, e ainda tangenciam, é das mais

contundentes. Isso ficará mais claro quando discutirmos as relações entre os indígenas e esses agentes, bem como suas atuações no campo indigenista. Antes, no entanto, de apresentarmos efetivamente o modo como procederemos nossa análise acerca das concepções sobre os Yanomami, apresentaremos os agentes a fim de aproximar o leitor do contexto e daqueles dos quais falaremos ao longo deste trabalho.

Os agentes: consolatinos, antropólogos e Yanomami

Os Yanomami são ameríndios das terras baixas sul-americanas. Vivem no noroeste-amazônico, entre os territórios da Venezuela e do Brasil, especificamente, nas bacias hidrográficas do Rio Branco e Rio Negro, no lado brasileiro, e do Rio Orinoco, no lado venezuelano. O mapa abaixo apresenta a Terra Indígena Yanomami do Brasil, homologada em 1992. A área Yanomami corresponde à área 488. Neste mapa também é possível observar os principais rios, tanto do Brasil quanto da Venezuela, que cortam o território habitado pelos Yanomami.

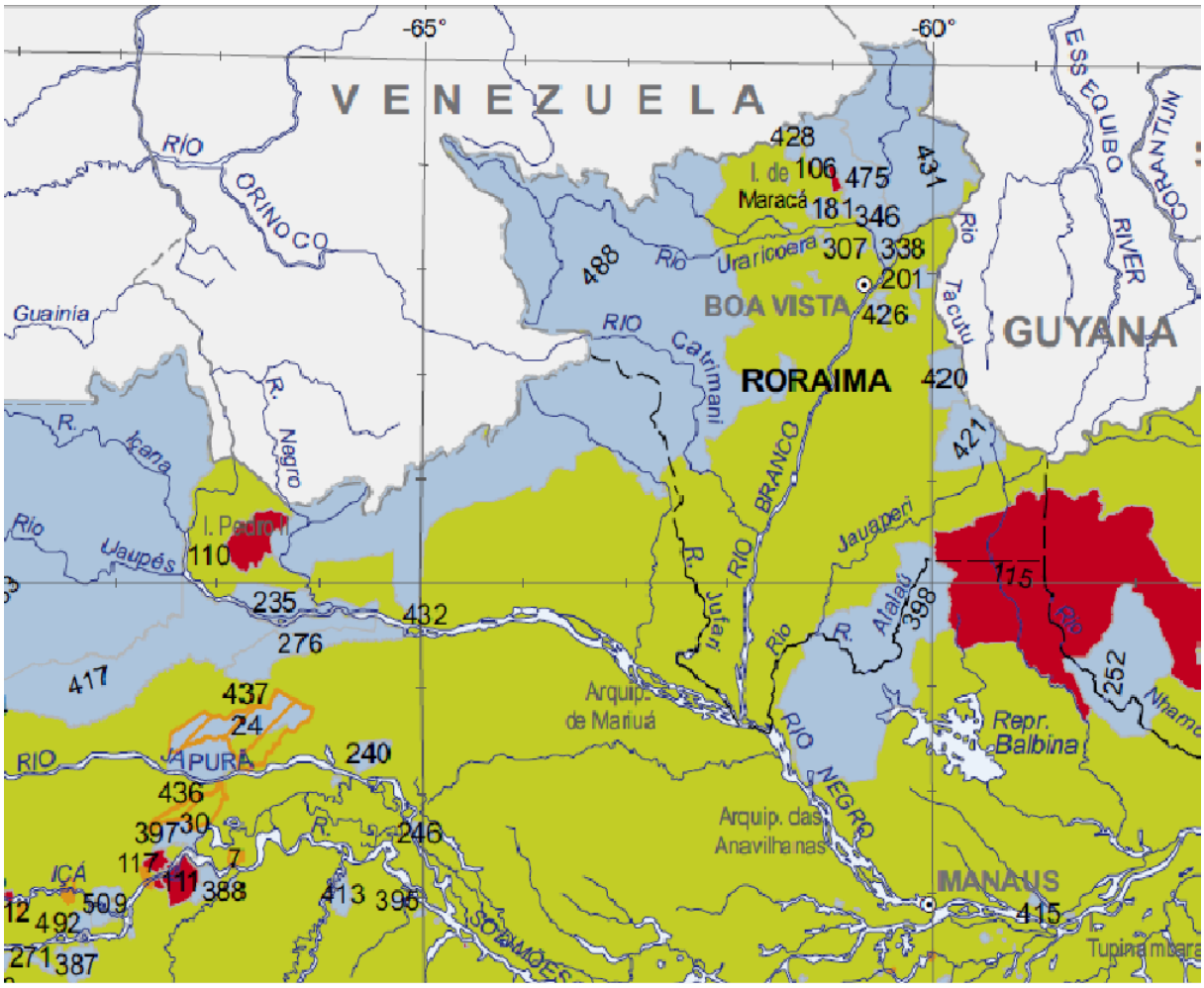


Figura 1: Parques e terras indígenas - 2009 - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

A apresentação deste mapa ajuda ao leitor a localizar os Yanomami no espaço, além de localiza-los numa região etnográfica específica, as terras baixas sul-americanas[2]. O fato dos Yanomami serem considerados parte de uma região etnográfica específica implica no atrelamento das etnografias – ou de parte delas - a seu respeito a perspectivas e modelos etnológicos próprios à etnologia das terras baixas.

Em geral, os Yanomami são subdivididos em etnônimos que procuram ressaltar distinções, fundamentalmente, linguísticas, societárias e culturais. Entre essas subdivisões estão os Ninam, os Sanumá, os Yanomam, os Yanomamö (Albert, 1985, Ramos, 1990). Todavia, essas subdivisões ainda são motivo de polêmicas, pois, cada vez mais, parecem surgir novas considerações a serem feitas, o que resulta em novas formas de classificação. A

[2] Ver em Viveiros de Castro e Cunha (1993) como a etnologia sulamericana demandou um agenda de pesquisa e um arcabouço teórico particular em relação àqueles que surgiram das realidades socioculturais da África, Oceania, Índia e América do Norte.

análise sobre as concepções em torno dos Yanomami precisa, desse modo, trazer essas especificidades etnográficas para que se possa fazer jus a cada concepção formulada sobre esses índios. Os consolatinos e antropólogos relacionaram-se e relacionam-se de maneira mais duradoura com uma ou outra parcela dessa subdivisão, o que, certamente, implica em especificidades das construções de suas concepções sobre os Yanomami.

Ao contrário de outros indígenas, os Yanomami não foram objeto de interesses de missionários e nem mesmo tiveram importância política expressiva antes do século XX. Apenas após os anos de 1960, os Yanomami foram objeto de interesse político, antropológico e missionário. Até esta década, a região onde se encontram os Yanomami parece não ter tido relevância econômica ou política que os fizessem entrar em interação com outros que não os próprios Yanomami[3] e demais indígenas. Esta região passou a ser foco de interesse apenas no período da Ditadura Militar (1964-1985), num contexto de implantação de projetos de defesa das fronteiras nacionais e de expansão de setores como o da mineração e da agricultura. Abordaremos esse tema particularmente no capítulo IV, pois o período implicou transformações e consequências aos indígenas que pensá-los significava pensar suas interações com a "civilização", com "garimpeiros", "brancos", ou ainda, com a "sociedade envolvente".

Entre os antropólogos, a primeira grande visibilidade dada aos Yanomami a partir de uma etnografia, ocorreu com o trabalho monográfico de Napoleon Chagnon, que realizou uma das primeiras etnografias sobre os Yanomami. Os consolatinos, por sua vez, já possuíam missões entre índios do leste roraimense, os Macuxi e Wapixana[4]. Os trabalhos missionários entre os Yanomami começaram com as empreitadas de Pe. Bindo Meldonesi e Pe. Giovanni Calleri, primeiro enquanto responsáveis por coordenar uma frente de contato e, posteriormente, como fundadores de uma missão entre eles. Irmão Carlos Zacquini, missionário leigo da Consolata, contou-nos, em entrevista, que ninguém sabia quem eram aqueles índios, apenas se sabia da necessidade de realizar uma missão. O fato é que os

[3] É preciso dizer que os Yanomami nem sempre foram pensados e nem sempre se pensaram como um único grupo cultural. Pelo contrário, se considerarmos alguns dados trazidos por Chagnon (1968), temos que os Yanomami possuíam inúmeras divergências políticas entre si, colocando-os em profundas guerras. O termo *waiká* seria uma categoria classificatória usada pelos Yanomami para se referirem a outros índios, inclusive eles próprios, como sendo muito "selvagens" (Diniz, 1969). Loretta Emiri(1984), uma missionária leiga, apontava como necessidade a conscientização dos Yanomami de que eles são um "povo".

[4] Sobre este tema ver Araújo (2006), que fez um trabalho sobre as missões consolatinas entre esses índios.

Yanomami, ainda hoje, são considerados relativamente "selvagens" e "isolados", como escreveram antropólogos como Chagnon (1968), Clastres (1982) e Ramos (1984), por exemplo, e como nos relataram em campo[5].

No final da década de 1960, missionários do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras[6] construíram uma missão onde vivem os Yanomami. Esta missão recebeu o nome do rio que a margeia: o Rio Catrimani. Localiza-se a sudoeste de Roraima, na margem esquerda do rio, um afluente do rio Branco (ver figura 1).

Segundo Pe. Mauro Fancello (1990), Pe. Ricardo Silvestri encontrou, antes de ser construída a missão, os Yanomami pela primeira vez no ano de 1954 na região do rio Apiaú. Pe. Fancello também diz que a fundação da missão foi feita por Pe. Bindo Meldolesi e por Pe. Giovani Calleri. Pe. Bindo teria ficado na missão até sua substituição por Ir. Carlos Zacquini.

Irmão Zacquini é, talvez, um dos consolatinos que mais tempo viveu entre os Yanomami, aproximadamente 20 anos. Segundo ele, quando jovem e inexperiente, foi enviado ao Catrimani para substituir o Pe. Bindo. Enquanto missionário atuante junto a esse índios, ele participou da elaboração das primeiras propostas de demarcação de suas terras, dentre as quais a de criação do Parque Yanomami. Além disso, junto com Cláudia Andujar, uma fotógrafa de origem europeia e judia, Alcida Rita Ramos, antropóloga da Universidade de Brasília (UnB), e Bruce Albert, antropólogo francês, fundou, em 1978 a *Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY)*, uma entidade sem fins lucrativos que lutava no movimento indigenista.

Ainda segundo Fancello (1990), os trabalhos missionários em Catrimani também aconteceram graças a Pe. Giovanni B. Saffírio, que deixou a missão para doutorar-se em antropologia nos Estados Unidos (Fancello, 1990: 24). Pe. Saffírio Segundo alguns missionários, durante conversas ocasionais, Pe. Saffírio foi o grande responsável por trazer algumas considerações antropológicas acerca dos trabalhos realizados entre os Yanomami. Era ele, pelo que nos contam, que introduziu muitas concepções antropológicas sobre o modo de relacionar-se com os índios. Pe. Saffirio foi substituído, mais tarde, por Pe. Guilherme Damioli, um missionário com formação em missiologia, que chegou a ser um dos

[5] Em uma ocasião de nosso trabalho de campo na área yanomami, uma técnica em enfermagem dizia, em uma conversa informal, que os Yanomami são diferentes de "seu" povo, os Macuxi, por serem mais "selvagens" e privados do contato com "os brancos".

[6] A congregação foi fundada em 29 de janeiro de 1901, em Turim, por José Allamano, e instalou sua primeira missão no Quênia (Araújo, 2006).

coordenadores da missão.Essas foram algumas personalidades importantes com as quais nos deparamos ao longo da pesquisa, inclusive, nos textos e documentos analisados.

A equipe missionária conta, atualmente, com nove pessoas entre padres, freiras, missionários leigos e funcionários. Entre eles estão as seguintes pessoas: *Hewesi ihurupë*[7] e *Wara Pata*[8], dois padres, *Mamãe Adeláide*[9], *Totori*[10], *Napëuxi*[11], *Macuxi*[12], estas últimas são todas freiras. Há um funcionário, que não nos foi dito o nome em língua yanomami. E, por fim, *Yoyo*[13], uma missionária leiga.

Há um posto de saúde, que atualmente está sob a direção da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), o pólo-base Missão Catrimani, que sempre tem quatro ou cinco funcionários entre enfermeiras(os), técnicos de enfermagem e guardas, estes últimos responsáveis pela dedetização contra o mosquito da malária.

Ainda que a equipe da saúde seja independente institucionalmente da equipe missionária, a fixação de um pólo-base na região foi possível graças à estrutura construída pelos missionários da Consolata. Estes, desde a década de 1960, assumiram os cuidados com a saúde dos indígenas da região, função esta desempenhada até meados dos anos 2000, embora a responsabilidade por esse serviço tivesse sido atribuída à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), após a 2ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, e, posteriormente, em 1999, à Fundação Nacional da Saúde (FUNASA) (Araújo, 2006). Atualmente, apesar de não serem diretamente responsáveis pela prestação de serviços de saúde, atuam na formação dos agentes indígenas de saúde – AIS, bem como na manutenção da estrutura física desta unidade de saúde.

---

[7] Pelo fato de usar óculos, este padre recebeu como nome a expressão que significa morcego, que também não tem boa visão.

[8] Este nome faz referência ao ex-missionário Pe. Guilherme Damioli, que viveu em Catrimani, mas vive atualmente no Pará, onde casou-se, deixando o celibato. Segundo os Yanomami, este padre é parecido com o Pe. Damioli. Porém, não souberam informar-me o porquê deste nome ao padre em questão.

[9] Nome dado à freira que cuida dos afazeres da cozinha. Por ser considerada mais velha e generosa pelos Yanomami, então, recebeu este nome.

[10] Nome dado a uma freira que tem o caminhar considerado lento, por isso *Totori,* que significa tartaruga.

[11] Nome dado a freira negra. Este nome indica que ela é uma "branca" (*Napë*), ou seja, uma de fora, uma estrangeira, mas uma estrangeira que é negra (*uxi*).

[12] Segundo os Yanomami, esta freira tem traços que lembram os índios Macuxi.

[13] Esta missionária recebeu este nome por parecer, segundo os índios, um sapo, por ser alta e gorda.

O fato de existir um posto na missão precisa ser colocado como um reflexo da atuação permanente dos missionários nessas questões e, além disso, de uma cooperação constante[14] e recente, já no final da primeira década dos anos 2000, entre as equipes missionária e sanitária. A reforma e ampliação do posto de saúde com recursos financeiros tanto dos missionários quanto da FUNASA e os cursos de capacitação dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS), que presenciamos em dezembro de 2011, são exemplos mutuada cooperação entre a FUNASA e a Missão Catrimani.

O raio de atuação da missão Catrimani estende-se a dezenove aldeias, sendo duas delas, Mauxiutheri e Rookuaripiitheri situadas em suas imediações. A primeira a dez ou quinze minutos de caminhada da missão e, a segunda, de vinte a vinte e cinco minutos de caminhada. Os trajetos entre as aldeias e também entre as aldeias e a missão é realizado por trilhas em meio à Floresta Amazônica. No máximo, consegue-se ir de bicicleta ou trator até as proximidades de Tɨhɨnapiitheri, pois, para chegar nesta aldeia, utiliza-se, na maior parte do tempo, a estrada que deveria ser a rodovia Perimetral Norte (BR-210).

A missão é composta por cinco ou seis instalações, que podem ser notadas por um observador que desembarca na pista de pouso dos aviões monomotores[15]. Ao descer do avião encontramos à extrema esquerda uma pequena casa. Esta é a casa da freiras. Dentro dela, fica a capela, cujas paredes têm pinturas yanomamis. A capela é um pequeno cômodo com um altar todo decorado com flores e folhagens nativas e um tronco que faz a vez do lugar onde se guarda as hóstias. Desse modo, o ambiente é bastante específico: um ambiente claramente não urbano e natural à primeira vista, além de não familiar e não convencional.

Minha orientadora, Profa. Melvina Araújo, ficou hospedada em um dos quartos da casa das freiras. Ela dividia o quarto com uma das irmãs, *Totori*. O lugar onde nos hospedamos trouxe consequências à coleta de informações. Os quartos colocavam-nos mais próximos a determinados missionários e, sem dúvida, a certas conversas e informações e não outras. O fato de minha orientadora dividir o quarto com esta irmã permitiu que elas

[14] Um ex-missionário, que na ocasião ainda era membro do instituto, fora contratado pela FUNASA para auxiliar nos trabalhos da equipe de saúde. Atualmente, disseram-me, num encontro com as irmãs em Boa Vista, que este ex-missionário trabalha atualmente para o Conselho Missionário Indígena (CIMI), em Manaus.

[15] O meio mais rápido para se chegar à missão são os táxis aéreos, os aviões monomotores. Eles partem do aeroporto de Boa Vista e pousam na pista da missão em aproximadamente 50 minutos. Outra alternativa, bem mais demorada e nem sempre possível em virtude do nível de água dos rios, é a de fazer o trajeto entre Boa Vista e Ajarani de automóvel e, depois, descer de barco até a Missão Catrimani.

estabelecem constantes diálogos. O adormecer, o despertar e a sesta pareciam, pelo que pude perceber, momentos fundamentais para uma conversa. Isso ficava evidente quando minha orientadora e eu conversávamos ainda em campo.

As inserções no campo foram consideravelmente diferentes. O fato de sermos uma mulher e um homem fez com que fossemos destinados a quartos de casas diferentes. Como estamos procurando demonstrar ao longo da descrição da missão, existe uma lógica arquitetônica que separa religiosos de leigos e homens de mulheres. Em princípio, deveríamos ir para a casa dos leigos, porém, tendo só um quarto livre, o outro estava ocupado por uma missionária leiga, deveríamos nos separar, uma vez que éramos uma professora (uma mulher) e um aluno (um homem). A situação parecia demandar dois quartos, por um lado, por que somos de sexos diferentes e, por outro, por que nossa relação pressupõe respeito. A professora deveria ser destinada à casa das mulheres, no caso, a das freiras. Eu, o aluno, deveria ficar sozinho no quarto que sobrava na casa dos leigos. Por motivos óbvios, não deveria ficar junto com os homens, uma vez que não sou sacerdote. Enfim, a lógica da entrada na missão parece ser a posição dentro da Igreja, primeiramente. A pessoa não sendo ordenada, ou seja, religiosa, deve destinar-se a casa dos leigos. Caso contrário, se não houver espaço na casa dos leigos, a segmentação passa pelo sexo. Isso é notável pela figura de minha orientadora e *Yoyo*, a missionária leiga que ficava no quarto ao lado do meu. A missionária, ainda que mulher, deveria ficar na casa dos leigos por não ser religiosa. Minha orientadora também deveria estar lá, mas, como não tinha espaço e como não devia ficar no mesmo quarto que eu, foi hospedada na casa das religiosas.

Um pouco mais à direita da casa das freiras fica um pequeno depósito, onde outrora funcionava a cantina na qual eram trocados alguns bens de consumo, como machados, enxadas e facões, por artefatos indígenas. Foi neste lugar que ajudamos a guardar o material enviado para o acabamento do novo posto de saúde, construído pelos missionários com madeira cortada e polida por eles. Nos finais de tarde, alguns índios sentavam-se em um monte de madeira que ficava lá. Atrás desse estabelecimento fica a casa para missionários leigos e visitantes.

Esta casa é composta por dois quartos e um banheiro. Entre os quartos fica o banheiro e um pequeno hall. Neste hall e na varanda à frente desta casa ficam sentados mais alguns índios, que são em maior número ao final da tarde. Neste estabelecimento ficava o quarto onde fiquei hospedado sozinho. O silêncio noturno permitia, no máximo, que a

missionária e eu trocássemos algumas palavras. Conversas mais demoradas nos horários de dormir e acordar não eram, pois, possíveis. Naquele quarto onde fiquei havia uma janela por onde os Yanomami observavam-me toda vez que a deixava aberta. A privacidade é quase inexistente e é constante a sensação de ser observado, objeto dos olhares do "outro".

Ao lado dessa casa fica a casa na qual estava funcionando o posto de saúde, a cozinha da equipe de saúde, seus quartos, enquanto o posto estava sendo reconstruído. Este se situa ao lado desta casa. Logo atrás dele está uma instalação em formato circular, nos moldes de uma maloca, e é chamado de hospital, onde ficam os índios doentes. Durante o trabalho de campo algumas famílias indígenas estavam no hospital por conta de desnutrição e desidratação infantil e por conta de alguns casos de malária.

Ainda mais ao fundo, já quase passando os limites da missão, encontramos a escola e dois cômodos que abrigam os materiais escolares. A escola também é em formato circular. Lá ocorreu a reunião comemorativa da reinauguração do posto. Naquele momento, estiveram presentes o então médico sanitarista da Coordenação Regional de Roraima (Core/RR) da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), Oneron de Abreu Pithan, a coordenadora para o Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Ye'kuana (DSEI-YY), Joana Claudete Schuertz, o Bispo da Diocese de Roraima, Dom Roque Paloschi, e, por fim, o líder indígena Davi Kopenawa, além dos agentes indígenas de saúde do DSEI Yanomami, alguns tuxauas e toda a equipe missionária. A escola é um dos locais mais importantes, pois é lá que ocorrem assembleias, reuniões e cursos de formação para índios, etc..

Ainda para quem olha da pista de pouso, pode-se notar, bem próxima à pista, a casa dos padres, que fica mais à direita da casa dos leigos. A casa dos padres é grande, com vários quartos e uma varanda pequena com alguns bancos, também utilizados pelos índios e missionários para sentarem-se, sobretudo no cair da tarde. Junto à casa dos padres fica o escritório e a biblioteca. Nesse espaço estão os arquivos da missão, que vão desde cartas, anotações pessoais, contabilidade da missão, à históricos de vários tipos. Neste escritório e biblioteca que pudemos coletar parte dos materiais utilizados nesta pesquisa.

Bem perto da casa dos padres fica a casa que abriga a cozinha e o refeitório. O refeitório é um grande cômodo com uma mesa grande à direita de quem entra e algumas espreguiçadeiras à esquerda. Para entrar na cozinha basta passar por uma porta, que os separa. A cozinha é equipada com freezer, geladeira, fogão e inúmeros utensílios que ficam em um armário todo aberto. E, obviamente, há uma pia, que é ocupada por quatro pessoas nos finais

das refeições: uma lavando, outra enxaguando, a terceira, secando e, a quarta, guardando a louça.

A pia foi um dos lugares mais interessantes para nós que estávamos em trabalho de campo. Lavar a louça significava poder atualizar-se sobre os acontecimentos da manhã e ouvir os comentários sobre pessoas e eventos da missão. Logo acima da pia ficava uma janela, da qual notávamos os Yanomami, ou ainda com eles interagíamos. Não é possível esquecer o momento em que *Yoyo*, ao secar a louça, entortou-se e viu Geraldo, um jovem yanomami considerado astuto e leviano pelos missionários, passar mais ao longe. *Yoyo* aproveitou para tecer um comentário dizendo que lá ia Geraldo, na certa, para aprontar alguma. Ora, isso foi apenas um exemplo de como a participação nas atividades diárias dos missionários dava acesso a muitos dados. Era na realização dessas atividades, como o simples fato de lavar a louça, de retirar a mesa, de confeccionar um calendário para os professores indígenas, que podíamos conversar e compreender melhor certos dinamismos da missão, das relações entre missionários e indígenas, e aprender mais sobre aquelas pessoas. A limpeza da cozinha era sempre um momento metodologicamente valioso, pois colocava todos os missionários juntos, comentando sobre a missão, seus trabalhos e também sobre os índios. Nesses momentos juntos podíamos observar a emersão de controvérsias, ver as desavenças, notar as disputas e os desprazeres entre eles, assim como as concordâncias, alianças e pequenos gestos de carinho de uns em relação a outros.

A realização de trabalho de campo pressupõe a construção de relações de confiança entre o etnógrafo e os nativos. A participação em atividades, ou seja, a observação participante, permite realizar esses dois momentos da pesquisa: a coleta de dados e o estabelecimento ou fortalecimento das relações de confiança. Não é possível esquecer o momento em que encontrei *Yoyo*. Ela, como todos os outros, não sabiam que iríamos chegar, por que, dias antes, a radiofonia ficara péssima. *Yoyo* viu-me e anunciou que eu ficaria no quarto ao lado do seu, na casa destinada aos não religiosos. Acompanhei-a, porém muito constrangido, afinal, ela parecia-me muito antipática e bastante desconfiada. Ainda assim, procurei acompanhar os missionários em suas atividades, inclusive as dela. Acompanhei *Yoyo* em suas atividades, desde as relacionadas à cozinha até atividades ligadas ao curso de preparação de Agentes Indígenas de Saúde (AIS). Ajudei-a a conferir dados demográficos e, junto com minha orientadora, montamos, a pedido de *Yoyo*, arranjos florais para a mesa do refeitório, por ocasião do natal. Foi apenas com essas atividades diárias que pude conquistar a

confiança necessária para que ela pudesse sentir-se à vontade para relatar-me acontecimentos diários e, além disso, levar-me em suas visitas e conversas com os Yanomami. Percebi-me mais próximo de *Yoyo* quando ela parecia fazer questão de minha presença em suas idas até as malocas. Certamente, sem a participação nas atividades da cozinha jamais teria tido acesso a boa parte dos dados relativos à vida social da missão.

Realizávamos três grandes refeições diárias no refeitório: café da manhã, almoço e jantar. O dia começava cedo. Por volta das seis horas da manhã, tomávamos nosso café à medida que íamos chegando e depois cada um seguia para seus trabalhos. Em geral, nós, os pesquisadores, acompanhávamos algum missionário em alguma das suas atividades. Na hora do almoço, todos seguiam mais ou menos juntos para o refeitório. A refeição só se iniciava com a presença de todos e depois de uma breve oração. O mesmo acontecia no jantar. Sempre depois das refeições, todos ajudavam na arrumação, e era quando nós, os pesquisadores, ficávamos sabendo como seria o dia seguinte ou as atividades vindouras. Em um desses momentos, por exemplo, ficamos sabendo como participaríamos e o que deveríamos fazer no ritual das cinzas[16]. Esse ritual foi realizado na aldeia de Mauxiutheri e durou um pouco mais de uma semana. Durante esse período dormimos na maloca e participamos do ritual de ingestão e posterior vômito de mingau de banana, sempre intercalando nossas atividades na missão com os acontecimentos rituais.

Voltemos a falar da estrutura da missão. No fundo da cozinha há uma porta, que dá acesso à roça. Há abóbora, manga, melancia, cupuaçu e outras frutas típicas. É nesse espaço que eles podem cultivar frutas, legumes e hortaliças para assegurar a autossustentação da missão. Mais alguns metros à direita dali está o galinheiro, com poucas galinhas. Mas, a ideia do galinheiro é a mesma que a das roças e da plantação de mandioca, também muito perto dali, mantida por *Wara Pata*, o padre considerado responsável pela autossustentação da missão.

Há ainda um estacionamento e uma oficina, onde ficam um caminhão velho e um trator que utilizamos para ir até Tɨhɨnapiitheri. Naquela ocasião, a equipe sanitária foi aplicar vacinas, fazer controle dos doentes de malária, além de controle do peso e tamanho das crianças. Os missionários, em especial *Macuxi,* foram acompanhar um professor indígena que treinava um jovem rapaz daquela aldeia para ser professor.

[16] Ritual de ingestão das cinzas dos mortos yanomamis.

E, por fim, há a casa dos funcionários, em frente ao refeitório e ao lado da trilha que leva até a beira do Rio Catrimani. Por esta trilha os missionários chegam ao rio para fazerem a medição diária de seu nível, tanto na parte da manhã quanto da tarde. Esse controle fluviométrico é feito por demanda do INPA, que necessita desses dados para acompanhar o volume de chuvas na região.

Se, por um lado, pude fazer trabalho de campo na Missão Catrimani, por outro lado, fazer pesquisa de campo no decorrer da realização do trabalho de campo dos antropólogos significaria um esforço questionável. Afinal, há uma diferença extremamente relevante entre campo na missão e campo no campo dos antropólogos: a atividade de um antropólogo em campo é temporalmente distinta da atividade de outro, impedindo o acompanhamento das interações dos antropólogos com os indígenas, por exemplo. Os missionários, ao contrário, permanecem todo o tempo na missão, embora façam deslocamentos constantes e, de tempos em tempos, uns missionários sejam substituídos por outros. Essa diferença entre os "objetos" coloca limites a certos métodos etnográficos, no caso, a observação participante em trabalhos de campo de etnólogos.

Os antropólogos não compõem uma equipe fechada, organizada, coordenada como a equipe missionária. Isso não apenas em decorrência das diferenças existentes entre o fazer antropológico e o trabalho de missionação, mas também pelo tipo de formação e interesse que orientam a atuação de um e de outro tipo de agente.

Ainda que o antropólogo não esteja impedido a trabalhar como integrante de uma organização ou de um grupo e até mesmo com equipes etnográficas, em geral, o trabalho antropológico tem um caráter individual e autoral, ou seja, ele representa-se como o responsável pelo seu trabalho[17]. Pensemos, por exemplo, que Malinowski (1978) já considerava o etnógrafo não só responsável pelas elaborações conceituais e gerais sobre a vida nativa, mas aquele que deveria coletar, ele mesmo, os dados da etnografia. Ainda que Geertz (2005) perturbe essa pretensa solidão da escrita antropológica, pensando as relações estabelecidas pelo antropólogo entre o "estar lá" e o "estar aqui", não podemos nos esquecer

[17] Não estamos querendo diminuir a participação de outros agentes no processo de formulação de uma etnografia. Pelo contrário, ela depende de relações entre o autor e um conjunto de outros agentes. Sem dúvida, os nativos também possuem um lugar mais que importante para o processo de escrita. Em verdade, este trabalho visa demonstrar como o antropólogo e o missionário estão inseridos em uma teia de relações. Quando dizemos que o trabalho antropológico é individual e autorrepresentativo, queremos dizer que ele é mais centrado na figura do indivíduo do que aquele desenvolvido por uma equipe religiosa.

que os antropólogos não trabalham juntos nem sua produção é coletiva. Os antropólogos estão cada um inserido mais em uns do que noutros pontos da terra yanomami e vão a campo em momentos diferentes. Isso sugere que o trabalho de campo seja eminentemente um trabalho individual. Já o missionário, de modo distinto, é integrante de uma equipe localizada. Isso dificulta realizarmos com os antropólogos o mesmo tipo de trabalho feito com os missionários. Além disso, talvez a reação de um antropólogo ao ser indagado sobre a possibilidade de ser ele mesmo um objeto de estudo enquanto realiza seu próprio estudo não fosse das melhores. Isso implica que dificilmente essa pesquisa poderia ser realizada.

O esforço em lidar com essas linhas de convergência e divergência entre os agentes e suas práticas é enorme, pois os recursos heurísticos ainda são aqueles fornecidos, digamos assim, pelos etnônimos "consolatinos" e "antropólogos". Ou seja, continuamos presos a classificações estanques e homogêneas quando pretendemos tratar textualmente de uma empiria que escapa a elas. Adianto, desse modo, a dificuldade advinda da imprecisão das classificações de grupos (os antropólogos, os consolatinos e os Yanomami) e da necessidade de recorrer a elas para dissolvê-las. As classificações sociais tornam-se imprecisas quando atentamos para as especificidades e semelhanças entre eles.

Informados por diferentes modelos e perspectivas etnológicas e teológicas, os agentes produziram inúmeros trabalhos etnográficos de maneira que exigiu um fôlego de reconstrução das bases teórico-metodológicas e teológicas, de reconstrução das suas inserções no campo científico-antropológico e religioso e, em alguns casos, de sua inserção também na política. Procuramos atentar para os antropólogos e missionários com participações específicas em organismos sem fins lucrativos, como, por exemplo, na Comissão Pró-Yanomami (CCPY), com formações e atuações em universidades distintas, além de diálogos entre pares. Isso para atentar para posições específicas. Foi preciso mapear as relações entre antropólogos e a ciência antropológica, pois seus modos etnográficos aproximavam-se mais de uns do que outros modelos de interpretação. Nesse sentido, seria possível falar em modelos teóricos, já que há abordagens utilizadas num período e não em outro, novas teorias são formuladas e algumas, por vezes, abandonadas, o que tem por consequência a adoção de perspectivas etnográficas diferentes em períodos diversos. Mas, pautar a análise apenas por essas tipologias sociais acabaria por obstruir a reflexão sobre questões relevantes e achataria especificidades que parecem importantes em cada trabalho. Como estamos querendo demonstrar, as categorias de *missionários* e *antropólogos* não permitem que vejamos,

inclusive, aproximações entre esses agentes. A atenção às especificidades dos trabalhos desenvolvidos por cada agente, bem como às semelhanças e interconexões entre eles, precisou que recorrêssemos a várias técnicas de pesquisa.

Como sugere Giumbelli (2002), a metodologia antropológica contemporânea não deve ser limitada ao trabalho de campo, mas deve valer-se de todo método que a leve a seus objetivos. Assim, a observação participante deve estar coadunada a outras técnicas para que a pesquisa antropológica realize seus empreendimentos. Desse modo, a escolha da análise de textos e da observação participante como métodos desta pesquisa seguem na direção proposta por este autor. O que está em questão, na verdade, são estratégias metodológicas sempre pensadas a partir da relação entre os objetivos e interesses da pesquisa e os limites que lhe são colocados. Concluo este ponto dizendo que os esforços neste ou naquele "objeto" com este ou aquele método deve ser avaliado enquanto estratégias passíveis de realização. Antes de apresentarmos os antropólogos, vejamos como realizamos a análise das fontes.

O texto é um objeto que visa enunciar algo a alguém. Para que isso seja possível, ele deve conter os elementos necessários para comunicar. Nesse sentido, interessa encontrar os elementos socioculturais que permitem a comunicação entre o autor e seu público, ou ainda, os elementos que permitem aos agentes comunicarem-se. Pensamos que esses elementos são as categorias discursivas, cujos sentidos são dependentes de processos sociais e históricos nos quais foram forjadas. Sendo assim, a elaboração de um texto, sobretudo, etnográfico depende de interações sociais, já que, como dissemos acima, as possibilidades de comunicação são dadas por processos sociais nos quais categorias são elaboradas e/ou ganham determinados sentidos. Analisamos os textos como um artefato escrito por um agente, que se vale das categorias consideradas mais verossímeis no contexto em que se insere o autor, assim como o público leitor. Essa perspectiva metodológica está intimamente ligada a um problema teórico, por isso, voltaremos a essa questão quando apresentarmos tal problema.

A etnografia, enquanto texto sobre a diferença, faz parte de sistemas complexos de relações – pensado como *condições* e *efeitos* de uma rede de relações vividas por etnógrafos, nativos e outros mais que se situam nela (Gonçalves, 1998: 10). Por um lado, o texto resulta de interações entre agentes de muitas naturezas socioculturais, por outro lado, permite que as relações entre os agentes se efetuem. Afinal, quando um agente mobiliza em seu texto as categorias discursivas, ele está colocando-se em relação com um conjunto de outros agentes que também as mobilizam. Desse modo, a de busca de categorias que tornaram e tornam

possível a inscrição ou tradução do "outro" nos textos analisados possibilitou traçar essas relações e observar os diferentes sentidos atribuídos a uma mesma categoria. .

No caso em questão, a categoria *violência,* nos permitiu desenvolver uma análise acerca das concepções de consolatinos e antropólogos sobre os Yanomami, dada sua centralidade nos textos por eles escritos. Nesse sentido, a categoria *violência* poderia ser pensada como um fato social total (Mauss, 2003), por possibilitar uma análise envolvendo os diferentes agentes e aspectos relacionados ao modo como foram elaboradas as concepções sobre os Yanomami. Ou seja, a categoria *violência* envolve mais que agentes, índios, antropólogos, missionários, Estado, instituições, organizações não governamentais, entidades antropológicas e religiosas, etc.. Em suas definições e redefinições de sentido, ela articula também uma série de outras noções e categorias que caracterizam os Yanomami de determinadas maneiras.

A controvérsia em torno da violência entre os Yanomami, que poderia ser resumida a partir da pergunta "eles são violentos ou são vítimas da violência de outrem?, põe muitos agentes em interação e em disputa. Veremos mais detalhadamente as diferentes posições dos agentes acerca dessa questão no decorrer da dissertação. Em cada capítulo serão apresentados como os sentidos de *violência* foram sendo construídos e redefinidos pelos agentes para pensar os Yanomami e quais as demais categorias articuladas a ela, como, *civilização*, *cultura*, *natureza*, por exemplo.

É evidente que a partir dos textos teremos acesso apenas às categorias por eles registradas e aos sentidos estabilizados. Os autores, ao registrarem determinados aspectos e ocorrências sobre os indígenas, deixaram, possivelmente, de registrar outros que poderiam ter sido abordados. Isso, no entanto, não deve ser entendido como um problema de perda de informações e de dados etnográficos, mas como um dado no sentido de melhor compreender o foco e os objetivos daquele que escreveu. Desse modo, a relação entre o objeto de interesse do texto e a posição do autor deve ser levada em conta para compreender as concepções por eles desenvolvidas.

As preocupações de cada texto aparecem também quando os autores fazem referências uns aos outros. Desse modo, há um diálogo entre textos, que pode ser observado nas referências que os autores fazem entre si[18]. A observação das referências cruzadas permite a comparação entre os textos e, deste modo, a observação de contextos, posições políticas,

[18] Essas referências são bibliográficas.

reinterpretações de um mesmo fato, categorias discursivas, arranjos discursivos e semânticos específicos.

A análise ocorreu do seguinte modo: lemos e analisamos primeiramente os textos, destacando seus objetivos, argumentos, hipóteses e categorias discursivas privilegiadas, para, em seguida, encontrar os diálogos que põem interação os agentes. Dito de outro modo, a comparação foi feita depois de um rastreamento interno de cada texto. Para tanto, procurei *destextualizar* (Arruti, 2006) as fontes procurando compreender as camadas sociológicas, políticas, culturais que se acumularam nelas. São camadas de estratégias, interesses, possibilidades e necessidades dos agentes que escreveram e dos que com ele interagiram. Atentar para esses "filtros" de produção e registro do "outro" representa meu interesse em fazer uma análise antropológica que contextualiza textos, categorias, agências.

Fica evidente, portanto, que a concepção de texto que mobilizo aqui é a de um empreendimento ou artefato construído pela escrita. Assim, a cultura e os grupos sociais e/ou culturais apresentados nos textos são objetivações realizadas pela escrita. A noção de verdade implicada nos textos etnográficos[19] – aqueles que dizem algo sobre o "outro" – estão embasados por uma autoridade, que é, chamemos como Clifford (1998), etnográfica. Suas modalidades (experiencial, interpretativa, dialógica, polifônica) são muitas, como procurou demonstrar o autor. A retórica da verdade é analisada, em vários momentos pelo autor, através da linguagem que se utilizam os antropólogos na composição da etnografia. Um objetivo diferente do pretendido por mim. Enquanto o autor busca localizar historicamente esta autoridade e fazer uma crítica aos pressupostos subjacentes a esta autoridade (1998: 22), e faz isso analisando a linguagem dos textos, pretendo realizar uma análise dos textos, contudo voltada aos sentidos de categorias discursivas e das possibilidades contextuais e processuais desses sentidos. Os textos não são exatamente meu objetivo, mas os processos comunicativos entre agentes que permitem formular aquilo que Clifford denominou de "representações da alteridade".

Até este momento fizemos um esforço de construção de nossa metodologia, apresentação do trabalho de campo e pesquisa de fontes em arquivos. Mas talvez ainda seja necessário apresentar quem são os antropólogos cujos textos constituem o corpus de análise desta pesquisa. A escolha de autores e de textos foi norteada pelo fato de terem tomado os

[19] Clifford (1998) falava em etnografia se referindo aos textos dos antropólogos. De maneira diferente, amplio a noção para poder falar também dos textos de missionários, também etnográficos, e que também se utilizam de autoridades etnográficas para falar dos Yanomami.

Yanomami como foco da escrita. A partir do levantamento bibliográfico acerca dos escritos sobre os Yanomami foi possível observar que antes dos trabalhos de Napoleon Chagnon (1968 e 1974, particularmente), publicados a partir dos anos de 1960, existiu pouca produção de fôlego que os tivesse colocado como objeto de pesquisa[20].

Napoleon Chagnon publicou sua primeira etnografia de fôlego no ano de 1968, denominada *Yanomamö: the fierce people.* Os trabalhos de campo de Chagnon realizaram-se principalmente entre os Yanomami da Bacia do Rio Orinoco. Entre suas preocupações principais estavam as relações de poder, a dinâmica social e política entre esses índios e a violência yanomami. Este última questão, como já apontamos, gerou enormes controvérsias antropológicas e políticas que não podemos perder de vista, uma vez que se constitui um fato etnográfico que diz muito sobre as várias concepções acerca dos Yanomami.

Dentre os autores mais citados está o antropólogo francês Jacques Lizot. Seus trabalhos de campo foram realizados fundamentalmente entre os Yanomami da Venezuela. Entre algumas publicações dele encontramos *O Círculo dos Fogos: efeitos e ditos dos índios Yanomami* (1988). Este trabalho, talvez o mais conhecido do antropólogo, é escrito em tom de romance, que, segundo Paulavicius (1992), suspende a autoria da narrativa, como se o leitor pudesse estar vendo de fato os acontecimentos nas aldeias. Uma narrativa bastante diferente daquela encontrada em outros textos sobre os Yanomami, mas que não persiste em todos os trabalhos de Lizot. Entre alguns temas investigados por ele estão a relação entre violência e o consumo de alimentos, questão que já tinha aparecido em Chagnon (1968) e Marvin Harris (1978). No entanto, as questões sexuais pareçam ter sido das mais centrais em seus trabalhos. Alcida Rita Ramos (1990), antropóloga brasileira da Universidade de Brasília (UnB), ao fazer um balanço bibliográfico sobre os Yanomami, anuncia a centralidade deste tema para Lizot. Mesmo que existam particularidades nas questões investigadas pelos antropólogos, alguns debruçando-se mais que outros sobre o parentesco, a mitologia, a cosmologia, a política, as guerras, etc., a questão da violência é recorrente em todos eles. Veremos isso no desenrolar dos capítulos I e II, nos quais apresentaremos, respectivamente, as posições de autores pautadas por argumentos naturalistas e por argumentos culturalistas.

Não parece por acaso que os Yanomami estejam em uma obra denominada A*rqueologia da violência* (1982). Nas primeiras páginas do livro, Pierre Clastres narra suas

[20] Antes dos trabalhos de Chagnon encontramos trabalhos, por exemplo, de Hans Becher (1956, 1957, 1959, 1960) e de Theodor Kroch-Grünberg (2006 [1917]), além daqueles de Ernest C. Migliazza (1967) e Zeries (1955).

experiências na Amazônia venezuelana. Junto com ele estava Jacques Lizot, um importante companheiro intelectual, que, sem o qual, talvez não teria sido possível a formulação de seu trabalho sobre a violência. Essas relações entre os antropólogos constituem dados etnográficos para compreendermos como foram sendo construídos os temas, questões e controvérsias para a consolidação de uma literatura especializada sobre os Yanomami. A relação entre os franceses é mais uma que permite elaborarmos considerações sociológicas sobre a construção da violência como uma categoria que dá sentido aos Yanomami. Essas relações entre os antropólogos e suas origens institucionais revelam, ainda que os trabalhos de campo e escrita sejam eminentemente individuais, que as etnografias têm por trás um conjunto de relações. Ou seja, para retomarmos as expressões de Geertz, estes trabalhos pressupõem um "estar lá" e um "estar aqui".

Alcida Rita Ramos e Bruce Albert também estabeleceram cooperações importantes entre si. Ela, professora emérita da Universidade de Brasília (UnB), e ele, pesquisador do Institut de Recherche pour le Développement (IRD). Um de seus trabalhos mais conhecidos é a publicação organizada por ambos chamada *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico* (2002). Também atuaram conjuntamente no movimento indigenista, em especial, pela criação de uma reserva indígena para os Yanomami. Essa cooperação política entre os dois deu-se, inclusive, na organização da *Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY)*, que, mais tarde, depois da criação da Terra Indígena Yanomami, no ano de 1992, passou a ser chamada *Comissão Pró-Yanomami (CCPY).*

Alcida Rita Ramos concluiu seu doutorado nos Estados Unidos, na Universidade de Wisconsin, no ano de 1972. Estudou particularmente os Yanomami do Brasil, porém mais próximos à Venezuela, conhecidos como os Sanumá. Deste doutorado, cujos problemas são as relações de parentesco, a dinâmica de organização social e política, as noções de tempo e espaço, rendeu, anos mais tarde, a obra *Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami* (1990).

Por sua vez, Bruce Albert tem entre suas publicações mais importantes sua etnografia de doutoramento, em Paris X, Nanterre. O título deste trabalho é *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, systeme rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est* (1985). O antropólogo estudou particularmente os Yanomami mais próximos à Missão Catrimani, conhecidos como Yanomam. Também foi um dos fundadores da URIHI-

Saúde Yanomami, entidade sem fins lucrativos que atuava no atendimento da saúde yanomami na mesma região.

CAPÍTULO I – *Violência* e *natureza*: genética e ecologia

Neste capítulo apresentaremos concepções elaboradas por alguns antropólogos e outros pesquisadores a eles associados sobre os Yanomami, enfatizando seus argumentos naturalistas, que levam em consideração razões de ordem natural para a existência daquilo que consideram como violência entre esses ameríndios. Esses argumentos são, grosso modo, organizados a partir de dois eixos: um concernente à constituição biológica dos humanos e outro relacionado às características do meio no qual vivem. Ou seja, apresentaremos perspectivas antropológicas cujas posições discursivas sobre os Yanomami partem do suposto da existência de determinismos biológicos e ecológicos.

Yanomamö: the fierce people, cujo autor é Napoleon Chagnon, um etnógrafo da Universidade de Santa Bárbara, na Califórnia, é o primeiro texto monográfico escrito sobre um grupo de índios yanomamis. Chagnon começou seus estudos superiores no *Michigan College of Mining and Technology*, formando-se em física. Posteriormente, transferiu-se para a Universidade de Michigan, onde obteve o doutorado (1966) e o seu título de antropólogo, sempre ligado ao Departamento de Genética Humana, sob coordenação de James Neel, que fora seu orientador de doutorado.

A etnografia de 1968 é sobre os Yanomamö, um subgrupo do sul da Venezuela, e é a obra mais famosa do autor, que realizou trabalhos de campo a partir da década de 1960, mais precisamente, a partir do segundo semestre de 1964, para a elaboração de sua tese de doutorado na Universidade de Michigan.

A violência é o principal tema da etnografia de Chagnon, que afirma que os Yanomami são um povo feroz, como sugere o título de sua principal obra – *Yanomamö: the fierce people*. Retomemos agora argumentos relativos à elaboração de concepções sobre os Yanomami a partir da existência de determinismos ecológicos e biológicos.

Foi junto ao Departamento de Genética Humana, em Michigan, que Chagnon participou de um projeto multidisciplinar desenvolvido sob a coordenação de James Neel. Esse projeto visava realizar pesquisas entre os índios americanos e, dentre estes, os Yanomami[21] foram fundamentais na busca pela comprovação das hipóteses

[21] O projeto consistia em coletar, como indica Tierney (2002), amostras de sangue, urina, genealogias com vistas a fazer análises genéticas. No diário da Missão Catrimani está

geneticistas de Neel. A hipótese era de que certas populações seriam violentas em decorrência de determinismos genéticos.

Neel foi, durante a década de 1960, uma figura central no campo da medicina e genética. Ele chegou a ocupar uma posição considerável em sua área de conhecimento devido a descobertas e pesquisas que realizara. Segundo Tierney (2002), Neel ajudou a fundar a moderna ciência da genética humana. No ano de 1938, descobriu a herança do cabelo ruivo, quando ainda era estudante. Obteve reconhecimento internacional pela descoberta do gene da talassemia, uma anemia perigosa que afeta os descendentes de gregos e italianos, e pela participação nas pesquisas que concluiriam que a anemia falciforme, que afeta milhões de pessoas na África Subsaariana e milhares nos Estados Unidos, é uma adaptação positiva contra a malária. Neel chefiou estudos sobre sobreviventes da bomba atômica e, depois disso, fundou um dos melhores e o primeiro departamento de genética humana dos Estados Unidos, o Departamento de Genética Humana da Universidade de Michigan, onde Chagnon realizou seu PhD. Segundo Tierney (2002: 67), que apresenta a biografia de Neel[22], ele provavelmente teria recebido o Prêmio Nobel como muitos de seus colegas e alunos, que ajudou no desenvolvimento de suas pesquisas. No entanto, a defesa pública de ideias eugenistas parece ter atrapalhado um reconhecimento como esse. Especialmente por isso, ele teria tornado-se uma espécie de pária dentro de seu campo científico.

Neel convenceu-se de que a eugenia era uma ciência que necessitava ser desenvolvida depois que visitou o Departamento de Registros Eugênicos (*Eugenics Records Office*), em Nova Iorque, em 1942. A eugenia[23] visava, segundo seu ponto de

---

registrado, no dia 19 de maio de 1974, a presença, nesta missão, de um pediatra da Universidade de Michigan: "O avião PTAAR fez duas viagens trazendo 500 kg de carga para o pessoal do senhor Tiburcio – leva 6 peões para Caracaraí – As 15,20 hs. Chega à Cesna 220 PT com o piloto Gerald das Asa de Socorro e o Dr. William John Oliver, médico pediatra, Chefe do Departamento pediátrico do Hospital da Universidade de Michigan nos E.U.A., o linguista Ernesto Migliazza e o Irmão Carlos Zacquini. Querem realizar uma pesquisa do tipo do sangue dos índios, análise da urina, pressão arterial e outros dados". No dia 20 de maio de 1974, há um registro de realização de pesquisa na aldeia dos Xaxanapiuteri. No dia 23 de maio de 1974, está registrado que o pesquisador de Michigan termina seu trabalho com 67 índios, sendo 37 de Korihanateri; 24 de Xaxanapiuteri e 6 de Opikteri.

[22] O autor faz essa apresentação a partir da autobiografia de Neel, publicada em 1994, intitulada *Physician to the Gene Pool.*

[23] O conceito de eugenia surgiu, em 1883, com os trabalhos de um dos primos de Charlies Darwin, conhecido como *Sir* Francis Galton (1822 – 1911). "As idéias de Francis Galton sobre a herança apareceram pela primeira vez em dois artigos publicados em 1865 na *Macmillan's*

vista, oferecer um conhecimento objetivo, laboratorial, matemático-estatístico sobre a transmissão das características físico-intelectuais dos indivíduos e, além disso, um controle reprodutivo das características consideradas melhores e desejáveis. Nesse sentido, a eugenia seria a ciência do melhoramento genético.

James Neel, aparentemente, foi o único grande geneticista que chegou a fazer elogios abertos aos eugenistas depois de Nuremberg. Ele chegou a recusar-se a ajudar em pesquisas que visavam o aumento da expectativa de vida promovida pelo Conselho Nacional do Idoso dos Estados Unidos (*National Council on Aging*), do qual fazia parte o ex-presidente americano Reagan, pois considerava que isso apenas aumentaria os problemas, que já despontavam com o aumento de idosos no país. Qualquer forma de atenuação da competição humana era mal vista por Neel, que a considerava como fundamental ao processo de seleção natural do qual os homens também fariam parte. Ele parecia acreditar que "a democracia, com sua reprodução livre para as massas, bem como seu apoio sentimental aos fracos, violava a seleção natural" (Tierney, 2002: 67).

De acordo com seu raciocínio, os "selvagens" representavam a possibilidade de compreender como a competição atua na seleção natural. O estudo dos indígenas representava a possibilidade de observar uma sociedade na qual não se desenvolveu nenhum mecanismo de controle social da competição, já que os indígenas, por viverem em estado de natureza e em estado constante de adaptação, poderiam contribuir para o entendimento sobre os modos como a competição atua na seleção natural. A atribuição de um estado de natureza aos indígenas constituía um recurso metodológico para a compreensão das disputas pelas quais as características da espécie humana transmitir-se-iam. Este estado de natureza não seria o estado de natureza anterior à cultura, mas anterior ao estado social no qual a violência tornar-se-ia controlada e seu uso legítimo uma prerrogativa do Estado.

Esses indígenas não eram, na concepção de Neel, seres destituídos de cultura, mas homens que vivem em um estado no qual todos lutariam contra todos e a cultura

---

Magazine, que compunham as duas partes de um trabalho intitulado 'Hereditary talent and characters', ('Talento e caráter hereditários'), e quatro anos mais tarde e de forma definitiva, na obra *Hereditary genius* (*O gênio hereditário*), na qual Galton, utilizando-se de biografias familiares de pessoas famosas, dicionários biográficos e registros de antecedentes familiares de poetas, artistas, militares e intelectuais de diversas áreas, procurou defender a tese de que não somente os aspectos físicos, mas também o talento e a capacidade intelectual poderiam ser calculados, administrados e estimulados, por meio de casamentos criteriosos durante gerações consecutivas" (Del Cont, 2008: 204).

valorizaria a violência e agressão como características que garantiriam vantagens nas disputas. A violência generalizada nesse estado de natureza constituiria um mecanismo valorizado culturalmente que permitiria melhores condições de disputa e os mais aptos poderiam garantir a transmissão de sua herança genética.

A partir de 1957, Neel começou a especular sobre qual sociedade indígena deveria ser estudada para contribuir no entendimento da reprodução seletiva na competição. Inicialmente, a expedição de Neel iria realizar seus trabalhos junto aos Xavante, com os quais Neel esteve em 1962. Diz o geneticista sobre sua experiência junto aos Xavante:

> Repentinamente, veio-me o pensamento de que testemunhava uma cena que, com uma ou outra variação, caracterizara nossos antepassados pelos últimos milhões de anos (...) A brusca tomada de consciência desse contato com a cadeia evolutiva resultou num outro desses momentos de profunda emoção da vida profissional; desta feita, pude sentir que se arrepiavam os pelos da nuca (Tierney, 2002: 69).

Neel esperava determinar a reprodução seletiva mediante uma análise da transmissão de genes dos primitivos. Ele esperava encontrar algum tipo de gene responsável pela liderança e que estaria sendo concentrado, segundo ele, nos filhos dos líderes indígenas. Ele esperava encontrar aquilo que ficou conhecido como Índex de Habilidades Inatas (*Index of Innate Ability – IIA)* e que estaria localizado ao longo da cadeia de DNA.

Terence Turner esteve com Neel, em Havard, para dar uma palestra para Chagnon e mais alguns alunos que participam do projeto de Neel sobre a liderança na Amazônia. Conta Turner como ficou sabendo da hipótese geneticista sobre a liderança:

> Eu acabara de chegar de uma estada com os Caiapós, no Brasil. Assim, eu fui, e, depois da conferência, houve uma pequena recepção onde ouvi Neel dizer para seu grupo de pesquisadores: 'Bem, agora teremos a oportunidade de encontrar o gene da liderança'. Fiquei estarrecido: Virei-me para ele e disse: 'Você deve estar brincando. Não acredita seriamente que exista um gene para a liderança, não é?' Fez-se um silencio total e eu tomei consciência de que isso era uma crença importante para eles.

> Neel respondeu: não acho que seja tão tolo. Acredito que possa existir um fundamento genético para a dominação (Tierney, 2002: 69).

A violência constituía elemento de seleção desses genes e de sua reprodução, como afirmou Terence Turner a Tierney em entrevista:

> E ele continuou explicando sua teoria de que, nas sociedades tribais da Amazônia, os chefes lutam por controlar o maior número de mulheres e suas brigas selecionam os genes mais adequados para a sobrevivência. Assim, nessas populações de baixa reprodução, a liderança tem a oportunidade de reproduzir-se geneticamente. É semelhante ao modelo dos babuínos. Em que o macho alfa mantém os demais afastados de seu harém. Em Chagnon, seu trabalho evolui para assassinos diferentemente reproduzem-se a si próprios. E, desde então, ele vem perseguindo fielmente esta idéia" (Tierney, 2002: 70)

A violência era pensada como parte integrante da ordem natural, enquanto elemento ativo da reprodução e seleção. Chagnon era o indispensável antropólogo cultural que faltava, segundo afirmações de Neel (Tierney, 2002: 70), para a confirmação da hipótese da reprodução genética da liderança. Chagnon poderia demonstrar como uma cultura cujo status social privilegiado é o do guerreiro matador influenciava na transmissão da liderança como habilidade genética. Chagnon, inicialmente, iria fazer pesquisa com os Kayapó, entre os quais Neel imaginava poder realizar suas pesquisas acerca da natureza genética da liderança e da violência como mecanismo de reprodução seletiva dessa natureza. Contudo, devido ao golpe militar ocorrido em março de 1964 no Brasil, foi sugerido por Charlies Brewer Carías[24] a Neel que Chagnon ficasse entre os Yanomami do sul da Venezuela depois que, segundo

[24] "Na introdução a um dos livros de viagem, ilustrado de Brewer, lê-se que ele 'não é apenas um botânico, um zoólogo, um entomologista, um geólogo, um astrônomo e um naturalista' E mais: 'É treinado em todos estes campos do conhecimento e os unificou com suas raras lideranças e organização que lhe proporcionaram o reconhecimento mundial como um dos grandes exploradores de todos os tempos'" (Tierney, 2002: 201). Tierney (2002) ainda conta que Brewer Carías, que Neel e Chagnon conheceram na Venezuela, foi um desbravador da fronteira meridional e da Floresta Equatorial com apoio do Ministério do Turismo e da Defesa da Venezuela. Ainda foi dentista, ministro da juventude em seu país, fotógrafo, etc.. Um homem com muitas e das mais diferentes qualidades, além de rico. Aparentemente, pelo o que nos conta o autor, foi devido a sua influência na Venezuela que Neel prefiriu que Chagnon ficasse neste país.

Tierney (2002), Neel e Carías firmaram relações. Os Yanomami, como estes índios e todos os outros que eram considerados tidos, por Neel, como isolados e não aculturados eram considerados metodologicamente fundamentais, porque resguardariam as estruturas sociais originais e, desse modo, poder-se-ia analisar como ela promove a transmissão dos genes da liderança. Essa estrutura, por outro lado, seria ditada pela seleção natural. Por fim, a estrutura, se ditada pela seleção, funcionava como a própria seleção natural. A cultura yanomami sendo uma cultura da violência funcionaria, pois, como a própria seleção. A violência determinaria os modos pelos quais haveria a reprodução dos genes da liderança e, consequentemente, da própria sociedade. Neel, segundo Tierney (2002), tinha com os "selvagens" a mesma relação que os alemães eugenistas tiveram com a população ariana, considerada a raça pura. A antropologia praticada por Chagnon permitia que a medicina genética praticada por Neel fizesse uma releitura culturalista da eugenia racialista europeia na medida em que a cultura passava a ser considerada fator fundamental da seleção genética.

A concepção da violência selvagem de Neel era um tipo de leitura moral e valorativa diametralmente oposta à concepção rousseuaniana do bom selvagem. Embora o que é tomado como virtude dos "selvagens" para um autor não seja o mesmo para o outro, a natureza do "selvagem" é considerada tanto por Neel quanto por Rousseau uma natureza nobre. Neel tinha receio das transformações inauguradas pela sociedade democrática e moderna, porque isso depauperizaria a natureza e a sua seleção. Isso porque, inaugurar-se-ia condições de igualdade e liberdade que impediriam o fluxo da seleção natural, eliminando, portanto, as disputas e as violências necessárias ao avanço da história natural humana. O desenvolvimento da sociedade democrática significava para Neel uma ruptura do processo natural. Os indígenas eram considerados virtuosos na medida em que ainda viviam no estado de natureza não transformado pelos desenvolvimentos sociais. Essa posição de Neel era inversa à de Rousseau na medida em que o problema, para Neel, era a eliminação da violência e da crueldade próprias da natureza selvagem. Já para Rousseau o problema era que a natureza selvagem, piedosa e bondosa, romper-se-ia e evoluiria com a civilização para uma crueldade ou uma violência. Diz Rousseau sobre esse rompimento da natureza boa do selvagem:

> Eis, precisamente, o grau a que tinham chegado a maior parte dos selvagens que nos são conhecidos; e, foi por não terem distinguido suficientemente as idéias (sic) e notado como esses povos já estavam longe do primeiro estado de natureza, que muitos se apressaram em concluir que o homem é naturalmente cruel e tem necessidade de polícia para abrandá-lo; ao passo que não há nada tão doce como ele em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a distâncias iguais da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civilizado, e limitado, igualmente, pelo instinto e pela razão, a se preservar do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a quem quer que seja, não sendo por nada levado a isso, mesmo depois de o ter recebido[25].

Nesse sentido, poderíamos dizer que a democracia, sob o ponto de vista de Neel, estaria para a civilização, sob o ponto de vista de Rousseau, assim como a natureza violenta, para Neel, estaria para a natureza boa e piedosa do selvagem, na concepção de Rousseau. Neel e Chagnon contrapunham-se à concepção do bom selvagem de Rousseau.

Chagnon chegou, segundo Tierney (2002: 73), a afirmar ao jornal *Los Angeles Times,* em 1997, que se sentia feliz por ter corrigido "todo o lixo a respeito do Bom Selvagem" e que era feliz por ter antecipado uma "revolução nos escritos antropológicos". Afirma Tierney:

> Enquanto a maioria das pessoas via os projetos de deferimento pelos desvalidos como uma necessidade humana, Neel detectava nisto 'um agente de seleção negativa'. Enquanto a maioria das pessoas aplaudia as liberdades democráticas que permitiam às mulheres escolherem seus próprios companheiros, Neel concluía mal-humorado, que 'a perda da liderança como uma parte essencial de nossa cultura, bem como o enfraquecimento de outros veículos de seleção natural, é claramente uma depauperização' (Tierney, 2002: 81).

Desse modo, Neel parecia ver a sua própria sociedade como patológica e não a dos Yanomami:

[25] Ver em http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/desigualdade.html. Acessado em 03 de novembro de 2012.

> Do ponto de vista de Neel, a sociedade 'extremamente violenta' dos ianomâmis não era patológica. Mas, a sociedade americana *era*, com suas custosas intervenções médicas, planos de auxílio para os deficientes e outras bem intencionadas delicadezas que aviltavam o patrimônio genético. Nell definiu sua própria cultura como sendo 'disgênica'. Havia uma boa dose de auto-aversão nesta representação, uma vez que Neel acreditava que os médicos situavam-se entre os espécimes mais fracos de nossa sociedade mimada (Tierney, 2002: 82).

Os esforços modernos de supressão das hierarquias e criação de igualdades eram considerados, por Neel, antinaturais. Nesse sentido, o comunismo e o anarquismo, enquanto uma sociedade destituída de classes e hierarquias, eram considerados organizações sociais e sistemas políticos antinaturais. Mesmo as sociedades sem classe, como as primitivas, possuíriam um tipo de hierarquia. A sociedade primitiva seria naturalmente hierárquica. A hierarquia constituir-se-ia no processo de evolução da humanidade. Essa hierarquia seria a hierarquia da violência, muito conhecida e popular nos círculos acadêmicos devido aos trabalhos de Konrad Lorenz (1966). A sociobiologia, esse determinismo biológico que compreende os fenômenos sociais como manifestações da constituição natural das espécies, como afirma Lizot (1994), postula que todas as hierarquias sociais (animais e humanas) são determinadas pela agressividade que, por sua vez, é determinada geneticamente e pelos comportamentos dominantes. Como explica Jacques Lizot, antropólogo francês estudioso sobre os Yanomami, segundo pressuposições sociobiologistas,

> certain individuals are biologically made to command, whereas others are more inclined to obey, and the position that each one occupies in the social hierarchy is only the result of the competition that favors the best and the strongest to the detriment of the others (Lizot, 1994: 848).

Já segundo Saffírio (1985: 10),

> sociobiology is the most recent attempt to link biological principles to the social science. (…) sociobiology is not so much a discipline as a way of looking at problems. It is the expansion of Darwin's ideas in understanding animal and human behavior.

Konrad Lorenz era um biólogo ligado ao Instituto Max Planck, em Munique, na Alemanha. Ele estudou o comportamento de gansos e de ratos, animais que eram considerados extremamente agressivos. Chegou a ganhar o Prêmio Nobel por apresentar o comportamento dos gansos selvagens e,segundo Good e Chanoff (1991: 138), descobrir que os filhotes de gansos identificavam a mãe a partir do som e do tamanho. Ou seja, os gansinhos eram programados instintivamente a reconhecer como mãe qualquer coisa que fosse grande e barulhenta. O próprio Lorenz, que, depois de agachar-se e sacudir-se como um deles e ainda gritar corretamente "quac", começava a ser seguido pelos jovens gansos.

Segundo De Toni, De Salvo, Marins e Weber (2004), konrad Lonrez (1966) e Niko Tinbergen (1951), em meados do século XX, lançaram as bases biológicas modernas para os estudos sobre os comportamentos. Lorenz ainda fez considerações sobre o comportamento humano a partir de seus estudos laboratoriais com os tais gansos e ratos.

> Ele concluiu que os seres humanos eram uma espécie simiesca estragada, grandes macacos deformados pela caça e pela tecnologia de matar sem inibição, diferentemente de qualquer outro animal. Assim, o pecado original foi reinventado e o homem fez-se conhecido como um macaco assassino. O Povo Feroz de Chagnon parecia-se com macacos assassinos: primatas amazônicos, similares aos babuínos, cuja mortalidade perfeita transformou o assassinato e a traição em ideias da tribo (Tierney, 2002: 49).

Mais tarde, segundo Good e Chanoff (1991: 136), Lorenz foi substituído por seu aluno, Irenaus Eibl-Eibesfeldt (1989), que assumia a diretoria do Departamento de Etologia Humana do Instituto Max Planck. Etologia humana, segundo Shettleworth (*apud* De Toni, De Salvo, Marins e Weber (2004)), é o estudo surgido na Europa que procura estudar o comportamento inato das espécies, inclusive, dos humanos, em ambientes naturais. Ao que indicam os autores, a etologia surgiu diferenciando-se dos estudos comportamentais da psicologia caracterizada pelo behaviorismo americano (Bateson, 2003), centrando-se mais na análise da linguagem corporal e na comunicação não-verbal da interação (Good e Chanoff, 1991). Eibl-Eibesfeldt partiu de várias

técnicas desenvolvidas pelo seu mestre, Lorenz, e aplicou em estudos sobre o comportamento humano. Diferentemente de Tierney (2002) que afirma ter sido Lorenz o pesquisador que teria tirado conclusões sobre o comportamento humano a partir de comportamentos animais, Good e Chanoff (1991) afirma que foi Eibl-Eibesfeldt quem teria inventado a etologia humana, sendo um dos pioneiros na área.

Eibl-Eibesfeldt tinha um projeto comparativo de culturas de muitos povos e queria incluir os Yanomami, por isso, chegou a contatar Kenneth Good, um antropólogo americano que fora aluno de Chagnon. Seu interesse nos Yanomami devia-se ao seu isolamento geográfico, que lhe permitiria, depois de fazer comparações interculturais com grupos da Nova Guiné, África, Equador, entre outros lugares, inferir conclusões universais sobre o comportamento. Eibl-Eibesfeldt ficaria responsável pelas interações não-verbais dos Yanomami e Good ficaria com as verbais. Eibl, como o chamava Good, trabalhava sempre filmando e tirando fotos dos Yanomami (Good e Chanoff, 1991).

Os Yanomami eram considerados centrais na compreensão da natureza da agressão, justamente porque seriam um povo não aculturado, isolado e, por isso mesmo, "selvagem". A etnografia de Chagnon parece ter contribuído nessa comparação feita entre os Yanomami e os animais, pois a revista *Time*, em maio de 1975, publicou um artigo no qual afirmava:

> A tão horrível cultura ianomâmi faz algum sentido em termos de comportamento animal. (...) Chagnon argumenta que as estruturas ianomâmis acompanham de perto aquelas de muitos primitivos em padrões reprodutivos, competição por fêmeas e reconhecimento de parentes (Tierney, 2002: 49).

Os Yanomami, na concepção biologistas de Neel e de seu orientando, travavam guerras devido a questões de reprodução. Chagnon acreditava que iria encontrar guerras devido a questões ambientais, como as disputas por territórios e seus recursos, como formulara Marvin Harris, um pesquisador com quem Chagnon disputava as explicações acerca da violência. No entanto, afirmara a *U.S. News & World Report* que se deparou com guerras devido a disputas pela reprodução (Tierney, 2002: 71).

A ideia de que os Yanomami eram violentos corria pelos círculos antropológicos dos Estados Unidos. Tal concepção acerca deles, nos Estados Unidos, dividia-se entre duas hipóteses: a de Harris, com quem se opunha Chagnon, e a do

próprio Chagnon, conforme apresentamos nos capítulos anteriores. Para Harris, eles não eram homens com disposição natural (biológica) para matar e ser violento, como foi formulado por Chagnon (1988), mas que havia razões ambientais e ecológicas, como a busca e a defesa dos territórios de caça e a necessidade de proteínas. Sobre as disputas pela compreensão antropológica da violência, diz Good:

> Claro, nem todos concordavam com a opinião de serem os índios assassinos natos. Esse o ponto sobre o qual se desencadeara a recente guerra em Nova York. Chagnon [cujo Best-seller em antropologia sobre os índios, The Fierce People (O Povo Feroz), inflamara a controvérsia] discutira com seu principal opositor, professor Marvin Harris, da Universidade Columbia. Harris nunca acreditou na tese do Povo Feroz que Chagnon defendia. Argumentava que o homem não é um assassino genético, constrangido à violência por seu DNA. As causas da guerra seriam mais sutis, mais complexas. Havia razões ambientais para explicá-las, causas ecológicas que podiam estar fundamentadas na defesa dos territórios de caça e na satisfação de necessidades proteicas. (Good e Chanoff, 1991: 20).

De acordo com as afirmações de Good, as interpretações sobre guerra entre os Yanomami e as violências perpetradas em muitas esferas da vida nativa eram disputadas tendo como nomes proeminentes Chagnon e Harris. Todavia, a complexidade era maior do que um duelo no qual opunham-se, de um lado, Chagnon e, de outro, Harris. Afinal, Harris (1978[1974]) partia da etnografia de Chagnon (1968) para produzir sua interpretação sobre a violência yanomami, mas discordava, como veremos a seguir, das hipóteses e argumentos de Chagnon (1968), embora considerasse seus dados etnográficos verdadeiros a tal ponto de valer-se deles.

Harris foi um materialista cultural[26] da Universidade de Colúmbia, inicialmente, e da Universidade da Florida, posteriormente. Ele compreendia a vida social a partir de um materialismo influenciado pela ecologia, vendo no meio ambiente

[26]Pressupostos materialistas em perspectivas antropológicas vigoraram durante muito tempo. Sobre isso, ver Sahlins (2003). Nessa obra, Sahlins apresenta perspectivas materialistas e tece uma crítica afirmando que menos do que razões práticas, que era o ponto nodal das perspectivas materialistas e utilitaristas, a vida social seria regida por razões simbólicas, ou seja, culturais. Sahlins contrapõe-se aos materialismos assumindo uma posição culturalista, herdeira da tradição boasiana, quando afirma que o esquema primordial que rege a vida é o simbólico. Ver também http://www.cultural-materialism.org. Acessado em 02 de novembro de 2012.

as razões pelas quais a vida social se realiza de uma determinada forma. Kenneth Good também definiu-se como um materialista. Ex-aluno de Chagnon e de Harris, Good escreveu um romance-etnográfico, que voltaremos a apresentar no capítulo III. Ele chegou a se incluir entre os materialistas ainda quando era aluno de Chagnon. Ele afirma (Good e Chanoff, 1991: 93) que "flertava com a heresia", referindo-se ao materialismo cultural. Good fez pesquisa na área yanomami, investigando a relação entre proteína e guerra:

> Nos quatro meses seguintes trabalhei bastante para completar meus estudos sobre proteínas. Revisando os diários, notei que apesar da enorme compliação de medidas e observações, ainda não poderia estabelecer, sem medo de errar, uma relação causal entre a absorção de proteína e a guerra entre as aldeias (nem Chagnon nem Harris ficariam particularmente satisfeitos com esse resultado) (Good e Chanoff, 1991: 114).

Good explica o entendimento que os materialistas tinham da determinação natural sobre a vida social.

> Materialistas culturais (...) têm como subentendimento a crença de que os requisitos biológicos de sobrevivência produzem a estrutura central da vida de uma pessoa e que tais requisitos exercem grande influência sobre todos os demais aspectos. (...) Outros aspectos da cultura são afetados pela forma como vai de encontro a tais necessidades, aproveitando-se das fontes que o meio ambiente coloca à disposição. Ou de maneira mais crua e direta, aquilo que se faz da vida – os meios de que se lança mão em prol da sobrevivência – tem mais probabilidade de moldar o mundo conceitual, e não o contrário (Good e Chanoff, 1991: 93).

Harris, em *Vacas, Porcos, Guerras e Bruxas: os enigmas da cultura* (1978) pretende explicar cientificamente estilos de vida aparentemente irracionais e inexplicáveis. Há algum tempo ele tentava explicar tabus alimentares, como o da vaca entre os indianos, o da carne de porco entre judeus e mulçumanos e também da carne de veado entre os Tapirapés. Foi em uma tentativa de explicar a jovens universitários esses tabus que Harris foi questionado sobre a validade de suas explicações para as guerras entre os Yanomami (Harris, 1978: 9). Assim, iniciou-se seu interesse em explicar as

guerras, a dominação e o que considera como violências masculinas entre os Yanomami.

Como vimos, Napoleon Chagnon é herdeiro dos pressupostos eugenistas e biologistas de seu orientador James Neel. Para este, os Yanomami são naturalmente violentos e entre eles a violência atuaria como um mecanismo de adaptação e de seleção natural geneticamente orientado. Os homens selvagens que matam mais poderiam, com isso, transmitir sua herança genética (Chagnon, 1988). Entretanto, Harris considera que a guerra, uma das expressões da violência primitiva, deveria ser encarada como produto de "condições e relações de natureza prática" (Harris, 1978: 59). Assim, a guerra não seria uma ameaça, uma vez que, mudando tais condições e relações, a violência desapareceria. A motivação do autor em desmistificar a violência como natural é a de apresentar uma concepção mais otimista sobre a violência. Sua concepção seria mais otimista na medida em que a violência seria da ordem da natureza, não da natureza humana. Ou seja, da ordem material e ecológica que pressionaria os homens a disputarem por recursos e, no caso dos Yanomami, guerrearem por proteína. A violência, para Harris, seria de natureza externa ao ser humano, relacionando-se às condições do meio ambiente onde eles vivem. Isso é diferente de dizer, como afirmou Neel e os intelectuais ligados à etologia humana e à sociobiologia, que a violência seria parte constituinte da natureza da espécie humana. Afirma Harris:

> Aqui, meu argumento se choca com a pseudociência concebida à imagem dos representantes do nosso chauvinismo tribal, tais como Sigmund Freud, Konrad Lorenz e Robert Ardrey[27]. A concepção que nos foi transmitida por eles é a de que os homens são instintivamente mais agressivos e ferozes porque o papel do sexo masculino é, naturalmente, um papel agressivo. Mas a conexão entre sexo e agressão é tão falsa quanto a que existe entre a guerra e o infanticídio. O sexo é uma fonte de energia agressiva e de comportamento brutal simplesmente porque o sistema social masculino e chauvinista expropria as recompensas sexuais, com elas aquinhoa os machos agressivos e nega-as aos elementos submissos e pacíficos (Harris, 1978: 87).

[27] Dramaturgo e roteirista americano cuja formação passou pela antropologia, paleontologia, etnologia, sempre interessado em evolução humana. Postulou que a agressão entre macacos assassinos eram fundamental para a sucesso na caça e, portanto, para a sobrevivência. Desse modo, tinha uma concepção da agressão como um fator natural para a sobrevivência dos animais, incluindo, os seres humanos. Ver, por exemplo, Ardrey (1966).

Para tentar explicar a relação entre guerra e violência masculina, Harris escolheu os Yanomami.

> Para compreender a relação entre o chauvinismo masculino e a guerra é melhor examinar o estilo de vida de um grupo específico de guerreiros primitivos e discriminadores sexuais. Escolhi os Yanomami, um grupo de cerca de 10.000 índios americanos que habitam a fronteira entre o Brasil e a Venezuela. Os Yanomamo foram denominados 'povo feroz' pelo seu principal etnógrafo, Napoleon Chagnon, da Universidade Estadual da Pensilvânia[28]. Todos os observadores que estiveram em contato com eles concordam que constituem uma das mais agressivas, belicosas e machistas sociedades no mundo (Harris, 1978: 73).

Os Yanomami foram concebidos como caso exemplar de povo violento em decorrência de violências perpetradas entre aldeias, na forma de guerras, e de homens sobre as mulheres, na forma de agressões físicas. Os Yanomami seriam exemplares no estudo da supremacia dos homens sobre as mulheres, já que praticam infanticídio feminino, considerado pelo autor uma das manifestações dessa supremacia. A matança de meninas aconteceria porque os homens dominam as sociedades nas quais essa seleção sexual existe. A existência do infanticídio estaria relacionada à posse da tecnologia de defesa e agressão pelos homens e não pelas mulheres. As razões pelas quais os homens dominariam as mulheres seriam de outra razão que não a natural. Não há para o autor nada na constituição biológica que explique porque homens dominam as mulheres. Por isso, ele afirma que "nosso modo primário de adaptação biológica é a cultura e não a anatomia" (Harris, 1978: 71).

A dominação do homem funcionaria como um *feedback* positivo para o autor. Quanto mais ferozes são os homens, mais necessária seria a produção de guerreiros, já que o número de guerras é maior devido à agressividade entre eles. Enquanto houver homens ferozes além das fronteiras das aldeias, mais elas precisariam manter internamente a produção de guerreiros. O infanticídio feminino atuaria nesse sentido, selecionando homens sempre capazes de capturar outras mulheres de outras aldeias.

[28] Na ocasião da escrita do texto, Chagnon ainda não era professor da Universidade de Santa Bárbara, na Califórnia, como indicamos no início do capítulo.

O autor apresenta os Yanomami como violentos a partir de dados apresentados por Chagnon, que até pelo menos a década de 1980[29], foi considerado um dos principais etnógrafos sobre os Yanomami. Segundo Harris, baseando-se em Chagnon, os homens e as mulheres, ao chegarem à fase adulta, já apresentavam muitas cicatrizes, o que demonstraria como eles envolvem-se em conflitos. Nos homens, elas seriam marcas das disputas que ocorrem entre eles. Já nas mulheres, em geral, seriam reflexos dos tratamentos brutais que lhes dispensavam os maridos.

Segundo Harris, um dos principais castigos dados às mulheres seria o ato de puxar as varetas auriculares, usadas para ornamentá-las. Muitas vezes, eles puxariam tão forte que acabariam rasgando-lhes os lóbulos das orelhas. Outros castigos, como cortar as mulheres com facão ou ainda queima-las, são enumerados. As flechadas seriam muito usadas como formas de castigos, que certas vezes podiam até matar:

> Uma das maneiras favoritas de maltratar a mulher é puxar as varetas de taquara que elas trespassam nos lóbulos das orelhas. (...) Enquanto Chagnon se encontrava no campo, um homem que suspeitou que sua mulher estava cometendo adultério foi mais além e cortou-lhe ambas as orelhas. Numa aldeia vizinha, outro marido tirou com um facão um naco de carne do braço da esposa. Se uma mulher não obedecer logo, o marido pode espancá-la com uma brasa, feri-la com o facão ou chamuscar-lhe o braço com um tição. Se estiver realmente furioso, pode ainda acertar-lhe as panturrilhas ou o traseiro com uma flecha farpada. Num caso citado por Chagnon, (...) um homem chamado Paruriwa enfureceu-se porque sua mulher o seguia vagarosamente, pegou o machado e o lançou contra ela. Ela se desviou e saiu correndo, aos gritos. Paruriwa tornou a atirar o machado, que passou rente à cabeça. Ele então correu atrás dela, empunhando o facão e rachou-lhe a mão, antes que o chefe da aldeia pudesse intervir (Harris, 1978: 74).

Segundo o autor, parte da dominação masculina, que se manifesta nessas formas de agressão relatadas por Chagnon e por ele citadas, depende do monopólio sobre as drogas alucinógenas. Elas não podem realizar as viagens cósmicas que os

[29] Foi entre as décadas de 1970 e 1980 que surgiram outros etnólogos dedicados ao estudo sobre os Yanomami, além de Chagnon. Para eles (Alcida Rita Ramos e Bruce Albert, basicamente), havia outras questões a ser consideradas sobre a cultura e a vida social desses índios. Isso será tratado no capítulo II.

homens realizam quando inalam essas drogas, particularmente, a *ebene*, uma das drogas mais usadas e à qual Chagnon faz referência[30]. Depois de inalarem-na, eles caminhariam de quatro pelo chão, conversando com os "demônios invisíveis"*;* emitiriam grunhidos estranhos e seus narizes escorreriam um ranho verde. Os homens usariam-na não apenas para fazer viagens xamânicas, mas também para resistirem à dor. Segundo Harris, com elas, os homens conseguiriam manter-se nas violências ritualizadas.

Harris (1978) apresenta os rituais nos quais os homens duelam entre si violentamente a partir da descrição de Chagnon. Os homens infligiriam agressões uns aos outros durante rituais nos quais aldeias procuram firmar alianças e negociar entre si. Todos pintados de vermelho e negro, com penas brancas na cabeça e bradando lanças, bordunas e flechas. Os grupos acusam um ao outro de terem roubado plantações, de terem sido mesquinhos e poucos generosos. Então, as agressões entre os homens aconteceriam quando um homem do grupo anfitrião dispusesse-se a disputar com um homem do grupo convidado.

> Então, inclinando-se como um jogador de beisebol, concentra todas sua força e seu peso no punho cerrado e arremessa-o contra o peito do adversário, entre o mamilo e o ombro. O homem atingido cambaleia, ajoelha-se, dobra-se, sacudindo a cabeça, mas taciturno e inexpressivo. Seus torcedores gritam e berram: "Outro!". A cena é repetida. O primeiro homem, um colosso já em pé, empinando os músculos peitorais, toma de novo posição. Seu adversário ombreia-se com ele, testa a distância, inclina-se para trás e arremessa uma segunda pancada no mesmo lugar. (...) Quanto mais agüentar, mais poderá dar e mais oportunidade terá de estropiar o adversário ou fazê-lo desistir da luta. Depois de levar mais duas pancadas, o lado esquerdo do peito do homem fica vermelho e inchado. Entre a gritaria de seus torcedores em delírio, ele faz sinal de que já é bastante, pedindo a seu adversário que permaneça imóvel para receber o que lhe é devido (Harris, 1978: 78).

Além disso, podem começar um duelo de socos utilizando pedras que fazem os peitos sangrarem. As violências não terminam. Elas aumentariam, segundo Harris,

[30] Os missionários fazem referência à *yakoana*. Não sabemos ao certo se se trata da mesma droga ou se são drogas diferentes.

quando um grupo fosse mostrando-se melhor do que o outro. Como em uma escalada de violências. Depois que os peitos já não suportassem mais levar socos e não houvesse outros que se dispusessem ao ritual, colocar-se-iam em uma luta na qual os oponentes dariam fortes tapas abaixo das costelas. Alguns conseguiriam fazer desmaiar seus oponentes, que teriam o diafragma paralisado. Cairiam, então, ofegantes e inconscientes. Ademais, poderiam iniciar ainda uma luta com facões, ou a forma mais alta de violência, segundo Harris, que seria a luta de clavas.

A clava seria um porrete de forma semelhante à do taco de bilhar de dois metros e meio a três metros aproximadamente. Um dos adversários inclinar-se-ia para o outro que daria o golpe com sua clava na cabeça que o primeiro ofereceu. Se o atingido mantiver-se em condições, ele poderá deferir o golpe contra o primeiro que bateu. É também por isso, segundo Harris, citando Chagnon, que as cabeças dos Yanomami são cobertas por cicatrizes, que ficam expostas quando raspam os cabelos.

A partir dos dados levantados por Chagnon, Harris acredita que a guerra é a "suprema expressão do estilo de vida dos Yanomamo" (Harris, 1978: 79). Segundo o autor, a impressão é de que a busca por mulheres constitui a principal das guerras entre esses índios. No entanto, essa escassez de mulheres é construída artificialmente. As violências com as mulheres e os assassinatos seletivos feitos pelas parturientes produzem um desequilíbrio sexual nas aldeias. É deste modo que Harris encara a escassez de mulheres, enquanto uma produção artificial.

O desequilíbrio demográfico dos sexos exigiria esses constantes ataques entre as aldeias para buscarem mulheres. Todavia, a captura de mulheres não é compreendida, por Harris, exatamente como a causa do estado de guerra entre os Yanomami, mas sim como efeito. "Chagnon afirma que eles assim agem em virtude de suas lutas por mulheres e por estarem sempre em guerra. Creio que seria mais correto afirmar que eles lutam por mulheres e estão sempre em guerra justamente pelo fato de se mudarem tanto", afirma Harris (1978: 83). Os Yanomami são considerados um povo nômade, pois, apesar de plantarem e construírem roças, estão sempre se mudando.

O fato de plantarem bananeiras e pacoveiras[31] faz o autor pensar que os Yanomami mudam-se constantemente devido à perenidade dos roçados dessas espécies.

[31] "Pacoveira" é sinônimo de bananeira: "pacoveira: substantivo feminino: m.q. bananeira ('designação comum'); etimologia: *pacova* + *-eira*; ver *pacov(i)-*; f.hist. 1618 *pacoueiras*, c1631

Não possuiriam, no entanto, uma deficiência calórica, pois teriam alto rendimento nas suas unidades agrícolas. O cultivo dessas plantas pelos Yanomami, introduzido entre eles, segundo Harris, pelos portugueses e espanhóis, teria permitido um maior sedentarismo dos Yanomami e um aumento de consumo de calorias *per capita*. Desse modo, o resultado mais imediato teria sido o aumento populacional, que não foi acompanhado por um aumento da disponibilidade de proteína.

A princípio, como nômades e caçadores, os Yanomami satisfariam facilmente suas necessidades proteicas alimentando-se de animais selvagens, inclusive,

> o tapir, veados, queixadas, tamanduás, tatus, macacos, pacas, cotias, crocodilos, lagartos, cobras e tartarugas. Com o aumento da densidade da população, decorrente da eficiência das colheitas, esses animais passaram a ser caçados com maior intensidade. Como é sabido, as populações de animais são facilmente dizimadas ou afugentadas pela caça intensiva. (Harris, 1978: 84).

A hipótese do autor é de que os Yanomami se deslocam no território a procura de proteína animal e, por isso, acabam guerreando entre si. A escassez primordial e fundamental seria a de proteína e não a de mulheres. Ele não nega que haja escassez de mulheres. Mas, essa escassez aconteceria devido a uma sociedade que se adaptou a um ambiente no qual se tornou imprescindível a produção de guerreiros, de homens agressivos e ferozes, para disputar melhor as caças. Essa seria, do ponto de vista de Harris (1978: 85), a explicação possível para o fato de existir uma sociedade na qual as mulheres, em vez de criarem uma sociedade a seu favor, criam a favor dos homens. Elas poderiam tomar a seu favor a criação dos filhos, selecionando mulheres em vez de homens, mas preferem praticar o infanticídio feminino. Isso só é compreensível, segundo Harris, porque não se produz homens exatamente para capturarem mulheres, mas se produz homens para disputar os territórios de caça.

> Estas aldeias competiam pela mesma fonte escassa de recursos, que eram proteínas, e não mulheres.

---

pacoveira; sinônimia e variantes: pacobeira" (cf. http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=pacoveira, acessado em 01 novembro de 2012). Todavia, Harris parece diferenciar as duas quando escreve: "(...) eles têm as bananas e pacovas, que crescem em suas plantações nas florestas" (Harris, 1978: 83).

> Prefiro a explicação para o enigma do homem selvagem, pois ela permite compreender, em termos práticos, porque as mulheres Yanomamo colaboram ativamente para sua própria exploração, matando e negligenciando mais bebês femininos que masculinos (Harris, 1978: 85).

Todavia, de acordo com Lizot (1988), Chagnon considerava equivocadas as explicações sobre a violência yanomami pautadas no argumento da escassez de proteína. Segundo Chagnon e Hames (1979), os Yanomami, na ocasião de seus trabalhos de campo, apresentavam boas condições de nutrição e físicas, não apresentando sinais de deficiência proteica, inclusive, o padrão de alimentação dos Yanomami estaria, segundo os autores, acima dos padrões mundiais de alimentação. O que já teria sido confirmado por dados biomédicos coletados na ocasião de um trabalho multidisciplinar[32].

Mesmo as hipóteses correntes na ecologia cultural americana dos anos de 1950, que, segundo Chagnon e Hames (1979: 911), baseavam-se no argumento da pobreza do solo para o fato dos índios amazônicos não serem sedentários, manterem-se em pequenos agrupamentos e possuírem baixo nível de complexidade cultural, pareciam pouco prováveis aos autores. Ainda segundo eles, Carneiro (1960; 1961), um dos companheiros da expedição de Chagnon junto aos Yanomami (Good e Chanoff, 1991), "demonstrated that, whatever else might be cited as limiting character of Amazonian soils and the nature of slash-and-burn cultivation was not a very persuasive explanation" (Chagnon e Hames, 1979: 911).

Chagnon e Hames (1979) apresentaram dados estatísticos de 13 meses (1975 – 1976) de trabalho de campo entre os Yanomami do sul da Venezuela, coletados por Raymond Hames, um dos orientandos de Chagnon. Hames coletou os dados sobre consumo de proteína de peixe e de carne na aldeia de Toropoteri, que se localizava ao longo do baixo Padamo, um afluente do Alto Orinoco. Eles apresentaram um quadro com a quantidade de proteína conseguida por esses índios durante 216 dias de caça e 60 dias de pesca. A partir dos dados dos autores poder-se-ia chegar à conclusão de que os Yanomami consomem 75g de proteína por pessoa por dia. Isso seria 250% maior,

[32] Os autores (Chagnon e Hames, 1979: 913, nota 1) fazem referência a três publicações de Neel (1970, 1971, 1977), nas quais se poderia constatar as ótimas condições de alimentação dos Yanomami.

segundo eles, do que o padrão recomendado por nutricionistas que Gross (1975) cita. Daniel Gross é mais um dos autores[33] que defende a hipótese da escassez de proteína como causa da violência e disputas por territórios entre os Yanomami e índios amazônicos.

> This would put them on a par with national populations from the world's most developed countries, and, indeed, indicates that they consume more animal protein per capita per day than most of the world's populations whose protein consumption is summarized in Harri's own work[34] (Chagnon e Hames, 1979: 912).

As hipóteses da ecologia cultural sobre a escassez de proteína como fato causal da violência indígena estariam corretas caso os índios com os quais trabalhara Hames fossem pacíficos. No entanto, Chagnon e Hames (1979) afirmam que, pelo contrário, os Yanomami do Rio Padamo não diferiam dos Shamatari e dos Namoweiteri, que, segundo Chagnon (1968, 1974), eram, dentre os índios Yanomami, os mais violentos. Esses padrões de guerra e vingança que Hames teria verificado entre os Toropo-teri durante uma ocasião de ataques e contra-ataques realizados ora por eles e pelos Yamaho-teri ora pelos Karobariwä-teri poderia ser encontrado em muitas aldeias. Escrevem os autores:

> Yanomamö warfare practices raise important doubts about the accuracy of predictions about warfare and relative abundance of protein in the Harris model; that is, that warfare is, in effect, competition for locally scarce resources like protein (Chagnon e Hames, 1979: 912).

A questão fundamental, para Chagnon, não estava relacionada às disputas por recursos nutritivos escassos, mas à escassez de mulheres, como apresentamos acima. A causa das guerras yanomamis seria, segundo este autor, a disputa reprodutiva. O argumento sociobiologista de Chagnon, sob influência das perspectivas biológicas de

[33] Há também, na mesma linha, os trabalhos de Ross (1971, 1975), com quem Jacques Lizot e Ross (1979) polemizam.

[34] Os autores fazem referência especificamente à obra *Culture, People and Nature* (Harris, 1971) e não a *Vacas, porgos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura* (Harris, 1974), do qual falamos acima.

seu orientador, foi desenvolvido em um artigo no qual concluía que a agressão era característica comportamental importante para o sucesso reprodutivo dos homens. Ou seja, os homens mais violentos, que já tinham matado alguém, tinham melhores condições de reproduzirem-se. O comportamento agressivo configuraria melhores condições para conquistar mulheres e procriação

Chagnon (1988) faz um levantamento estatístico, relativo ao ano de 1987, do número de mulheres e filhos entre os homens que já tinham matado e os que não tinham matado, bem como os mesmos números entre os homens de mesma faixa etária. Numa primeira tabela (a *Table 2*), o autor coloca na coluna as faixas etárias e o número de homens que representam as respectivas faixas etárias e na linha o número de filhos da prole dos matadores – os chamados *unokais* – e não-matadores dessas faixas etárias.

Table 2. Reproductive success of unokais and non-unokais as of 1987. In each age category there are individuals who have sired no children. However, 88% of the 137 unokais have reproduced compared to 49% of the 243 non-unokais. This table is not additive with the data in Table 3 to arrive at the village sizes given in Table 1. Some of the offspring listed here are dead. Living children whose fathers are dead or whose fathers live outside the villages in the study area are not included in this table; some older adult males have adult sons who are listed both as offspring and as either unokais or non-unokais (Chagnon, 1988: 989).

	Unokais			**Non-*unokais***		
Ages	*n*	Number of offspring	Average number of offspring	*n*	Number of offspring	Average number of offspring
20-24	5	5	1.00	78	14	0.18
25-30	14	22	1.57	58	50	0.86
31-40	43	122	2.83	61	123	2.02
>41	75	524	6.99	46	193	4.19
Total	137	673	4.91	243	380	1.59

O cruzamento dos dados relativos ao número de filhos de matadores e não-matadores das diferentes faixas etárias demonstraria que, tanto em valores brutos quanto

na média, os matadores têm mais filhos que os não matadores. Em outra tabela (a *table 3*), muito parecida com a primeira, o autor apresenta as mesmas faixas etárias com o número de homens que a representam, porém, cruzando com o número de mulheres que os *unokais* e os não-*unokais* dessas faixas possuiriam.

Table 3. Maritals uccess of unokais and non-unokaisas of 1987. In each age category there are individuals who have no wives in 1987. However, 8 8%o f the 137 unokais are married compared to 51% of the 243 non-unokais. The data in this table are not additive with the data in Table2 to arrive at village sizes given in Table 1. Currently unmarried women are not included in this table (Chagnon, 1988: 989).

	Unokais			**Non-*unokais***		
Ages	*n*	Number of offspring	Average number of offspring	*n*	Number of offspring	Average number of offspring
20-24	5	5	1.00	78	14	0.18
25-30	14	22	1.57	58	50	0.86
31-40	43	122	2.83	61	123	2.02
>41	75	524	6.99	46	193	4.19
Total	137	673	4.91	243	380	1.59

O que o autor conclui a partir desses dados é que tanto em valores brutos quanto na média os matadores possuem mais mulheres do que os não-matadores de sua faixa etária. A conclusão geral que se tem com esses dados estatísticos, segundo Chagnon (1988), é que os *unokais* possuem maior sucesso reprodutivo do que os não-*unokais*. O sucesso reprodutivo dos agressivos poderia ser verificado pelo número de filhos, maior entre os matadores devido ao maior número de mulheres conquistadas por eles. Como explica o autor:

> The deterrent effect of vengeance killing might not be the only factor driving and maintaining Yanomamo warfare. Men who are killers may gain marital and reproductive benefits. A preliminary analysis of data on reproductive success among

> unokais and non-unokais of the same age categories indicates that the former are more successful (Table 2). The higher reproductive success of *unokais* is mainly due to their greater success in finding mates (Table 3), either by appropriating them forcibly from others, or by customary marriage alliance arrangements in which they seem to be more attractive as mates than non-*unokais* (Chagnon, 1988: 989).

Os *unokais* independentemente de conquistarem suas mulheres nos conflitos armados ou nas alianças e trocas firmadas em rituais, sempre teriam mais mulheres, pois, como vimos no excerto acima, os homens violentos e matadores seriam considerados pelas mulheres yanomamis, segundo Chagnon, os mais atraentes. Eles teriam as características valorizadas, seriam *waiteri,* que significaria feroz. Conquistadas em conflitos ou em acordos, as mulheres, em geral, sempre estariam sob a posse dos matadores.

A aquisição das mulheres dependia, portanto, das habilidades agressoras dos matadores. Se a troca de mulheres consistia em uma forma de criar alianças, como fica claro no trecho "alliances between villages are the product of a development sequence that involves casual trading, mutual feasting, and finally the exchange of women" (Chagnon, 1968: 98), então, a linguagem da política era a da violência.

A capacidade de mostrar-se violento seria importante para que o guerreiro pudesse mostrar-se como um bom aliado àqueles que lhe dariam as esposas ao mesmo tempo que lhe permitiria ser temido pelos seus inimigos. A política yanomami estaria, pois, diretamente ligada a uma linguagem da violência. As alianças entre os guerreiros e as aldeias se faziam mediante trocas de objetos, convites para as festas e troca de mulheres, mas a escolha dos parceiros dependeria das habilidades agressivas de cada um.

As "festas" ou rituais seriam os momentos privilegiados de demonstração dessas capacidades e o lugar social privilegiado para as trocas, a afirmação das alianças, o planejamento de incursões guerreiras, vinganças, etc.. Chagnon descreve o duelo de socos no peito, momento ritual no qual os homens poderiam mostrar sua força e violência. O ritual, apresentado a seguir, seria uma festa realizada na aldeia de Kaobawa, o líder da aldeia de Bisaasi-teri. Kaobawa era, segundo Chagnon (1968: 14), um homem de 40 anos aproximadamente. Era muito respeitado, ainda segundo o autor, por ter trocado muitas mulheres com outros homens, desfrutando, desse modo, de

muitos direitos. Não era um homem típico da "cultura yanomami", como Rerebawa, um jovem yanomami de 25 anos de Karohi-teri, uma aldeia aliada da de Kaobawa. Segundo descrição de Chagnon (1968: 17): of all the yanomamö I know, he is the most genuine and the most devoted to his culture's ways and values. I admire him for that, although I can't say that I subscribe to or endorse these same values". Enfim, relata Chagnon o "chest-pounding duel" em Bisaasi-teri:

> There were about 60 adult men on each side in the fight, divided into two arenas, each comprised of hosts and guests. Two men, one from each side, would step into the center of milling, belligerent crowd of weapon-wielding partisans, urged on by their comrades. One would step up, spread his legs apart, bare his chest, and hold his arms behind his back, daring the other to hit him. The opponent would size him up, adjust the man's chest or arms so as to give himself the greatest advantage when he struck, and then step back to deliver his close-fisted blow. He would painstakingly adjust his distance from his victim by measuring his arm length to the man's chest, taking several dry runs before delivering his blow. He would then wind up like a baseball pitcher, but keeping both feet on the ground, and deliver a tremendous wallop with his fist to the man's left pectoral muscle, putting all of his weight into the blow (Chagnon, 1997[1968]: 179).

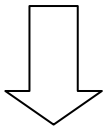
O missionário consolatino e ex-aluno de Chagnon, Giovanni Saffírio (1985), defende uma hipótese sociobiologista semelhante à de seu orientador, quando afirma que a "manipulação" das categorias do sistema de parentesco servem, em parte, aos interesses de homens yanomamis que procuram tomar para si mulheres que não seriam potencialmente esposas. O argumento de Saffírio (1985) é o de que a classificação do parentesco, dependendo do uso que se faz de seus termos, permite o sucesso reprodutivo.

Giovanni Saffírio foi missionário coordenador da missão consolatina e foi um dos primeiros a chegar à região do Rio Catrimani. Conviveu entre os Yanomami praticamente desde a fundação da missão, em 1965, até que foi para os Estados Unidos, em novembro de 1977. Ele tinha vivido nove anos entre os Yanomami e começou a interessar-se pelo modo de vida deles, particularmente, por um "enigma cultural" que ele percebia. A prática do infanticídio feminino e as tentativas de obtenção de mulheres

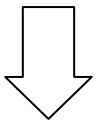
mediante ataques a outras aldeias, que acabava por exigir a produção de mais guerreiros e, portanto, a seleção masculina no parto, parecia ao missionário antropólogo um círculo vicioso. Os Yanomami viveriam imersos em estado de guerra que se retroalimentaria com o infanticídio e as buscas por esposas.

Even though I lived for more than nine years with the Catrimani Yanomama, it was not until the early 80's that I became interested in finding an explanation for a seemingly vicious circle of Yanomama social behavior (…). It can be shown like this (Saffírio, 1985: 26):

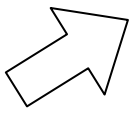
1.Infanticide bias against females causing a highly skewed sex ratio in favor of males, and provoking wild competition among adult males because of the female shortage.



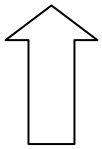
2. Prescriptive cross-cousin marriage favoring some males who access to more than one cross-cousin female, while others cannot find any marriageable female.



3. Polygyny and polyandry: few males have more than one female, few share the same female, and others must find a marriageable female in another village.



5. Preference for males and fierce personality as cultural ideal in order to be able to raid murderous –*their* villages and abduct females. The Yanomama society is male oriented.



4. Warfare: *raids to abduct females.* A murderous – *their* village is raided and some females are abducted and married to the raiders who killed their relatives

Chagnon já havia apresentado o infanticídio feminino como um mecanismo para a produção de guerreiros em sua etnografia (Chagnon, 1997 [1968]). Segundo o autor, os Yanomami estavam inseridos num estado crônico de guerra, o qual introduzia a forma da cultura desses índios, fazendo dela uma cultura da violência; uma cultura da ferocidade.

> As my research progressed, the thing that impressed me most was the importance that aggression played in shaping their culture. I had the opportunity to witness a good many incidents that expressed individual vindictiveness on the one hand and collective bellicosity on the other hand (Chagnon, 1997: 8-9).

Os ataques e as hostilidades masculinas eram explicados pela necessidade de obter mulheres e, por isso, a necessidade de produzirem-se guerreiros, selecionados no momento do nascimento das crianças. Motivado a compreender tal "enigma cultural", o dos Yanomami, que lhe parecia irracional e inexplicável[35], Saffírio seguiu para os Estados Unidos. Naquele momento a construção da rodovia Perimentral Norte foi suspensa, em 1976, e a experiência trágica de uma epidemia sarampo entre os Yanomami tinha chegado ao fim (Saffírio, 1985). Em Washington D.C., estudou inglês durante dez meses na Universidade Católica da América. Posteriormente, em agosto de 1978, entrou em Pittsburgh para estudar antropologia cultural, onde defendeu seu mestrado e seu doutorado. Realizou trabalho de campo na Bacia do Rio Catrimani entre os anos de 1979 e 1981[36] (Saffírio, 1985), inicialmente para o seu mestrado (outubro de 1979 a março de 1980) e depois para seu doutorado (entre agosto e novembro de 1981). Sua tese de doutorado é uma investigação sobre as razões pelas quais os Yanomami "manipulam" as categorias de parentesco quando se referem a parentes distantes. E só lhe parecia possível tal comportamento enigmático, segundo Saffírio, justamente por que os Yanomami eram capazes de manipular os termos do sistema de parentesco. Saffírio escreve: "A reasonable explanation of the riddle just depicted is the Yanomama's cultural behavior of *manipulation* kinship terminology" (Saffírio, 1985: 27). Segundo ele, até aquele momento, os antropólogos tinham estudado o sistema de parentesco ideal dos Yanomami (cf., segundo o autor, Diniz, 1969; Shapiro, 1972;

[35] "(...) a lifestyle that seems at times irrational and inexplicable" (Saffírio, 1985: 26).
[36] Mas, Saffírio coletava genealogias desde 1968, quando ele visitou pela primeira vez as aldeias yanomamis como missionário católico (Saffírio, 1985: 19).

Ramos e Albert, 1976), mas não tinham investigado as diferenças entre o ideal e os usos da terminologia[37]. Haveria, diz Saffírio, uma diferença entre as categorias ideais do parentesco yanomami e as usadas na prática.

> Reading the abundant literature about the Yanomama and analyzing the data I collected in 1981, I discovered that among the Catrimani Yanomama *adjustments* of kinship terms are frequently done, are unavoidable, and are universally accepted because of the peculiarities of their kinship system. Likewise, *manipulation* of kinship terms are perpetrated by a few Yanomama seeking personal advantage or trying to help close relativies (Saffírio, 1985: 27, grifo no original).

Ou ainda:

> Yanomama society reflects a contradiction between how people call each other (i.e. they actually try to maximize their inclusive fitness), and how the kinship system say people should call each other (i.e. they ideally act in terms of social categories (Saffírio, 1985: 33).

A pesquisa foi desenvolvida em duas aldeias yanomamis da região do Catrimani. O interesse era demonstrar os motivos pelos quais esses índios modificam os termos usados para referirem-se a outra pessoa.

> This study analyzes the kinship term manipulations made by 95 Yanomama[38] informants from two villages[39] of the Catrimani River Basin (Brazil) during a Field work from August to November 1981. The informants appeared to be constrained by the "ideal kinship" terminology when referring to their close relatives; however, they were unconstrained when manipulating the kinship terms of their distant relatives

[37] "(...) they did not investigate the differences between the use of 'ideal' and 'actual' kinship terminology" (Saffírio, 1985: 2).

[38] Saffírio afirma que os Yanomami vinham sendo chamados por muitos termos. Porém, ele preferiu usar o termo *Yanomama*, uma vez que eles falariam a língua Yanomama e comportar-se-iam como eles: "Over the years, these Indians have been designated by several terms: 'Waicas', 'Guaicas', 'Shirishana', 'Yanoama', 'Yanomamö', 'Yanomami'. Throughout my dissertation I will use the term 'Yanomama'. This term identifies people who speak the Yanomama language and conform to the norm of Yanomama behavior" (Saffírio, 1985: 1).

[39] As aldeias são Wakathautheri e Hewenahipitheri, onde pode contar com Hiko, Mahukunanasim, Puusim, Mahuku, Taniki, e Orusik, que forneceram genealogias e conversas sobre ancestrais (Saffírio, 1985: xiii).

> because they were trying to maximize their own fitness and minimize the fitness of competitors (Saffírio, 1985: iv).

A manipulação ou ajuste dos termos do parentesco pelos Yanomami visaria poder buscar vantagens para si, para o seu grupo e/ou linhagem. A conclusão a qual chegou Saffírio correspondia aos argumentos sociobiologistas de seu orientador. Saffírio concorda com a hipótese sociobiologista de que os indivíduos procuram maximizar seu sucesso reprodutivo. Como ele mesmo escreveu, "the essence of the sociobiology theory is that individuals act as if attempting to *maximize* the representation of their genes in future generations" (Saffírio, 1985: 11).

Sob orientação de Chagnon, que Saffírio conheceu na Universidade Estadual da Pensilvânia, no mesmo ano de 1978, ele pode registrar as categorias de parentesco usadas pelos Yanomami com seus respectivos parentes. O método aplicado, segundo Saffírio (1985: 21), foi desenvolvido por Chagnon e consistia "to ask each informant the term he/she was using for all the other individuals in the village. I showed him/her a photograph and I recited the name of the person whose kin relationship I wanted to know".

Como ele mesmo afirma: "my dissertation is based mainly on the sociobiological assumption that individuals maximize their reprodutive success, and particularly in the inclusive fitness and parental investment theories" (Saffírio, 1985: 31). Chagnon já havia feito considerações nesse sentido. Diz ele:

> Individuals manipulate their neighbors by placing them into or removing them from culturally defined kinship categories in such a way as to make them more 'useful' reproductively, economically or politically, or to render them less effective as competitors (Chagnon, 1982: 310).

Saffírio formula sua hipótese mais explicitamente no trecho seguinte:

> (...) the hypothesis that individuals manipulate their kinship relations in order to maximize their reproductive success or enhance their positions in the local group or minimize that of competitors (Saffírio, 1985: 32).

O missionário antropólogo exemplifica com um caso. Mahumatha era um índio yanomami que teria procurado "manipular" os termos de parentesco usados para com as mulheres próximas sem ter que precisar procurar mulher em outro grupo e, além disso, evitar que os Yanomami pensassem que ele estava praticando incesto.

> Mahumatha´s case is a good example (...). He lost his wife when he was in his early sixties. At the age he could not find a marriageable woman in the local group, and he did not want to move to another village as he would lose the advantages of being close to his relatives. Mahumatha could either not marry or marry incestuously or try to *manipulate* the kinship system. He chose the latter alternative: he started calling two "nieces" by the term "wife", thereby claiming the right to marry them (Saffírio, 1985: 27).

As razões pelas quais os Yanomami "manipulariam" os termos de parentesco seriam para que eles evitem entrar em conflitos e ataques em busca de mulheres e, por outro lado, evitar que sejam acusados de incesto. Diz Saffírio (1985: 28): "by *manipulating* the kinship terminology the Yanomama circumvent their fear of incest and restrain their predisposition for raids and warfare in order to abduct women".

Os homens yanomamis manipulariam os termos de parentesco para driblar quatro dificuldades encontradas na busca por mulheres casáveis:

(a) Em caso de escassez de mulheres, como quando, segundo Saffírio (1985: 30), no final de 1981, havia 100 mulheres para 151 homens;
(b) quando a troca de mulheres entre linhagens e aldeias cria uma desproporção entre as mulheres dadas e as mulheres recebidas;
(c) quando o casamento entre primos cruzados favorece alguns homens em detrimento de outros;
(d) quando a poligamia cria grandes dificuldades para alguns homens encontrarem mulheres casáveis.

A estratégia de manipulação dos termos do parentesco podem ainda tirar uma mulher da categoria de esposa de um competidor e realoca-la em uma categoria mais útil para si ou para a sua linhagem e, por fim, encontrar uma mulher casável e que não permita sofrer acusações de incesto. Diz o autor:

> These are the goals sought by a man who *manipulates* kinship terminology:

(1) to remove a female from the "spouse" category of a competitor and relocate her in a category more useful to him or to his lineage, and
(2) to find a marriageable female where none is available while avoiding the accusation of incest (Saffírio, 1985: 30)

As hipóteses sociobiologistas de Chagnon tornaram-se tão conhecidas e famosas a ponto de Tierney (2002) afirmar que o antropólogo chegou a se tornar a pedra angular da sociobiologia. Sociobiólogos renomados, incluindo o importante pesquisador E. O. Wilson[40], de Harvard, que endossou o trabalho de 1988, na *Science*, afirmando que "Chagnon havia encontrado um 'laço poderoso e potencialmente seletivo' entre a violência e a competição reprodutiva" (Tierney, 2002: 212-213), gostaram dos argumentos de Chagnon.

As contribuições de Chagnon não pararam na sociobiologia, mas contribuíram para uma disseminação de concepções caricaturais dos Yanomami na imprensa americana e brasileira. O *U. S. News & World Report* publicou um artigo cuja manchete era "Um laboratório para o conflito humano". No artigo dizia-se: "Provavelmente eles não são do tipo de pessoa que você convidaria para um chá da tarde", além de incluir, segundo Tierney (2002: 214), a afirmação de Chagnon de que "lutavam desesperadamente por mulheres". Os jornais *Los Angeles Times* e *Washington Post* trouxeram a afirmação de que os Yanomami eram das mais violentas sociedades da terra (cf. Tierney, 2002: 214).

No Brasil, *O Globo* publicou uma matéria intitulada "Antropólogo destaca a violência entre os ianomâmis", junto a ela aparecia uma fotografia, cuja legenda dizia: "um índio educado para matar". Já "*O Estado de São Paulo* publicou uma história semelhante 'Violência, a marca dos ianomâmis'" (Tierney, 2002: 214).

Segundo depoimento de Brian Ferguson[41] para Tierney (2002: 214), os dados apresentados por Chagnon (1988) eram falsos, porque ele agrupou os solteiros nos

[40] Segundo Lizot (1994: 894), foi depois da publicação do livro *Sociobiology: The New Synthesis* (2000[1975]) de E. O. Wilson que a sociobiologia decolou. Ele era um entomologista especializado no comportamento dos insetos. Seu argumento era de que um estudo dos comportamentos sociais em organismos como os insetos poderiam levar ao conhecimento das influências biológicas nos comportamentos dos humanos.

[41] Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia do *Newark College of Arts & Sciences and University College-Newark* da Universidade de Rutgers, no Estado de Nova Jersey. O pesquisador tem como interesse principal a guerra, sendo os Yanomami e os conflitos

dados estatísticos, fazendo elevar as vantagens reprodutivas dos *unokais* (os matadores) em relação aos não-*unokais.* Ainda segundo o depoimento apresentado por Tierney, se Chagnon tivesse trazido às estatísticas os bebês e os garotos, as taxas das vantagens reprodutivas teriam sido ainda mais altas.

Bruce Albert (1989), antropólogo francês que estudou os Yanomami, considerou que o estudo da agressividade yanomami não poderia ser feita a partir de estudos quantitativos dos *unokais,* como fez Chagnon (1988), já que o sentido de categoria nativa *unokai* não é exatamente aquele que mata. O sentido seria muito mais complexo, denotando um estado de impureza simbólica devido à incorporação sobrenatural pelo matador do sangue e da carne de um inimigo morto (Albert, 1989: 638). Albert (1989) observou, durante seu trabalho de campo na região do Rio Catrimani, que 20 das 29 mortes dos Yanomam (subgrupo yanomami) foram atribuídas a ataques humanos por meios sobrenaturais como xamanismo, feitiçaria ou morte do animal *alter ego*[42]. O problema que Albert encontra na explicação sociobiologista da violência yanomami, segundo ele, é que Chagnon equipara semanticamente *unokai* com a concepção ocidental *matador*.

Ainda que Chagnon (1989) chegue a afirmar, segundo Albert (1989), que ele próprio distinguiu os *unokais* (*unokai a yai*) que provocam morte física dos *unokais* (*unokai a horemou*) que provocam morte sobrenatural, Albert afirma nunca ter encontrado tal distinção durante os 29 meses de seus trabalhos de campo. Lizot, em uma comunicação pessoal a Albert, teria afirmado que também nunca encontrou tal distinção entre seus informantes, mesmo sendo estes falantes da mesma língua dos informantes de Chagnon.

Ademais, de acordo com Albert (1989), Chagnon estabelecera uma associação enganosa entre *unokai* e *waiteri*, traduzido por Chagnon (1988) como *feroz*, quando fez delas categorias classificatórias dos homens considerados valiosos. Chagnon teria posto em equivalência um estado social temporário, o *unokai*, e uma configuração de qualidades pessoais, que não significaria apenas feroz. *Waiteri* significaria, segundo

---

um tema de interesse secundário, decorrente do tema da guerra. Sua publicação sobre estado de guerra entre os Yanomami é a obra *Yanomami Warfare: A Political History*.

[42] Este animal é a pessoa correspondente a um indivíduo, porém em forma de animal. De maneira que tudo o que acontece com um, aconteceria necessariamente com o outro. Se um se casa, o outro também, se um tem filho, o outro também e assim por diante. Por isso, quando uma pessoa morre, a causa pode ser atribuída à morte do animal *alter ego* daquele que morreu (Albert, 1985). Vermos mais detalhadamente isso no capítulo seguinte.

Albert (1989: 639), coragem, ousadia, tenacidade, eloquência, iniciativa, generosidade e humor[43].

Alcida Ramos (1990), antropóloga da Universidade de Brasília que estudou os Yanomami no Norte, os Sanumá, afirma que Chagnon preferiu definir a categoria nativa *waiteri* como "fierce", quando ele poderia ter explorado outros sentidos dessa categoria. A autora recupera considerações de Jacques Lizot, outro antropólogo francês que os estudou, e do próprio Albert. Diz ela:

> Chagnon traduz *waiteri* por 'feroz', enquanto os outros preferiram acentuar outros aspectos desse conceito. Lizot toma *waitheri* como 'tanto coragem física - a capacidade de aguentar muita dor - e a habilidade para revidar golpes' (1985: 194). Já para Albert, o termo *waithiri*, na forma Yanomam, junta virtudes como humor generosidade e bravura (Ramos, 1990: 302).

Albert (1989) ainda afirma que o argumento do sucesso reprodutivo dos homens de 25 anos ou mais velhos, que giraria em torno de 44%, não é sustentando por nenhuma evidência empírica.

> On the contrary, Lizot (1988, 540-41) reports that of a total of 350 marriages in a large village cluster that he surveyed in 1975, 0.9% were by abduction of women from allied villages and 0.8% by capture of women from enemy villages. Nevertheless, Chagnon insists that Yanomami men go to war over women (Albert, 1989: 639).

Na concepção de Albert, Chagnon construiu uma imagem dos Yanomami a partir de representações e preconceitos ocidentais sobre o "outro" sem recorrer aos próprios termos nativos. Chagnon valeu-se, na opinião de Albert (1989), da violência e da competição como temas de sua etnografia, mas seriam premissas ideológicas da cultura americana. Essas ideias da *ferocidade* e do *individualismo possessivo*, que remontam ao pensamento filosófico setecentista, segundo afirmações de Albert (1989) que apoia-se em Sahlins (1980) e Macpherson (1971), têm servido ao mito de origem da sociedade moderna.

[43] O autor faz referência a outros trabalhos que confirmariam essas qualidades como as mais valorizadas socialmente entre os Yanomami, como Albert (1985: 97-98), Bortoli (1983: 17-18), Lizot (1988: 32 – 33).

> The ethnographic representation of the Yanomami built by and through Chagnon appears, then, to be Hobbesian Picture of the 'state of nature': chronic 'killers' for individual (biological) benefits, Chagnon's Yanomami are Said to be 'our contemporary ancestors' ([Chagnon] 1983[1968]: 214) and their society comparable to macaque troops ([Chagnon], 1975: 108)
> (…) As in the sorts of inversions made in myth, the Yanomami are constructed here as a negative image of orderly society, thereby contributing to the production and a validation of current Western cultural values. Our sociological present is advanced as the norm, resulting from a double inversion: of our own past and of the Other's present, considered equivalent (Albert, 1989: 639).

Albert (1985) afirma que os Yanomami não seriam tão violentos assim. Que eles poderiam mostrar-se cruéis, mas, ainda assim, suas taxas de homicídios não seriam tão altas quando comparadas às americanas.

> Bien qu'ils ne dédaignent en rien les démonstrations agressives et qu'ils puissent parfois faire preuve de cruauté, les Yanomami sont sans doute statistiquement moins effectivement violents envers leurs enemis que les nord-americains le sont envers les membres de leur propre famille (1/4 à 1/3 des homicides sont aux Etats-Unis des meurtres domestiques: Chesnais, 1981: 79) (Albert, 1985: 100).

Albert (1985) não está negando que exista agressão e violências nas relações nas quais estão inseridos os Yanomami.

> Ni 'bons sauvages' ni 'peuple féroce' (...) les Yanomami constituent simplement un des derniers peuples amérindiens encore relativement libres qui incarne avec une vitalité certaine un modèle culturel original dont l'ethos - quelque peu dionysiaque - et l'eidos - privilégiant la violence simbolique - peuvent séduire ou excéder suivant des dispositions ethno-centriques ou idiosyncrasiques finalment d'une importance limitée (Albert, 1985: 101).

O antropólogo está afirmando que a taxa de homicídio, como declarara Chagnon (1988), não era tão alta como queria este autor e, quando comparada, por exemplo, aos Estados Unidos, ela parecia ainda menor. No capítulo seguinte

continuaremos a ver como a violência é relatada como constituinte das relações desses indígenas e como os antropólogos têm-na interpretado. A diferença é que a noção de violência até então descrita por Chagnon (1968, 1988) dizia respeito a, fundamentalmente, conflitos físicos e intercomunitários. No capítulo seguinte, veremos que as relações agressivas também passariam, segundo os autores, por violências de outra natureza, como violências simbólicas que Albert aponta no trecho acima.

CAPÍTULO II – *Violência* e *cultura*: mulheres, sexo, feitiços e guerras

Apresentaremos neste capítulo sentidos da categoria *violência*, como ela aparece em textos de antropólogos e de missionários consolatinos para dizer algo acerca dos Yanomami. Diferentemente do capítulo anterior, no qual apresentamos o modo como alguns autores mobilizaram a categoria a partir de perspectivas naturalistas, neste capítulo a ideia é discorrer sobre como os sentidos de violência foram mobilizados por autores que se afastam da perspectiva naturalista. Trata-se de autores que preferencialmente procuram falar de uma lógica interna à cultura ou sociedade Yanomami sem recorrer às determinações externas ou naturais.

Cabe ressaltar que não pode ser encontrado um único sentido para *violência* nos textos, no entanto, embora haja certa diversidade de sentidos, estes desse referem a questões muito semelhantes e, por vezes, idênticas. Primeiramente, apontaremos que, por um lado, considerações sobre a violência yanomami são feitas pelos autores ao descrever agressões físicas contra mulheres. Isso aparece em quase todos os textos trabalhados aqui. No primeiro capítulo, demonstramos como certos autores, como Chagnon (1968, 1988) e Harris (1978), falam de violências contra as mulheres. No entanto, distintamente do que afirmam Saffírio (1985) e Chagnon (1968), os autores aqui apresentados não falam sobre violência entre aldeias ou entre os homens por causa de mulheres, com exceção de Lizot (1988). Em geral, se quisermos apontar um ponto pacífico nas interpretações desses autores, este diz respeito à questão da violência contra as mulheres.

A violência mediaria não apenas as relações intraindividuais, de homens e mulheres, mas as relações intra-aldeãs. Por isso, em um segundo momento, queremos indicar que a violência entre as aldeias, como também já apontada no capítulo anterior, aqui passa a ser uma questão fundamental. Mas, os conflitos entre aldeias tem um sentido a mais que vai além da violência física e da guerra. É o sentido de violência simbólica, ressaltada por Lizot (1988) e Albert (1985). Segundo estes autores, as agressões entre as aldeias e entre os homens, ocorreriam por outros meios que não o das armas e dos golpes. A violência simbólica poderia ocorrer por meio da ação de espíritos, feitiços e substâncias, xamanismo, etc..

Nesse sentido, cabe ressaltar que para compreender as concepções antropológicas e consolatinas acerca dos Yanomami é preciso estar atento às configurações específicas que toma a categoria *violência*. Queremos dizer com isso que as interpretações sobre os Yanomami dependem de tipos de percepção sobre o que significa a agressão.

* * *

O infanticídio foi objeto de reflexão dos antropólogos (Chagnon, 1968, Saffírio, 1985), dos quais falamos anteriormente, e pelo qual os autores elaboram suas reflexões acerca da violência. Os consolatinas não fazem menos, pois a discussão sobre o infanticidio chegou-nos durante uma entrevista, com uma freira, em Boa Vista/RR e desdobrou-se com a leitura de um texto indica pela própria freira.

Em Boa Vista, entrevistei a enfermeira e ex-consolatina, atualmente freira diocesana, Irmã Florença A. Lindey, que viveu entre os Yanomami durante a década de 1980. Ao chegar à casa da freira, onde quis nos receber, foi possível perceber uma criança na cozinha, sentada à beira da mesa, onde havia lápis e folhas para desenhar. A freira logo tratou de informar que era sua filha, porém, mais tarde, explicou melhor dizendo que era uma criança yanomami com Síndrome de Down e que era para ter sido morta na hora do nascimento. Imediatamente depois, iniciamos a entrevista, muito mais para uma conversa. Em certo momento, ela pegou uma foto para mostrar algumas crianças que ela dizia ter cuidado e que tinham sido *salvas* da morte:

> Depois, estou sem óculos... cadê? Esta daqui que é a *Marrima*, então, eles [outros missionários] já tinham salvado essas crianças e estavam bebezinhas, a *Irocoma* e a *Naumi*. Então, quando eu cheguei lá... Essa [aponta para uma criança na foto] a gente ainda dava assistência, dava assistência para os dois ainda, para ser aceito na maloca, por que eles são rejeitados (Ir. Florença, janeiro de 2011).

Ir. Florença conta que por ter sido enfermeira na missão tinha facilidade em evitar a eliminação das crianças, além de relatar como em geral atuavam em casos de infanticídio.

> Porque depois só eu era parteira lá. Então, conversando com eles... olha, quando eu cheguei lá, achei que o grupo ia acabar, por que teve aquela coisa do sarampo e morreram muitos. Os grupos eram pequenos, acho que tinha trezentos e pouco, quase

> quatrocentos só, em toda a área que pertencia à missão. Aí, eu conversava com elas. Aí, eles foram explicando porque eliminavam, então, eu salvei muitos. Fora esses daqui [aponta para a foto] tem outros, esses foram os primeiros que ficaram comigo um mês, dois meses, até ele se adaptar, aí voltava com a mãe (Ir. Florença, janeiro de 2011).

Ela informou-nos que os missionários acabavam usando a família extensa para reintroduzir a criança entre os Yanomami, caso a mãe não o quisesse mais. Ela conta um pouco como reintroduziam a criança na aldeia:

> Não, a gente já conversava e combinava... Perguntava quem queria aquela criança. Depois eles acostumaram, porque tem delas que não tem filho, não tem ninguém, porque a dificuldade era o leite, a alimentação, a gente dava. Por exemplo, eu tenho um. Disseram que queriam mesmo. Esse menino vivia trancado dentro do meu quarto, ele hoje está com os Macuxi, lá em cima, o Gabriel... Então, o Rafael, nasceu num dia. A mãe caminhou quatro, cinco horas para deixar lá na missão. Ela era pequenininha [uma dos filhos] e o outro só tinha dois anos. E eu lhe disse assim: "com sete luas eu venho buscar". Eles eram do Baixo Catrimani, que aí ficavam com a... O marido dela tinha duas mulheres e a velha não tinha mais filho, então ela vai com a velhinha. Esse menino eu fiquei sabendo que morreu agora em Manaus... tinha muitas coisas assim, tanto que a gente salvava na hora a criança... Agora, quando eles não coisam, eles faziam escondido mesmo, matavam e pronto. Quando eu via já tinha eliminado (Ir. Florença, janeiro de 2011).

Em geral, os consolatinos procuram evitar as mortes provocadas de crianças indígenas. No entanto, o infanticídio não é compreendido enquanto simples ato de matar. Significa, para os missionários, ato necessário devido às regras culturalmente estabelecidas. Ir. Florença não chegou a desenvolver todos os motivos do infanticídio durante a entrevista, mas ela indicou existir motivações culturais. Para que as compreendêssemos, sugeriu que lêssemos um texto que estava no arquivo da Diocese de Roraima, chamado *O crepúsculo do povo Yanomami,* onde poderíamos encontrar esses motivos.

Irmã Lindey, Pe. Guilherme Damioli[44] e Pe. Giovanni Saffírio, missionários consolatinos, publicaram, em 1988, esse texto monográfico, segundo eles mesmos, sobre história e cultura entre os Yanomami da Bacia do Rio Catrimani. O texto é um dos boletins editados pelo Centro de Informação da Diocese de Roraima (DIDR). Como em etnografias clássicas, ao texto são reservadas considerações sobre a localização dos Yanomami, línguas dos subgrupos, ambiente físico, aspectos econômicos e a vida diária desses indígenas. Parte do texto é uma tradução da etnografia de doutoramento de Saffírio (1985). O forte caráter etnográfico do texto de Lindey, Damioli e Saffírio (1988) deve-se em parte à orientação antropológica de Saffírio, que como vimos, formou-se em antropologia cultural pela Universidade de Pittsburgh. Certamente, sua grade de leitura sobre o "outro" é fortemente orientada pela antropologia, como se pode notar ao longo do texto dos consolatinos, que trabalharemos a seguir, no qual o parentesco aparece como um lócus privilegiado de observação e compreensão sobre os Yanomami.

Afirmam esses missionários: "a sociedade Yanomami tem uma orientação machista" (Lindey, Damioli, Saffírio, 1988: 26). Os Yanomami seriam machistas, segundo eles, por preferirem os homens às mulheres. A preferência pelas crianças do sexo masculino estaria, assim, ligada à valorização do homem nesta sociedade. Segundo os consolatinos, uma vez que as atividades relevantes são reservadas aos homens, as famílias teriam preferência pelas crianças do sexo masculino.

> Os Yanomami preferem que nasçam crianças de sexo masculino, porque quando ficam adultos, eles são mais valiosos do que as crianças do sexo feminino. Somente os homens podem ser tuxauas[45]. A organização social das aldeias depende dos homens que pertencem a diferentes linhagens. Somente os homens podem caçar. Eles trazem caça para casa: um alimento muito nutritivo e rico em proteínas. Somente os homens podem ser guerreiros: defendem sua própria aldeia ou atacam uma aldeia inimiga. Somente os homens podem ser pajés: eles curam as pessoas doentes e fazem morrer um inimigo por meio do feitiço. Em consequência, os Yanomami estão criando mais homens do que mulheres (Lindey, Damioli, Saffírio, 1988: 26).

[44] Pe. Damioli viveu durante muito tempo entre os Yanomami e foi coordenador da Missão Catrimani.
[45] Durante a realização do trabalho de campo, conhecemos uma tuxaua, uma liderança mulher, chamada de Mariazinha. Voltaremos a falar sobre ela ao longo da dissertação.

Em dezembro de 1985, segundo o texto, a proporção entre os sexos dos bebês nascidos entre os Yanomami da região do Catrimani era de 100 do sexo masculino para 102 do sexo feminino. Embora nascessem mais mulheres, a proporção de mortes das crianças durante os seis primeiros anos era de 100 do sexo masculino para 137 do sexo feminino. Isso quer dizer, segundo os autores, que as mães yanomamis matam mais crianças do sexo feminino - diriam que "jogam fora" (*oyari)* a criança - e que, durante os quatro primeiros anos de vida, as mães preferem cuidar melhor dos meninos.

Haveria, de acordo com Lindey, Damioli, Saffírio (1988), sete motivos pelos quais a mãe mata uma criança. Ou porque ela tem defeitos físicos, como nanismo, polidactilismo, coluna vertebral bífida, hidrocefalia, ou porque precisam aumentar a diferença de idade entre as crianças. Uma maior diferença de idade entre as crianças significaria, para os Yanomami, aumentar as chances de vida da mais velha, que será amamentada até aproximadamente três anos. Pode ser que a mãe mate seu filho por não ter certeza da paternidade, pois, caso fique viva e o marido venha a desconfiar, essa criança será rejeitada. Elas matam também as do sexo feminino, porque desejam crianças do masculino. Em caso de gêmeos, segundo os autores, um será escolhido; não sendo nem a menina e nem o bebê menor. Ela pode matar ainda porque está rancorosa com o marido ou porque ficou doente durante a gravidez, pensando que seu filho poderá também estar.

O prestígio social do homem yanomami é maior em relação à mulher, segundo o que contam os missionários. Isso seria notável através da observação da vida conjugal. As mulheres obedeceriam aos seus maridos e sofreriam com suas violências. Ela pode sofrer com agressões devido às desconfianças do marido que pensa que ela teve relações com outro homem. Como descrevem os consolatinos:

> A vida conjugal de um casal Yanomami é cheia de violentas disputas. Se o marido desconfia que a esposa teve um caso com outro homem, durante sua ausência da maloca ou durante uma festa, bate nas costas dela com um pedaço de pau ou com a parte plana de seu facão. Mas, quando é ele a ter um caso, ela não pode bater nele (Lindey, Damioli, Saffírio, 1988: 25).

Em geral, elas teriam proteção de seus parentes consanguíneos, que as protegeriam das violências de seus maridos. Por isso, segundo o texto, é preferível a

elas casar-se com o filho da irmã do pai ou com o filho do irmão da mãe para continuarem morando com seus irmãos e pais. Ou seja, o casamento entre primos cruzados seria o casamento privilegiado entre os Yanomami, já que assim evitar-se-ia sofrimentos:

> Os casamentos entre primos cruzados(as), (os filhos(as) de um irmão casam com as(os) filhas(os) da irmã) são casamentos preferidos entre os Yanomami, porque, os homens depois de casados, podem viver juntos com seu parentes, e porque as mulheres que estão morando com seus pais e irmãos sentem-se mais protegidas contra esposos violentos que podem maltratá-las (Lindey, Damioli, Saffírio, 1988: 23).

Semelhantemente, Chagnon (1968) também afirma que os homens são cruéis com suas mulheres e cabe aos seus parentes protegerem-na deles. Ele também afirma, como os autores consolatinos acima citados, que dizem ser preferível casaram-se dentro da aldeia, que o casamento na aldeia natal permitirá a ela viver mais perto de seus parentes que a protegerão.

> Men in general are cruel to their wives, and the women rely on the protection of their brothers. Ideally, women like to be given to men within their natal village. In this fashion the women can remain close their own kinsmen and rely on the support of their brothers should he husband be particularly cruel (Chagnon, 1968: 69).

A vida nativa é regulada, de acordo com os consolatinos, pelo parentesco. Segundo Saffírio (1985: 22) - Lindey, Damioli, Saffírio (1988) dizem exatamente o mesmo, mas em português - "the yanomama culture gravitates around the kinship system". As relações sociais são determinadas pelas relações de consanguinidade e afinidade. O modo de lidar um com as pessoas, a "etiqueta social", nas palavras dos missionários, é definida pelas relações de parentesco[46]. Portanto, para compreender os Yanomami seria necessário, compreender, segundo eles, o modo como esses índios têm filhos, casam entre si, como organizam a vida familiar. Escrevem eles: "São as regras de parentesco que definem a etiqueta a ser usada entre as pessoas. Aprovação,

[46] Segundo Saffírio (1985: 22), mesmo os missionários eram chamados pelo termo *sori*, que significaria, segundo o autor, cunhado. Napoleon Chagnon (1968) também afirma que os Yanomami chamavam-no por esse termo de parentesco.

ridicularização, fofocas[47], ostracismo e aceitação: tudo é regulado pelas regras de parentesco" (Lindey, Damioli, Saffírio, 1988: 29).

Segundo os citados consolatinos, os casamentos entre os Yanomami são alianças construídas a partir de anos de troca de mercadorias, favores e compromissos entre os irmãos da noiva e a família do futuro marido dela. Entre esses serviços estariam a preparação das roças para o sogro e a divisão da carne de caça com ele. Os casamentos são formas de aliança entre linhagens e aldeias mediante compromissos e trocas de favores, além de troca de bens entre os homens pertencentes a tais linhagens. Os casamentos podem ser poligâmicos, mas raramente poliândricos. Segundo este texto, existiram dois casos de poliandria fraternal[48].

Lindey, Damioli e Saffírio (1988: 24) dizem que os homens yanomami desejam ser polígamos, pois isso daria a eles um status social privilegiado. No entanto, devido à escassez de mulheres, os Yanomami, em geral, são monogâmicos. Segundo eles (1988: 24), em novembro de 1981, de um total de 130 homens havia apenas nove homens polígamos na região do Catrimani.

Essa constatação da escassez de mulheres já havia sido feito por Napoleon Chagnon (1968,1988) e por Sarffírio (1985), como já apresentamos no capítulo anterior. As movimentações territoriais das aldeias yanomamis que são apresentadas no boletim de 1988 são interpretações da história yanomami por um viés chagnoniano. Lindey, Damioli e Saffírio (1988) afirmam que os Yanomami mudam de lugar suas malocas, deixando uma distância entre a nova e a velha numa faixa de 100 metros até poucos

[47] Segundo os missionários da Missão Catrimani, onde realizamos trabalho de campo, os Yanomami produzem muitas fofocas, ora sobre um "roubo" de mulher, ora sobre algum adultério, etc. Durante o trabalho de campo, presenciamos um evento bastante interessante no sentido de que a fofoca compõe a vida social. O tuxaua da aldeia *Thirinapipiteri*, Bindo, foi até *Pookupiteri* fazer xamanismo de cura com o xamã de lá, chamado Haro. Correu a notícia de que Bindo tinha morrido naquela aldeia. Todos os seus parentes ficaram bastante desesperados e logo preparam-se para ir buscar o corpo, que deveria ser preparado e queimado. No entanto, ao amanhecer do dia seguinte, soubemos que Bindo não tinha falecido, mas que seu genro teria dito isso para desviar a atenção de sua esposa, que era filha de Bindo, e de seus irmãos e mãe, afim de pegar o seu filho e levá-lo consigo para sua aldeia. Enquanto os familiares voltavam suas atenções ao ocorrido com Bindo, o rapaz, genro de Bindo, pode sequestrar da mãe seu filho, já que esta não queria ir morar com ele em sua aldeia, devido aos tratamentos grosseiros de sua sogra.

[48] Esses casos acontecerem em aldeias com escassez crônica de mulheres. O casamento teria começado monogâmico, porém mais tarde o irmão mais novo do marido, tendo dificuldade de arrumar uma esposa, juntou-se a casa do irmão mais velho e começou manter relações sexuais com a esposa dele.

quilômetros. Essas mudanças, segundo eles e Chagnon (1968, 1973), são "micro-mudanças".

> The short movements of gardens by the Yanomamö can be thought of as 'micro' movements and entail either the extension of an existing garden or the clearing of a new garden a few hundred or so meters from the existing garden. In either case, the planting of new crops is relatively easily accomplished, for the seeds and cuttings do not have to be carried very far. The reasons given by the Yanomamö for making new gardens in this way are similar to those found among the Kuikuru studied by Carneiro and are also documented for other Amazonian cultivators: The vegetation that begins to grow up in maturing gardens is dense and usually very thorny, and therefore very unpleasant and tedious to clear and burn (Chagnon, 1997[1968]: 72).

A busca por terras para cultivo e espaço com quantidade suficiente de caça é uma das causas para as micro-mudanças, segundo os missionários. As pragas, como pulgas, saúvas, moscas, etc., são outra causa de mudanças espaciais. Outras causas destacadas por eles são: as secas dos igarapés no verão, morte do chefe ou xamã e, ainda, uma epidemia (Lindey, Damioli e Saffírio, 1988: 48). Como parece ter acontecido com os *Wakathautheri,* em julho de 1974, depois da primeira epidemia de sarampo, e com os *Uxiutheri* e com os *Iropitheri* que teriam se mudado, em 1978, depois da segunda epidemia de sarampo. O padrão de movimentação dos *Wakathautheri* era particularmente especial, pois eles teriam realizado desde 1966 micromovimentações, segundo Saffírio (1985). Eles teriam procurado manter-se junto à missão dos consolatinos, justamente porque a proximidade teria garantido algumas facilidades a eles.

> Since 1966, they have made only micro-moviments is order not to lose the exceptional advantage of having their village very close to the Catholic Mission for continuous medical assistance, easy access to the Mission bartering post, and for the possibility of bartering their handicrafts with Mission visitors (Saffírio, 1985: 93).

Em 1980, os *Uxiutheri* e os *Iropitheri* juntaram-se em uma única maloca na boca do Rio Uxiu. Essas junções são denominadas pelos missionários da Consolata, apoiados sobre Chagnon (1973), como "macro-mudanças". Segundo os consolatinos,

"as 'macro-mudanças' são causadas por questões políticas como a tentativa de rapto de mulheres por meio de ataques ("raids"), conflitos entre grupos tribais, brigas internas e, raramente, por fatores relacionados à subsistência" (Lindey, Damioli e Saffírio, 1988: 48).

As chamadas "raids" são os ataques de surpresa contra as aldeias inimigas. Em capítulo anterior apresentamos as interpretações de Saffírio (1985) e Chagnon (1988) acerca dos ataques, que, segundo os autores, teriam a ver com o esforço pelo sucesso reprodutivo. Elas forçam os grupos menos favorecidos politicamente, aqueles que têm poucas alianças com outras aldeias, a afastarem-se de onde habitavam.

> The long moves made by the Yanomamö are not provoked by horticultural techniques or the demands made on gardening from cop type soils, maturity of gardens, or deterioration of the *shabono.* I call these *macro movements.* They are motivated by politics and warfare and must be understood in this context[49] (Chagnon, 1997: 75).

Onde as aldeias são mais afastadas e há menor número de famílias poligâmicas o estado de guerra e a hostilidade entre as aldeias seriam menor, segundo Saffírio (1985), apoia-se em Chagnon (1973: 135):

> It seems that warfare among villages at the periphery of the Yanomama territory is less intense than warfare among village at the core after the area, the Parima highlands region. The reason for the diminished hostility seems to be the great distance between the villages, the fairer distribution of women among the residents resulting is fever polygynous families, and less trysting and fighting over women (Chagnon *apud* Saffírio, 1985: 94).

Se, por um lado, as aldeias movimentam-se devido a ataques, cujos objetivos, em geral, seriam a conquista de mulheres, por outro lado, as brigas internas cindiriam as aldeias, obrigando-as a separarem-se em malocas diferentes. Os consolatinos mobilizam

[49] Neste momento, o autor faz uma crítica a perspectivas dos ecologistas culturais, como o materialismo influenciado pela ecologia desenvolvido por Harris (1978). Ele afirma logo em seguida: "The most relevant 'ecological' varriables here are human neighboors, not so much technology, economic practices, or inherent features of physical enviroment as such" (Chagnon, 1997: 75).

algumas histórias de aldeias para demonstrar essas cisões, muitas vezes também causadas por disputas por mulheres.

> Até 1961, os Wakathauteri e os Hewenahipitheri formavam um grupo só; mas em 1962, após uma disputa de mulheres, dividiram-se em dois grupos tribais. Até 1982, os wakathautheri e os Rotiptheri viviam numa maloca só; em 1983, por causa de brigas entre duas linhagens importantes, dividiram-se em dois grupos tribais (Lindey, Damioli, Saffírio, 1988: 48).

Albert (1985) indica que o adultério, não exatamente a disputa por mulheres, seja um fator relevante no processo de separação do grupo, pois desembocaria em conflitos violentos, insultos, etc.[50].

> Si B continue par contre à partager l'habitation de A jusqu'à ce qu'elle forme un groupe plus important (15-20 personnes ou plus) la fission résidentielle entre A et B pourra se produire à la suite d'un conflit interne violent survenant pour des motifs tels qu'adultère, vol, insultes ou à l'occasion d'algarades dont les motifs sont souvent parfaitement insignifiants: maladresse, disputes enfantines... (Albert, 1985: 205).

A antropóloga Alcida Rita Ramos (1990), que estudou os Sanumá, um subgrupo yanomami, da região do Alto Auaris[51], um rio localizado na região norte da área yanomami, onde ficam as Serras Parima-Pacaraima (Ramos, 1990: 28), considera que a violência não seja uma imagem que se possa passar sobre os Yanomami. Segundo ela, não haveria motivo para que os antropólogos tenham enfatizado tanto o tema da guerra e da violência.

> Em meio às imagens de violência e guerra que têm revestido os Yanomami, graças à inusitada ênfase que alguns etnógrafos dão ao tema (Chagnon, 1968, 1988; Biocca 1971, Lizot 1976), os Sanumá nunca nos deram elementos para privilegiar esse

50

51 Do vale inteiro do Auaris, ficaram conhecidas as sete comunidades Sanumá do alto curso do rio. No baixo Auaris, existe um conjunto de aldeias, conhecidas como *xikoi dïbï*, cujo número não se sabe ao certo, mas podemos arriscar uma estimativa de quatro comunidades, com base em informações obtidas de parentes seus que vivem rio acima. Além das sete comunidades do alto Auaris, coletei dados sobre uma oitava aldeia do rio Metacuni, na Venezuela" (Ramos, 1990: 37-38).

> aspecto da vida mais do que qualquer outro. Durante os 27 meses[52] que passei entre eles, não houve um único caso de incursão guerreira na área do alto Auaris. Isso não significa que não haja conflitos armados. Em outubro de 1970, quando havíamos saído do campo, chegou-nos a informação, por Donald Borgman, então missionário de Auaris, de que alguns Sanumá das comunidades de Mosonawa, Lalawa e Azagozi haviam atacado um grupo *Kobali*, matando quatro pessoas. Foi uma resposta à morte de uma mulher de Azagoxi, morte essa diagnosticada como resultado de assassinato de seu *alter ego animal*, *nonoxi*, pelo grupo atacado. Não há notícia de represálias, nem de outras incursões (Ramos, 1990: 52).

Em seguida, a autora faz uma nota afirmando que Colchester (1982), etnógrafo inglês que estudou os Sanumá, também não encontrou nenhuma incidência de assassinatos entre os Sanumá de Ventuari, na Venezuela.

Ramos (1977, 1978 e 1990) elabora uma análise do processo de fissão das aldeias e coloca a questão como uma lógica social pressuposta culturalmente. Ela afirma que a clivagem dos grupos é um fenômeno culturalmente esperado. Ramos (1976; 1977), cujas preocupações antropológicas dizem respeito à organização social, focaliza a nominação dos indivíduos como um idioma pelo qual se poderia compreender a lógica social sanumá. Diz ela: "os nomes pessoais são tratados como instrumentos que ajudam a dissecar o social e o seu aspecto de expressão individual é abordado de maneira acessória, apenas para contextualizar o sociológico" (Ramos, 1990: 21). Sendo assim, uma análise dos nomes sanumás permitiria que a autora construísse uma compreensão antropológica da diferença. Os nomes e o processo de nomeação dos indivíduos revelariam a lógica cultural pela qual os Sanumá dividem seus grupos. Na verdade, a autora quer compreender como surgem novas linhagens a partir daquelas já existentes.

Segundo seu argumento, a partir da existência de famílias extensas, uma família nuclear específica revela seu desejo de constituir-se como um grupo autônomo.

> Porém, essa existência [da família nuclear] não é plenamente reconhecida em termos sociais ficando camuflada por interesses engendrados nas relações entre afins e

[52] Foram 23 meses entre março de 1968 e setembro de 1970 e depois dois meses em 1973 e dois meses em 1974. Estes quatro últimos meses foram para coletar material para uma pesquisa sobre a relação entre os Sanumá e os Maiongong (Caribe) (Ramos, 1980).

> consangüíneos. Em termos ideológicos, ela é mesmo negada por aqueles que se beneficiam da presença continua de genros sob o mesmo teto.
>
> Por outro lado, a busca da independência doméstica por parte dos genros tende a realçar a existência de família nuclear como grupo familial desejável.
>
> (...) A tecnonímia revela uma outra dimensão na conceitualização que os Sanumá fazem da sua própria sociedade: o processo de criação de grupos de linhagem, nos quais a família nuclear é a forma embrionária e necessária, mas não a condição suficiente para a sua emergência" (Ramos, 1977: 158-159).

Mas o processo de cisão do grupo começa e depende do processo de nominação de seus integrantes como "gente" pertencente a uma linhagem específica. Neste momento, o processo de construção de uma linhagem depende da tecnonímia, que constitui o instrumento de nomeação dos indivíduos e que o localiza socialmente.

A formação de uma linhagem começaria com a eleição de um nome específico que passaria, posteriormente, a ser referência de identificação dos demais indivíduos. Desse modo, os consanguíneos e afins passariam a ser nomeados tendo como referência o nome do indivíduo que teve seu nome eleito para identificação. Ramos (1990) afirma que é um processo que tira o nome do domínio privado e o leva para o domínio público, a tal ponto que um nome perde sua referência individual e passa a designar toda uma "gente". Nas palavras da etnógrafa:

> Dentre um grupo de irmãos, é comum selecionar-se o nome de um deles, muitas vezes, mas nem sempre, o mais velho, para ser o referente de todo o grupo. A princípio, os parentes próximos são identificados individualmente como 'Mãe de fulano', 'Pai de Fulano', 'Irmão mais velho de Fulano', 'Irmã de Fulano', etc. Com o tempo, seu nome passa a ser pluralizado, com o acréscimo de *dïbi*[53] aplicado a esse conjunto ampliado de parentes, quando todos se tornam conhecidos por 'os Fulanos', embora persista a prática tecnonímia individual. Conforme o grupo vai-se consolidando como coletividade reconhecida, seu nome vai deixando de ser usado em tecnonímios, sendo substituído por outros de novas crianças. Ele deixa o âmbito doméstico e passa ao domínio público (Ramos, 1990: 82).

[53] Termo nativo para o plural de humanos e extra-humanos (Ramos, 1990: 68).

Para Chagnon (1968), a cisão das aldeias ocorria essencialmente devido a disputas por mulheres yanomamis. Um aldeia yanomami poderia, segundo o autor, cindir-se devido a disputas internas pelas mulheres. Uma disputa por mulher poderia iniciar-se com um adultério, sendo que o marido e o homem que o traiu com sua esposa entrariam em conflito. Esses casos seriam propícios para que uma aldeia viesse a separar-se em duas. O autor afirma que seria comum ocorrerem conflitos por infidelidade com posterior fissão em aldeias entre irmãos, casos em que irmãos que brigam entre si, porque um teria mantido relações sexuais com a esposa do outro. Já em Ramos (1976), a cisão, que ela denomina no trecho acima como "processo de criação de grupos de linhagem", é descrita e interpretada como um fenômeno social simbolicamente já esperado pelos Sanumá, pois, segundo a autora, são ideias presentes naquela cultura que podem ser comunicadas entre seus membros pelo "instrumento conceitual nativo" chamado pela antropóloga de tecnonímia. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que os Sanumá possuiriam uma valorização da família extensa em detrimento da família nuclear. Esta sendo apenas uma das formas de organização a ser ressaltada nos termos de classificação individual a partir dos quais os Sanumá poderiam enfatizar uma possível cisão na família extensa a fim de formar outro grupo ou linhagem. Diz ela sobre o processo de formação de uma nova linhagem:

> O que importa isso sim, é que ele [o homem cujo nome pessoal é utilizado na tecnonímia extensiva] representa uma expectativa e uma oportunidade para exprimir aquilo que já existe conceitualmente (...). Como a atualização dessa expectativa não é automática e geral para todos os Sanumá, o uso extensivo da tecnonímia parece operar como um lembrete de que pode não ser agora, mas, mais cedo ou mais tarde, uma nova linhagem virá.
>
> Diria mais: que a tecnonímia enfatiza conceitualmente a família nuclear justamente por ser ela o germe, o ponto de partida na formação dos grupos agnáticos e, eventualmente, de linhagens (Ramos, 1990: 225).

Outro antropólogo, Jacques Lizot, também referência na literatura sobre os Yanomami, publicou uma etnografia na qual podemos encontrar todas essas questões sobre violência, sexo e mulheres. Lizot estudou e viveu entre os Yanomami durante, aproximadamente, vinte e cinco anos (1968-1994), segundo Tierney (2002). Tem mestrado em linguística e foi orientando de Claude Lévi-Strauss, num doutorado em

estudos orientalistas, especificamente sobre o árabe clássico. Lévi-Strauss incentivou-o a partir para os estudos americanistas, particularmente, para os estudos sobre os Yanomami (Lizot, 1976). Seguindo o conselho do mestre, Lizot entrou pela primeira vez em campo em 1968, quando ficou, segundo Tierney, na aldeia de *Bisaasiteri,* a aldeia de Chagnon[54]. No entanto, suas descrições são sobre as aldeias de *Karohiteri* e *Tayariteri* fundamentalmente[55]. Essas aldeias localizam-se ao sul da Venezuela, na Bacia do Rio Orinoco.

Hebewe foi um dos principais informantes de Lizot durante seu trabalho de campo, além de um personagem central de sua etnografia da sexualidade e da violência yanomamis (Lizot, 1988). Numa linguagem de romance em que o etnógrafo-narrador pretende-se um observador imparcial, Lizot narra relações sexuais e agressões interpessoais e intercomunitárias. A etnografia de Lizot é considerada, por Ramos (1990), um voyeurismo, pois o autor estaria sempre pairando sobre as cenas de sexo. A autora, na verdade, não concorda que os Yanomami sejam passíveis de serem representados pelas suas práticas sexuais. Este é um dos temas privilegiados pelo autor. Quando comparado aos demais autores, notamos que Lizot (1988) deu proporções ímpares ao sexo na descrição etnográfica sobre os Yanomami. São cenas que envolvem homens e mulheres, meninos e meninas, embora haja também relações entre pessoas do mesmo sexo. O homossexualismo é um dos temas do livro. Entre as cenas descritas constam desde aquelas referentes ao que o autor considera sexo mais convencional até o sexo com animais e a masturbação.

A primeira relação sexual relatada em seu livro acontece entre o pai de *Hebewe, Kaõmawë,* e uma mulher que ainda amamenta. Segundo Lizot, entre os

[54] A primeira ida de Lizot ao campo, em 1968, teria sido juntamente com o cineasta Timothy Asch e Napoleon Chagnon, num cargueiro aéreo do exército (Tierney, 2002: 175-176). Por isso, Lizot, antes de instalar-se mais definitivamente em uma aldeia, seguiu para *Bisaasiteri*.

[55] Lizot deixou a aldeia dos *Bisaasiteri,* de acordo com Tierney (2002), depois de ter surrado um menino de 13 anos, que Mark Ritchie, comerciante que escreveu a obra *Spirit of the Rainforest,*chamava de Passarinho. O antropólogo teria batido nele, porque alguém andava roubando sua comida. "Depois da surra, Juan González, o enfermeiro governamental em *Bisaasi-teri,* tratou de Passarinho cujos olhos estavam fechados de tão inchados. Depois, González, acompanhado por Dawson, o pai, foram até a cabana de Lizot onde o antropólogo se havia trancado. González esmurrou a porta e mandou que Lizot saísse da aldeia" (Tierney, 2002: 177). Lizot seguiu Orinoco acima e instalou-se na missão salesiana de Platanal. Novamente teve problemas. Segundo Tierney (2002), Lizot chegou ao confronto físico, esmurrando o missionário José González depois que este o acusou de trocar objetos por sexo com os garotos yanomamis.

Yanomami é tabu relacionar-se sexualmente com uma lactante[56], porque seria terrível ao bebê, que sofreria fortes cólicas e morreria. No entanto, *kaõmawë* é insistente mesmo com a tentativa de fuga da mulher. Eles conversam:

> – Não vá, nós só copularemos uma vez. Depois eu irei embora.
> – Não, meu filho ainda é muito jovem. Estou suja do sangue do parto.
> – Uma vez só, nós só faremos amor uma vez. Eu não voltarei mais.
> Enquanto fala, ele aperta a cintura da mulher com as coxas. Ela implora:
> – Introduza só a ponta do seu pênis, não enfie todo!
> Ele não consegue se controlar: penetra a moça profundamente e executa o coito (Lizot, 1988: 14).

Aparentemente não satisfeito, ele procura outra mulher. Ela é descrita como tendo muitos pelos no púbis, pele clara e gordinha, uma beldade para os homens yanomamis. Ele se aproxima e diz:

> – Vamos fazer amor.
> – Não gostamos suficientemente um do outro para isso.
> – Sempre respeitamos um ao outro. Hoje eu desejo você.
> Ele fala, continua a acariciar o seu púbis, e pergunta:
> – posso mexer na sua vulva? Vamos ver se isso lhe dá prazer.
> Ela não responde, mas sorri, o que equivale a uma permissão. Ele desce mais a mão e sente a vulva macia com os dedos. E pensa:
> – Estou mexendo numa vulva, meus dedos vão ficar cheirando mal! (Lizot, 1988: 14-15)

Esses e outros relatos fazem parte da primeira parte do livro. São relatos da vida dentro da casa comunal, a *shabono.* Ao que parece, segundo o autor, aos Yanomami é muito comum e natural falar, lidar e fazer brincadeiras sobre partes do corpo, como acontece entre crianças, que brincam no centro da casa. Segundo Lizot, são três meninos e uma menina, esta é uma jovenzinha chamada *Kerama*, irmã de *Hebewe.*

[56] Os consolatinos da Missão Catrimani e Ir. Florença Lindey afirmam a mesma regra para os Yanomami. Alguns missionários da Consolata fizeram relatos nesse sentido, quando realizávamos trabalho de campo na missão. Já o relato de Ir. Florença foi feito durante uma entrevista realizada em sua casa no mês de janeiro de 2011.

Brincam de zombar o ânus uma da outra ao dizerem que são enormes. Começam usando o dedo indicador e o polegar para dizerem o tamanho da circunferência de cada ânus, mas, logo isso não é mais suficiente. Então, passam a usar os braços. Finalmente, um dos meninos, *Haotoiwë,* separa suas nádegas e diz: "pronto, olha aí o meu cu peidando em vocês!" (Lizot, 1988: 18). Ressaltamos que o sexo é um tema particularmente forte em Lizot (1988). Ele chegou a ser acusado por, inclusive, por ter feito os Yanomami à sua imagem. Tierney (2002) afirma que o antropólogo era um homossexual pedófilo, diríamos até, pela leitura das críticas feitas a Lizot (1988), que Tierney o considerava algum tipo de ninfomaníaco[57]. Embora o sexo seja uma das questões privilegiadas por Lizot (1988), a violência e a crueldade yanomamis descritas pelo autor manifestam-se, muitas vezes, em situações que envolvem sexo. Sexo e violência são as questões privilegiadas pelo antropólogo. No entanto, ele dá forte tom de erotismo para as relações agressivas, que outros autores também privilegiaram, só que sem essa particularidade lizotiana. O protagonista, *Hebewe,*é figura elementar dessa articulação entre agressão, crueldade e sexo.

Hebewe e seus irmãos chegariam a ser cruéis em brincadeiras desse tipo. Como aquelas contra *Fama*, um garoto de catorze anos. Segundo Lizot, este garoto que era visitante de *Karohiteri* tinha manifestado vontade de ficar, por isso foi acolhido pelo pai de *Hebewe.* A brincadeira feita contra *Fama* aconteceu quando um grupo de crianças e garotos mais velhos foi à roça para pegar cana-de-açúcar e mamões. O irmão de *Hebewe, Kremoanawë,* sugere descobrir a glande de *Fama* com a ajuda dos demais rapazes. Correm atrás dele até que se canse e, depois que o pegam, maliciosamente seguram as pernas e os braços dele contra o chão. Em seguida, com ajuda de duas varetas, *Hebewe* retrai o prepúcio. "A glande surge, rosada e úmida, saudada por gritos de satisfação de todo o grupo" (Lizot, 1988: 43). A exposição da glande constitui, segundo o autor, uma grande humilhação. O pênis não devia ficar nem mesmo solto,

[57] Lizot foi acusado de pedofilia por fornecer objetos manufaturados do interesse dos jovens yanomamis em troca de serviços sexuais. Tierney (2002) acredita que a imagem dos Yanomami é, na verdade, a do próprio Lizot, que, segundo Tierney (2002: 174): "Jacques Lizot era o derradeiro forasteiro entre os ianomâmis: cigano, homossexual e parisiense. Um orientalista com mestrado em lingüística e artes culinárias que veio para a América do Sul e logo construiu reputação tanto por sua ferocidade quanto por sua energia sexual que ultrapasava a de qualquer ianomâmi. Embora fosse repetidas vezes denunciado por molestar crianças, ficou só um breve período na prisão, sendo rapidamente solto por insistência de um parlamentar venezuelano". O responsável pela ordem de prisão teria sido Pablo Anduce, governador territorial, no fim dos anos de 1970, segundo informações contidas na obra de Ritchie, *Spirit of the rainforest* (Tierney, 2002: 461, nota 5).

sempre preso à cintura por um cordão que se prende ao pênis por um nó dado no prepúcio.

Segundo Lizot, o sexo é como um órgão qualquer, que pode ser objeto de situações lúdicas como essas. A sexualidade dos pequenos não seria reprimida pelos adultos desde que mantida discreta e confinada. Segundo o autor, a sexualidade é tratada de modo muito natural. Muitas vezes, as crianças chegariam a praticar a "sodomia" (Lizot, 1988: 35), o que não seria propriamente uma ofensa aos praticantes, exceto no caso vir ser do conhecimento de todos. Seria muito comum ver garotos simulando entre si a masturbação em público, inclusive, segundo as palavras do autor. Tal prática homossexual seria mais comum entre garotos considerados cunhados, cujas relações seriam baseadas na afeição. Mas também, não seriam raras entre irmãos e entre primos-irmãos. Muito pior seria "comer a vagina" de uma irmã, pois, segundo Lizot, a sociedade yanomami codifica as relações entre homens e mulheres, exigindo a troca destas entre eles, mas não entre pessoas do mesmo sexo. A diferença entre a relação homossexual feita entre cunhados e entre irmãos seria a existência ou não da hierarquia entre os praticantes. Na relação entre irmãos, os mais velhos seriam os primeiros a "comer o ânus". Já entre cunhados isso não seria previamente determinado.

Hebewe como todos os outros teria tido uma sexualidade precoce. A regra para ele era: independente do objeto, o importante é sentir prazer. Ele e seus companheiros, como parece confidenciar *Hebewe* a Lizot, faziam buracos na terra e, em seguida, umedecia-os com saliva ou água para depois introduzir seus pênis. Assim, diz Lizot, simulavam estar fazendo sexo com uma mulher. Isso lhes dava pouco prazer, por isso, um dos mais velhos preferia simular o coito em uma cabaça[58].

Certa ocasião, *Hebewe* acompanhou *Yebiwe* a uma pesca. Este pegou uma arraia grande e muito bonita. Depois de ter cortado a cauda dela, onde há muitos ferrões, *Yebiwe* foi atrás de minhocas para continuar pescando. Aproveitando-se da ausência de *Yebiwe*, *Hebewe* penetrou na arraia. Lizot diz que ele chegou a desistir de tão fria que ela era. Em outra ocasião, quando foi até a casa de um "missionário evangelista" para conseguir coisas, Hebewe copulou com uma galinha. Ela não parava de cacarejar e debater-se, por isso, ele, sem dúvida, arrebentou a cabeça da mesma atirando-a contra uma árvore e, em seguida, jogou-a no rio.

[58] Fruto grande e circunsférico ou em formato de pêra utilizado para fazer cuias depois de seco.

O autor ainda relata que ele costumava cortejar uma garota chamada *Ruthemi* juntamente com *Moriwë* e seu irmão *kremoanawë.* Uma vez os rapazes foram para a floresta dizendo que iriam colher frutos e convidaram-na. Ela aceitou. Segundo Lizot, era muito esperta para não saber das intenções dos três. O fato é que *Kremoanawë* logo perguntou a ela sobre fazerem amor. Ela foi para dentro do mato, ainda que, segundo o autor, ela tenha feito charme. Foi *kremoanawë,* depois o outro e, por último, foi Hebewe, que preferiu ser o último para poder ficar mais tempo.

Sobre a exacerbação do erotismo no texto de Lizot, Alcida Ramos tece comentários e críticas:

> Observador invisível ou participante ausente, onipresente e indiscreto com a malícia de um *voyeur*, Lizot conduz o leitor para espiar encontros íntimos, escutar narrações de mitos, imiscuir-se em estados emocionais ou acompanhar atos escuros. (...)
> Prosa tão pitoresca contrabalança a ausência de profundidade. Lizot não demonstra qualquer inclinação teórica em *Tales of the Yanomami.* Tecida de maneira frouxa, sua narrativa leva e traz as pessoas de cena, deixando atrás de si vinhetas que se sucedem sem um fio definido de desenvolvimento, como se dispostas ao acaso (Ramos, 1990: 308-310).

Mas, em Lizot (1988), os Yanomamis não são apenas eróticos. A vida diária na aldeia incluiria também humilhações e violências. Em Lizot (1988), a violência perpassaria quase toda a vida diária dos Yanomami, como se fosse um código de convívio. Ramos chega a dizer que Lizot afirma procurar minimizar a imagem da ferocidade construída por Chagnon. No entanto, a autora parece discordar como aparece no seguinte trecho:

> Lizot esforça-se (assim o diz) por minimizar a imagem de ferocidade dos Yanomami, o que é louvável, mas nem sempre conseguido (sic). As mulheres continuam a ser brutalizadas, pelo menos algumas; os homens continuam a ser agressivos e belicosos, pelo menos parte do tempo; os jovens continuam a perturbar os adultos, pelo menos alguns adultos. O que mais incomoda é que os Yanomami de Lizot parecem ser muito caprichosos em suas maldades, infligindo dor a outros sem razão aparente, como lhes der na cabeça (Ramos, 1990: 310).

Vejamos, pois, como foram descritas e que cenas são essas em que Lizot acaba por também produzir concepções sobre a violência e a crueldade yanomamis.

Hebewe mesmo, o protagonista da etnografia do autor, "não é exatamente um 'coração mole'", diz ele (Lizot, 1988: 16). O ocorrido com *Fama* confirmaria isso de algum modo. Foi com *Tohowe* e *Erasiwë* que ele chegou a planejar a morte de *Hishokoiwë*, por que teria ele se envolvido sexualmente com Shubama, a esposa de *Hishokoiwë*.

Tohowe era um garoto órfão de *Karohiteri*, mas que se instalou em *Tayariteri* depois de ter sido adotado por lá. Era homem de violência rara, um destruidor. "Seus ataques de cólera são especialmente violentos, ele destrói tudo o que encontra no caminho, primeiro as suas próprias coisas e depois as dos outros, porque nesses momentos, descontrolado, já não teme ninguém", escreveu Lizot (1988: 59) sobre *Tohowe*.

As disputas por mulheres seria o primeiro motivo da violência entre os Yanomami (Lizot, 1988:133). Sexo e violência entrelaçam-se no texto de Lizot (1988), como se observa acerca dos relatos do autor. Notemos isso, por exemplo, pela história que envolveu *Hebewe* e que, por sua vez, envolveu *Tohowe* e *Erasiwë*. Antes que *Hishokoiwë* matasse-o, *Hebewe* resolveu atacar primeiro. Os cúmplices esperaram o casal passar com a canoa no rio e, então, atiraram uma flecha, que atingiu o ombro de *Hishokoiwë* sem matá-lo. Em represália ao ataque, bateram na cabeça de Hebewe com porretes, fazendo-o sangrar muito.

Na *shabono*, violências pareciam ser comuns, como quando *Mabroma*, a mulher de *Kaõmawë*, fere sua cadela. O animal acabara de parir três filhotes, quando *Mabroma* e sua família resolvem ir à roça colher bananas.

> Quando retornam à grande casa, constatam que a cadela comeu os seus filhotes. Furiosa, Mabroma dá uma surra no animal e amarra suas patas. Como todos os cães yanomami, o pobre animal é magro de dar dó. A perseguição continua pelo dia afora. A raiva de Mabroma aumenta cada vez mais com o passar das horas, e, a uma certa altura, surras e gritos já não bastam para compensar o prejuízo da perda dos cachorrinhos. Enfurecida, Mabroma acaba pegando uma brasa e colocando-a sobre o sexo da cadela. Uivos de dor, a cadela queimada, espalhando um cheiro horrível. Kerama, correndo o risco de ser mordida, observa o ferimento, com muita curiosidade. Afasta as patas de trás e, rindo, exclama:

– A vagina dela está cozida! (Lizot, 1988: 15).

No centro da casa comunal, crianças brincam com seus porretes. Desferem golpes uns nos outros aleatoriamente. E aqueles que são atingidos procuram não demonstrar a dor cerrando os dentes, escreveu Tierney (2002) sobre os relatos de Lizot. A socialização da criança em uma sociedade violenta e guerreira como seria essa poderia ser observada no excerto seguinte.

> As crianças yanomami são pequenos reis tiranos que se beneficiam da complacência mais absoluta por parte dos adultos. Exceto nas comunidades meridionais, é muito raro que sejam punidos ou levem surras sua única aprendizagem é das qualidades exigidas a um povo guerreiro: têm de adquirir resistência física, acostumar-se à dor, imbuir-se da idéia (sic) de que a vingança sempre deve ser levada a cabo e que toda violência sofrida tem de ter uma resposta. O código moral constrói-se em torno de duas virtudes complementares: de um lado, devem-se trocar bens e alimentos com os amigos, do outro, é dever vingar-se das agressões. O estado de guerra endêmico em que vivem os yanomami é apenas uma consequência da aplicação desses dois princípios. A sociedade inteira, a comunidade local, e não apenas os parentes, são deles um exemplo vivo e obrigam as crianças a segui-los.
>
> Contudo, o preceito imperativo é a regra do 'olho por olho, dente por dente'. Se um menininho derruba outro sem querer, a mãe do que caiu incita o filho a bater no desajeitado, gritando de longe:
>
> – Vingue-se, vingue-se dele!
>
> Se uma criança morde outra, a mãe desta corre e faz com que pare de chorar, encorajando-a imediatamente a se vingar. Se o filho hesita ou tem medo, ela mesma coloca a mão do culpado na boca da vítima e ordena:
>
> – Morda você agora! Você precisa se vingar!
>
> Se tiver sido uma paulada, ela coloca o pau nas mãos da criança e, se preciso, aciona ela mesmo o braço. E assim, às vezes, as briguinhas de crianças degeneram em combates sangrentos entre adultos, quando os pais tomam o partido dos filhos e a querela se acirra (Lizot, 1988: 88).

A moral yanomami, segundo Lizot, como podemos notar, é uma moral da violência. Comparando a visão de Lizot com a dos consolatinos Lindey, Damioli e Saffírio (1988: 20), estes afirmam que os Yanomami educam seus filhos para serem

“bravos”: “meninas e meninos são educados muito cedo para serem bravos e corajosos, na defesa e na afirmação de seus direitos”. Principalmente os meninos, que quando completariam aproximadamente três anos, o pai prepararia

> um pequeno arco e flecha. O menino começa a atirar em lagartos e gafanhotos, e a imitar as vozes de animais maiores. Com aproximadamente 9 ou 10 anos de idade, o pai faz para ele um arco e flechas de verdade, adaptadas ao tamanho dele; nesta idade é permitido ao menino acompanhar de vez em quando os adultos nas caçadas, porém, não vem antes que o rapaz tenha 15 ou 16 anos de idade (Lindey, Damioli e Saffírio,1988: 20)

Como pode ser notado do trecho acima, a *braveza* e *coragem* são características dos guerreiros, por isso, seriam os meninos, mais do que as meninas, aqueles que deveriam desenvolver tais características. Os homens yanomamis, segundo as descrições de antropólogos e missionários já citadas, deveriam ser guerreiros, providos de qualidades como *braveza* e *coragem.* Mas, além disso, os meninos, segundo os consolatinos, devem ser raivosos. Escrevem eles: "os rapazes, porém, um jovem é considerado adulto, quando mostra raiva, porque alguém, na aldeia, o chama pelo seu nome pessoal, e tem a coragem de defender seus direitos e vingar-se das injustiças recebidas” (Lindey, Damioli e Saffírio, 1988: 20-21). Temos notado que a *agressividade* e *vingança* são apontadas como características e desejos estimulados pelos Yanomami entre os mais jovens.

A moral da violência orientaria as relações interpessoais, como pode ser notado no trecho acima de Lizot (1988). Das crianças entre si, dos homens entre si, por exemplo – mas também entre homens e mulheres, as quais sofreriam com estupro e surras. Aparecem como se fossem acontecimentos normais e corriqueiros da vida dessas mulheres indígenas. São de tal modo considerados normais que, segundo Lizot, *Tõhõwë* não chega a fazer nada para impedir o estupro de *Tabrobemi*, com quem mantinha relações sexuais.

Tabrobemi e *Tõhõwë* encontram-se para fazer amor em certa ocasião. Na volta, ele vem primeiro e cruza com *Hishokoiwë* e um outro rapaz. Eles chamam *Tõhõwë* de incestuoso já que a garota é considerada proibida a ele. Ela vem em seguida, mas *Hishokoiwë* e o outro rapaz seguram-na e depois a arrastam até a beira do rio. “(...) de

nada adiantando sua luta para se defender. Ouvem-se os gritos e lamentos. Tõhõwë não pode ignorar o que está acontecendo; sabe que não a deixarão ir antes de tê-la possuído. Sente ódio deles, mas fica impassível" (Lizot, 1988: 65).

Hiyomi é mais uma das mulheres que sofre violência sexual nos relatos de Lizot. Era jovem quando se casou com seu marido, que era muito mais velho e já casado. A primeira esposa dele a submetia a suas vontades, obrigando-a a realizar os trabalhos domésticos. Além disso, seu marido é descrito como um homem muito "cruel e violento que certamente a mataria se descobrisse que fazia amor com outros" (Lizot, 1988: 80). Ela procurava relações com os jovens da aldeia que lhe agradavam, pois tinha perdido sua virgindade sem nenhuma delicadeza. Não lhe satisfazia o sexo com seu marido.

Depois da morte dele, *Hiyomi* fugiu para a mata com um rapaz com quem teve uma relação sexual uma vez na roça. Aconteceu depois que ele surpreendeu-a enquanto essa se masturbava. Enfim, fugiram e ficaram na mata adentro enquanto a relação não viesse tornar-se, como diz Lizot, "amarga". A fome aumentara e as dificuldades também, tinham sempre que comer animais considerados menores da alimentação. Por isso, voltaram. Ele refugiou-se entre seus parentes, pois, o castigo contra eles, pelo jeito, era certo.

> Hiyomi foi abandonada na entrada da casa e seu companheiro foi colocar-se sob a proteção de seus parentes. Ela aproximou-se dos irmãos coberta de lama, esgotada, morta de fome; sua pele estava toda manchada das mordidas dos insetos, as pernas e os pés sangravam, rasgados por espinhos. Para castigá-la, queimaram-lhes as nádegas e as coxas com brasas, ela recebeu pauladas na cabeça, o sangue cobriu-lhe o peito, os ombros, o ventre e as coxas. Ninguém lhe deu o que comer (Lizot, 1988: 81).

Assim, foi, segundo Lizot, a vida de *Hiyomi*, uma vida infeliz. Sempre disputada pelos homens e submetida às agressões deles. Depois de ter ficado viúva, ela tornou-se objeto de desejo do marido de *Akahimi*. Ele queria toma-la como sua segunda esposa, porém seus irmãos mais velhos não queriam deixar, porque havia ainda cabaças com cinzas do marido de *Hiyomi*. O conflito começou quando o irmão mais novo dela aliou-se ao marido de *Akahimi* contra os irmãos mais velhos de *Hiyomi*, como ela mesma conta (Lizot, 1988: 81). Uma vez, o marido de *Akahimi* e o irmão mais novo de

Hiyomi chegaram com bordunas para lutar contra os irmãos mais velhos. Na tentativa de evitar um combate direto, seguraram-na pelos punhos, como em um cabo de guerra, e puxavam-na para lá e para cá. "Faziam tanta força que a pele de meus punhos não agüentou, fiquei com as mãos cheias de sangue e gritando de dor" (Lizot, 1988, 81). O marido de *Akahimi* perdeu a disputa. Ele voltou com o irmão mais novo de *Hiyomi* para tomá-la, porém perderam novamente. Segundo ela, os seus irmãos mais velhos eram muito corajosos e não tinham medo de ninguém. Por isso, os perdedores atearam fogo na casa, obrigando a ela e a seus irmãos saírem. Foi quando procuraram abrigo em *Karohiteri*, onde viviam.

Uma situação parecida àquela a que foi submetida *Hiyomi* como cabo de guerra foi descrita por Kenneth Good[59] (Good e Chanoff[60], 1991):

> Na porta da *xapono* os sons me chegavam mais como grunhidos do que gritos. Passei pela pequena abertura de rastro. Do lado de fora vi dois grupos de índios brincando de cabo-de-guerra. Porém em vez de puxarem uma vara, como de costume, disputavam uma mulher. De cabeça baixa, cada braço sendo entregue a uma turma, puxavam-na ora para a direita, ora para a esquerda. Chegando mais perto reconheci Rubemi como objeto daquela luta. De um lado seguravam-na três dos mais ferozes adolescentes. Tentando liberta-la estavam três mulheres idosas, ainda musculosas e fortes, apesar da idade (Good e Chanoff, 1991: 117).

O autor diz que primeiramente imaginou ser o marido da mulher que tivesse mandado os três rapazes pegarem-na. Ele diz que era comum ver os maridos mandarem buscar suas esposas de suas aldeias de origem a força, resultando, muitas vezes, em lutas de tacapes e, ainda, na morte de alguém.

No entanto, ao ver a cunhada de *Rubemi*, chamada de *Iokami*, Good perguntou o motivo pelo qual faziam aquilo com ela, que já durava mais de dez minutos. Segundo a cunhada, queriam levá-la para o mato, afirmando que ideia era fazerem sexo. Good

[59] Kenneth Good foi aluno de Chagnon e Harris. Sobre sua relação com eles, falaremos no capítulo seguinte, quando Good (Good e Chanoff, 1991) reelabora suas concepções acerca dos Yanomami. Nesse momento, interessa-nos demonstrar como o sexo e a violência são temas da literatura sobre os Yanomami e que, em certos momentos, entrelaçam-se.

[60] Chanoff, sem grandes referências no livro, apenas consta na obra que foi jornalista e coautor da obra.

comenta a reposta de *Iokami:* "foi a resposta dela, com a mesma naturalidade com que teria dito: 'Vão fazer um piquepinque'" (Good e Chanoff, 1991: 118).

Os rapazes, que foram ajudados por mais um que se juntou a eles, lutaram com as velhas até que conseguiram liberar *Rubemi* das mãos das mesmas. Arrastaram-na para o mato. Good (Good e Chanoff, 1991) disse sentir raiva por ver aquilo, mas pensava em não fazer nada, procurando não incutir na situação nenhum tipo de moralidade. Quando terminaram o sexo, os garotos voltaram e Good perguntou a outro índio, apontando em direção a eles, como podiam fazer aquilo. "Eles são *huyas*[61], *xori* – respondeu – É assim que se comportam, estão sempre loucos por sexo. Não se preocupe" (Good e Chanoff, 1991: 20). Notemos que o autor está apontando o desejo por sexo ser uma características dos homens yanomamis violentos. Chagnon (1968, 1988), Saffírio (1985) e Good e Chanoff (1991) destacam a violência como dinâmica da reprodução dos homens, mais a frente, Lizot (1988) apresenta algo parecido: para este autor, sexo e violência são questões fundamentais da vida diária deles.

Ao que indica Good e Chanoff (1991), as mulheres sempre sofrem com as violências dos homens yanomamis. Ele quase se comportou de mesmo modo, segundo ele, quando descobriu que sua esposa yanomami, *Iarima*, tinha mantido relação sexual com outro homem, o marido de sua irmã. Ele conta que sua explosão de raiva fez *Iarima* encolher-se na rede. Descreve o antropólogo:

> Eu conhecia aquele olhar. Vira-o em outras ianomamis cujos maridos se encontravam à beira da violência[62]. Paralisou-me por um momento, embora meu estômago ainda revirasse. Dei um passo para trás, sentindo aquele ódio doentio entrar em ebulição. Afastei-me de Iarima e me protegi nas sombras, retomando o controle, fazendo diminuir a raiva. (...)
>
> Um ianomami era capaz de apanhar uma vara e bater nela antes de mandá-la embora ou queimá-la com um pedaço de lenha. As mulheres costumavam me procurar

[61] Segundo Good (Good e Chanoff, 1991), *huyas* é a categoria yanomami para designar os homens mais violentos entre os Yanomami.

[62] No capítulo seguinte, procuramos demonstrar como Good (Good e Chanoff, 1991) deixa parcialmente de compreende-los como seres violentos; como o autor rompe com a concepção da violência yanomami de certo modo. É importante frisar que o autor entende que haja violências. Ele não as nega, porém há muitas conclusões gerais em seu texto que apontam para um lado totalmente oposto: o de que os Yanomami são pacíficos.

> exibindo machucados e queimaduras, pedindo que pusesse pomada ou um anti-séptico (Good e Chanoff, 1991: 238-239).

Os homens yanomamis seriam sedentos por sexo, além de serem grandes agressores, segundo Good e Chanoff (1991). Certa vez, quando precisou retornar a Caracas para renovar seu visto, *Iariama* foi estuprada muitas vezes. Quando Good voltou, ela o questionou de sua demora. Ela pensou que ele tivesse morrido.

> Quando todos já te davam por morto, começaram a me procurar. – Falava devagar e com cuidado agora. – Se saía para colher na mata, vinham atrás de mim. Se ia tomar banho, vinham também. Não me deixavam em paz. Meu pai não conseguiu ajudar. Tentou impedi-los, mas eram muitos. Às vezes um me pegava. Outras vezes, dois ao mesmo tempo. Ou três. O tempo todo por perto. Xiriwe e Didikiwe, Hukokawe e Batawe, e Dokunawe e Mamokawe. Até os mais imundos e feios. Em uma dessas ocasiões, um deles tirou a tanga para me sufocar. Não consegui respirar. O mundo ficou preto, achei que ia morrer (Good e Chanoff, 1991: 300).

Good afirma que ficou chocado com o que lhe contara *Iarima.* Não conseguia nem falar com sua esposa enquanto ela fazia, segundo ele, "aquele relato horrível" (Good e Chanoff, 1991: 300). À noite eles arrancavam-na da rede, durante o dia arrastavam-na para o mato. Não a deixavam. Um dos rapazes que a cercava, *Xiriwe*, disse que *Iarima* tornar-se-ia sua esposa e que ele a protegeria, já que Good tinha sido dado por morto entre os Yanomami. *Xiriwe* e *Iarima* resolveram fugir, no entanto, durante a fuga, os outros a quiseram pegar. O texto segue com o relato dela sobre os ferimentos que lhe provocaram durante uma fuga.

> Touwe queria que me casasse com seu irmão mais novo. Alcançaram-nos na grande colina além da curva do Rahuawe. Touwe tentou me levar para a xapono. Mas eu não queria nunca mais voltar lá. Preferia ficar com Xiriwe porque ele me protegeria dos outros homens. Xiriwe e Touwe discutiram e ameaçaram um ao outro. Puxaram-me pelos braços. Quando Xiriwe me soltou, Touwe e os irmãos arrastaram-me pela mata outra vez. Gritei que não queria ir, queria ficar com Xiriwe. Quando ameacei fugir, Touwe ficou furioso. Enfiou o dedo no lobo da minha orelha e o rasgou. Chegando a casa as mulheres tentaram costurar. Mas a linha caiu e não prendeu. Agora nunca mais

> porei flores nas orelhas. Serei como uma velha. Vou arrancar o pedaço de pele que está pendurado. Ficou feio (Good e Chanoff, 1991: 301).

Good (Good e Chanoff, 1991) ainda traz um trecho no qual *Iarima* parece dialogar diretamente com o leitor. Nele ela conta sobre o que pensava do que Good acharia de suas orelhas rasgadas. Ela pensava que ele ficaria irado com isso e ainda a agrediria, como outro homem fizera com sua esposa depois que ela retornou de uma fuga com um Yanomami. *Iarima* parecia ter medo de ter ficado feia, como ocorreu com essa mulher, que devido às marcas de agressão, considerou-se trocada por outra.

> Quando Kenny chegou fiquei com medo. Tinha certeza de que veria minha orelha e que ficaria bravo. Lembrei-me do que aconteceu com a esposa de Maniwe. Ela fugiu com Xatiwe para o interior da mata, onde acamparam, perto de Irokai. Maniwe e seu pai os encontraram e mandaram que voltasse para casa. Furioso quando a mulher se recusou a acompanha-lo, Maniwe acertou-lhe a barriga com um pedaço de madeira em brasa. Deixou-a com enormes cicatrizes. Acabou achando-a feia por isso resolveu tomar para si outra esposa.

A vida das mulheres yanomamis não parece ser das mais fáceis quando se lê as narrativas etnográficas de Chagnon (1968), Harris (1978), Lizot, (1988), Good e Chanoff (1991) e nem mesmo as dos consolatinos. Os episódios mobilizados por eles, que apresentamos acima, demonstrariam como a vida das mulheres é permeada por agressões sexuais e físicas. *Theõma* é outra bem conhecida, nas palavras de Lizot (1988), por ser infeliz. Ela casou-se em *Krauwë*, de onde fugiu depois de ser imensamente brutalizada e ter corrido risco de morte. Foi até *Karohiteri* e refugiou-se nessa aldeia. Por estar sozinha, desprotegida de família e marido, foi abusada inúmeras vezes. *Frerema* quis casar-se com ela, porém não tinha nenhuma piedade, maltratando-a com surras, segundo Lizot. Ele desconfiava que ela traía-o. Em uma das vezes que ficou bastante desconfiado, ele pegou uma lança e enfiou na coxa de *Theõma*, além de tê-la queimado com brasa. Ele ainda teria rasgado-lhe o lóbulo da orelha, se não tivesse ela se esquivado, enquanto protegia o seu bebê.

Afirma Lizot que *Theõma* sentia ciúmes de *Ritimi*, com quem *Frerema* encontrava-se para fazer sexo, uma vez que *Theõma* estava com um filho ainda muito pequeno. Ele também mantinha relações com um rapazinho. *Ritimi*, certa vez,

enfurecida, chegou a quebrar colares de miçangas de *Theõma* devido a insultos públicos que esta deferiu publicamente. *Theõma*, por fim, queimou-lhe o púbis com tição (1988: 83). Brigas como essas seriam estimuladas, muitas vezes, cabendo às mulheres mais velhas das aldeias tal estímulo. Sobre as mulheres velhas, Lizot disse que elas estimulam "as brigas internas e combates guerreiros, incitam à violência, exortam a vingança e estimulam a agressividade dos homens" (Lizot, 1988: 85).

Se, por um lado, as mulheres tornam-se objeto de disputa entre homens de uma mesma aldeia, por outro lado, elas também tornar-se-iam de homens de aldeias diferentes. A violência seria, pois, não apenas interpessoal, mas interaldeã. A aldeia dos *Karohiteri* perdeu *Sisiwë*, um dos seus membros, porque foi morto pelos guerreiros de *Mahekototeri*, com os quais sempre entravam em conflito, segundo Lizot (1988: 165). O conflito teria acontecido por causa de mulher. *Ohimi*, uma mulher de *Karohiteri*, mantinha relações com o irmão de seu marido, ambos de *Mahekototeri*. Por ter praticado adultério, foi castigada com uma flechada no ombro. O irmão de *Ohimi*, que não estava em *Karohiteri*, foi chamado para protegê-la. Quando ele chegou, encontrou o marido de *Ohimi* de costas e flechou-o à queima-roupa. Foi fatal. No dia seguinte, os *Mahekototeri* vingaram a morte do marido de *Ohimi*. Eles mataram *Sisiwë* durante um combate violento. *Sisiwë* era filho de *Shimoreiwe* e *Kaomawe*, que era também pai de *Hebewe*. Os pais do morto prometeram vingar a morte castigando os culpados. "Karohi entrava em guerra, o ciclo fatídico das represálias, dos ataques e contra-ataques havia se desencadeado" (Lizot, 1988: 166). As aldeias entrariam em conflito não só, mas também, por causa das mulheres. Apesar delas serem consideradas, segundo Lizot (1988: 133), o primeiro motivo das guerras, a violência guerreira teria outras causas. A feitiçaria, segundo ele (1988: 133), seria o segundo motivo das guerras.

Uma aldeia sente-se na obrigação de vingar-se de outra quando essa outra é suspeita de ter provocado a morte de seus membros com feitiços. É nesse momento que poderia começar o "ciclo infernal de expedições guerreiras" (Lizot, 1988: 134), quando a morte de um passaria ser vingada com a morte de outro. Em geral, os feitiços seriam à base de substâncias e são chamados de *okã*. Em caso de sucesso, o feiticeiro, que não é necessariamente um especialista ou um xamã, deve passar pelo ritual *unokai*, o ritual ao qual se submetem todos aqueles que de um modo ou de outro são responsáveis pela morte de alguém. O mesmo ritual que foi objeto de investigação de Chagnon (1988) e sobre o qual instalou-se uma controvérsia já relatada no capítulo I.

De acordo com Lizot, os xamãs operam forças sobrenaturais por meio da ação conjunta com os espíritos auxiliares. A operação de seres sobrenaturais, chamados de *hekura*, permitiria a eles causarem muitos males a outras aldeias, como a destruição de plantações, doenças e, por fim, a morte de seus membros e animais de estimação. Os acontecimentos, desse modo, seriam sempre interpretados, segundo Lizot, não como ocorrências da natureza, porém sempre como resultados de ações deliberadas para fazerem o mal.

> Uma cobra morde alguém, uma onça mata um cão, um escorpião pica uma criança, uma ventania derruba a casa e destrói as plantações: esses acontecimentos não são acidentais, resultam de uma vontade deliberada de fazer o mal. Os animais da floresta são inofensivos, os que matam são feras sobrenaturais, enviadas por feiticeiros inimigos. O vento é sempre uma manifestação dos *hekura* em movimento e só se transforma em tempestade quando incitado por uma intenção exterior hostil (Lizot, 1988: 135).

Os xamãs podem enviar os hekuras para atacar os inimigos.

> Os que mandaram os demônios pegarem nossas crianças receberão minha vingança, onde quer que estejam. Os hekura já estão avançando na direção deles, os hekura já estão correndo para cima deles. A noite chegará logo, eles dormirão profundamente e o choro das criancinhas ecoará. (...) Por mais longe que estiverem, eu irei encontra-los, escolherei a criança mais bonita, com o sorriso doce, e a matarei. Eu também como crianças. Meus hekuras irão atrás de vocês, podem estar certos disso, eles vão despedaçar as peles de pássaros e as penas dos enfeites; então minhas narinas ficarão tomadas pelo cheiro forte dos recém-nascidos, exalarão o odor insípido do leite materno, meu peito ficara como uma carcaça (Lizot, 1988: 158).

A etnografia de Lizot (1988) sugere que entre os Yanomami não existe possibilidade de viver sem ser agredido ou agredir. O fato é que nesse texto, o autor faz uma etnografia da sexualidade e da violência entre os Yanomami. Mais recentemente, relativiza a violência como conduta definidora da identidade yanomami e a aponta como um fenômeno humano (Lizot, 1996). Por ser considerada um fenômeno humano, a violência deixa de ser uma especificidade da conduta Yanomami e passa a ser da

humanidade “whe should recognize ourselves in the Yanoámi: they are our brothers in humanity” (1996: XVII)).

Lizot faz o prefácio o livro de Ettore Biocca sobre o rapto de Helena Valero, publicado primeiramente em 1969. É neste texto que Lizot propõe uma universalidade da violência. Sobre o ataque violento dos índios que a sequestraram, Lizot afirma existir más interpretações das ações dos Yanomami, violentas sim, porém orientadas pelos desejos em consumir e adquirir produtos tidos por eles como apreciáveis: roupas, ferramentas e comida.

Enfim, as advertências de Lizot (1996) vão no sentido de explicar a cultura Yanomami não pelas “consequências”, pois, em sua leitura de Chagnon (1968), a violência do estado de guerra no qual esses indígenas estariam é apresentada como causa e não como efeito de fenômenos como guerras, lutas e migrações. Segundo Lizot, “blood vengeance and warfare are the consequences of individual conflicts over the appropriation of natural and reprodutive resources” (1996: XXII). Este autor afirma que o fio condutor das explicações da sociedade Yanomami encontra-se no universo simbólico (cosmologia, mitologia, artes e etc.), ou seja, no pensamento indígena.

> What is most surprising is the extraordinary complexity of native thought: ideas and religious practices concerning sickness and death, conceptions of the universe and moral values; of Yanomámi symbolism, their rituals and everything associated with blood and death form complete system that constitutes a true challenge to analysis” (Lizot, 1996: XXIII).

Lizot (1996) diz que as altas taxas de mortes, cuja causa, para ele, seriam as doenças (hepatite e malária) e as péssimas condições de saúde, permitem interpretações, pelos Yanomami, por exemplo, pela ideia de bruxaria – ideia que esses índios usaram, também segundo este autor, para responsabilizar outros grupos com os quais eles mantiveram contato – que acabava gerando climas de tensão, vingança e hostilidade. Na explicação do antropólogo francês, a tensão e a hostilidade enquanto resultados das interpretações Yanomami sobre as altas taxas de morte, podem fazer sentido quando ele afirma que, de 1960 a 1995, a população Yanomami teria declinado pela metade. Por fim, Lizot acusa Chagnon e Harris de terem construído explicações viciadas pela inversão de causa/consequência já que não observaram a cultura e a sociedade

Yanomami por dentro, já que “a culture can be understood only from the inside, not from a closed-off exterior” (Lizot, 1996: XXIII)).

Bruce Albert, pesquisador do Institut de recherche pour le développement (IRD), na França, pesquisou as relações políticas e sociais entre os Yanomami, focando as suas simbolizações acerca delas. Isso significaria analisar as muitas agressões implicadas nessas relações, principalmente, aquelas agressões simbólicas que constituiriam, para os Yanomami, segundo o autor, as muitas patologias. Ele trabalhou, durante 27 meses (1975-1984) junto aos Yanomam (subgrupo Yanomami) da região do Rio Catrimani, do Rio Toototobi e, muito brevemente, no Rio Couto Magalhães.

Albert (1985) apresenta em sua tese de doutoramento uma análise das relações políticas nas quais estariam inseridos não só os Yanomami, mas todos os seres que possuiriam agência, como as entidades sobrenaturais e outros seres que compõem o cosmo (animais, vegetais, objetos, etc.). O autor define o objeto da tese como "la symbolisation du champ des relations politiques e inter-communautaires (à travers le discours ethno-medical et le systeme rituel notamment)" (Albert, 1985: 4). Ou dito de outro modo, a tese é uma descrição e uma análise do sistema sociopolítico dos Yanomami, no qual está pressuposto a troca de violências e substâncias entre eles. As patologias seriam pensadas pelos nativos, segundo o autor, como formas de agressão desse campo sociopolítico na qual eles estão inseridos. A análise antropológica da doença leva-nos à compreensão das relações sociais e políticas baseadas em trocas de violência. Dito de outro modo, Albert (1985) apresenta uma tese de antropologia política na medida em que procura falar de interações políticas, sendo a doença o efeito das agressões que marcam as relações políticas não só entre os Yanomami, mas entre estes e o aqueles que habitariam o cosmo. Nesse sentido, o autor procura apresentar quais seriam as formas de agressão e o entendimento específico que os Yanomami dão a elas.

De acordo com o autor, a hostilidade tende a aumentar nas relações quanto mais desconhecido e distante socialmente for um grupo. Sendo uma comunidade o centro do diagrama e os grupos com quem ela tem relação círculos concêntricos que partem desse centro, então, a violência e a hostilidade tenderiam a aumentar de dentro para fora desse diagrama composto por cinco círculos concêntricos. O primeiro círculo corresponderia, segundo Albert (1985: 193), aos *yahitheribë*, os habitante da casa coletiva; os co-residentes; o grupo local. Os *hwamathëbë*, representados pelo segundo

círculo, seriam os convidados; as pessoas da classe de amigos, os grupos locais de aliados, o conjunto multicomunitário ao qual pertenceria esta comunidade *ego*. Dentro desse complexo multicomunitário ocorrem casamentos, trocas de bens e convites para realização dos rituais funerários (*reahu*), nos quais em geral acontecem as trocas entre os grupos. A resolução de possíveis conflitos entre eles é feita ritualmente. Como escreve Albert (1985), cuja descrição remete-nos às descrições de Chagnon (1968) acerca dos duelos rituais, como o ritual de socos no peito.

> Au niveau des interactions politiques proprement dites les groupes locaux d'un même ensemble multi-communautaire entretiennent des relations de rivalités réglées par un systéme gradué de duels rituels tenus au cours des reahu (Albert, 1985: 214).

São nessas ocasiões que ocorrem as alianças políticas sempre mantidas com rituais de guerra e com incursões beligerantes conjuntas - as chamadas *raids*, já citadas por Chagnon (1968, 1988) e Saffírio (1985), que as definiram como ataques violentos a outras aldeias.

> Leur solidarité à l'encontre des unités de même nature (...) se manifeste par la tenue de rituels de guerre et d'incursions belliqueuses conjointes (*burayu*: "se recruter réciproquement pour la menée de raids") ainsi que par la communication -*via* une forme de dialogue cérémoniel spécifique: le *wayamu*, tenu lá encore durant les *reahu*- d'informations "stratégiques" intéressant leurs "politiques extérieures" respectives (Albert, 1985: 214).

O terceiro círculo corresponderia aos *nabëthëbë*, categoria yanomami para definir as pessoas hostis, os estrangeiros e o conjunto de inimigos atuais. O quarto círculo representaria os *hwãthohothëbë*, com os quais a relação também seria hostil, que seriam as pessoas talvez hostis, um conjunto de inimigos virtuais ou antigos. Por último, os *tanomaithëbë*, definidos como gente que os Yanomami não conhecem, ou seja, todos os inimigos potenciais desconhecidos.

O quadro simbólico e conceitual dos Yanomami, segundo Albert (1985), está indissociavelmente ligado ao modo como esses indígenas pensam e organizam o campo de relações políticas supralocais.

> Les deux grandes parties suivantes de ce travail s'emploieront ainsi à mettre en lumière ce vaste complexe système de correspondances et de congruences conceptuelles, symboliques et cérémonielles qui constitue comme une totalité indissociable l'organisation et la représentation *yãnomamë* du champ des relations politiques supra-locales (Albert, 1985: 235)

Isso significa, segundo o autor, que o conjunto de representações culturais que os Yanomami têm depende do quadro social acima descrito. Um sistema político e social composto por relações de troca de violências, não só baseados em incursões de guerra e conflitos físicos, como o autor anuncia, mas, fundamentalmente, de trocas de agressões simbólicas. Essas agressões são definidas como um sistema ideológico de agressões não físicas posto sobre um conjunto de cinco categorias de relações políticas, que são aquelas cinco categorias de relações representadas por círculos concêntricos pelo autor. Sobre esse sistema ideológico das agressões e sobre o campo social ao qual ele faz referência, diz o antropólogo:

> Le système idéologique des agressions symboliques voit pour sa part l'armature de ses articulations sociologiques reposer sur un ensemble de cinq catégories de relations politiques: groupe local, ensemble multi-communautaire, ennemis actuales, ennemis anciens et virtuels, ennemis 'inconnus' (Albert, 1985: 234)

Nesse sentido, a ideia de que a cultura yanomami é uma cultura da violência assume outro sentido no trabalho de Albert (1985). Pois, se a compreensão dela passava por argumentos naturalistas, que localizam no meio ou na constituição biológica as suas razões, no caso deste autor os argumentos voltam-se para uma lógica interna da cultura e da sociedade, rompendo explicações que localizam fora da totalidade social e cultural as razões para as violências e agressões entre os Yanomami.

Ramos (1990) afirma que Albert (1985) rebela-se contra o mito da violência e contra o impressionismo lírico que o rodeia. No entanto, a autora lembra que a violência, ainda que não tratada do mesmo modo que Chagnon (1968) ou Lizot (1988), são manifestações da cultura yanomami e que são boas para pensa-los. Diz ela, relembrando Albert: "a guerra Yanomam, diz Albert, é melhor para pensar do que para matar" (Albert, 1985: 98). O modo privilegiado de pensar do autor seria tomar aquilo que é denominado de "universo intelectual" dos Yanomami, ou, em outras palavras,

compreender a violência tendo como referência a "cultura". Traduz Ramos um trecho da tese de Albert:

> O impressionismo mais ou menos lírico com que se poderia descrever seu modo de vida e contexto parece-me muito menos satisfatório do que o esforço teórico de se fazer justiça ao complexo intricado de seu universo intelectual (Albert, 1985: 136-137) (Ramos, 1990: 311).

Isso fica particularmente evidente no trecho seguinte, quando Albert (1985) enfatiza que o sistema etiológico, ou o sistema das agressões, está diretamente referenciado a uma estrutura sociocultural dos Yanomami:

> Nous considérerons à ce titre selon la proposition d'Augé (1974: 60) que, dans le système étiologique considéré, 'l'ensemble des diasgnostics possibles compose un tout structuré qui se réfère à l'ensemble de l'organisation sociale'.
> (...) les agressions symboliques d'origine humaine telles que les conçoivent les Yãnomamë se trouvent étroitement articulées à la classification des relations/circu-conscriptions d'alterité socio-politique (...) (Albert, 1985: 237).

Vejamos o quadro classificatório, apresentado pelo autor, dessas agressões, que são entendidas como efeitos de poderes patogênicos. O estado de doença genérico seria denominado na língua dos Yanomami como *rããkai*. A categoria seria definida como "estar com uma entidade patológica", pois *kai* significaria "com", "acompanhado" e *rãã* faria referência às entidades patológicas. *Rãã* estaria, segundo Albert (1985), muito próxima a nossa noção de doença.

> - kai: qui signifie "avec" (accompagnement, réunion) et
> - rãã: qui signifie approximativement "entité pathologique" (générique) et constitue l'équivalent le plus proche de notre concept de "maladie" (Albert, 1985: 170).

O estado de doença dividir-se-ia em dois tipos. O primeiro denominado pelos nativos, segundo Albert (1985), como *Yãnomamë thë uno*[63] que consistiria no efeito

[63] O autor explica a construção nativa da denominação do efeito patogênico. Segundo ele, primeiramente põe-se o nome do agente etiológico acrescido a termo *uno* que significaria

patogênico provocado por um ser humano. Dentro dessa categoria de doença, a causada por seres humanos, poderiam ser encontradas outras quatro. Seriam elas: *Yãnomamë thë uno* (agressão humana ao *alter ego* animal); *shaburibë uno* (marca de espíritos auxiliares xamânicos); *okabë* uno (marca por feiticeiros inimigos), *hëni uno* (marca de substância de feitiçaria comum).

> Les maladies dues aux humains (*yãnomamë thë uno*) se subdivisent pour leur part en quatre classes: *yãnomamë thë uno* qui désigne également l'agression du double animal, *shaburibë uno*: "l'aggression par les esprits auxiliares d'un chamane ennemi"; *okabë uno*: "l'aggression par des sorciers ennemis", *hëni uno*: "l'agression avec substance de sorcellerie commune (Albert, 1985: 176).

Voltaremos a apresentar como o autor define cada uma e como seria composta a pessoa humana entre os Yanomami para podermos compreender o que significa a doença e os poderes patogênicos em termos de agressão. Passemos agora à segunda categoria de doença, *yai thë uno*, que seriam causadas por seres sobrenaturais. Dentre elas haveria *në wani uno* (marca de um espírito maléfico da natureza) e *à në utubi uno* (marca deixada pela imagem vital de um animal, vegetal ou objeto, etc.).

> Les maladies provoquées par des êtres surnaturels sont dénotées par l'expression *yai thë uno:* 'marque d'un être surnaturel' alors que celles qui sont imputées à des agents étiologiques humains ou à des vecteurs étiologiques surnaturels manipulés par des humains le sont par *yãnomamë thë uno:* 'marque d'un être humain' (Albert, 1985: 176).

Essas seriam as modalidades de doença encontradas entre os Yanomam, subgrupo Yanomami com o qual o antropólogo realizou trabalho de campo.

A doença consistiria, de acordo com o autor, para os Yanomami uma forma de agressão na medida que é compreendida enquanto uma afetação ou prejuízo à imagem vital da pessoa que é atingida. No caso de epidemias, a categoria nativa que indica a grandiosidade da doença é *wayu*, cuja tradução, segundo Albert (1985), é poderoso,

---

"marca" ou "traço". A doença, por fim, é uma marca ou traço deixado na pessoa por um algum agente.

perigoso, hostil e agressivo. Os agentes etiológicos atacariam esse constituinte da pessoa humana chamado de imagem vital.

> Cette image peut se trouver affectée par divers types de pouvoirs pathogènes humains ou non; elle peut étre capturée, blessée brûlée...par des esprits maléfiques, des esprits auxiliaires de chamanes ennemis, des substances de sorcellerie d'alliés ou d'ennemis (Albert, 1985: 173).

Mas a doença poderia ser também uma forma de agressão ao animal *alter ego* da pessoa. Este *alter ego* seria o correspondente animal do indivíduo yanomami. A vida da pessoa yanomami e a vida da pessoa animal seriam correlatas: tudo o que acontecer com um, necessariamente acontecerá com o outro. Sendo assim, quando o animal é ferido, machucado ou morto, o Yanomami correspondente também será afetado igualmente. Nesse caso, isso se manifestará como um estado doentio, o mesmo estado em que ficam quando a imagem vital é afetada.

> La seconde composante de la personne dont l'integrité compromise produit un état morbide tel qu'il est recouvert par la catégorie rããkai est le double animal *bei a në rishibi*, le plus souvent fléché par un chasseur ennemi inconnu.
> Dans les deux cas (image vitale, double animal) les symptômes qui caractérisent de façon générique ce type de maladie seront décrits par une allusion à l'état général du corps spirituel (Albert, 1985: 173)

A pessoa humana para os Yanomami, de acordo com Albert (1985), é dividida basicamente em duas partes. Uma delas seria a parte biológica, denominada de *bei sikë*, que corresponderia a "pele" ou "epiderme" e todo o restante que compõe o corpo orgânico; ou ainda, poderia se dizer o "envelope corporal". A outra parte, imaterial ou uma interioridade metafísica, denominada de *bei sibosikë*, cujos componentes espirituais integrados comporiam a pessoa humana.

> La dichotomie première qu'offre cet ensemble de concepts disntingue le corps biologique *bei sikë* (littéralement 'la peau") ou *bei sibosikë* ('la peau du dehors') du corps immatériel: l'ensemble des composantes de la personne: *bei oshi* (littéralment 'l'intérieur') ou *bei mëamo* ('le milieu, le centre'). Il ne s'agit dependant pas lá - comme

> pourrait le laisser entendre l'acception littérale de ces termes - d'une simple opposition entre extérieur et intérieur du corps. *Bei sikë* désigne dans ce cas aussi bien l'épiderme que l'ensemble des parties dus corps organique: l'enveloppe corporelle. Alors que *bei oshi* renvoit à une intériorité métaphysique: celle de l'ensemble des éléments spirituaels dont l'intégration consitue la personne humaine. On peut donc rapprocher ce concept de celui de psyché (Albert, 1985: 139-140)

Por sua vez, o componente psicológico ou metafísico da pessoa (*bei oshi)* abrange quatro outros componentes. Albert (1985) explica o que são cada um deles, denominados de *bei bihi, bei a në borehi, bei a në utubi, bei a në rishibi*. Segundo ele, o primeiro é a categoria que designa o pensamento consciente subjetivo e o princípio das emoções. A categoria refere-se literalmente à face e às suas expressões expressas pelo olhar[64]. A categoria *bei a në borehi* refere-se, de acordo com o autor, ao espectro da pessoa morta, que é liberada de seu interior após o falecimento[65]. O terceiro componente, *bei a në utubi,* diz respeito a uma energia vital que compõe a unidade corporal e que é localizada no tórax. Esta categoria refere-se *lato sensu* a toda forma que é reproduzida do corpo: a sombra, o reflexo, o modelo reduzido de um objeto. Mesmo o eco seria uma imagem reproduzida da voz, do som, que se denominaria, segundo o autor, *wãha utubi.* Este termo pode denominar ainda a imagem fotográfica, a imagem televisiva, a voz registrada no gravador, já que seriam imagens de algum componente corporal.

Bei a në utubi refere-se ainda, segundo Albert (1985), à matéria das visões xamânicas que permite àquele que a usa invocar e fazer a representação à imagem vital de qualquer outro ser. Ao fazer isso, segundo o autor, o xamã deseja fazer intervir na sua prática aquele animal, objeto, enfim, entidade, que ele representa[66].

---

[64] "*Bei bihi:* ce terme désigne au sens littéral le visage (l'expression du visage telle qu'elle est exprimée par le regard). C'est máthaphoriquement la pensée consciente subjetive et le principe des émotions" (Albert, 1985: 141).

[65] " *Bei a në borebi:* ce terme sous sa forme *bore a* sert a nommer le spectre d'une personne décédee, son revenant en tant qu'il s'oppose au vivant: temirimë thë (...).*Bei a në borebi* désigne par contre la forme spectrale contenue - tel un double intérieur - par le corps de tout être vivant dont elle s'extirpe au moment de la mort" (Albert, 1985: 142).

[66] "C'est également *last but not least* la matiére des visions chamaniques sous hallucinogéne: il est ainsi dit que les chamanes ont le pouvoir d'invoquer (de faire descendre *hithomãi,* de faire "effectuer une danse de présentation à: *braiei* l'image vitale de tout être, entité ou objet qu'il souhaite faire intervenir dans sa pratique" (Albert, 1985: 146-147).

Ademais, *bei a në utubi* é igualmente concebido como a sede da energia vital que se manifesta por impulsos agressivos e está localizada no peito, no tórax. Como definiu o autor:

> *Bei a në utubi* est également conçue comme le siège d'une énergie vitale qui se manifeste par les élans agressifs. Son inscription somatique privilégié se trouve généralement située au centre de la poitrine (*bei bariki õshiha*: "l'intérieur du thorax") où elle est associée aux battements du coeur (Albert, 1985: 147).

Essa energia estaria presente em todos os seres e não apenas nos Yanomami. Quando o sufixo *-ri*, segundo Albert (1985), é associado a um nome de um objeto, vegetal ou entidade, e forma a categoria que designa a imagem vital do mesmo. É esta imagem vital que quando ferida, queimada, machucada, enfim, afetada faz com quem o indivíduo torne-se doente. Afetar a imagem vital do outro é uma das ações atribuídas à própria imagem vital. Doença e agressão são efeitos atribuídos a ações da imagem vital e são reações vingativas às ações predatórias dos humanos, ou ainda, ao rompimento de um tabu.

> Le principe actif de ces imagens vitales est censé géneralment se manifester sous la forme d'une force vindicative en réaction aux activités humaines de prédation (ou à certaines infractions à des normes culturelles, rituelles ou non) (Albert, 1985: 148).

Notemos que a noção de agressão em Albert (1985) é distinta da noção de violência de Chagnon (1968, 1988), sendo que esta era associada à agressão física e à morte, enquanto aquela tem um sentido mais amplo e não consiste apenas em agressão física. Albert (1985) mobiliza a categoria de agressão para falar também de relações entre os seres cosmológicos. A violência simbólica, diferentemente da guerreira, consiste em agredir os componentes metafísicos que compõem, segundo o autor, na concepção yanomami, a pessoa humana.

O último elemento que compõe a parte metafísica do ser humano seria *bei a në rishibi.* Afirma Albert (1985) que a categoria designa um tipo de *alter ego* animal ao qual todo Yanomami considerar-se-ia indissociavelmente ligado. Por isso, quando este é agredido, o será aquele a quem ele está associado. O fato de estar localizado

espacialmente longe, ainda que não ontologicamente, faz com que este animal possa estar próximo a inimigos e, portanto, com maior possibilidade de sofrer agressões.

> Chaque individu se voit ainsi associé, par une sorte de processus de gémination, un double animal dont l'existence se déroule très loin de lui, sur le territoire de groupes inconnus et donc potentiellement ennemis (tanomaithëbë: "les gens qu'on ne connaît pas") (Albert, 1985: 151).

Contra as agressões, afirma Albert (1985), as aldeias procurariam preparar-se fazendo relações de alianças, organizando, assim, um complexo multicomunitário, denominado *nohimotimëthëbë.* A exogamia é um meio de criar essas relações de solidariedade e, com isso, formar as alianças. Outros meios seriam as festas, como enunciamos citando Chagnon (1968) e Albert (1985). A exogamia local seria necessária para que o grupo criasse condições possíveis para a manutenção de sua autonomia e que ela não venha a correr riscos.

> L'exogamie locale est donc chez les Yãnomamë, comme dans bien d'autres sociétés du même type, le moyen privilégié de l'alliance politique inter-communautaire (cf. P. Clastres 1974 [1978]: ch III) rendue à la fois indispensable par l'impossibilité démographique et sociologique de satisfaire au modèle idéal de la monade communataire et par la nácessité politique de maintenir son autonomie et sa souveraineté dans une situation d'hostilité inter-communautaire institutionelle grâce à des alliances supra-locales (Cf. P. Clastres, 1980: ch. XI) (Albert, 1985: 207).

Como cita o autor, Clastres considera que a questão fundamental é a manutenção da autonomia das comunidades indígenas que só pode ser assegurada com a formação de alianças. A questão é que a violência e a hostilidade guerreira generalizadas obrigariam as comunidades a procurarem fortalecer-se ao máximo para garantirem sua autonomia. Vejamos como Clastres (1982 [1980]) elabora sua teoria acerca das alianças e das guerras e o lugar que os Yanomami têm em seus argumentos.

Clastres estudou os Yanomami, que foram fundamentais para sua compreensão da violência como mecanismo da dinâmica ameríndia. Os estudos de Clastres sobre a violência guerreira puderam, em parte, ser desenvolvidos com suas observações acerca das aldeias e vidas yanomamis. A relevância dos Yanomami para o

desenvolvimento de suas ideias sobre o lugar que a violência tem na estrutura social indígena fica evidente a seguir, quando o autor relata sobre seus dias entre aqueles ameríndios do sul da Venezuela.

Clastres (1982) foi a campo, entre os Yanomami, nos anos de 1970, junto com o Lizot. No dia seguinte, após a chegada em *Bisaasiteri,* partem em direção a outra aldeia, conhecida por *Patanawateri.* O motivo aparente da viagem é a visita que *Hebewe* faria a sua mãe, que estava em *Patanawateri*, já que sua parentela morava lá. *Hebewe* é considerado inimigo dos parentes de sua mãe, por que a parentela de seu pai, que é a sua própria, é considerada inimiga. Mas, vai ao encontro de sua mãe, afinal, o irmão da mãe afirmara que o protegeria.

Clastres acha o caminho até *Patanawateri* "infernal". Segundo ele, os Yanomami morrem de rir de o ver enfrentar dificuldades em atravessar lama e raízes que se prendem aos seus pés. Clastres e Lizot circulam na região do extremo sul da Venezuela, onde os Yanomami são chamados de *Waiká*[67] (Clastres, 1982: 13). "A última sociedade primitiva livre da América do Sul, e certamente do mundo" (Clastres, 1982: 13) viveria em uma natureza impenetrável e selvagem, cujos rios e florestas representam um obstáculo. Do ponto de vista de Clastres, eles habitariam em um ambiente hostil: "para um branco imbuído de toda a hostilidade da natureza, esta floresta, na realidade, vibra com uma vida humana secreta, é percorrida, sulcada, habitada de alto a baixo pelos Yanomami" (Clastres, 1982: 20).

Na chegada, *Patanawateri* parece calma a Clastres, pois os homens – que, segundo ele, são mais propensos à violência – saíram para guerrear com outro grupo, os *Hasubueteri.* O combate parece ter terminado com a morte de quatro dos quarenta ou cinquenta de *Hasubueteri.* A vantagem a favor dos *Patanawateri* deveu-se, diz o autor, à aliança feita com os *Mahekodoteri*. Segundo Clastres, "estes ferozes Mahekodoteri" possuíam armas de fogo obtidas juntos aos missionários salesianos.

Imediatamente depois da chegada, *Hebewe* trata logo de saber quem são as mulheres com as quais ele poderia ter relações sexuais e, com isso, o verdadeiro motivo da viagem de *Hebewe* se revela a Clastres. Ele queria transar, já que em sua aldeia, *Karohiteri*, a maioria das mulheres eram-lhe proibidas. Logo a irmã de sua mãe traz uma garota, aparentando a Clastres, ter quinze anos. Mas, ela não o aceita. Eles lutam

[67] Diferentemente, Chagnon (1968: 38) diz que *Waiká* é a categoria yanomami para designar outros Yanomami de forma pejorativa.

violentamente na rede e, em seguida a garota vai embora. Não tarda até que outra ainda mais jovem se aproxime pelas mãos da irmã da mãe de *Hebewe*. Essa jovem mulher, para Clastres, aparenta ter treze anos. E, então, fazem sexo. "Hebewe deve tê-la honrado sete ou oito vezes. Ela não tem de que se queixar", diz o autor (Clastres, 1982: 17).

Os relatos etnográficos sobre as relações sexuais não devem ser por acaso parecidos em Clastres (1982) e Lizot (1988). Nem mesmo as violências perpetradas entre os homens e as mulheres. A relação de amizade e cumplicidade intelectual entre eles permite-nos sugerir algo a mais, um olhar antropológico semelhante que pode ser inferido a partir dos objetos de suas descrições. Isso significa dizer que as relações sexuais e as violências masculinas são objetos das observações etnográficas de Clastres (1982) e Lizot (1988) porque compõem o lócus privilegiado de entendimento sobre esses índios. O foco dado por Clastres (1982) a esses temas pode ser verificado a seguir, inclusive – quando, após seu retorno a *Bisaasiteri*, o antropólogo relata sobre um conflito no qual os homens yanomamis envolveram-se devido a um "roubo" de mulher.

Antes do retorno da expedição composta por Lizot, Clastres e *Hebewe*, entre outros que não sabemos, ocorrem trocas, que se não fossem realizadas poderiam ser interpretadas como hostilidade a tal ponto que poderiam levar à guerra, segundo o próprio autor (Clastres, 1982). Eles regressam a *Bisaasiteri*, onde Clastres, no meio de uma tarde qualquer, viria se deparar com um conflito por conta de uma mulher, roubada de *Bisaasiteri* por um grupo localizado mais à frente. Os homens de *Bisaasiteri* estavam armados com bordunas e arcos; o chefe deles agitava sua machadinha. Nenhum duelo ocorreu, mas, diz Clastres, o "marido cornudo, recuperará sua mulher dentro de alguns dias, quando cansada de fazer amor e jejuar, regressará ao domicílio conjugal". Continua ele, "pode ter certeza de que então haverá uma boa surra. Os Yanomami nem sempre são ternos com suas esposas". (Clastres, 1982: 19).

Dias depois, vão a *Shiitari,* os dois antropólogos, *Hebewe* e o chefe de *Bisaasiteri*. Querem comercializar com eles. São bem recebidos, mas preferem subir um pouco mais o Rio Ocamo a fim de realizar uma caçada noturna. Logo encontram um grupo de índios que ainda não terminara sua *shabono*. Clastres conclui, ao ver esses últimos Yanomami, que não há um único que não tenha objetos metálicos, mesmo os mais distantes dos grandes canais de circulação de pessoas, que são os rios. Segundo Clastres, os do interior estavam bem menos afetados pelos missionários do que os das margens do Orinoco, onde se localizam as principais missões, tanto protestantes quanto

as católicas, estas salesianas. Embora Clastres ressalte diferenças entre os do interior e os das margens fluviais, escreve o autor: "em suma, não existem Yanomami 'civilizados' (com tudo o que este estado significa em termos de degradação repugnante) que se possa opor a Yanomami ainda 'selvagens': *todos, sem distinção, guerreiros orgulhosos e pagãos*" (Clastres, 1982: 23-24, grifo nosso).

Clatres considera os Yanomami como um grupo que, devido a seu isolamento em uma floresta intocada, permanece verdadeiramente *selvagem*. Os Yanomami constituir-se-iam ainda como índios não transformados pela *civilização*, não perdendo, portanto, sua tradição guerreira para assumir uma postura religiosa típica dos *civilizados.* As surras dadas às mulheres e a disposição guerreira demonstram, segundo Clastres, que a verdadeira essência do ser yanomami constitui-se da violência. Como no episódio no qual um garoto com cerca de treze anos, que, ao ver o barco de Lizot e Clastres partir de *Shiitari* rumo a Parima[68], teria pulado bruscamente na canoa na tentativa de ir junto conhecer o mundo.

> Uma mulher, sua mãe, atira-se na água, para retê-lo. Ele, então, pega um pesado remo e tenta acertá-la. Outras mulheres vêm em seu socorro e conseguem arranca-lo da canoa, louco de raiva. Ele morde a mãe com força. A sociedade yanomami é muito liberal em relação aos rapazes. Deixa-os a mostrarem-se *violentos* e *agressivos*, desde a primeira infância. Os meninos praticam jogos frequentemente brutais, coisa rara entre os índios, e os pais evitam consola-los, quando após levar uma paulada na cabeça, acorrem aos berros: 'Mãe! Ele bateu em mim!' 'Bata nele com mais força!'. O resultado – proposital – desta pedagogia é que ela forma guerreiros. (Clastres, 1982: 24, grifo nosso).

Essa pedagogia da violência e da agressão seria necessária entre os Yanomami uma vez que eles estariam inseridos em um estado de guerra permanente empiricamente observável. Diferentemente de Hobbes que não pensava este estado de guerra permanente como um momento histórico, Clastres acredita ser ele observável entre os Yanomami. Isso fica evidente no trecho seguinte, quando um grupo específico de Yanomami – os Yanoama – parece ao antropólogo a confirmação empírica desse estado.

[68] Serra Parima, uma região planáltica localizada mais ao interior onde os Yanomami tem mais dificuldade de acesso aos bens.

> Convém ser claro: não mais que o estado de natureza de Rousseau, o '*bellum omnium contra omnes'* de Hobbes não corresponde a um momento histórico da evolução humana, se bem que a abundância de episódios guerreiros possa sugerir o contrário, a propósito dos Yanoama (Clastres, 1982: 44, grifo no original).

Os Yanoama seriam os Yanomami da região da Serra Parima que viviam mergulhados em constantes conflitos armados; numa guerra de todos contra todos. Clastres refere-se ao estado de guerra dos Yanoama a partir dos relatos fornecidos pelo médico italiano Ettore Biocca (1996 [1969]). O médico coletou informações sobre a história e os conflitos dos Yanoma com a ajuda de Helena Valero. Ela foi uma mulher branca que viveu entre os Yanomami do Parima depois que eles sequestraram-na. No ano de 1939, enquanto procuravam madeiras raras, os pais de Valero – brasileiros, brancos e pobres, como relembra Clastres – foram atacados por índios yanomamis. Durante o ataque, atingiram-na na barriga com uma flecha envenenada e levaram-na, enquanto seus pais e irmãos fugiam. Viveu entre os Yanoama durante onze anos, até o ano de 1961, quando, regressou às suas origens.

Valero casou-se com dois homens yanomamis. Segundo seus relatos, casou-se com um homem chamado de *Fusiwe*. Naquela ocasião, ela tornou-se a quinta mulher dele. No total, de seus dois casamentos, Valero chegou a ter quatro filhos[69]. Nas palavras de Clastres (1982), uma profundidade de laços com *Fusiwe* são lembrados por Valero, embora ela também chegasse a lembrar-se de ocasionais acessos de furor de *Fusiwe*, inclusive quando, em certo momento, ele quebrou o braço dela com uma borduna.

Fusiwe, segundo Clastres, é um índio que representa bem o ideal de glória e prestígio de guerreiros. *Fusiwe* seria um desses índios tipicamente guerreiros, de sociedades altamente violentas, nas quais os homens viveriam em uma constante busca pelo reconhecimento social de seus comportamentos agressivos e de suas capacidades guerreiras. "Entre os guerreiros amazônicos mais de um guerreiro morre, como o

[69] Good faz referência a um deles. Conta que em ocasião da vinda de uma equipe de saúde, contratada pelo governo para distribuir remédios preventivos, Francisco Valero conduzia o barco que os tinha levado até os Yanomami. Francisco "tinha a pele escura, os cabelos lisos e pretos do povo do pai. Ao sorrir, exibia dentes pequenos e muito brancos, outra característica dos ianomâmis" (Good e Chanoff, 1991: 53).

famoso Fusiwe (cf. Bibliografia[70]), em um combate em que enfrenta sozinho um grupo de inimigo" (Clastres, 1982: 230). Pois, os guerreiros, nestas sociedades tipicamente guerreiras, "ocupam o topo da hierarquia social do prestígio" (Clastres, 1982: 222). *Fusiwe* é comparado aos guerreiros do Chaco, que, segundo o autor, são altamente violentos[71].

Clastres define as sociedades guerreiras como sociedades que exaltam os guerreiros e que vivem constantemente em guerra, ainda que uma paz relativa venha existir. Essas sociedades são sociedades primitivas que elevam a guerra às últimas consequências, fazendo desse mecanismo sociológico de toda sociedade primitiva – que é a guerra – uma situação permanente. Dito de outro modo, a guerra, para Clastres (1982), é sempre um mecanismo sociológico primitivo, porém é especialmente desenvolvido nas sociedades guerreiras. Por isso, as sociedades que prestigiam os guerreiros merecem o qualificativo de sociedades guerreiras, mesmo que a guerra e a violência constituam o mecanismo privilegiado de constituição de todas as sociedades primitivas.

> Convém antes de tudo observar que as sociedades guerreiras não representam uma essência específica, irredutível, imutável da sociedade primitiva. São apenas um caso particular e particularidade de seu caso se deve ao lugar especial que nelas ocupam a atividade guerreira e os guerreiros. Em outros termos, toda sociedade primitiva poderia transformar-se em sociedade guerreira, segundo circunstâncias locais externas (por exemplo, agressividade intensificada dos grupos vizinhos, ou, ao contrário, seu enfraquecimento incitando a desdobrar os ataques contra eles) ou internas (exaltação, no sistema das normas que regem a existência coletivo, do *ethos* guerreiro) (Clastres, 1982: 208).

A guerra, entendida como violência, é mecanismo sociológico das sociedades primitivas. Sobre isso, escreve Clastres (1982:171): "as sociedades primitivas são sociedades violentas, seu ser social é um *ser-para-a-guerra*". Mas intensificado em algumas sociedades, que, portanto, seriam passíveis de ser classificadas como guerreiras. Notemos que guerra é sinônimo de violência para o autor. Como pode ser

[70] Clastres fala da tradução francesa de Biocca (1996), cuja referência é Biocca, Ettore. *Yanoama*. Paris, Plon, 1968.
[71] O autor também se lembra de como os jesuítas consideraram os Tupi, os índios que ocupam o Chaco, altamente hostis.

verificado quando ele escreve que a guerra é a forma mais brutal, pura, além de coletiva e social, de violência (Cf. 1982: 169). Ou ainda, "a guerra é um puro comportamento de agressão e de agressividade" (Clastres, 1982: 176). Sendo *violência* e *guerra* categorias equivalentes e sendo a guerra um universal das sociedades primitivas – já que toda sociedade primitiva praticaria a guerra, o que, segundo o autor, pode ser verificado nas etnografias[72] que vão da América do Sul à Austrália, passando pela África – logo, toda sociedade indígena é uma sociedade violenta. Afirma Clastres: "parece, portanto, estar bem esclarecido que não se pode pensar a sociedade primitiva sem pensar também a guerra que, como dado imediato da sociologia primitiva, assume uma dimensão de *universalidade*" (Clastres, 1982: 173, grifo no original).

A disposição indígena à violência e à guerra deveriam, segundo o autor, ser compreendidas enquanto um mecanismo sociológico poderoso que não pode ser eclipsado pelo gosto ao sensacional e ao caricatural. Clastres faz referências aos estudos de Chagnon sobre os Yanomami quando fala desse modo sensacionalista e caricaturesco de lidar com a violência, como fica evidente em uma nota de rodapé (Cf. Clastres, 1982: 173, nota três), na qual ele cita *Yanomamö: the fierce people* (1968).

Para Clastres, se a etnologia não afirma existir a violência guerreira ou não a estuda mais é por que as condições dos povos indígenas são outras que não aquelas que permitiam o combate livre entre os grupos.

> A situação dos Yanomami amazônicos é única: seu isolamento secular permitiu a estes índios, sem dúvida a última grande sociedade primitiva, viver até o momento como se a América não tivesse sido descoberta.
> (...) é assim que se pode observar entre eles a onipresença da guerra (Clastres, 1982: 173).

Os Yanomami parecem um grupo metodologicamente privilegiado para a compreensão da violência como mecanismo sociológico. Esse valor metodológico dos Yanomami era ressaltado também pelo geneticista Neel, pelo etologista alemão Eibl-Eibesfeldt, como dissemos no capítulo I. Comparando seus respectivos ponto de vista, um relativo isolamento geográfico afirmado pelos pesquisadores daria aos Yanomami

[72] Faz referência à opinião dos missionários franceses e portugueses sobre os Tupi do litoral brasileiro. Segundo Calstres, na opinião dos missionários, em meados do século XVI, não havia uma superpopulação devido à guerra incessante entre esses indígenas.

uma condição privilegiada como objeto científico, ainda que as posições fossem evidentemente distintas. A violência, em Clastres (1982), é universal, tanto quanto era para Neel e Eibl-Eibesfeldt, mas não teria outras razões de ser que não sociológicas e culturais. Distintamente, o geneticista e o etologista acreditavam que a universalidade do comportamento agressivo devia-se à natureza das espécies – à natureza genética dos indígenas, inclusive.

E, afinal, como Clastres formula a violência como um mecanismo sociológico? Ele formula contrapondo-se, por um lado, a certos aspectos da teoria social lévi-straussiana baseada no princípio da reciprocidade e, por outro lado, a certos aspectos da filosofia política hobessiana. Lévi-Strauss formulou em *As estruturas elementares do parentesco* a ideia de que a troca funda a sociedade ao mesmo tempo em que a fundamenta. Clastres, ao citar Lévi-Strauss, afirma, pois, que a guerra, para este último, seria a negativa do ser social – um ser social que seria um "ser-para-a-troca". Diz Clastres sobre a concepção Lévi-straussiana acerca da violência guerreira:

> Em outros termos, a guerra não possui por si mesma nenhuma *positividade*, ela exprime não o ser social da sociedade primitiva, mas a não-realização deste ser que é o ser-para-a-troca: a guerra é o negativo e a negação da sociedade primitiva na medida em que ela é o lugar privilegiado da troca, na medida em que a troca é a própria essência da sociedade primitiva (Clastres, 1982: 184).

Todavia, Clastres considerava que a realidade extravasa o modelo de Lévi-Strauss, já que a universalidade da violência falseá-la-ia. A teoria social Lévi-straussiana não se sustentaria, segundo Clastres, já que não condiz com os fatos etnográficos, não fornecendo um lugar teórico a um elemento essencial da vida primitiva. Logo, diz Clastres, seria preciso abandonar a ideia do ser social primitivo *exclusivamente* como um ser para a troca: "a sociedade primitiva é o espaço da troca e *é também o lugar da violência*: a guerra, como a troca, pertence ao ser social primitivo" (Clastres, 1982: 185, grifo no original).

A guerra, para Clastres, seria o meio e a causa do efeito político da fragmentação social. A violência guerreira realizaria o desejo social de constituir-se autônomo, enquanto uma totalidade autônoma em relação ao seu "outro". Por isso, a violência com o "outro" é compreendida como uma estrutura fundamental de

constituição da totalidade social. A troca, ao contrário da guerra que levaria a diferenciação, levaria à identificação e à impossibilidade de constituição da totalidade autônoma e única. Notemos que Clastres localiza a violência como o princípio fundamental da sociedade, não a troca. Mas a troca é relevante, pois é mediante a troca, que instauraria a aliança, que as comunidades poderiam guerrear com outros grupos. Esta interpretação aproxima-se da ideia de Albert (1985) de que os Yanomami estabelecem alianças no conjunto multicomunitário. Elas, a violência e a reciprocidade, são, para Clastres (1982), estruturas sociais. Todavia, apenas na medida em que a troca seria uma tática necessária para a realização da guerra. Não seria possível guerrear sozinho, por isso, a troca torna-se uma tática necessária ao fundamento primeiro do social, que é a guerra. A violência teria, pois, primazia sobre a troca.

> Existe, imanente à sociedade primitiva, uma lógica centrífuga de fracionamenmto, de dispersão, de cisão, a tal ponto que cada comunidade tem necessidade, para pensar como tal (como totalidade una), da figura oposta do estrangeiro ou do inimigo; a tal ponto que a possibilidade de violência acha-se inscrita *antecipadamente* no ser social primitivo; a guerra é uma estrutura de sociedade primitiva e não fracasso acidental de uma troca que não vingou. A este estatuto estrutural da violência responde a universalidade da guerra no mundo dos Selvagens (Clastres, 1982: 192).

É desse modo que a posição de Lévi-Strauss, segundo Clastres, é simétrica e inversa à de Hobbes, cuja posição é de que as relações humanas são baseadas na violência. As relações humanas estariam fundamentadas num estado de guerra de todos contra todos. Por outro lado, Hobbes, segundo Clastres, equivocara-se em voltar-se à guerra como relação única e primordial entre os homens, pois a aliança, por outro lado, é necessária enquanto aumento das possibilidades de se vencer uma guerra.

No capítulo seguinte, veremos como alguns autores rebatem a ideia de que os Yanomami sejam um povo violento e como ressaltam, pelo contrário, sua generosidade. As posições apresentadas nesse capítulo sobre os Yanomami tomam a violência como categoria fundamental para a construção da alteridade. Outras posições, distintamente, negam a violência como elementar da vida dos Yanomami e reforçam, por outro lado, a reciprocidade entre esses índios. Vejamos, no capítulo seguinte, quem são os agentes

que assumem essa posição discursiva da reciprocidade e como formulam especificamente os sentidos desse altruísmo generalizado.

CAPÍTULO III – Reciprocidade indígena e seus "outros" violentos

Apresentaremos ao longo deste capítulo posições distintas daquelas de autores que pensaram os Yanomami pautados pela categoria *violência*. Para isso, analisaremos outras posições de antropólogos e consolatinos e seus modos de mobilizar a noção de *reciprocidade* e/ou de *generosidade*, elaborando concepções diametralmente opostas à de violência indígena. Notamos, portanto, que a noção de *reciprocidade* e/ou *generosidade* tem sido mobilizada para caracterizar os Yanomami, porém contrapondo-se a ideia de que sejam violentos. Além disso, pretendemos ainda mostrar que alguns autores posicionam-se afirmando existir violência entre os Yanomami, mas, verdadeiramente, enfatizam a generosidade como o valor fundamental cultivado por esses indígenas. Ou seja, o argumento sobre a violência indígena convive em alguns textos com o argumento da generosidade, ainda que a generosidade seja evidenciada em relação àquela.

* * *

Como relatamos anteriormente, Ramos (1990) afirma não concordar com a ideia de que os Yanomami sejam um povo violento. No entanto, a autora apresenta um relato sobre o confronto entre irmãos por causa de uma mulher, que, como afirmaram outros antropólogos (Chagnon, 1968, 1988, Harris, 1978, Lizot, 1988, Albert, 1985, Good e Chanoff, 1991, Saffírio, 1985), seria um motivo significativo para o desencadeamento de violências. Segundo ela, dois irmãos da linhagem *Kadimani dïbï*, da aldeia Kadimani, onde ela fez trabalho de campo, entraram em confronto em outubro de 1969. Estavam na casa de Homero, o segundo filho do velho líder da aldeia. Segundo a antropóloga, Homero era conhecido pelo seu temperamento volátil e problemático. A briga começou com Homero batendo em sua mulher mais velha e em uma irmã dela.

> As mulheres gritavam enquanto ele se postava à beira da fogueira da esposa, esperando retaliação. A mulher bateu-lhe umas vezes nas costas com um pedaço de lenha, enquanto a outra esposa vinda da Venezuela, a favorita, observava sentada na rede (Ramos, 1990: 106).

Manoel, o irmão mais velho e líder da aldeia, entrou por uma das portas com um terçado na mão e bateu com ele de lado nas costas de Homero. Segundo o relato de

Ramos (1990), começou uma tremenda confusão. Pessoas gritavam, armavam-se com o que podiam, enquanto os homens desafiavam-se por entre as redes e fogueiras. Manoel defendia uma das mulheres envolvidas, com quem era casado. Homero, que balançava, segundo a antropóloga, o corpo em movimentos característicos de duelo, pegou um terçado e golpeou seu irmão, Manoel. A esposa venezuelana, segundo os relatos, já estava armada com uma pedaço de lenha a essa altura da briga. Os lutadores teriam ido para o centro da aldeia, onde Manoel levou mais uma pancada, sem poder reagir já que sua mãe o impedia. Homero teria desistido de lutar e foi para sua rede, depois de ter, segundo Ramos (1990), ofendido sua mãe, dizendo que era uma velhota ou uma bruxa por ter produzido aquele irmão. Ainda segundo a autora, as insinuações eram de que Homero batia na esposa por ela estar grávida de outro homem.

Sobre os confrontos, a autora afirma que são muito comuns, além de dizer que são bastante dramáticas as brigas entre irmãos classificatórios pertencentes a grupos agnáticos distintos. Ela relembra um duelo em Kadimani.

> Um dos homens, do sib *Koima dïbï*, denunciou o outro, o líder do *sogosï dïbï*, como um mau xamã, o que foi interpretado como uma grave acusação de charlatanismo. Vivendo em outra aldeia, a vítima arrebanhou seus seguidores e marcharam todos para Kadimani, pintados de preto, enquanto os locais, numa correria de alerta aos gritos de *wazu dïbï, wazu dïbï* (‘inimigos guerreiros, inimigos guerreiros’), preparavam-se para o confronto. O evento principal foi o duelo entre os dois homens, cada um batendo na cabeça do outro duas vezes, sob a atenta vigilância de uma grande platéia altamente tensa e barulhenta (Ramos, 1990: 107).

Segundo Ramos (1990), o duelo acabou generalizando-se e outras duplas começaram a duelar. Parece ter sido uma confusão generalizada, com crianças e mulheres gritando e chorando e cachorros latindo. Depois de menos de duas horas, tudo teria voltado ao normal. Os homens acalmaram-se depois que o acusador afirmou que ele tinha dito que o outro era mau xamã por brincadeira.

Os confrontos podem acontecer frequentemente, como afirma Ramos (1990), entre cunhados. Em geral, como salientaram Lindey, Damioli e Saffírio (1988) e Chagnon (1968), os consanguíneos, em especial os irmãos, defendem suas mulheres contra o marido. Diz Ramos (1990: 108): “a mulher, que geralmente fica com seus consanguíneos depois de se casar, tem nos irmãos uma fonte de apoio e segurança

sempre que o marido ensaia alguma violência". O serviço da noiva seria o momento no qual os homens de uma aldeia poderiam mostrar a força que poderão ter na hora que precisarem defender suas mulheres. Isso aconteceria principalmente quando o homem que se casará com uma delas vier de outra aldeia. Em Auaris, a exogamia era, nas palavras de Ramos (1990), bastante neutralizada em virtude da contiguidade entre as aldeias. Bastava atravessar o gramado da missão para que os cunhados pudessem participar de algum evento conflituoso do casal.

Segundo Ramos (1990), enquanto a solidariedade é esperada entre aqueles que pertencem à mesma linhagem, como veremos em seguida, entre aqueles que pertenceriam a linhagens diferentes não ocorreria necessariamente o mesmo. Entre os afins e consanguíneos classificatórios existiria uma ambivalência, o que muitas vezes acabava resultando em acusações de uns contra os outros por atos abusivos, como adultério, roubo, etc..

> Homens desligados de seus agnatos próximos estão mais sujeitos à influência de sogros, ao abuso de cunhados ou de consanguíneos mais distantes e a acusações de roubo, adultério e outros atos considerados abusivos. Na expressão *iba ai dïbï* ('os meus outros') está embutida uma ambivalência com relação aos afins e aos consanguíneos classificatórios que reflete um certo desconforto muitas vezes detectável na interação das pessoas. As crianças, por exemplo, reagem com expressões faciais de ligeira contrariedade acompanhadas de cochichos quando percebem e anunciam a aproximação de alguém que cai na categoria de seus *iba ai dïbï* (Ramos, 1990: 109).

Afirma Ramos que as brigas existiriam também entre os agnáticos, embora não fossem muito frequentes. Elas seriam poucas e com consequências bem menores do que poderíamos encontrar em outros contextos. Ao contrário disso, a autora afirma que é mais esperada a solidariedade entre eles.

> Como vimos, brigas existem, mas são poucas e de consequências muito menos sérias do que podem chegar a ter em outros contextos. Esperava-se dessas pessoas um alto grau de solidariedade, indicado pela expressão *iba dïbï sai* ('os meus de verdade') Ramos (1990: 108).

A propósito, a generosidade seria uma das qualidades mais importantes para que um Sanumá viesse tornar-se um líder. A antropóloga discorre sobre *Kalioko*, um líder Sanumá, para demonstrar como a generosidade seria um valor respeitável e capaz de construir uma posição de liderança para aqueles que sabem fazer uso dela. Nesse sentido, a generosidade de *Kalioko*, que a soube exercer quando a família da irmã de sua esposa teve que se mudar para sua aldeia depois de uma briga do marido da cunhada na Venezuela:

> Dentre as qualidades de um líder, a generosidade é uma das mais atraentes e Kalioko soube utilizá-la com eficácia quando permitiu que a família da irmã da esposa plantasse na sua roça e colhesse dela, até que os novos residentes tivessem condições de fazer a sua própria plantação (Ramos, 1990: 140).

Durante a realização do trabalho de campo, algo muito parecido foi ressaltado pelos missionários da Missão Catrimani, durante a ocasião de uma "festa" ritual na aldeia de *Mauxitheri*. A festa fora realizada para cumprir uma das etapas do consumo das cinzas de um falecido índio, um ritual muito citado pelos antropólogos (Chagnon, 1968, Lizot, 1988, Ramos, 1990, Saffírio, 1985 e Albert, 1985), denominado *reahu*. Como todas as comemorações funerárias yanomamis, os índios de Mauxitheri convidaram os de todas as aldeias da região para a festa, que duraria aproximadamente uma semana, período no qual os habitantes da aldeia sede deveriam hospedar os visitantes. Durante esses dias, os anfitriões deveriam prover os convidados com bananas, carne de caça, mandioca, etc.. No entanto, devido a uma escassez de produção nas roças do *Mauxiutheri*, a aldeia vizinha, conhecida como Uxiuteri, ajudou com os alimentos necessários. Uxiuteri é liderada por uma mulher, Mariazinha, que é uma figura muito respeitada.

Uma das missionárias que nos acompanhou até *Rookuaripiitheri* para uma visita rotineira nos contou que Mariazinha pode assumir a liderança da aldeia, porque tinha muitas filhas e soube dá-las a homens trabalhadores e mais velhos. De acordo com as regras matrimoniais desse povo, quando um homem deseja desposar uma moça, deve, antes do casamento, fazer uma roça para os pais dela e também deve fazer sua própria roça. Desse modo, o fato de ter escolhido bem os maridos de suas filhas aliado à capacidade de Mariazinha de mantê-los em sua aldeia garantia-lhe uma fartura não

comum às outras aldeias. Pudemos visitar sua roça, que era muito grande e possuía muitas variedades, como abacaxi, mamão, mandioca, banana, batata-doce, etc.. Além disso, Mariazinha sabia ser generosa, um valor cultivado entre os Yanomami, que, segundo a missionária, poderia ser observado pelo modo como agiu por ocasião da festa na aldeia de *Mauxitheri*. Adiante, voltaremos a tratar a percepção de consolatinos acerca da generosidade como um valor propriamente yanomami.

A capacidade de manter os genros em suas aldeias é, de acordo com etnógrafos americanistas, dentre os quais poderíamos citar Chagnon (1968), Albert (1985) e Ramos (1990), um valor de reconhecimento de um líder indígena. De acordo com esta autora, além da capacidade de submeter os genros à sua autoridade, construção da liderança para além das relações domésticas entre os Sanumá dependeria também da generosidade, como ressaltamos acima sobre as descrições da antropóloga acerca de *Kalioko*, e da habilidade retórica[73]. Ela afirma que a liderança política entre os Sanumá é construída pelo conhecimento e pela capacidade de persuasão. Dito de outro modo, a liderança entre os Sanumá, menos do que construída por uma linguagem da violência, seria construída pela retórica e, além disso, pela habilidade em convencer. Diferentemente do que vinha afirmando Chagnon (1968, 1988) sobre a poligamia como meio de adquirir poder político entre os Yanomami, Ramos afirma:

> Esse levar a melhor não distingue o líder em termos de privilégios materiais, nem mesmo de exclusividade da poliginia, como, por exemplo, no caso Nambiquara tornado famoso por Lévi-Strauss (1948) e como propõe Clastres (1978), que vê na prerrogativa de ter várias mulheres o trunfo principal do chefe nas sociedades indígenas sul-americanas para capitalizar poder político (Ramos, 1990: 146).

Sobre o poder entre os Sanumá, continua:

> Ser líder de aldeia não quer dizer obrigar alguém a fazer o que não quer. Seu poder, dissolvido como é por toda a comunidade, traduz-se na capacidade de persuasão e nunca de coerção. Daí, a importância da arte oratória atribuída a um verdadeiro *Kaikana.* A autoridade de um líder emana, mais do que tudo, do seu talento político para colocar conhecimento e experiência adquiridos a serviço da comunidade (Ramos, 1990: 144).

[73] Ver a análise sobre a retórica e os discursos Sanumá feita por Ramos (2002).

Kenneth Good (Good e Chanoff, 1991), por sua vez, não se posiciona sempre do mesmo modo sobre o fato dos Yanomami serem ou não violentos. Em seu romance-etnografia, o autor chega a afirmar que os Yanomami são violentos, porém, em outros momentos muda sua posição. Kenneth Good foi aluno de Napoleon Chagnon e Marvin Harris, duas grandes personalidades do debate acerca da violência yanomami nos Estados Unidos (conforme capítulo I).

Good desembarcou em área yanomami, na Venezuela, pela primeira vez, como integrante de uma expedição organizada por Chagnon. Eles desembarcaram na Missão Ocamo, uma das missões salesianas, na metade da década de 1970. Segundo Tierney (2002), essa expedição foi organizada para a ocasião da volta de Chagnon ao campo, em 1976, com uma verba de 260 mil dólares, da Fundação Nacional da Ciência, para investigar mortalidade e divórcio entre os Yanomami. Ainda segundo Tierney (2002), esses recursos permitiram que Chagnon levasse com ele dois doutores e três alunos de pós-graduação.

> Um destes três chamava-se Kenneth Good. Até então, Good tinha sido amigo e protegido de Chagnon. Eles travaram conhecimento na Penn State University, onde eram companheiros de bebedeiras. 'Tínhamos o costume de ir aos bares e bebermos juntos. Eu ficava meio embaraçado, mas o acompanhava porque ele ia ser meu trampolim' recordou Good (Tierney, 2002: 179).

Good e Chanoff (1991) narra sobre a expedição e seus integrantes:

> Nosso destino: o coração da Amazônia venezuelana. O primeiro a entrar no avião foi Napoleon Chagnon, o grande explorador – afinal, era a sua expedição. Seguiram-no Bob Carneiro [Robert Carneiro], curador do Museu Americano de História Natural para a América do Sul, e William Sanders, eminente arqueólogo da América Central. Por fim embarcaram Ray Hames, Eric Fredlund e eu – três estudantes formados em antropologia que passariam os próximos quinze meses no mais profundo recesso da mata virgem, principais pesquisadores do projeto Ianomami de Chagnon (Good e Chanoff, 1991: 19).

Good é destinado a viver com os Hasupuweteri, um grupo que era considerado extremamente cruel por Chagnon. Chagnon teria dito a seus alunos e colegas de expedição que os Yanomami eram assassinos cruéis, inaladores de alucinógenos e raptadores de mulheres, a imagem de homens da Idade da Pedra (Cf. Good e Chanoff, 199: 19). Mas, logo depois da chegada em Ocamo, seguiram para Tayariteri, a aldeia onde vivia Jacques Lizot, onde ficariam hospedados. Segundo Good, a decisão de se instalar nesta aldeia teria sido tomada a partir de um acordo entre Chagnon e Lizot, que dizia ser necessário manter-se afastado dos missionários (salesianos). Lizot estaria em conflito com os salesianos[74] (Good e Chanoff, 1991 e Tierney, 2002) e, por isso, a comunidade antropológica deveria manter-se afastada deles.

Foi em Tayariteri que Lizot e Chagnon aproveitaram-se da primeira noite dos estudantes para assusta-los. Good afirma que ambos conheciam bem esses índios e a sua agressividade, por isso não poderiam perder a chance de brincar com os novatos. O silêncio da noite foi rompido pelos dois experientes antropólogos quando entraram gritando na cabana onde estavam hospedados Good e Fredlund, assustando os dois estudantes. Segundo Good (Good e Chanoff, 1991: 27), foi uma experiência horrível, ainda mais para ele que conviveria como aluno de alguém que o tinha assustado.

O relato continua com a viagem pelo Rio Orinoco, quando finalmente alcançaram a aldeia dos Hasupuweteri. Todavia, os Yanomami não se encontravam por lá. Devido à ausência deles, Good resolveu acompanhar a viagem rio acima, onde deixariam Hames[75] para conduzir estudos de horticultura[76]. Lá ficaram Good, Hames, Carneiro e Fredlund, esperando a volta de Chagnon, que fora levar Sanders rio abaixo. Na volta, Chagnon confirma ter encontrado os Hasupuweteri, um pouco mais abaixo do lugar onde a expedição os tinha procurado. Informados por Chagnon, os Hasupuweteri ficaram sabendo da chegada de Good e já arrumavam-lhe uma cabana (Good e Chanoff, 1991: 29).

[74] Tierney (2002) relata os conflitos entre os salesianos e Lizot. Mas, em geral, Tierney (2002) fala sobre conflitos pessoais e físicos entre o antropólogo francês e os salesianos. Como o conflito entre José González e Lizot sobre se este trocava objetos por sexo com os garotos indígenas.

[75] Raymond Hames, co-autor do artigo de Chagnon sobre a violência yanomami e o sucesso reprodutivo dos mesmos.

[76] Conforme informamos no capítulo I, Hames pesquisou sobre o consumo de proteína entre os Yanomami de Toropoteri, que se localizava ao longo do baixo Padamo, um afluente do Alto Orinoco, no sul da Venezuela.

Chagnon tinha preparado Good para o trabalho de campo. Em Penn State, apresentou o que possivelmente encontraria, um mundo de ferocidade indígena. Good recebera dele gás paralisante, um tipo de pó químico reservado para a polícia e que serviria para situações que envolvesse algum tipo de hostilidade ou traição. Todavia, de início, chamava-lhe mais a atenção o fato de rirem de tudo. Riam de tudo o que Good fazia, desde tirar os sapatos a usar óculos. Sempre ouvia muitas risadas enquanto os Yanomami observavam-no pelos vãos das tábuas da casa. Os homens mais jovens começaram a testar seus limites e, assim, por um instante, Good achou que seria alvo desses homens, denominados pelos índios como *huyas*[77], aqueles que eram considerados os mais violentos da cultura Yanomami.

A constante vigia feita pelos Yanomami não era menos estranha ao antropólogo. Estavam sempre atrás dele, observando o que fazia e como fazia. Por isso, até aquele momento, pareciam-lhe menos violentos e mais chatos. Assim é que lhe parecia os Yanomami:

> Assim, embora os ianomamis não pareçam violentos ou agressivos, compensam o fato sendo o mais irritante grupo de pessoas jamais imaginado. Ianomami, o Povo Feroz? Comecei a pensar que Ianomami, o Povo Chato de Galochas, seria um título mais apropriado. Por outro lado, apesar de todas as dificuldades, desde minha chegada, nunca tive de me preocupar com o fato de viver entre eles. Sob a pintura exótica dos corpos ou dos estranhos adornos, eram apenas seres humanos, sorrindo, rindo, divertindo-se como qualquer pessoa em qualquer parte do mundo (Good e Chanoff, 1991: 40).

A impressão de selvageria, que ele tivera quando os *hasupuweteris* cumprimentaram em sua chegada, tinha sumido. Good chega à conclusão que seria necessário integrar-se a eles ao máximo para que deixasse de ser considerado um estranho. Por isso, resolveu mudar-se para a *shabono*, para ficar perto de todos e participar da vida diária daquele povo. Good teve dificuldade de adaptação, como conta

[77] Com vimos, no capítulo I, essa classe de homens foi objeto de estudo de Chagnon (1988), quando apresentou sua hipótese de que homens mais violentos têm maiores chances de reproduzirem-se. Mas Chagnon (1968) os denominava de *unokai*. Não sabemos dizer por qual razão poderia haver essa diferença já que Chagnon e Good pesquisaram entre os Yanomami de mesmo grupo linguístico, os Yanomami do sul da Venezuela, os Yanomamö (Chagnon, 1968, 1974), ou conforme Albert (1989), os Yanomami.

sobre as noites, que lhe pareciam muito tumultuadas. Eram os bebês que choravam; homens que planejavam caçadas; outros que roncavam. Tudo no mais alto e bom som, segundo ele. Isso era comum para os Yanomami, mas não para Good.

Ademais, era comum que homens mais velhos e experientes fizessem grandes discursos ao longo da noite[78]. Eles falam sem saber exatamente quem está acordado ou não. Até por que, segundo ele, era comum acordarem, ouvirem e voltarem a dormir. Os assuntos são os mais variados, como uma caçada, um problema entre aldeias, ou ainda, um adultério ou rapto de mulher.

Para Good (Good e Chanoff, 1991), a *shabono* é uma grande casa onde as pessoas aprendem a desenvolver uma convivência. Mas, como toda casa grande, conflitos, turbulências e violências existiriam. No capítulo anterior, relatamos como o autor diz ter acompanhado casos de agressões masculinas em relação às mulheres, como estupros e surras. Nisso, Good chega a concordar com Chagnon, porém, segundo ele, era necessário que os grupos expressassem suas emoções mais fortes, afim de que a convivência fosse possível. Desse modo, Good afirma que seria possível preservar uma harmonia básica.

> Quando comecei a compreender essa questão, mais me aborreceu o retrato de um 'Povo Feroz' que fizera Chagnon. Não havia dúvidas de que tomara um aspecto do comportamento ianomami fora de contexto. Assim procedendo, conseguira também dar-lhe um caráter sensacionalista. Nesse processo, estigmatizou um povo notável chamando-o de bruto, dado a expressar seu ódio a qualquer custo. Não me enganava considerando-os moradores de uma Shangri-la, onde tudo era paz e luz. Longe de mim tal coisa. Era um povo volátil, emocional, capaz de um comportamento que consideraríamos bárbaro. Mesmo assim, o modo como expressavam a agressividade era fascinante, em grande parte ritualizada de uma forma ou de outra (Good e Chanoff, 1991: 75).

Notemos que Good não nega a violência entre os Yanomami. Sempre parecia haver pendências, problemas conjugais e conflitos que ficavam à mostra de todos. Um

[78] Como aconteceu durante nossa estadia em uma aldeia yanomami na região da Missão Catrimani. Os Yanomami mais experientes, os *pata*, levantavam-se e iniciavam discursos que, por vezes, se estendiam por toda a madrugada. Alcida Ramos (1990, 1981) afirma como a retórica e a eloquência são características socialmente valorizadas entre os Yanomami e decisivas a na eleição de um líder.

dia, pouco depois que se mudou para a *Shabono*, Good afirma ter presenciado uma briga. Uma mulher entrara na casa gritando. Ela ofendia uma outra dizendo que a sua pele era amarelada, a vagina grande e vermelha, além de ter nádegas escamosas. A agressora ofendia porque afirmava que a outra estava tendo um caso com seu marido. As mulheres que Good tinha visto brigando eram *Iokami*, que ofendia, e *Kraoma*, que era ofendida, sendo elas irmãs. *Iokami* ofendia gritando que os dedos e o pênis de seu marido tinham saído pela boca e pelas narinas de sua irmã quando transaram. Por sua vez, *Kraoma* negava que tivessem tido relações sexuais e retribuía os insultos. Até mesmo seu marido *Iokami* insultou, zombando de seu pênis.

O modo de falar deles impressionou Good inicialmente, que é comparado, por ele, a um modo alemão de falar. Não se saberia ao certo, segundo o antropólogo, quando um Yanomami expressa ou não raiva na sua fala. As demonstrações públicas de raiva transpareceriam situações de extrema violência, como quando os homens ficam irados por alguém ter pego parte de seu tabaco, ou ainda, que a mulher poderia estar-lhe traindo. E quando isso acontecia, muitas vezes soltavam uma enxurrada de insultos que envolviam sexo e funções corporais, segundo o antropólogo. Os Yanomami seriam bastante criativos e cruéis nesse sentido. Semelhante ao que diz Lizot (1988) sobre os insultos – conforme apresentado no capítulo anterior –, Good (Good e Chanoff, 1991) afirma que o jeito deles de insultar seria ridicularizando a aparência física do outro. Eles vingar-se-iam ofendendo verbalmente seus corpos e não a inteligência, a masculinidade, honestidade, etc., ou seja, o espírito, nos termos do próprio autor (Good e Chanoff, 1991).

Good diz ter presenciado também agressões físicas. Os homens quando enfurecidos devido a desconfianças podiam cortar o corpo de suas mulheres, queima-las, rasgar-lhes os lóbulos da orelha e ate mesmo cortar toda a orelha. Esses tipos de agressão foram também relatados por outros autores (Lizot, 1988, Chagnon, 1968, Clastres, 1982), conforme apresentado nos capítulos anteriores. Good considera que aos nossos olhos essas situações podem parecer verdadeiras barbaridades. No entanto, afirma que elas não podem ser avaliadas do mesmo modo que o fazemos em nosso contexto social. Os Yanomami não premeditariam suas ações, eles apenas permitiriam que seus sentimentos extravasassem, o que, de algum modo, acabaria gerando violências.

> (...) o observador tem que saber que essa é uma cultura onde a emotividade, as paixões momentâneas têm precedência, onde o constrangimento de qualquer natureza e considerações quanto ao futuro não funcionam tão bem quanto em nosso meio. Os ianomâmis parecem ter pouca consideração pelas consequências, seu universo psicológico não é premeditado. Por isso o marido é capaz de atacar a esposa embora vá sentir-se péssimo por isso mais tarde. Os ianomamis são explosivos no que diz respeito às emoções, e por elas praticam violências (Good e Chanoff, 1991: 80).

O comportamento agressivo serviria menos para provocar verdadeiras violências do que para prevenir que situações piores viessem a acontecer. Ou seja, a explosão de ira serviria para conter a violência física.

> Aos poucos fui desenvolvendo uma noção do contexto que regia a violência ianomami e da ênfase que aquela cultura dá à tentativa de limitá-la, em vez de maximizá-la. Em geral o insulto público bastava para dar vazão à raiva e emoção reprimidas, exatamente para que a violência não seguisse adiante (Good e Chanoff, 1991: 81)

Do mesmo modo, Good diz ter testemunhado cenas completamente opostas àquelas marcadas por violências. Diz ter visto cenas de amor, reconciliação, harmonia, prazer e afeição.

> Vi pessoas se ajudando a todo instante, mantendo íntimos relacionamentos de amizade, pais tratando com grande sensibilidade seus filhos. Ao mais leve choro as mães corriam para junto de suas crianças, a ver o que havia de errado. Apesar do empenho na colheita e nas árduas tarefas que lhes estavam destinadas, jamais deixavam desassistidas. Quando os pais voltavam da caçada deitavam-se na rede para descansar, porém tinham sempre pronto um vibrante sorriso para os filhos que corriam para serem abraçados, atirados para o ar e novamente pegos por mãos vigorosas e acolhedoras (Good e Chanoff, 1991: 75-76).

O fato de haver violências não autorizava, na opinião de Good, Chagnon a produzir uma etnografia que os apresentava como ferozes. Sob o ponto de vista de Good, Chagnon deu proporções não sadias às situações como as de conflitos conjugais e tribais. Seria o mesmo que dizer que todos os nova-iorquinos são assassinos e ladrões. Estar em Nova Iorque não significaria estar em uma fortaleza segura e desprovida de

maldades, no entanto, isso não significaria que poderíamos fazer uma generalização desapropriada ao escrevermos "um livro intitulado *Nova-iorquinos: O Povo Ladrão e Assassino*" (Good e Chanoff, 1991: 80-81).

Good faz uma reflexão crítica de sua grade leitura como podemos inferir a partir dos trechos acima, quando o autor passa a reelaborar aquilo que lhe tinham ensinado até então sobre os Yanomami, particularmente, a concepção chagnoniana de *ferocidade yanomami*. Sobre a trajetória de Good, ele rompeu relações com Chagnon depois de ter ficado sozinho e sem remédio para a malária que o assolara. Ademais, acusou Chagnon de não lhe ter deixado um barco decente no qual ele pudesse fazer o retorno. Procurou por Chagnon, na época, em Penn State, e rompeu com ele. Principalmente depois que soube que seu doutorado era uma espécie de bônus oferecido pelo Departamento de Antropologia daquela universidade pelos dados que ele tinha coletado para o projeto sobre os Yanomami de Chagnon:

> – Quer dizer que me enfiei naquela mata para coletar dados para um projeto seu, enquanto meu Ph.D. mais significava que um presente do departamento? Pois nos últimos dois anos vivi sob a impressão de ser um candidato ao doutorado fazendo pesquisas para sua dissertação.
> – Isso não é verdade – disse Chagnon. – Insisto: seria apenas um bônus que lhe concederíamos.
> – Seja como for, vou lhe dizer uma coisa – respondi. – Prefiro jogar tudo dentro da privada e puxar a descarga a entregar seja lá o que for a você (Good e Chanoff, 1991: 134)

Logo depois, Good entrou em contato com Marvin Harris, na Universidade de Columbia, que lhe sugeriu abandonar Penn State. Ele acabou se inscrevendo em Columbia, onde conseguiu ser admitido no doutorado. Justamente neste período, Irenaus Eibl- Eibesfeldt convidou-o a participar do projeto do Max Planck que incluía pesquisas entre os Yanomami. Good foi para o Max Planck, naquele momento certo de que os Yanomami ajudariam no desenvolvimento da pesquisa sobre violência, porém com a certeza de que a representação que Chagnon fazia desses índios não era a mesma que ele teve a oportunidade de formular sozinho em seu trabalho de campo. A ida para o Max Planck representava um rompimento com as representações sobre a violência feitas por Chagnon, ainda que ele mesmo acreditasse que havia circunstâncias nas quais ela

manifestava-se entre os Yanomami. Como temos visto, ele acreditava ser um fenômeno entre os Yanomami, porém, a compreensão sobre ele nada tinha a ver com a que tinha Chagnon.

No excerto seguinte, o autor reelabora seu entendimento sobre a violência e as diferenças entre as sociedades. Todas as sociedades abrigariam comportamentos agressivos, a visibilidade dada a eles é que permitia a diferenciação entre as sociedades violentas e as que não o são.

> Além das diferenças de valores e ideais entre ianomamis e as sociedade ocidentais, eu achava que o principal contraste entre nós não estava na frequência com que se abusa das esposas nem em outras manifestações de violência, mas no fato de que, no mundo deles, tais comportamentos são mais visíveis (Good e Chanoff, 1991: 81).

A questão é que as violências não ficariam na esfera privada, elas saltariam mais aos olhos do observador em certos contextos sociais do que noutros. Um antropólogo indígena, segundo Good, teria muito mais dificuldades de acessar o universo conjugal e relatar as agressões de gênero em uma sociedade que desenvolveu a esfera do privado.

> Acho também que se os ianomamis soubessem algumas das coisas que são feitas em nossa sociedade, e com que frequência, ficariam aturdidos e horrorizados. A quantidade de pessoas sem lar e abandonadas pelos membros da própria família, as mortes e brigas entre gangues e a violência por causa de drogas os chocaria demais. Não acreditariam que o homem é capaz de um comportamento tão brutal e desumano (Good e Chanoff, 1991: 81).

Quando Good questiona sobre o comportamento não indígena como violento, o autor faz uma reflexão sobre sua própria sociedade e, nesse momento, questiona se a violência é de fato um fenômeno das sociedades indígenas. Ele põe-nos em comparação com as suas próprias origens sociais, ou seja, os Yanomami surgem de uma justaposição comparativa entre o "Eles" e o "Nós"[79]. Veremos logo mais que a comparação foi um recurso recorrente nos textos dos consolatinos.

[79] Wagner (1981) chama a atenção nesse sentido quando afirma que o antropólogo "inventa" a cultura do outro. É o observador que "inventa" o outro a partir da relação, estabelecida pelo

A violência indígena deveria ser encarada de uma perspectiva culturalista, segundo Good, que afirma que, na compreensão antropológica, dever-se-ia levar em consideração a vida indígena integralmente. Nesse sentido, o autor parece estar reafirmando uma compreensão da totalidade cultural.

> Porém não só a violência precisava ser encarada sob uma perspectiva cultural global. Quanto melhor conhecia os hasupuweteris, mais claro ficava para mim o quanto suas vidas eram integradas. Cada coisa que faziam em separado encontrava seu contexto natural no dia-a-dia – tinha sua razão de ser. Por exemplo, tomavam drogas para entrar em contato com o mundo espiritual. Os xamãs só as consumiam para esse fim específico (Good e Chanoff, 1991: 82).

O sexo, que fora objeto privilegiado da etnografia de Lizot, também é ponderado por Good[80] como uma atividade exacerbada na vida diária dos Yanomami. Good não chega a fazer referência direta a Lizot. Mas, aparentemente e devido a sua proximidade com ele durante seus trabalhos de campo, é bem provável que Good esteja questionando as interpretações de Lizot.

> o sexo [,como a violência, é] a mesma coisa. Acontecia na mata durante o dia quando homens e mulheres estavam juntos. O homem devia sair para a caça e levava consigo a esposa; enquanto caçava, ela colhia frutas e outros comestíveis. Durante este período mantinham relação sexual, no contexto de uma atividade diária normal. Também podiam fazer sexo à noite, mas não marido e mulher. Nem dentro da *xapono*. Era quando aconteciam os casos sempre muito discretos. A relação entre cônjuges se dava no contexto de uma atividade econômica, principal motivo para o casamento, antes de mais nada (Good e Chanoff, 1991: 82).

Good faz uma crítica culturalista na medida em que o autor defende uma posição analítica que prioriza o conceito de *cultura* ao mesmo tempo em que uma compreensão dos nativos a partir, digamos assim, de dentro dessa cultura. O conceito de

---

antropólogo, entre a cultura do nativo e a sua. O nativo surgiria, pois, numa relação com o "Eu", mas um "Eu" que tem uma pertença cultural.

[80] No capítulo anterior, afirmamos que Good (Good e Chanoff, 1991) considera os homens yanomamis sedentos por sexo. Não que estejamos no contradizendo, mas, de fato, a posição do autor ora direciona-se para uma direção; ora para outra.

cultura abriga no seu núcleo semântico essa concepção de que a vida nativa é uma totalidade e, por isso, deve ser compreendida globalmente. Não que os outros autores, como o próprio Lizot (1988), não achasse que estava fazendo uma etnografia da cultura yanomami, pois achava. O fato é que a diferença de Good com eles era de que este acreditava que Chagnon (1968) e Lizot (1988) não haviam de realmente abordado o âmago da "cultura yanomami".

Good (Good e Chanoff, 1991) justapõem os Yanomami àquilo que ele considera como sua própria sociedade a fim de apontar que a violência não é um fenômeno particular entre os Yanomami. Autores consolatinos fazem o mesmo. Certas concepções consolatinas sobre os Yanomami aparecem contrapostas a concepções consolatinas acerca de "outros" com os quais os Yanomami se deparam. No trecho seguinte, os Yanomami emergem da comparação que Zacquini faz entre eles e os "brancos":

> Os Yanomami detentores de uma vida livre, isenta da malícia e da maldade dos brancos estão com os dias contados: morte, dispersão, mendicância, alcoolismo, marginalização. E, tudo isso acontece num mundo, no qual se procura principalmente entre os jovens, formar grupos artificiais para fugir da solidão, do individualismo e da competição da vida moderna (Zacquini, 1976: 9).

A categoria "brancos" que o autor mobilizada no trecho acima refere-se a todos aqueles que não são índios. No entanto, ela abarca, dependendo do autor e do texto, outras categorias de não índios, que também são contrapostos aos Yanomami. Aparece, por exemplo, a categoria "civilizados" para referir-se aos não índios. Estes "civilizados" e/ou "brancos" seriam todos aqueles com os quais os Yanomami entraram em interação, como fazendeiros, colonizadores, migrantes, etc.. Discorreremos mais detalhadamente sobre essas categorias classificatórias, no próximo capítulo, quando abordaremos as concepções acerca da violência dos não índios. Em geral, um conjunto de não índios que é sempre enunciado pelos autores consolatinos é a dos garimpeiros. Num texto de 1988, cuja autoria não conhecemos[81], a violência aparece como categoria da construção de concepções sobre a vida dos garimpeiros. O relato é sobre uma observação de

[81] A autoria nem sempre é reconhecível. Muitos dos textos consolatinos da revista *Missões Consolata* analisados não apresentam autoria.

garimpeiros no aeroporto de Manaus, onde, segundo o texto, partem os homens ornamentados com ouro.

> Parecem ter sido fabricados em série: pele queimada, ostentando bugigangas de ouro nos dedos e pescoço, feitos santos carregando ex-votos; olhar frio de quem faz um trabalho duro e se deixa explorar, de quem aceita viver em lugares onde a bebida, o homossexualismo, a prostituição e a violência determinam as regras sociais; olhar frio de quem já se esqueceu do calor da família, das amizades e das coisas ternas e puras de uma vida digna de ser vivida (s/n, 1988: 15).

Os garimpeiros, em contraposição aos Yanomami, são concebidos como sujeitos que perderam os valores nobres, como família e amizade. Nesse sentido, Emiri afirma que, entre esses índios é que se poderiam encontrar valores dignos de ser vividos, tais como a generosidade e solidariedade, como veremos adiante. Ou seja, os garimpeiros são concebidos como opostos aos indígenas e, diferentemente das concepções que encontramos nas etnografias e textos já apresentados, os considerados violentos e agressivos não são os índios.

Ao contrário do que foi apresentado nos capítulos anteriores, nos textos a serem analisados neste capítulo é o branco aquele que é classificado como agressivo e violento. Zacquini (1976), ainda que não faça uso da categoria violência, nega um comportamento negativo (maldoso e malicioso) entre os Yanomami e o atribui aos "brancos". A maldade e a malícia são definidas no trecho, já citado acima, como própria aos brancos e não dos Yanomami.

A missionária Loretta Emiri comparou, em suas próprias palavras, a "cultura do índio" e a "nossa cultura", fazendo referência aos Yanomami e aos não índios. Emiri foi uma missionária italiana leiga que atuou fortemente em projetos educacionais para os Yanomami. Elaborou um dicionário *yãnomamè*-português, sobre o qual há anotações na Missão Catrimani. Ainda produziu uma cartilha de alfabetização indígena e um livrinho de leituras de em língua nativa (Emiri, 1985: 30). A missionária chegou a participar de encontros sobre educação indígena (Emiri, 1986: 15) e também realizou coleta de objetos da dita cultura material yanomami para o Museu Integrado de Roraima (MIRR) (Emiri, 1984: 26).

Ela faz essa comparação pondo em justaposição relatos sobre diferentes cuidados com as crianças e ressaltando como entre os Yanomamis as crianças teriam uma maior preocupação com seu bem-estar.

Sobre uma mãe e seu filho na cidade de Boa Vista, narra a missionária:

> Ela ia na frente, cambaleando. O menino ia atrás, chorando pacatamente, andando devagar e querendo parar. De vez em quando, ela parava para esperar o menino, que não conseguia andar (Emiri, 1986: 23).

Ou ainda, conta ela sobre seus sentimentos em relação a crianças em uma escola:

> Em Guarulhos hospedei-me numa casa de irmãs.
> As irmãs mantinham um jardim de infância.
> Os meninos do jardim de infância só sabiam gritar.
> Quando, em vista dos gritos, meu ouvido e minha alma começavam a sangrar, eu ocultava na discrição.
> A televisão fica ligada dia e noite, rádio e som alto: e os meninos gritam para serem ouvidos.
> Os adultos falam e falam: e os meninos gritam na tentativa de serem ouvidos (Emiri, 1986: 23).

Sobre uma criança yanomami e a preocupação de sua mãe, relata Emiri:

> Quando Xaahemè percebeu que a filhinha estava respirando mal, preocupada falou com seu irmão.
> Às pressas, ele saiu rumo à maloca vizinha. Pouco mais de duas horas depois, voltava acompanhado por Opomoxi, velho renomado Xamã (...).
> Logo começou a cura xamânica enquanto na maloca as atividades se desenrolavam com ritmo habitual.
> Ninguém olhava para o xamã e sua pequena paciente; todo mundo, porém ficou alerta, acompanhando a cura com ouvido atento, compartilhando da preocupação da mãe e fé do xamã (Emiri, 1986: 23).

Enfim, nesse quadro de comparação, a autora apresenta como ela percebe os cuidados dirigidos às crianças em diferentes espaços socioculturais, ressaltando os Yanomami como os mais atenciosos com seus pequenos. Ela ainda acrescenta: "sem dúvida, essas comparações entre a cultura do índio e a nossa cultura mostram que os irmãos índios sabem encontrar soluções para seus problemas às vezes, de um modo exemplar" (Emiri, 1986: 24).

Em outro texto, Emiri representa sua própria sociedade como uma sociedade capitalista e de consumo que seria exatamente o oposto da sociedade yanomami com a qual ela viera a se encantar e pela qual ela quis trabalhar.

> Durante muitos anos, tendo aprendido a lição que o capitalismo nos dá, me matei de trabalho para juntar dinheiro, que me permitisse gozar ou acumular de bens materiais. Isso me afastou das pessoas, para as quais eu não tinha tempo, pois devia trabalhar, e que não tinham tempo para mim pois deviam trabalhar. Eu fui me sentindo sempre mais sozinha, vazia, insatisfeita, pois os bens materiais não me transmitiram calor humano, amizade, realização e valores. Mesmo para poder sobreviver como ser humano foi preciso eu sair do mundo das máquinas: não foi então minha escolha um ato de heroísmo, ela foi sim um BASTA à insatisfação e ao desespero que aquele estilo e ritmo de vida me jogaram (Emiri, 1987: 24).

Este texto, particularmente, é um depoimento de Emiri sobre sua motivação para sair em missão e abandonar sua vida na Itália, a família, enfrentar opiniões contrárias à decisão de ser missionária. No entanto, sua decisão é a favor de viver uma forma de vida por ela considerada melhor e que não poderia ser encontrada em sua própria sociedade, que valorizaria mais os bens materiais. Diferentemente, entre os Yanomami, ela poderia encontrar a forma de vida que desejava para si.

> Entre eles eu achei o que, até então, me tinha sido negado: o prazer de curtir relações humanas não determinadas pelas conveniências econômicas e sociais, num clima totalmente descontraído; um ritmo de vida que é marcado pelo homem e não pelas máquinas; um estilo de vida que se baseia na mera subsistência, num sistema social em que aquilo que uma pessoa possui, todo mundo possui e onde não há acumulo, pois o excedente é constantemente repartido com parentes e aliados; valores como a

> vida comunitária, a fusão harmoniosa entre religião e vida, com a natureza, que na mata é particularmente fascinante e exuberante (Emiri, 1987: 24).

O trecho acima é denso, uma vez que abriga muitas camadas de significação sobre os Yanomami. Embora denso, é imediatamente visível que, entre os Yanomami, ela teria encontrado – ou projetado – um modo de vida que lhe fazia falta quando vivia em sua própria sociedade. Desse modo, a sociedade yanomami é pensada como sendo diametralmente oposta à sua sociedade. Disso advém a necessidade da autora de ressaltar a "vida comunitária" como a forma de organização dos Yanomami.

A noção de *comunidade* diferencia-se da noção de *sociedade* justamente a partir daqueles pontos nos quais toca a autora. Ela chama a atenção de imediato para a esfera econômica que, enquanto numa sociedade seria regida pelo trabalho, pelas "máquinas", pelo acúmulo, noutra o trabalho seria apenas uma forma social de garantir a subsistência[82], não havendo desigualdade entre seus membros. Quando ela diz "o prazer de curtir relações humanas não determinadas pelas conveniências econômicas e sociais", afirma que entre os Yanomami, que vivem em comunidade, a vida é regida por preocupações com o bem estar de todos.

Em 1989 foi publicado o depoimento de outro missionário, que, muito parecido com o que depôs Emiri, diz presenciado entre os Yanomami uma forma de relação baseada na alegria e na ingenuidade. Há um apelo no sentido de ressaltar um modo de relacionar-se superior. A expressão "tive a impressão de ter caído em outra dimensão do tempo e do espaço" demonstra como o missionário projetou nas relações que os Yanomami mantêm uma especificidade.

> Quando, há vinte anos, visitei pela primeira vez os Yanomami do rio Catrimani, em Roraima, tive a impressão de ter caído em outra dimensão do tempo e do espaço, no meio a relações interpessoais simples, alegres e até ingênuas (Fancello, 1989: 3).

[82] Essa diferenciação entre sociedades que vivem na subsistencia e outras que vivem em busca do acumulo vigorou na antropologia econômica durante um bom tempo (ver, por exemplo, Herskovits, 1954[1940], Firth, 1965[1939], Godelier, 1976[1962], Carvalho, 1978[1967]). Sahlins (2003, 2007 [1972]), que tecia críticas ao mesmo tempo ao materialismo cultural, contra a supremacia das condições materiais na regência da vida social, também teceu criticas ao antropólogos econômicos que, semelhantemente aos materialistas que não atentavam para o esquema simbólico, não percebiam que a esfera da produção sofria determinações do esquema cultural, que, para Sahlins, tem a primazia na regência da vida social.

Em outro artigo de 1989, por exemplo, aparece a foto de uma mulher yanomami em cujas pernas cruzadas repousa seu filho que, por sua vez, mama no peito de sua mãe. A mulher tem a sua frente um ralo e uma espécie de tacho no qual ela parece preparar beiju. Sob esta fotografia, há a seguinte legenda "a simplicidade e o carinho da vida tribal" (s/n, abril de 1989: 11). Por esta legenda podemos mais uma vez apontar que a percepção missionária sobre os Yanomami é construída sobre a ideia de que as relações são pautadas por um alto teor de sentimentos e cuidados.

Se observarmos as noções de *comunidade* e *sociedade* desenvolvidas pelo sociólogo Ferdinand Tönnies, enquanto conceitos de tipo puro, ou seja, como conceitos que ajudam a pensar organizações societárias que se aproximam mais do tipo comunitário ou societário, compreenderemos que a missionária diferencia os Yanomami a partir desse par antinômico. Barazal (2001)[83] aplica as noções do autor alemão em sua análise acerca dos conflitos que envolveram os Yanomami e as sociedades nacionais brasileira e venezuelana. Segundo a autora, os Yanomami organizar-se-iam em comunidade, enquanto o Brasil e a Venezuela seriam organizados em sociedades modernas. O conflito entre os índios e as sociedades adviria justamente da diferença do tipo de organização social, segundo a autora. Pois, enquanto uma move-se através de motivações utilitaristas, Isso pode ser observado no trecho seguinte, quando a autora fala sobre a relação conflitosa entre os indígenas e as sociedades nacionais: "conflito que decorre do encontro entre culturas organizadas, de um lado, de forma *tribal e comunitária* e, de outro, a de *caráter individualista, competitiva e de mercado*, corporificada nas sociedades modernas" (Barazal, 2001: 29, grifo nosso). Sobre os Yanomami enquanto comunidades, escreve Barazal:

> O que mais chama a atenção ao se estudar esse tipo de comunidade é o fato de que a mesma fundamenta suas relações sociais na reciprocidade, devido aos laços naturais e espontâneos manifestados pelos seus membros frente aos interesses gerais da coletividade. Assim sendo, os Yanomami se classificam como *comunidades de sangue*, porque tomam a família como base de toda a sua organização social,

[83] Neusa Romero Barazal, mestre em sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), desenvolveu um trabalho sobre os Direitos Humanos e os Yanomami e valeu-se dos conceitos de *comunidade* e *sociedade* de Tönnies para compreender os conflitos que os envolveram durante as décadas de 1970 e 1980.

> promovendo as formações familiares, as linhagens e os clãs, segundo a lógica das relações de parentesco (Barazal, 2001: 105).

Notemos que neste trecho a autora afirma que os Yanomami formam uma comunidade, pois organizam suas relações a partir da disposição de dar, receber e retribuir, a lei da reciprocidade, e, assim, promovem elos familiares entre eles. Nesse sentido, isso muito se aproxima daquilo que Emiri falava no trecho anterior, quando ela diz "o excedente é constantemente repartido com parentes e aliados". Em seguida, a missionária afirma que se organizam em vida comunitária. Desse modo, a posição discursiva da missionária, mas também da socióloga, diferenciam-se das posições discursivas dos autores que defendiam a violência como fenômeno intrínseco aos Yanomami. Emiri (1987) e Barazal (2001), por exemplo, negam a ideia da violência afirmando que o princípio da reciprocidade seria o organizador da vida yanomami e, por isso, eles viveriam em comunidades.

A antropóloga Alcida Rita Ramos (1990), que, como demonstramos no início do capítulo, faz considerações parecidas acerca dos Yanomami, pois ela ressalta a generosidade como valor do ser social sanumá. No início do capítulo, comentamos que a autora analisa a trajetória de *Kalioko* e acentua que a generosidade é um valor importante entre os Sanumá e necessário para que alguém se torne líder. Mas, além disso, a autora afirma que ser sovino não é qualidade do ser yanomami, essa característica seria, segundo a autora, antissocial. Ela afirma que a generosidade é um valor prestigiado socialmente quando relata que os Sanumá atribuíam a generosidade a alguém como modo de declarar que este alguém era bom. Ela diz que consiste em uma estratégia utilizada por eles. Segundo ela, para os missionários, os Sanumá afirmavam que os antropólogos (Alcida Ramos e seu marido, Kenneth Taylor[84]) que era bons e generosos. Já para os antropólogos, eles afirmavam que eram os missionários os generosos.

> Nas frequentes ondas de barganha por objeto manufaturados, uma das fórmulas mais usadas era cotejar branco contra branco, declarando que o outro era sempre melhor, mais generoso, pronto para agradá-los. Aos missionários que resistiam a uma transação arrojada dizem que nós, os antropólogos, é que éramos bons; a nós vinham

[84] Os dois realizaram trabalhos de campo juntos no Alto Auaris.

> elogiar a magnanimidade dos missionários, declarando-nos *uni*, "mesquinhos, "sovinas" (Ramos, 1990: 15).

A estratégia indígena de atribuir a generosidade a um ou a outro demonstrava, ao modo de ver da antropóloga, um dos valores mais centrais entre os Sanumá, que, como podemos notar, diferencia-se da ideia de índios violentos de outros autores já tratados aqui. O valor socialmente cultivado entre os Yanomami, como apontou também Emiri, seria a generosidade ou reciprocidade.

> Essas acusações, nunca são levadas a sério, nem proferidas como ofensas irreversíveis, apelam, entretanto, para um dos valores mais caros dos Sanumá. Ser sovina é ser anti-social, é negar a inviolável reciprocidade que rege o ideal das relações entre as pessoas e cuja quebra pode precipitar acusações de feitiçaria ou, no mínimo, maus eflúvios (Ramos, 1990: 15).

Durante a realização do trabalho de campo, vivenciamos algo semelhante. Levamos, como presentes aos indígenas, miçangas. Quando contamos que as havíamos levado como presentes, alguns missionários orientaram-nos a fornecer as miçangas aos poucos e, em geral, em negociações. Segundo esses missionários, os Yanomami sempre iriam procurar obter algo de nós, mas se déssemos aos poucos e em troca de algo, isso evitaria que nossos presentes acabassem e, posteriormente, ficássemos sem o que lhes dar e, por isso, nos fosse atribuída a qualificação nativa *hoximi*, que significa ruim, mau, egoísta, feio. Ou seja, segundo nos contavam certos missionários, os Yanomami atribuem a bondade às pessoas que são generosas. Tendo sempre o que dar, seríamos sempre considerados como *totihi* - pessoas boas, generosas, bonitas. Portanto, a generosidade seria uma característica valorizada pelos Yanomami, que não prezariam pessoas mesquinhas.

Por sua vez, Ramos (1990) reforça seu argumento de que a generosidade é uma qualidade imprescindível ao relatar que Jorge, um de seus principais interlocutores, e seu irmão, Ângelo, entraram em confronto depois que um deles negou um pedaço de carne à irmã menor. O ator de negar algo a alguém seria muito mal visto de tal maneira que poderia gerar algum tipo de conflito. Ela conta sobre o confronto dos irmãos, que teria acontecido devido à sovinice de um deles:

> O estopim da briga foi a irritação de um dos irmãos com a sovinice do outro, negando um pedaço de carne à irmã pequena de ambos, fazendo-a chorar. O confronto entre os dois irmãos não passou de um curto bate-boca e alguns empurrões" (Ramos, 1990: 106).

Para concluir a ideia de que aos Yanomami é atribuída a noção de comunidade e, nisso, está implicada a negação da violência, vejamos mais um trecho de Barazal. Nele a autora nega a existência de relações agressivas e hostis e afirma serem as relações, nas comunidades, amistosas.

> Também são classificados como *comunidade de lugar*, por promover laços de amizade e concórdia entre os diferentes grupos comunitários vizinhos e que compartilham valores culturais comuns. Essenciais para a reprodução das relações amistosas, como sugere a *comunidade de espírito* (Barazal, 2001: 106).

Ao contrário das posições discursivas que afirmam que a violência seria constituinte da vida nativa, há outras que afirmam ser a violência praticada pelos "outros" contra os Yanomami.

Veremos no capítulo seguinte, que a categoria *violência* foi, por outro lado, atribuída aos não índios, aos "outros" dos Yanomami. Essas concepções desenvolveram-se particularmente em um contexto de conflito entre esses índios e os não índios que migraram para o norte amazônico, particularmente, para as terras onde eles habitam. Os contatos com frentes de expansão dos anos de 1970 e 1980, em Roraima, criaram um contexto político a partir do qual os textos sobre os Yanomami associavam a categoria violência aos não-índios e não aos índios. Ressaltamos que o contexto das décadas de 1970 e 1980 foi favorável a essas concepções de que os não-índios são os violentos, já que, neste período, os Yanomami tiveram sua sobrevivência ameaçada. Vejamos, por fim, como a categoria *violência* é atribuída especificamente aos não índios distinguindo-se das concepções dos autores sobre a violência como constituinte natural ou cultural dos indígenas.

CAPÍTULO IV – *Cultura* e *natureza*: os riscos da agressão do "civilizado"

Continuaremos, neste capítulo, a falar de violência e agressão, todavia, o foco será sobre o modo como essas noções aparecem associadas a concepções sobre os não índios e suas práticas econômicas. Ao analisar as noções sobre os não índios que permeiam os textos de antropólogos e missionários é possível observar como certas concepções sobre os Yanomami surgiram, já que muitas delas emergem de comparações com os não índios, particularmente com suas práticas compreendidas pelos agentes como agressivas e violentas. Isso significa que continuaremos a falar da categoria violência e das concepções de antropólogos e de missionários da Consolata sobre os Yanomami, porém, neste capítulo, a ideia é apresentar outros sentidos dados a essa categoria.

O contexto narrativo dos textos que serão apresentados, diferentemente dos analisados nos capítulos anteriores, trouxe como implicação uma escrita fortemente motivada por questões políticas. Os textos a serem descritos não são exatamente antropológicos no sentido não terem como objetivos principais decifrar a alteridade, mas fazer denúncias e defender direitos. Trataremos de textos de antropólogos e consolatinos que escreveram com vistas a denunciar as condições nas quais vivem os Yanomami em um contexto de desenvolvimento e expansão econômica do estado de Roraima. Nesse sentido, a construção de concepções acerca dos Yanomami revela-se constrangida por uma pauta política relacionada, inicialmente, aos processos migratórios e de desenvolvimentos político-econômicos promovidos ao longo do governo militar no Brasil, fundamentalmente, durante as décadas de 1970 e 1980.

O período foi marcado pelas políticas de segurança nacional que implicavam na militarização da região amazônica e em seu povoamento através dos programas de colonização, como os lançados entre 1978-1979 no extremo sudeste do território yanomami (Albert, 1997), implementados ao longo das rodovias construídas em territórios indígenas. Ademais, projetos de prospecção de minérios revelaram uma abundante riqueza de ouro na região, o que atraiu inúmeros garimpeiros de todos os lugares do Brasil, assim como empresas mineradoras. Segundo Albert (1985) e Albert e Milliken (1997), o processo de ocupação e exploração dos territórios da Região Norte começou com o Programa Calha Norte, as obras da Rodovia Perimetral Norte e o

projeto RADAM Brasil (1975), obras dos programas de colonização pública e do Plano de Integração Nacional (PIN), todos implementados pelo Regime Militar.

Nesse contexto, os Yanomami acabaram intensificando suas relações com a população não índia e isso nem sempre foi considerado, como veremos a partir das posições dos agentes, favorável aos indígenas. Nesse sentido, os textos que iremos apresentar relacionam-se com a entrada de não índios nas terras tradicionalmente ocupadas pelos Yanomami.

A relação dos Yanomami com não índios intensificou-se devido, entre outros projetos de política pública, com a construção da Rodovia Perimetral Norte (BR-210). A construção da rodovia iniciou-se no ano de 1973. Ela seguiria da BR-174, que fica a 11 quilômetros de Caracaraí, o município onde está localizada a Missão Catrimani, até a fronteira com a Colômbia. Mais precisamente, ela atingiria as aldeias yanomamis da região do Rio Ajarani e do Rio Catrimani.

> Em setembro de 1973 o Governo Brasileiro iniciou a construção da Rodovia Federal BR-210, chamada de 'Perimetral Norte'. O trecho construído pela firma Camargo Correa que partindo da BR-174 (11 km ao Norte de Caracaraí), prossegue para oeste, passa diretamente pelas terras dos Yanomami que habitam os rios Ajarani e Catrimani. A rodovia fazia parte de um projeto de rodovias planejado pelo governo brasileiro em fins dos anos sessenta para o desenvolvimento da região amazônica. A Perimetral Norte devia ligar as costas leste do Brasil com as fronteiras da Colômbia (Lindey, Damioli e Saffírio, 1988: 54).

Lindey, Damioli e Saffírio (1988) tratam acerca da rodovia e os efeitos da proximidade dela com os Yanomami. Segundo eles, em 1976, três aldeias mudaram-se para as margens da rodovia, o que teria propiciado a relação com não índios.

> Os frequentes contatos destes grupos com as frentes colonizadoras, mudaram bastante seu estilo de vida. As consequências negativas foram: (1) a constante introdução na área Yanomami de doenças; (2) a cobiça de possuir 'objetos supérfluos' como relógios, rádios, toca-fitas, carteiras, etc; (3) uma atitude egoísta contrária ao sistema tradicional de troca; (4) uma imitação do comportamento dos civilizadas nas expressões mais negativas (fumar cigarros, tomar cachaça, falar palavrões, etc.) (Lindey, Damioli, Saffírio, 1988: 59).

Ressaltamos que a origem de comportamentos tidos pelos autores como negativos entre os Yanomami é atribuída a um "estilo de vida" pensado como próprio dos “civilizados”. Nesse sentido, os não índios, classificados como "civilizados" neste texto, são mal vistos por serem pensados como aqueles que têm comportamentos não virtuosos e, por contraposição, os índios seriam aqueles cujos comportamentos inadequados adviriam de sua relação com aqueles. A vida indígena é, dessa forma, contraposta à dos “civilizados” e considerada moralmente superior a esta. Ir. Zacquini faz uma oposição parecida entre os Yanomami e "os brancos".

Ir. Zacquini escreveu um artigo no qual ele comenta sobre a dominação cultural, ou seja, uma introdução, entre os Yanomami, de um modo de vida entendido como externo e não indígena. E, por fim, fala como a construção da estrada teria criado acesso ao local para um contingente populacional interessado em recursos minerais das terras yanomamis, os garimpeiros.

> Às margens do rio Catrimani, no Território de Roraima, uma das últimas tribos indígenas a entrar em contato com a civilização, deverá abandonar sua maneira de viver para adotar o modo de vida dos brancos, há pouco chegados nos arredores da Missão com a ‘Perimetral Norte’. A abertura da estrada reavivou antigas lendas que falavam de fabulosas riquezas existentes, na antes impenetrável selva amazônica. Em decorrência disto, muitas famílias de outros Estados deslocaram-se para Boa Vista e para Caracaraí (...)
>
> Agora a área está sendo invadida por garimpeiros de diamante e ouro, baladeiros e, às vezes, até por aventureiros sem escrúpulos (Zacquini, 1976: 7).

O missionário entende o processo de interação entre índios e não índios como um processo de dominação cultural, que teria por consequência a perda da tradição dos Yanomami. O processo de dominação iniciara-se, segundo ele, devido à chegada de não índios, "os brancos", com a construção da rodovia próximo ao território ocupado pelos Yanomami. Ele denomina o fenômeno da interação com os não índios como "contato com a civilização", cujos representantes seriam "os brancos". O modo de vida dos "brancos" seria, assim, um modo de vida "civilizado", enquanto os Yanomami distinguir-se-iam deles pela oposição criada pelo autor entre "os tribais" *versus* "os brancos". Além disso, a população interessada nos recursos naturais e que tive acesso ao

local pela rodovia é compreendida como inescrupulosa e aventureira, justamente porque estaria em uma busca de riquezas minerais a qualquer custo.

Depois da construção da Rodovia, nos seus primeiros 45 quilômetros e já em território yanomami, segundo Lindey, Damioli e Saffírio (1988), o INCRA permitiu a implantação de projetos de colonização[85]. Isso acarretou uma queda na população yanomami da região, em decorrência de epidemias que se alastraram entre os indígenas.

> Os Yanomami sofreram inúmeras epidemias: sarampo em 1974 e 1977, vários surtos de gripe, verminose e tuberculose. Mais de 80 pessoas morreram em pouco mais de três anos (...) (Lindey, Damioli e Saffírio, 1988: 54).

Segundo esses missionários, de janeiro de 1974, quando a rodovia chegou ao território yanomami, até 1977[86], houve uma queda drástica na população indígena devido a doenças. Segundo dados apresentados por eles (Lindey, Damioli, Saffírio: 60), de 1973 a 1977 houve, no total, uma queda de 332 para 268 indivíduos dos agrupamentos da bacia do Rio Catrimani.

Em um artigo, Valle[87] (1977) fala sobre as consequências sanitárias que resultaram da construção da rodovia, mas que não deixou, segundo ele, de atingir a cultura, além das consequências físicas.

> Poucas eram as doenças conhecidas pelos índios e às quais estavam sujeitos, a saber: malária e verminose. O contato com os brancos trazidos pela estrada, porém, provocou uma série de males jamais verificados no seio da tribo, a saber: gripe, sarampo, tuberculose, bronquite e doenças venéreas. Ocasionou, enfim, um desajuste físico, moral e cultural, uma dispersão dos componentes do grupo que, abandonando seu 'habitat' natural ficam vagando pela estrada (Valle, 1977: 12).

---

[85] Albert e Tourneau (http://ebookbrowse.com/ba-fmlt-flona-pdf-d31762574, acessado em 23 de outubro de 2012) fazem uma retrospectiva do processo político e social que levou à demarcação da Terra Indígena Yanomami (TIY), em 1992. Os autores discorrem sobre os projetos de colonização autorizados pela INCRA e realizados conjuntamente com o ITERAIMA, órgão regional que cuidava das terras federais. Os projetos de colonização nas terras yanonamis foram desenvolvidos também em parceria com um projeto do governo do Território Federal de Roraima denominado POLORAIMA.

[86] A construção da rodovia teria parado devido à falta de verbas (Lindey, Damioli e Saffírio, 1981: 54).

[87] Missionário consolatino que escreveu na revista *Missões Consolata,* porém, sobre o qual, não obtivemos nenhuma informação além do fato de que esteve na Missão Catrimani.

Essas doenças causaram uma forte epidemia por volta de dezembro de 1976, como sugere o autor. Segundo suas estimativas, foram 67 mortes, entre elas a de uma menina chamada Paxoxim, que, segundo relato de Cláudia Andujar ao autor, foi cuidada por cinco xamãs, na tentativa de extirpar a doença. Naquele ano, Ir. Zacquini e Cláudia Andujar procuraram assistir os doentes das malocas mais distantes durante uma expedição que atendeu duas malocas. Em relação à atuação de Andujar, o autor escreve sobre a importância dela para a garantia da sobrevivência de um povo:

> Destruir uma cultura é extinguir um povo. É fadar ao esquecimento a memória de uma raça que, por mais rudimentares que sejam seus valores, poderiam enriquecer o patrimônio histórico e cultural de uma nação.
> Cláudia, com seu espírito humanitário e sua preocupação em preservar a cultura indígena, está demonstrando o quanto é importante e fundamental o respeito pela dignidade do ser humano, mesmo que ele seja um índio (Valle, 1977: 13).

Foi justamente nos anos de 1980 que entraram na Missão Catrimani[88] as primeiras missionárias da Consolata formadas em enfermagem, como nos contaram Ir. Auristela e Ir. Florença Lindey, em janeiro de 2011, quando realizamos trabalho de campo em Boa vista/RR. Elas foram duas das primeiras missionárias que foram para Catrimani. Até aquele momento, os cuidados com a saúde dos Yanomami eram feitos pelos missionários.

Alcida Ramos (1990) discorre sobre as transformações ocorridas na área yanomami, particularmente na região onde está localizada a missão, no Rio Catrimani, a partir da década de 1970, com a chegada da rodovia BR-210:

> Não voltei à região do alto Auaris para continuar a pesquisa desde março de 1974 [o ano é 1990]. De lá para cá, muitas mudanças ocorreram no território Yanomami. De 1973 a 1976, os Yanomam e Yawarib dos vales dos rios Ajarani e Catrimani sofreram repetidas epidemias de gripe e sarampo, contaminados por centenas de peões que abrigam a rodovia Perimetral Norte. A população indígena dessas áreas foi devastada, sendo que quatro aldeias do vale do rio Ajarani perderam 22% de sua população entre

[88] Missão dos Missionários da Consolata fundada em 1965 entre os Yanomami da região do Rio Catrimani, um afluente da margem esquerda do Rio Branco.

> 1973 e 1975 e quatro outras do alto Catrimani perderam metade de sua gente numa epidemia de sarampo em 1978 (Ramos, 1990: 64).

O trabalho dos missionários naquele momento era evitar que os Yanomami morressem devido às infecções. A volta do crescimento populacional yanomami teria sido possível, segundo Lindey, Damioli e Saffírio (1988: 54), devido às vacinas[89] que os missionários aplicavam nos Yanomami. Ir. Zacquini, em janeiro de 2011, afirmou-nos durante uma conversa informal que naquele momento não havia outra coisa a se fazer senão cuidar dos doentes. Apesar das demandas advindas da Diocese de Roraima para que os missionários descobrissem "o Deus yanomami", Ir. Zacquini diz que não podia ter outra preocupação a não ser evitar que os Yanomami morressem.

> Como todas as populações nativas da América, os Yanomami são extremamente vulneráveis as doenças introduzidas pelos civilizados por falta de anticorpos. Antes do contato permanente com as frentes de colonização, os Yanomami tinham aprendido a conviver com as doênças tradicionais que existiam na área, como diarreias, malária, gripe, doênças da pele, etc; mas as epidemias transmitidas através do contato com os trabalhadores da estrada e os colonos estavam além da sua experiência- Contra estas violentas epidemias que em poucos meses se alastraram pela região toda dizimando as populações Yanomami, os pajés não tinham nem explicações, nem poderes para afugenta-las (Lindey, Damioli e Saffírio, 1988: 54).

Notemos que a categoria violência aparece para falar de doenças. Doenças que não seriam do espectro de patologias conhecidas pelos nativos e que viriam de fora, dos "civilizados". Portanto, o fator agressivo e causador das mortes não seria interno à cultura, mas externo. A violência e as mortes, neste caso, têm uma origem externa à "cultura", ou seja, delineia-se aqui uma concepção de violência distinta da noção de violência como algo próprio do índio.

[89] "Todos os Yanomami que moram perto da Perimetral Norte e a maioria dos que moram longe da rodovia, foram vacinados contra sarampo, TRIPLICE (tétano, coqueluche e difteria), meningite, B.C.G. (tuberculose), febre amarela e poliomelite" (Lindey, Damioli e Saffírio, 1981: 59).

Ainda que os missionários estivessem atuando para combater as doenças, Ramos considerou que o trabalho deles era insuficiente[90]. No ano de 1984, foi proposto pela antropóloga[91] em pareceria com a linguista Gale Goodwin Gomez[92] e com o antropólogo Marcos Antonio Lazarin[93] um projeto de pesquisa interdisciplinar que investigaria as condições particulares dos locais onde seria instalado o projeto de saúde do convênio Monde-Aesculapius International Medicine, a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O projeto de pesquisa visava fazer uma investigação das particularidades dos locais onde seria implementado o projeto do convênio de combate às doenças. O convênio visava ampliar os esforços no combate contra as doenças que já havia sido iniciado com o Projeto Yanoama, como afirma Smiljanic (2008), que foi instituído pela FUNAI, entre 1974 e 1976, na ocasião da construção da Perimetral Norte. A ideia do projeto apresentado por Ramos era criar condições pelas quais os Yanomami pudessem "enfrentar de maneira satisfatória o contato iminente" (Ramos, 1984: 1) antes que fossem afetados pelos "efeitos negativos - físicos, sociais, psicológicos - do avanço da sociedade nacional" (Ramos, 1984: 1).

Entre os primeiros membros da CCPY estavam a própria antropóloga Alcida Ramos, Bruce Albert, o consolatino Ir. Carlos Zacquini e a fotógrafa e ativista Cláudia Andujar.

Segundo o sítio da CCPY, o organismo foi fundado em 1978. Inicialmente, chamava-se, como citado anteriormente, Comissão pela Criação do Parque Yanomami. Todavia, com a demarcação da Terra Indígena Yanomami (TIY), homologada em 1992,

[90] Diz a autora: "Quanto à assistência médica, através das duas décadas, aproximadamente, em que o contato dos Yanomami com "civilizados" se intensificou, foram poucos e esporádicos os esforços de se proteger a população indígena contra as doenças contagiosas trazidas de fora. As missões religiosas que operam na área e a FUNAI, até agora, estiveram aquém desse objetivo" (Ramos, 1984: 2).

[91] "Alcida Rita Ramos - pesquisadora responsável - antropóloga, professora da Universidade de Brasília e representante da CCPY junto ao Convênio MDM/AIM-CCPY-FUNAI, com longa experiência de pesquisa entre os Yanomami do Brasil. Estará encarregada de investigar a primeira parte da tarefa antropológica, isto é, o que se refere as atividades de garimpagem dos próprios índios Yanam" (Ramos, 1984: 9-10).

[92] "Linguista, candidata ao doutorado em Linguística pela Universidade de Columbia, Nova York. Terá a seu cargo a totalidade da tarefa lingüística" (Ramos, 1984:10).

[93] "Antropólogo, professor da Universidade Federal de Goiás, tem experiência de pesquisa de garimpos no Estado de Goiás. Incumbir-se-á da segunda parte da tarefa antropológica, a saber, junto ao garimpo Santa Rosa, investigar a influência desse garimpo sobre os índios Yanam" (Ramos, 1984: 10).

a entidade passou a denominar-se Comissão Pró-Yanomami. Sua atuação continua sendo a favor dos direitos dos Yanomami, porém atuando principalmente em duas frentes: na educação e na saúde indígenas.

> Criada em 1978, a Comissão Pró-Yanomami (CCPY), originalmente denominada Comissão pela Criação do Parque Yanomami, é uma organização não-governamental brasileira sem fins lucrativos dedicada à defesa dos direitos territoriais, culturais e civis dos Yanomami. Seu primeiro objetivo foi lutar pela demarcação da Terra Indígena Yanomami. Para isso, dedicou-se a uma longa e ampla campanha nacional e internacional de modo a informar e sensibilizar a opinião pública e pressionar o Estado brasileiro a efetuar a demarcação de uma área contínua e adequada às necessidades dos Yanomami. Depois de 13 anos desta campanha ininterrupta, a Terra Indígena Yanomami foi oficialmente demarcada em 1991 e homologada e registrada em 1992, garantindo, assim, a esse povo indígena o direito constitucional de usufruto exclusivo de quase 96.650 quilômetros quadrados localizados no norte dos estados de Roraima e Amazonas.
>
> Uma vez garantida oficialmente a Terra Indígena Yanomami, a CCPY passou a concentrar-se em duas áreas fundamentais: saúde, retomando em 1991 um programa de assistência iniciado em 1981 (porém interrompido com a invasão garimpeira de 1987-89), e educação, com o fomento, a partir de 1995, de uma rede de escolas em três regiões do território yanomami no estado do Amazonas[94]

O projeto apresentado em 1984, por exemplo, propunha para a área de saúde vacinações e medidas preventivas contras as doenças que atingiam os Yanomami.

> Quanto à assistência médica, através das duas décadas, aproximadamente, em que o contato dos Yanomami com "civilizados" se intensificou, foram poucos e esporádicos os esforços de se proteger a população indígena contra as doenças contagiosas trazidas de fora. As missões religiosas que operam na área e a FUNAI, até agora, estiveram aquém desse objetivo. Decorre daí o interesse e a importância das entidades médicas mencionadas em colaborar com a CCPY e com a FUNAI no sentido de levar aos Yanomami programas de vacinação e outras medidas de medicina preventiva e

[94] Conforme http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=http://www.proyanomami.org.br/quem.htm. Acessado em 10 de novembro de 2012.

> curativa, de modo a evitar as consequências dizimadoras de grandes epidemias de sarampo, coqueluche, por exemplo, como já vem ocorrendo nos últimos quinze anos, assim como tentar o controle de doenças como a tuberculose, anemia, verminose, etc. (Ramos, 1984: 4).

A importância dada aos projetos sanitários para a preservação cultural fica evidente com o *Projeto Interdisciplinar Yanomami* (Ramos, 1984), que propunha que fosse produzido "um elenco de 'frases úteis'" para a comunicação entre agentes de saúde e os Yanam. Bruce Albert – uns dos membros da CCPY e da Urihi Saúde Yanomami[95] – semelhantemente, desenvolveu um manual etno-linguístico junto com Gale Goodwin Gomez[96], apoiado pelo Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). Esse manual foi elaborado para ser um instrumento pedagógico ao fornecer uma "memória portátil" para agentes interessados em aprender e trabalhar nas terras yanomamis. Para o antropólogo francês, era preciso desenvolver projetos sanitários cuja preocupação devia ser a de preservar vidas de uma "cultura". Projetos interdisciplinares forneceriam conhecimentos sobre a "cultura" e a língua yanomamis aos agentes sanitários, ou seja, facilitaria a comunicação entre agentes sanitários e indígenas na cura de doenças que colocariam em risco a existência dos Yanomami.

Albert (1997) faz uma breve história dos "contatos" dos Yanomami e aponta o período das décadas de 1970 e 1980 como uma terceira fase dessa história, na qual, devido às expansões econômicas, houve grandes "choques epidemiológicos". Sobre este momento, escreve o autor:

> Nas décadas de 1970 e 1980, os projetos de desenvolvimento do Estado começaram a submeter o grupo [os Yanomami] a formas de contato maciço com a fronteira econômica regional em expansão, principalmente, no oeste de Roraima: estradas, projetos de colonização, fazendas, serrarias, canteiros de obras e primeiros garimpos. Esses contatos provocaram um choque epidemiológico de grande magnitude, causando pesadas perdas demográficas, degradação generalizada do estado sanitário e graves fenômenos de desestruturação social (Albert, 1997: 68).

[95] A Urihi é uma ONG fundada, em 1999, como um braço da CCPY e ficou responsável exclusivamente pelo desenvolvimento dos projetos de assistência sanitária aos Yanomami. Ver www.urihi.org.br.
[96] Doutora em linguística pela Universidade de Columbia.

Um artigo publicado na revista *Missões*, no ano de 1990, afirma igualmente a Albert (1997) que os garimpeiros, que iam em busca de ouro nas terras yanomamis, transmitiam muitas doenças aos índios.

> Os Yanomami do Surucucu e do Paapiú estão morrendo de epidemias, levadas ao garimpo. A casa do índio em Boa Vista está repleta de Yanomami doentes, sem contar o número de anônimos, engolidos pela floresta. (...) Para os indígenas desprovidos de anticorpos, a presença dos garimpeiros levou a uma série de doenças. (Santos, 1990: 10).

No entanto, nesse mesmo artigo, afirma-se que, no final dos anos de 1980, houve uma inversão no quadro de mortes em Roraima. Segundo o artigo, a causa morte principal até o ano de 1987 eram as doenças. No entanto, segundo o artigo, a partir de 1988 a mortalidade passa a ser atribuída à violência, principalmente aos homicídios. Essa mudança é atribuída ao garimpo que é marcado por um estilo de vida concebido como desenfreado em busca da riqueza.

> Até 1987, em Boa Vista, capital de Roraima, as doenças infecciosas eram a causa principal da mortalidade. A partir de 1988, os homicídios alcançaram o primeiro lugar, transformando em verdadeiro faroeste essa unidade da Federação. A violência no trânsito ocupa o segundo lugar na estatística de morte. Estas duas causas estão diretamente ligadas ao garimpo. A ganância do ouro e a vontade de um rápido enriquecimento tornam o garimpeiro destemido, lançando-o em plena selva sem calcular riscos como o da própria vida (Santos, 1990: 9).

A violência é atribuída aos garimpeiros, que são concebidos como tendo um modo de vida oposto ao dos Yanomami. Nesse contexto de conflitos e disputas das terras yanomamis esses indígenas são considerados como destituídos de violência ou como vítimas da violência. Como vimos no capítulo anterior, *violência* é categoria de diferenciação entre os Yanomami e os não índios, mas é atribuído, nesse contexto específico, aos não índios. Diferenciando-os, diz o autor:

> Após várias décadas de atividade entre os indígenas, os missionários sabem que os índios sempre foram seres profundamente humanos, nobres e fraternos. Suas guerras

> internas e seus ataques a inimigos externos só visam defender o próprio espaço ambiental e cultural (Santos, 1990: 10).

Outros autores acentuam que o território ocupado pelos Yanomami tornou-se altamente visado pelos garimpeiros com o Projeto RADAM Brasil (Ramos, 1992, Albert, 1997), de 1975, que apontava a existência de riquezas minerais no local. Além de fazendeiros e madeireiros, garimpeiros e empresas de mineração migraram para a região a fim de explorá-la (Ramos, 1992, Albert 1997 e 1985). Porém, foi na década de 1980 que o garimpo atingiu seu auge. Teria entrado, no final dos anos de 1980, o equivalente a 80 mil garimpeiros numa região de selva de 10 milhões de hectares (Barazal, 2001). A partir de dados da Receita Federal, essa autora afirma que foram retiradas três toneladas de ouro por dia da região onde habitam os Yanomami. O movimento era tanto que ela diz que o Aeroporto de Boa Vista foi considerado o segundo maior em movimento em 1989.

Segundo uma reportagem[97], a qual faz menção Barazal (2001), o governo de Roraima reivindicava para si a organização das áreas de garimpo, que ficariam a cargo da Companhia de Desenvolvimento de Roraima (CODESAIMA). Essa era a posição do então governador da época, Romero Jucá, que, ainda segundo Barazal (2001), aliava-se por meio de seu projeto de organização das áreas de garimpo com os interesses da União dos Garimpeiros da Amazônia Legal, sob a presidência de José Altino Machado.

Um artigo da revista *Missões* do ano de 1989 apresenta dados sobre a atividade garimpeira em Roraima naquele momento:

> Existe uma média de 35 mil garimpeiros na reserva yanomami. Eles se interessam principalmente pelo ouro, retirado dos rios, e pelos diamantes. Em dezembro a Receita Federal arrecadou impostos sobre 700 quilos de ouro retirados de lá. A estimativa é que outras três toneladas tenham passado clandestinamente, provavelmente saído do país (s/n. 1989: 16).

As atividades garimpeiras tornavam-se um problema sob muitos aspectos para os indígenas. O projeto multidisciplinar apresentado por Ramos (1984) parte do pressuposto de as atividades garimpeiras nas terras yanomamis traziam consequências

[97] A reportagem é de Cláudio Faviere, que editou e chefiou o vídeo *Repórter Especial – A Encruzilhada dos Yanomami* de 1989. Ver Barazal (2001).

econômicas, simbólicas, sociais, políticas e ecológicas. Acerca das consequências econômicas a autora diz:

> Reflete a situação de dependência dos índios perante um mercado externo que os sujeita às condições ditadas por intermediários nem sempre escrupulosos; repercussões das atividades de garimpagem no desempenho de outras atividades, como plantio de roças, caça coleta, pesca e artesanato; reflexos da atividade garimpeira nos padrões de assentamento, regras de residência e outras práticas tradicionais. Os locais de garimpagem representam pontos nodais em que se problematiza a questão do encontro de atividades de subsistência e uma atividade externamente induzida, dirigida para fora das comunidades, uma vez que o ouro serve aos Yanam como bem de troca e não como bem de uso (Ramos, 1984: 6-7).

No excerto acima os Yanomami, no caso, especialmente os Yanam, são diferenciados dos garimpeiros a partir de suas atividades econômicas, ressaltando distinções nas compreensões indígena e garimpeira acerca do ouro. A falta de escrúpulo é a noção usada pela autora na caracterização dos interessados nas riquezas da área yanomami, mas que já havia sido marcada, por Zacquini (1976), como característica daqueles que buscam o garimpo. A consequência da relação entre índios e garimpeiros seria a introdução de um novo modo de conceber o ouro - que segundo o autor, era até então concebido como bem de troca e não de uso - e transformar os modos ditos tradicionais de produção e de relações econômicas. Semelhantemente, o mesmo argumento aparece num artigo publicado na revista Missões Consolata sobre as consequências transformadoras da prática econômica dos Yanomami pela atividade garimpeira:

> A presença do garimpo mudou o mundo deles. Tratados como seres inferiores ou como animais pelos garimpeiros, perderam o hábito de caçar e pescar, praticado com meios ilícitos[98] pelos garimpeiros (Santos, 1990: 10).

[98] Não sabemos exatamente a que o autor atribui a ilegalidade, pois ele não fornece elementos para isso. O que procuramos ressaltar é que são os garimpeiros os considerados responsáveis pela introdução de uma prática não legítima do ponto de vista do autor.

A segunda consequência ressaltada por Ramos (1984) é a de ordem simbólica. A autora refere-se a possíveis transformações na visão de mundo dos indígenas, com a introdução de novas concepções e valores.

> A garimpagem repercute na cosmovisão dos indígenas trazendo-lhes maneiras diferentes de ver o mundo, um mundo agora voltado para fora, dando acesso a novos canais de experiência e expressão; o impacto do ouro como bem material e simbólico no universo cognitivo e de valores dos Yanam, talvez transformado no símbolo máximo de seu contato com os brancos; tão importante é o mundo do garimpo para os índios que estes utilizam a palavra *karimpeiro* para querer dizer o "civilizado" (Ramos, 1984: 7).

Nesse sentido, o garimpo é considerado destrutivo na medida em que seria legado aos indígenas consequências destrutivas à sua forma de pensar o mundo. Isso significaria transformações no modo de vida dos Yanomami. Ou seja, essas mudanças significariam, em ultima instância, minimização da distinção cultural e, consequentemente, perda da identidade cultural. Barazal (2001: 17), socióloga que escreveu um trabalho sobre a luta política dos Yanomami e a defesa de seus direitos, define esses processos de transformações de um certo modo indígena de ser como destruição cultural, definida como marginalização, empobrecimento e desgaste indígena devido à dominação cultural por valores externos.

Mas a perda da identidade dependeria, por outro lado, de uma desestruturação social que o garimpo também promoveria.

> O Garimpo pode trazer consigo novos modos de associação, rivalidade, aliança, antagonismo, etc., ou pode tão somente reforçar práticas e sentimentos já existentes; os efeitos da prostituição e suas ramificações na vida social das comunidades (Ramos, 1984: 7).

Haveria ainda introdução de mudanças em um sistema político tradicional, como afirma a autora:

> É possível que a garimpagem tenha levado a transformações nas relações de autoridade e poder com a possibilidade de uma passagem do tipo tradicional de poder

> de persuasão para um outro, de coerção, que marca a política do contato interétnico (Ramos, 1984: 7).

As violências físicas trazem outros efeitos lembrados pelos autores. As violências têm sido denunciadas como uma forma de genocídio, que muitas vezes, segundo se diz, foi tratado com descaso, sem a real importância que se deveria ter na mídia. Mais uma vez, a revista *Missões* faz uma denúncia da pouca importância que a imprensa de Roraima dava às violências perpetradas contra os índios. Segundo o artigo, foi enviada uma carta ao presidente da Federação Nacional dos Jornalistas (Fenaj), criticando a omissão da imprensa local no que concerne ao que os missionários consideraram como genocídio.

> Por isso o Comitê de Solidariedade enviou um ofício ao presidente da Federação Nacional dos Jornalistas (Fenaj), Armando Rollemberg, denunciando particularmente a omissão dos jornais de Roraima acerca do genocídio Yanomami (s/n, 1989: 5).

O caso que ganhou maior repercussão como genocídio ou etnocídio foi o caso dos conflitos entre garimpeiros e os Yanomami da aldeia de Haximu. As denúncias foram feitas à Justiça Brasileira, no entanto, o impasse deu-se exatamente na definição sobre o que teria ocorrido: se o caso configurava-se como uma tentativa de extermínio de um grupo ou não. O impasse atingiu os mais altos escalões do poder justiciário brasileiro.

Em 2005, segundo texto[99] publicado pelo site do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), acontecia mais um capítulo da controvérsia jurídica que envolveu o Superior Tribunal de Justiça (STJ) e o Tribunal Regional Federal (TRF) de Boa Vista sobre o caso de Hamixu, conflito ocorrido quando garimpeiros teriam assassinado parte da população desta aldeia, em 1993.

A aldeia de Haximu localizava-se à beira do rio Taboca, no Alto Orinoco, na Venezuela. De acordo com Bruce Albert (1993), em 15 de julho de 1993, seis rapazes de Haximu procuravam obter bens junto a dois barracões de garimpeiros da região, como redes e espingardas, além de alimentos. A insistência dos Yanomami teria

[99] Ver em http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=1479. Acessado em 3 de janeiro de 2012.

enraivecido os garimpeiros, que resolveram fazer uma emboscada para matá-los e, com isso, acabar com as demandas. Depois de um convite dos garimpeiros para saírem em caçada, os Yanomami seguiram-nos, porém os índios foram surpreendidos com um ataque. Nessa ocasião teriam morrido quatro índios dos seis que estariam lá, segundo Davi Kopenawa em entrevista[100] a Albert em 17 de setembro de 1993.

Segundo o autor (Albert, 1993), na tradição yanomami as mortes violentas de guerreiros devem ser vingadas com contra-ataques, que os Yanomami teriam realizado, matando alguns garimpeiros. Três jovens guerreiros teriam voltado mais uma vez para atacar os garimpeiros, considerando que o primeiro ataque yanomami não tinha sido bem sucedido. Por conta disso, os garimpeiros teriam conseguido encontrar Haximu, já vazia, uma vez que os índios teriam ido embora por imaginarem um novo ataque de garimpeiros. Os índios estariam indo em direção a Makayu, uma maloca aliada que faria uma festa alguns dias depois.

Os garimpeiros não encontram ninguém na maloca, mas acabaram destruindo tudo aquilo que teria ficado na aldeia. Sem imaginar, pelo que relata Albert (1993), que os garimpeiros atacariam mulheres, crianças e velhos, já que os ataques, para os Yanomami, seriam sempre voltados a homens guerreiros, os índios teriam deixado, em um tapiri a caminho de Makayu, os doentes, velhos, mulheres com filhos, etc.. No entanto, os garimpeiros os encontraram e os atacaram, deixando 12 pessoas mortas.

O número de mortes foi, na época do massacre, uma questão de muita polêmica. O Jornal Nacional, em agosto de 1993[101], afirmou que o número divulgado pela Fundação Nacional do Índio (Funai) era falso, pois alguns daqueles índios que foram considerados mortos pela Funai, na verdade, estavam vivos. Fizeram isso mostrando Bruce Albert fazendo uma chamada de índios na aldeia do alto Tootototobi, onde se abrigaram os sobreviventes de Haximu. Pelo que sugere a reportagem, a divulgação de um alto número de mortes teria sido uma tentativa de tornar o caso ainda maior. A polêmica dos números resultou em divergências se o caso deveria ser tratado como genocídio ou não. Ainda assim, disse o procurador-geral da República, Aristides Junqueira, na reportagem: "estamos defronte de um múltiplo homicídio, que eu não

[100] O manuscrito dessa entrevista encontra-se no Arquivo do Instituto Socioambiental, em São Paulo. O manuscrito está endereçado a "Beto". Nele, o antropólogo Bruce Albert afirma enviar a tradução daquele jeito, à mão e a lápis, devido a problemas de "falhas tecnológicas".

[101] Ver o vídeo em http://www.youtube.com/watch?v=xy-ufpJnJZM. Acessado em 05 de janeiro de 2012.

posso deixar de caracterizar como genocídio". O caso de Haximu tornou-se célebre devido ao tipo de violência praticada pelos garimpeiros e a uma possível tentativa de eliminação de toda a aldeia. O trabalho de divulgação do caso pelo antropólogo Bruce Albert, que, segundo a reportagem do Jornal Nacional, descobriu o massacre antes da polícia federal e da FUNAI, gerou grandes repercussões. A divulgação e o papel dos agentes - em especial do antropólogo Bruce Albert e de Davi Kopenawa, um líder yanomami e atual presidente da Associação Indígena HUTUKARA - na repercussão do caso foi de total relevância. Diz Kopenawa, em entrevista ao antropólogo[102], sobre o caso de Haximu e a necessidade de divulgá-lo:

> depois... agora. Meu amigo cujo nome é Bruce... ele vai dar de novo essas palavras para vocês. Assim vocês vão poder as colar encima (sic) de peles de papel.
> (...) Aí chegaram até nossa floresta que se chama Toototobi. Quando chegaram lá foi avisado pelo rádio e foi até lá. Foi lá com o Levi e o Bruce [o antropólogo, pois existem outros com mesmo nome]. Chegou também depois o pessoal da FUNAI e os federais. Nós fomos lá para perguntar o que aconteceu. Perguntamos: 'quanto de vocês morreram?' Eles contaram todo (sic) direito para a gente. Aí nós demos todas as estas palavras certas para os brancos. Botaram toda a história direito num documento.

Esse trabalho de divulgação tem levado certos casos, como o de Haximu, a instâncias cada vez mais generalizadas de debates, além de gerar inúmeras polêmicas, como o caso dos números de mortes. Além disso, o caso foi parar, como já apontamos acima, no judiciário, que se viu, pelo menos até 2005, à frente de uma controvérsia sobre o tipo de crime praticado em Haximu e sua instância de julgamento.

Segundo o texto do CIMI, do qual falamos acima, o TRF de Boa Vista teria entendido o caso de Haximu não como genocídio, mas como crime contra a vida e que deveria ser julgado pelo Tribunal do Júri de Boa Vista. Em 2000, o STJ teria reformado a decisão do TRF de Boa Vista, dizendo que o caso deveria ser julgado pela Justiça Federal e que o Massacre de Hamixu constituía um caso de genocídio. O fato é que a controvérsia chegou ao Supremo Tribunal Federal (STF), sendo que a Suprema Corte

[102] Entrevista que se encontra no Instituto Socioambiental, em São Paulo.

deveria decidir a instância de julgamento e que tipo de crime fora praticado pelos garimpeiros.

Independentemente da controvérsia, a possibilidade do Massacre de Haximu ser tratado como um genocídio, ou não, dependeu de precedentes históricos e de processos jurídicos e políticos, que construíram a categoria usada para lidar com o caso. Mesmo a ideia de crime contra a vida parece ter dependido das mesmas noções que possibilitariam julgá-lo como genocídio. Ou seja, as possibilidades de tratar conflitos entre índios e garimpeiros como um caso de genocídio ou não dependeram da gênese histórica da categoria, que remonta ao processo de consolidação dos Direitos Humanos.

Genocídio é uma categoria de crime cuja gênese histórica remonta à Declaração de 1948 ao período da II Guerra Mundial. O nazismo deu proporções impressionantes à política de tentativa de eliminação de grupos humanos, como fora a política de eliminação de judeus, por exemplo. Para este tipo de crime foi criado, mais tarde, a categoria *genocídio* durante o julgamento de nazistas no tribunal Nuremberg (1945-1946)[103], que acabou gerar a Convenção para a Preservação e Repressão do Crime de Genocídio, ratificada no Brasil em 1951. Desse modo, o tribunal criava uma categoria para *crimes contra a humanidade* e abria possibilidades legais de penalização de práticas de extermínio de minorias.

O holocausto foi tão decisivo para o surgimento dessa categoria de crime, que casos considerados enquanto tal parecem ser necessariamente comparados a ele. Os Yanomami foram comparados com os judeus aprisionados e/ou mortos pelo regime nazista. Isso pode ser observado na publicação recente de Cláudia Andujar[104] (2009), uma obra de trabalhos fotográficos realizados justamente no período crítico das mortes dos Yanomami.

O que ocorrera com os Yanomami lembrava a Andujar o que acontecera com aqueles que eram fadados à morte na Europa Nazista. As marcas impressas nas vestes dos judeus - as estrelas de Davi – marcavam-nos para a morte. De acordo com a

[103] Comunicação pessoal de Bruno Konder Comparato, 2011.

[104] Cláudia Andujar, judia e suíça de origem, (nasceu em Neuchâtel, 1931), mudou-se para São Paulo em 1957, quando fugia da Europa Nazista, na qual seus familiares foram mortos em campos de concentração. Tornou-se uma fotógrafa conhecida pelas fotografias de rituais xamânicos dos Yanomami. Ela viveu durante anos entre esses índios e foi coordenadora, junto com Ir. Zacquini, da Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), em que atuou entre os anos de 1978 e 1992, quando a Comissão passou a se chamar Comissão Pró-Yanomami (CCPY). Andujar continuou atuando nela até 1998.

interpretação de Andujar, ao colocar numerações nos Yanomami para fotografa-los, ela os teria marcado para viver.

> "Em suas viagens na região norte da Amazônia, entre os anos 1981 e 1983, Claudia Andujar visitava o território yanomami com a Comissão de Criação do Parque Yanomami, com objetivo de avaliar a situação dos índios. Daí surgiram as imagens da série que seria intitulada 'Marcados'"[105].

Suas fotografias dos Yanomami são frontais e eles trazem no pescoço e no peito números que permitiriam identifica-los. Segundo ela, assim como Chagnon (1968), Saffírio (1985) Ramos (1990) e os missionários com os quais convivemos no decorrer do trabalho de campo, os Yanomami não falam seus nomes facilmente. Esses números foram uma estratégia utilizada por Andujar para fazer fichas médicas e de vacinação e que eram utilizadas durante os anos de 1980 pelas equipes de saúde. Com essa estratégia, Andujar pensava que os Yanomami estavam sendo "marcados para viver", já que naquele momento os Yanomami estariam morrendo e desaparecendo por conta de doenças, que viriam do seu "contato" com não índios. O genocídio, nesse sentido, seria um desaparecimento físico e cultural, que não resultaria apenas de conflitos físicos entre garimpeiros e índios, mas de um processo de "contato" com a "sociedade envolvente".

Uma exposição organizada pela Casa da Cultura Judaica de São Paulo, sob curadoria de Eduardo Brandão, entre 15 de Março a 12 de Junho de 2011, também denominada "marcados para", apresentou o livro de Andujar e algumas de suas fotografias ampliadas. Em um salão todo branco e com as paredes cobertas de fotografias dos Yanomami com números à frente, podia-se fazer uma comparação que colocava judeus e Yanomami em justaposição. A mediação entre eles ficava por conta da expressão de Cláudia Andujar: "marcados para". O contexto europeu da II Guerra Mundial não só forneceu possibilidades discursivas para enunciar mortes e prejuízos físicos e morais a minorias, como é o caso da categoria *genocídio*, mas também tornou-se elemento de comparação e justaposição que elevava certos fatos que teriam se passado em terras yanomamis a camadas mais generalizadas da vida política.

[105] Ver em http://www.culturajudaica.org.br/node/400. Acessado em 03 de janeiro de 2012.

Certas noções construídas no processo de formulação dos Direitos Humanos e em processos correlatos a eles, como o Tribunal de Nuremberg, foram decisivas para que as agressões a grupos culturais pudessem ser tratadas enquanto *genocídio.* Nesse sentido, o processo histórico de construção dos Direitos Humanos deu condições para que os conflitos que envolveram não índios e Yanomami fossem criminalizados. O que teria acontecido entre os anos de 1970 e 1980 entre os Yanomami podia ser traduzido, pelo uso da categoria *genocídio*, como um crime contra a humanidade. Nesse sentido, os Direitos Humanos são o resultado de um processo político e social que construiu uma arena internacional que tornava aceitáveis e verossimilhantes as enunciações acerca de reparações de massacres de povos tradicionais. Desse modo, o caso dos Yanomami passava à competência dos organismos internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU), chegando a obter, inclusive, uma resolução da Corte Interamericana, da Organização dos Estados Americanos (OEA), em 1975.

A ideia de crime contra a humanidade advém da concepção de *vida* como direito humano, ou seja, o crime de genocídio violaria um direito que, antes de tudo, é considerado um direito da humanidade e, sendo assim, era um crime contra todos. Tentativas de extermínio configurariam, desse modo, não um problema localizado, mas um problema para todos os homens. Por isso o tribunal de Nuremberg foi instalado enquanto jurisdição internacional. Os conflitos entre os Yanomami e não-índios durante as décadas de 1970 e 1980, pelo mesmo motivo de violação da natureza humana, encaixa-se, como se nota a partir das afirmações de alguns autores, como caso de genocídio.

Os missionários Lindey, Damioli, Saffírio (1988) fazem um alerta quanto ao descaso que as autoridades brasileiras tinham em relação às mortes dos índios Yanomami e em relação ao processo de perda da identidade cultural:

> A Diocese de Roraima e as organizações brasileiras e internacionais de defesa dos direitos das minorias, estão preocupadas com a desenfreada invasão de garimpeiros, com a demora dos órgãos federais em retirar os invasores, e com a ineficiência da FUNAI em exigir o respeito da área Yanomami interditada. Devido a morosidade culposa dos órgãos federais em defender os direitos do povo Yanomami, a *insaciável ganância* dos 'poderosos' do Amazonas e de Roraima está causando a invasão das terras Yanomami, acelerando o processo de desculturalização e provocando, por fim, o GENOCÍDIO do povo Yanomami (Lindey, Damioli, Saffírio, 1988: 66).

Os missionários atribuíam o desparecimento dos Yanomami ao processo de desenvolvimento de atividades econômicas na região, fortemente marcado pela mineração, já que esse processo acarretava inúmeras formas de agressão contra os indígenas. Os consolatinos publicaram, no ano de 1990, anotações correspondentes ao período compreendido entre os dias 05 de setembro de 1988 e 01 de janeiro de 1989, do diário do garimpeiro Adalberto da Silva Santos. Antes da transcrição, há uma introdução sobre o garimpeiro: um português nascido em Coimbra em 1958 e radicado no Brasil em 1962, foi atraído pelo garimpo em 1988. Ele chegou, segundo a introdução do artigo, a percorrer as regiões do Paapiú, Alto Catrimani e Pico da Neblina. Escreveu o diário em códigos, para que ninguém soubesse do que se tratava, mas posteriormente, o transcreveu e, quando souberam do feito, ameaçaram-no de morte, obrigando-o a esconder-se. Enfim, os missionários publicaram o manuscrito, pois: "para quem duvida da triste realidade dos nossos índios, apresentamos [os missionários, a revista] alguns trechos desse diário, os que nos parecem mais significativos" (s/n, 1990: 26):

> 08/09/88 - Como resultado dos boatos de ontem [ataques de índios], o sócio Baiano-Come-Onça, sócio Pata-Jumenta e sócio Maranhão-da-Cláudia-Raia encheram suas cartucheiras de munição e, apesar dos protestos da maioria, saíram com destino à maloca, com o objetivo de matar quantos índios oferecessem resistência. À tardinha, quando chegamos do trabalho, eles já haviam retornado e, entre risos de satisfação, contaram o que tinham feito. Ficamos então sabendo que eles invadiram a maloca, amarram os índios que lá estavam e estupraram as índias (s/n,1989:27).

Lembremo-nos de que o estupro e a violência contra as mulheres foram amplamente ressaltados pelos autores, como descrevemos no capítulo II. Aqui, distintamente do que foi discutido nesse capítulo, os agressores e violentadores das indígenas são os garimpeiros. Em outro momento das anotações aparece mais uma vez um relato sobre a violência contra as mulheres índias:

> 20/10/88 - O sócio Antônio Gambá foi a Boa Vista, ver rancho e equipamento para nós. Hoje estiveram aqui o sócio Barba Azul acompanhado de aproximadamente 30 homens. No caminho para cá, eles passaram na maloca que fica a 2 horas da pista e criaram uma situação de pane no local. Roubaram algumas índias e as violentaram.

> Quando perceberam que estavam sendo seguidos resolveram abandoná-las, mas um dos peões trouxe uma delas até a pista (s/n, 1989: 27).

Outros trechos do diário de Adalberto da Silva Santos são reproduzidos pelos missionários, nos quais se fala de assassinato de índios:

> 05/11/88 - (...) Aí o sócio Goiano da Xuxa, começou a contar sobre os conflitos entre os índios e os garimpeiros ocorridos na fofoca do Manoel Luiz nos dias 5 e 12 de agosto, fofoca do Tarzan, Jeremias, rio Auaris, nos dias 17, 23 de setembro e 3 de outubro. Segundo o sócio Goiano morreram pra mais de 150 índios, e tudo foi abafado muito embora estivesse na região uma patrulha da PM comandada por um Tenente, Sargento, que atendia pelo nome de Mota.
> (...) Na grota do Tarzan, Goiano conta que morreram não só índios adultos, mas mulheres e crianças também. Foi um verdadeiro massacre.
> Os motivos desses conflitos, de acordo com o que disse Goiano, são quase sempre os mesmos, a resistência que os índios oferecem à presença de garimpeiros a região e a inconstância de alguns garimpeiros que, para aparecer, ou por uma questão moral, vão até os índios criar problemas.
> (...) 21/11/88 - Ontem, logo cedo, quando atravessávamos o rio Demini, na altura da cachoeira do Tamanduá, encontramos os cadáveres de índios: três mulheres, dois rapazes e uma moça de uns 14 anos ou 15 anos. Verificamos que as três índias haviam sido violentadas antes de morrer (s/n, 1989: 27-28).

A denúncia das violências perpetradas contra os Yanomami é feita em muitos artigos da revista *Missões Consolata*. Nesta revista, foi publicado um artigo assinado pelo CIMI, no ano de 1988, um dos anos do auge do garimpo na área Yanomami, intitulado "A violência contra os povos indígenas do Brasil em 1988". Neste texto, não se fala apenas das violências físicas, como mortes e massacres, provocados aos indígenas de todo o Brasil, mas também de outras consequências danosas, como as doenças e a poluição, consideradas como formas de violências. Sobre os Yanomami, especificamente, diz-se:

> Além dos assassinatos, há ainda o registro da morte de 25 Yanomami por doenças como sarampo e malária, transmitidas por garimpeiros, e por intoxicação de mercúrio usado nos garimpos.

> No decorrer de 1988 registraram-se casos em que 59 índios sofreram lesões corporais, resultado de algum tipo de agressão: 35 foram baleados, não menos que 19 espancados e 5 mulheres estupradas (CIMI, 1989: 5).

O garimpo foi considerado como um dos grandes responsáveis pelas violências. Os missionários chegaram a publicar a um artigo cujo título era "garimpo violenta terra Yanomami". Nesse artigo, os missionários diziam que durante a visita do ex-secretário geral do Ministério da Justiça, José Fernando Eichenberg, em Roraima, ele afirmou que a constituição estava sendo violada devido a presença de garimpeiros e empresas mineradoras (o artigo faz referência a empresa americana Gold Amazon) na área yanomami. Segundo ele, ocorria uma grande depredação em Roraima e era preciso fazer algo, caso contrário, a criminalidade e a violência seriam as principais marcas do local. Assim aparece no artigo:

> Segundo Eichenberg, se não forem adotadas medidas imediatas para coibir a depredação que está sendo feita em Roraima, a região se transformará numa nova Serra Pelada, onde as cidades vizinhas sofreram um aumento da criminalidade e as autoridades hoje não veem solução para o garimpo local. Eichenberg acredita até que Boa Vista pode se tornar a capital da violência, devido ao garimpo desordenado e ao envolvimento direto ou indireto da cúpula da Polícia Militar na exploração dos garimpos (s/n, 1989: 15).

O garimpo era responsabilizado também pelas doenças, dominação cultural e, enfim, pelo desaparecimento dos Yanomami. Todas essas consequências foram interpretadas como modo de conduzir os Yanomami ao "genocídio". Como apontamos na introdução, a percepção disso advém do fato de que houve, por parte da política desenvolvimentista do Regime Militar, um esforço de desenvolvimento econômico da região. Vejamos que a concepção das violências que afligiram os Yanomami nas décadas de 1970 e 1980 estava diretamente ligada a uma crítica as práticas econômicas dos não índios e ao tipo de desenvolvimento incentivado pelo Estado.

Um artigo denominado "Em defesa do povo yanomami" da revista *Missões Consolata* de abril de 1989, o resume o assunto tratado por um documento produzido pela CNBB (Conferência Nacional de Bispos do Brasil) e pelo CIMI (Conselho

Indigenista Missionário) em dezembro de 1988. A questão gira em torno do "genocídio" yanomami e a sua relação com a política estatal:

> Na introdução [do documento da CNBB e do CIMI], os Bispos observam que 'a violência contra os Yanomami insere-se no panorama da política indigenista do Governo, que marginaliza e desintegra as comunidades indígenas, a ponto de provocar o ETNOCÍDIO' (destruição da cultura de um povo). Em seguida, o documento denuncia o GENOCÍDIO (completo extermínio) 'do pacífico povo Yanomami de Roraima pela invasão dos garimpeiros, que chegarão a 100 mil até dezembro de 1988' (s/n, 1989: 10).

O "genocídio" ou o "etnocídio" seria um problema, então, de desenvolvimento nacional. A relação dos índios com os não índios aparece em muitos textos sobre os Yanomami e constituem a questão nodal sobre a temática indigenista. Os "contatos" com "a sociedade envolvente" levariam a diferentes tipos de consequências, entre elas, as doenças, os conflitos com garimpeiros, a destruição do meio ambiente, a impossibilidade de manutenção da vida e da cultura. Sobre o massacre de Haximu, por exemplo, Albert (1993) afirma que a

> "origem do massacre (...) está em uma situação crônica de conflito interétnico criada na área Yanomami pela presença predatória das atividades garimpeiras. (...) Antes de qualquer coisa, é preciso tornar claro o *contexto social e econômico* capaz de gerar tais violências" (grifo nosso).

"O contexto social e econômico" parece fazer referência justamente a isso que chamamos de ponto nodal, que seria a relação dos Yanomami com a "sociedade envolvente", do entendimento dos agentes sobre os Yanomami e de sua "situação crônica".

A revista *Missões Consolata* publicou um artigo cujo nome é bastante expressivo no sentido de que ele aponta para a compreensão que os consolatinos tinham da noção de desenvolvimento. O título diz "massacre em nome do desenvolvimento". A questão que o título sugere é se seria possível submeter os indígenas aos objetivos desenvolvimentistas para a região. O artigo fala sobre um conflito armado entre índios e garimpeiros que foi noticiado em 1987:

> Na televisão de Boa Vista, Roraima, foi noticiado no dia 17/8/87 um conflito armado entre índios e garimpeiros, ocorrido num garimpo ilegal aberto na área yanomami Paapi U [Paapiú] ([Rio] Couto Magalhães) (s/n, 1988: 12).

A questão é que, no artigo, se afirma que a Diocese de Roraima foi acusada, pelo advogado dos garimpeiros, na época, Ali Rocha, de ter incitado os indígenas a agirem violentamente, em parte, fornecendo-lhes armas de fogo. Independentemente dessa controvérsia, interessa-nos apontar como o artigo apresenta sua concepção acerca dos processos de desenvolvimento econômico em Roraima.

> Com a manobra dos meios de comunicação, em Roraima tornou-se usual responsabilizar os indígenas pela pobreza e pelos fracassos nos empreendimentos econômicos, ao invés de apontar a política do Governo que, a partir de 1943, beneficiou grupos da aristocracia rural e funcionários públicos (s/n., 1988: 13).

Os Yanomami foram representados como as verdadeiras vítimas de um processo de desenvolvimento nacional, ainda que, segundo o artigo, o foco da questão tenha se deslocado para a disputa entre a Igreja e o Estado. Diz o artigo:

> Na representação da tragédia indígena roraimense Igreja e Estado passaram a desenvolver papel de heróis, e isso contribui para que a opinião pública perca a consciência de que as VÍTIMAS são os índios" (s/n, 1988: 13, caixa alta no original).

As possibilidades de defender os direitos desses indígenas frente aos chamados desenvolvimentos e de enunciar os Yanomami como vítimas desse desenvolvimento dependeu de negociações internacionais e de definições políticas também ligadas aos Direitos Humanos. Uma aproximação às discussões da Conferência de Estocolmo, em 1972, permite elaborarmos melhor a questão.

A Conferência de Estocolmo colocou em pauta o desenvolvimento como um problema de Direitos Humanos. O desenvolvimento das nações passou a ser entendido como um direito de todos e sem que isso significasse crescimento desenfreado e prejuízos a alguma parcela da humanidade, incluindo as populações indígenas. O desenvolvimento diria respeito aos Direitos Humanos, já que traria consequências à

humanidade. Nesse sentido, o desenvolvimento deveria ser tratado, antes de tudo, como uma questão de dignidade humana[106]. O princípio moral de respeito pela pessoa humana, declarado em 1948 na Carta da Assembleia das Nações Unidas, também viria dizer respeito a políticas econômicas, em 1972.

Por outro lado, a Conferência de Estocolmo colocava no centro da discussão internacional os problemas decorrentes da alta exploração do meio ambiente e dos recursos naturais. O limite para o desenvolvimento parecia ser, portanto, a possibilidade de manutenção da humanidade, seja respeitando a pessoa humana ou suas fontes naturais de reprodução. Enfim, o que parece estar na base das preocupações internacionais sobre o desenvolvimento econômico é o respeito fundamental à vida.

Neste contexto das preocupações com a produção e o meio ambiente, surge, na década de 1980, o relatório Brundtland, também denominado *Nosso Futuro Comum*, que traz, pela primeira vez, a noção de *desenvolvimento sustentável*. O relatório leva o sobrenome da primeira-ministra da Noruega, Gro Harlem Brundtland, que chefiou a Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, na época da conferência.

A ideia era apontar para as responsabilidades sociais do desenvolvimento e do progresso, que não poderiam acarretar fardos à humanidade. Essa concepção de desenvolvimento, trazida com as discussões de Estocolmo, colocava em perspectiva o desenvolvimento que respeitasse não apenas a vida humana e suas formas particulares, mas também toda a forma de vida, como a vida natural. A força simbólica da categoria *vida* é tamanha, porque, historicamente, como aponta Benevides (1994), ela foi colocada como direito primordial e acima de qualquer outro direito, inclusive acima do progresso e do desenvolvimento. A concepção de *desenvolvimento* que se abria com a conferência era de um desenvolvimento que respeitasse os limites do meio ambiente, o seu tempo de renovação e as possibilidades de desenvolvimento por todas as nações. O desenvolvimento deixava de ser uma questão estritamente econômica e passava a ser uma questão socioambiental. É justamente nesse período, na década de 1970, que surgem os movimentos ambientalistas.

No contexto da década de 1970 e 1980, questionavam-se as formas pelas quais se conduziam os projetos político-econômicos, de tal maneira que a categoria *natureza*, enquanto meio ambiente, passava à ordem do dia. Os programas desenvolvimentistas do

[106] Comunicação pessoal de Bruno Konder Comparato, 2011.

período da Ditadura Militar (1964 - 1985) teriam colocado índios e não índios em relação, como a presença de garimpeiros e fazendeiros na área yanomami, e trazido, além de problemas para a manutenção da vida tradicional, problemas de ordem ambiental. As denúncias que antropólogos e missionários fizeram sobre as violações de direitos ocorridas na área yanomami apontam, por um lado, para questões relativas à cultura e à natureza humana e, por outro lado, para questões que dizem respeito à natureza enquanto meio ambiente. As migrações para a área yanomami, que se iniciaram na década de 1970, mas acirraram-se na de 1980 com a entrada de garimpeiros, traziam outros problemas além das doenças e conflitos. O meio ambiente era afetado com as práticas econômicas introduzidas no local.

Sendo assim, no decorrer das décadas de 1970 e 1980, momento em que a questão ecológica e ambiental ganhava mais fôlego, os agentes somavam às denúncias de violações da pessoa humana e da cultura as violações do meio ambiente. Os programas governamentais produziam um problema fundamental: ameaça à sobrevivência física e cultural dos Yanomami. No entanto, esse problema decorria do fato de colocar índios e não índios em contato, gerando alguns tipos de consequências que iam das doenças, passando pelos conflitos físicos entre garimpeiros e Yanomami, até as destruições do meio-ambiente.

A fala de Davi Kopenawa é reveladora nesse sentido:

> O político abre estradas, arrancando árvores e raspando a pele da terra, dizendo que nos fazem um bem, mas foi assim, que nos trouxeram também as doenças e todo tipo de problemas, como a violência. Matam nosso povo para trabalharem tranqüilos, sem índios, e ganharem dinheiro[107].

A categoria *violência* pode ser observada no trecho acima. A violência e a expressão "arrancando árvores e raspando a pele da terra", na fala de Davi Kopenawa, são apresentadas como "problemas", que, juntos com as doenças, são trazidos pelo "político" quando "abre estradas". A morte de seu "povo" também constitui um problema que os fere, todos decorrentes, digamos assim, de políticas governamentais.

[107] Ver em http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=4831. acessado em 5 de janeiro de 2012.

A destruição social e a degradação sanitária seriam algumas das consequências desses "contatos" e causas da perda populacional. Embora seja uma breve introdução, o que interessa é a imbricação entre esses fenômenos econômicos, que ele apresenta como resultado de projetos governamentais do período da Ditadura Militar, e a degradação do meio-ambiente e da cultura. A degradação ambiental resultaria de uma destruição da natureza e do meio-ambiente pelas produções agrícolas, mas, fundamentalmente, pelo garimpo e uma destruição cultural que resultaria da perda de pessoas por doenças. Ademais, a degradação ambiental significaria, pelo que escreve o autor, uma destruição cultural à medida que a cultura realizar-se-ia neste ambiente. Albert (1997) tece considerações nesse sentido, quando procura demonstrar a existência de um círculo vicioso que prenderia os Yanomami a um quadro de desnutrição e degradação do meio-ambiente. O autor explica que a degradação do meio-ambiente e do território - enfim, de predação da terra - traria consequências ao padrão migratório e econômico dos Yanomami. Devido ao uso que os indígenas fazem do território[108], sua degradação poderia significar diminuição da produtividade e do proveito alimentar dos recursos naturais.

> Vimos que o modelo Yanomami de uso dos recursos naturais é sustentado por uma complexa interdependência entre sistema produtivo, espaço territorial e equilíbrio nutricional.
> Disso, entende-se que a limitação das migrações de uma comunidade Yanomami, por redução do seu território, tem como primeira consequência diminuir a qualidade calórico-protéica da dieta de seus membros (Albert, 1997: 75).

A degradação do território implica em menor espaço para seu uso e, consequentemente, incide sobre a produção de alimentos. Isso resultaria em um quadro de desnutrição, como afirma ter ocorrido o autor, que, por fim, instauraria um círculo vicioso, já que seriam incapazes, por causa da desnutrição, de produzirem mais. O autor esmiúça seu argumento sobre o círculo vicioso:

[108] Sponsel (1981: 226 -229) faz considerações acerca dos usos do território pelos Yanomami e seus modos de uso do mesmo. Também podem ser encontradas em Albert (1985) considerações acerca disso.

> Essa convergência entre desnutrição por colapso produtivo e alta infestação parasitária, ao diminuir a resistência orgânica da população, reforça ainda o impacto das doenças introduzidas pelo contato para as quais apresenta baixa proteção imunológica natural (sarampo, varicela, coqueluche, gripe, tuberculose, malária etc.). Por sua vez, a propagação destas doenças é acentuada pelo aumento da densidade demográfica e contribui, reciprocamente para o agravamento e a generalização da situação de desnutrição. Fecha-se assim, o círculo vicioso das interações e retroações entre desestruturação econômica e degradação sanitária induzida pela situação de contato (Albert, 1997: 76-77)[109].

Vejamos que o quadro de degradação resulta da interação com os não índios e, sendo assim, o isolamento é tido como condição ideal para que os Yanomami pudessem reproduzir-se normalmente. Diz o autor:

> A situação nutricional e sanitária dos Yanomami "isolados", portanto, é muito satisfatória, ate mesmo na região da Serra Parima, menos propícia à caça que as terras baixas, mas onde a intensificação da coleta compensa os eventuais déficits proteicos (Albert, 1997: 75).

Notemos que o autor retoma a questão do meio ambiente, da natureza e seus recursos, como meio necessário à reprodução dos Yanomami, questão esta que já estava presente em Harris (1978). No entanto, a preocupação desse autor se relaciona ao modo como a predação, a degradação e a agressão ao ambiente impedem que os Yanomami reproduzam-se e não, como para Harris (1978), que a configuração do meio ambiente provocaria deslocamentos das comunidades em busca de caça e, com isso, ocorreriam conflitos e violências entre os Yanomami. A concepção de *violência* é, pois, distinta aqui. Nesse caso, tanto a cultura quanto a natureza correm riscos devido a degradação ambiental promovida pelos não índios.

Para Albert (1997) o garimpo é uma das principais formas de degradação desse território que seria necessário à reprodução dos índios. Fala ele sobre meio-ambiente e garimpo no trecho seguinte:

[109] Ao final, há uma foto de uma mulher e duas crianças muito magras, com aparência de abatidas. A legenda diz: "Yanomami vítimas da malária" (Albert, 1997: 77).

> No caso de uma invasão por atividade de garimpagem (ou mineração), este processo de empobrecimento nutricional, já muito sério em si, é consideravelmente agravado tanto pela degradação do ambiente (desmatamento, escavações, poluições, caça indiscriminada etc.) quanto pela perturbação das atividades de subsistência provocada pelas doenças que assolam constantemente a população (Albert, 1997: 75).

Antes mesmo de Albert (1997), Ramos, no projeto interdisciplinar mencionado anteriormente, que visava estudar as condições culturais particulares dos locais onde seriam instalados os projetos sanitários do convênio da CCPY, FUNAI e outros organismos internacionais, já apontava os efeitos do garimpo na ecologia local. Outra parte do projeto consistia num estudo detalhado do garimpo em pontos estratégicos. Sobre os efeitos ecológicos, diz a autora:

> A atividade garimpeira incorre, necessariamente, no estabelecimento de novas relações com o meio ambiente, afetando padrões tradicionais de exploração dos recursos; enquanto garimpa não se planta, não se caça, nem se coleta. Que implicações tem tudo isso no equilíbrio vital dos índios, afetados que são pelos ciclos vitais da fauna e da flora? Que impacto tem o contingente populacional de garimpeiros brancos no comportamento dos agentes de doenças endêmicas, como a malária, e como os índios reagem a isso, em termos de buscar soluções de fora ou de sua própria tradição? (Ramos, 1984: 7-8).

Mais uma vez, notamos que o garimpo não traria apenas consequências sanitárias ou mesmo epidemiológicas, mas, e queremos ressaltar isso, é considerado como fator impeditivo da reprodução dos Yanomami devido a degradação causada.

Semelhantemente, um artigo de 1990, publicado na revista *Missões Consolata*, assinado pelo Pe. Mauro Fancello, afirma que o garimpo traz inúmeras consequências aos Yanomami. Entre elas, uma vez mais, estariam a dizimação por doenças, a destruição da cultura e os assassinatos. Mas o missionário enfatiza, sobretudo, as implicações ao meio ambiente, como perda de recursos naturais.

> Neste mês de abril em que se comemora a Semana dos Povos Indígenas, não podemos deixar de voltar sobre o problema do garimpo que vem agitando Roraima. A garimpagem não passa de uma atividade primitiva e predatória que relembra a Idade

> Média e leva à perda de recursos naturais. A maquinária (sic) até agora usada no garimpo só permite o aproveitamento das concentrações mais altas de minérios, desperdiçando irremediavelmente as mais baixas.
>
> O garimpo devasta as áreas onde se instala, polui as águas, destrói o ambiente. Uma vez terminada a safra, afasta-se na procura de outro lugar, perpetuando a devastação dificilmente controlável (Fancello, 1990: 3).

A revista já havia publicado, em 1983, em um artigo intitulado "uma lição de ecologia", integralmente a carta do Chefe Seatle, que respondeu ao presidente dos Estados Unidos que tinha proposto, em 1854, comprar grande parte das terras desses índios. A carta ficou conhecida depois que a ONU a distribuiu no contexto do movimento em respeito e defesa do meio ambiente. Na carta, o chefe distingue os modos deles[110] e do "homem branco" de tratarem a natureza. Davi Kopenawa, um dos grandes líderes yanomamis no campo da política intercultural, faz essa diferenciação entre um modo "branco" de lidar com a terra, a natureza e seus recursos e um modo yanomami.

Davi Kopenawa[111] coloca essa relação entre meio ambiente, manutenção e reprodução da cultura como um problema entre "vida" e "dinheiro". Segundo ele, os "brancos" precisam mudar o pensamento, pois terra, floresta, água são "vidas". "Dinheiro", o que parece uma alusão a setores econômicos, faria a cabeça ficar louca, ou seja, o dinheiro levaria exatamente para o contrário da vida, levaria à morte, à destruição. Conversando com "as autoridades", com "o governo", Davi Kopenawa pensa poder agir para interromper a destruição das terras indígenas, que, segundo ele, devem ser preservadas.

Os textos analisados, bem como o contexto de emersão da temática ambientalista apontam para um modo específico de articulação entre as categorias *cultura* e *natureza*. Com a sedimentação das concepções antropológicas sobre a alteridade, à *cultura* foi dado o papel de protagonista na compreensão acerca dos povos

[110] "Sabemos que o homem branco não compreende nossos costumes. Uma porção de terras, para ele, tem o mesmo significado que quaisquer outras, pois é um forasteiro - que vem à noite e extrai da terra aquilo que necessita. (...) Eu não sei, nossos costumes são diferentes dos seus. A visão de suas cidades fere os olhos do homem vermelho. Talvez seja porque o homem vermelho é um selvagem e não compreenda" (s/n. 1983: 4).

[111] Ver entrevista em http://www.youtube.com/watch?v=Rnlpv_G8f94&feature=related. Acessado em 5 de janeiro de 2012.

indígenas e suas práticas. Esta é a categoria que tem permitido, desde meados do século XIX, pensar os indígenas. A categoria *natureza* também teve sua importância para o entendimento da diferença e da humanidade, como demonstra Montero (1997), ao retomar perspectivas filosóficas ilustradas, que concebiam as diferenças humanas como diferenças naturais. Ou ainda, sabemos da importância fundamental do par *cultura* e *natureza* em Lévi-Strauss (1976). No entanto, ao dizer que existe uma imbricação entre *cultura e natureza* nas práticas discursivas sobre os Yanomami e seus direitos, queremos chamar a atenção para uma articulação entre essas duas categorias, mas em uma configuração específica de sentidos. Uma configuração que difere, essencialmente, das perspectivas de Harris (1978) e Chagnon (1968, 1988). Enquanto esse par servia ao entendimento da cultura como uma estrutura da seleção natural, para Neel e Chagnon (cf. capítulo I), para os autores tratados neste capítulo, que sustentam uma posição de defesa da cultura e de natureza, esse par tem engendrado poderosos instrumentos discursivos na luta a favor dos povos indígenas.

Nesse momento de emergência do socioambientalismo, *cultura* e *natureza* assumem os sentidos, respectivamente, de modo particular de vida e meio ambiente, sendo uma condição de existência da outra. Tentamos demonstrar, retomando, rapidamente, processos históricos de construção dos direitos humanos, principalmente aqueles que dizem respeito às discussões sobre *desenvolvimento*, que essas categorias puderam ser mobilizadas e articuladas entre si para dizer algo sobre os índios e seus direitos. As possibilidades dos antropólogos e consolatinos falarem de uma cultura e de um meio-ambiente ameaçados dependeram desses processos históricos que as colocaram como interdependentes. Aquilo que é tomado como sendo o direito dos Yanomami em não serem afetados por esse tipo de política necessitou da construção de uma noção de *desenvolvimento* enquanto um problema para a garantia dos Direitos Humanos. Desse modo, as negociações sobre o que significava *desenvolvimento* no mundo contemporâneo criaram um contexto político e econômico para tornar verossimilhantes as demandas de indígenas, construídas enquanto demandas por direitos não apenas culturais, mas também ambientais. O socioambientalismo colocou, pois, numa relação semântica específica *cultura* e *natureza.*

Na perspectiva missionária essa imbricação entre *cultura* e *natureza* aparece na ideia de vida enquanto obra divina. A floresta, os rios, os animais são formas de vida criadas por Deus. Talvez, por isso mesmo, tenham ressaltado em negrito o seguinte

trecho da carta do Chefe Seatle, no qual Deus é a figura responsável por tudo e senhor de todos.

> (...) nosso Deus é o mesmo Deus. Vocês podem pensar que o Possuem, como desejam possuir a terra; mas não é possível. Ele é o Deus do homem, e Sua compaixão é igual para o homem vermelho e para o homem branco. A terra lhe é preciosa, e feri-la é desprezar seu criador. Os brancos também passarão; talvez mais cedo que todas as outras tribos (s/n, 1983: 5).

Um artigo publicado pelo atual diretor da revista *Missões*[112] do Instituto dos Missionários da Consolata de São Paulo, Pe. Jaime Carlos Patias, ajuda a compreender essa relação dos missionários com as questões ecológicas. O artigo, denominado "Campanha Missionária 2011: 'Missão na Ecologia'", trata sobre a campanha missionária do ano de 2011, realizada sempre no mês de outubro, que trouxe como necessária a "preservação do meio ambiente e maior conscientização ecológica". O texto, que apresenta a ideia de natureza enquanto obra divina - "e deus viu tudo quanto havia feito, e era muito bom (Gn 1, 31) -, diz que a campanha missionária ligava-se à Campanha da Fraternidade da Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB), cujo título foi "Fraternidade e a vida no planeta", e a demais "apelos", como o da Assembleia Geral das Nações Unidas, que declarou, em 2011, o Ano Internacional das Florestas.

> O convite é começar a olhar para a natureza e perceber como as mãos humanas estão contribuindo para o fenômeno do aquecimento global e as mudanças climáticas, com sérias ameaças para a vida em geral, sobretudo, a dos mais pobres e vulneráveis. Uma nova civilização ou uma nova cultura humana exige relações diferentes com o planeta e com a natureza. Essa Mudança de mentalidade exige conversão e só é alcançada através de uma educação que gere transformação, garantia da sobrevivência dos povos e culturas no mundo plural (Patias, 2011).

Neste trecho, *cultura* e *natureza* aparecem articuladas e em uma relação mutualística. Se, por um lado, a garantia da "sobrevivência dos povos e culturas" dependeria de um novo modo de lidar com a natureza, que não aquele baseado "na exploração voraz dos recursos naturais", como aparece em outro momento do texto, por

[112] www.revistamissoes.org.br.

outro, a "cultura indígena" é aquela que detém o conhecimento do manejo do meio ambiente e de seus recursos.

No decorrer do trabalho de campo foi possível observar inúmeras falas da Irmã Totori[113], enquanto caminhávamos na mata, do saber que os indígenas possuem sobre a natureza. Isso que chamamos de relação mutualística é esse beneficiamento da *cultura* pela *natureza* e vice e versa. Uma parece constituir a condição *sine qua non* da outra, e essa parece ser a concepção fundamental das perspectivas socioambientais[114].

As defesas a favor da demarcação de terras deixavam de ser apenas uma estratégia de proteção espacial dos indígenas, que os isolaria dos contatos com os não índios, impedindo conflitos e mortes, bem como a entrada de doenças que os levaria também à morte e ao desaparecimento. A demarcação das terras passava a ser também uma estratégia de sobrevivência da diversidade ecológica. Portanto, a demarcação das terras indígenas significaria reprodução da vida natural, da cultura e dos povos, que dependeriam das florestas para viverem. A terra e suas riquezas são tidas como condições de reprodução da cultura e da vida daqueles indígenas. Assim, o lugar próprio do "selvagem" seria a floresta.

No contexto do socioambientalismo, a questão ambiental unia-se a disputas em torno de reivindicações culturalistas, pois a concepção acerca do *selvagem* se imbricava nas categorias *cultura* e *natureza*, entendidas respectivamente como particularidades de um povo e meio ambiente. Montero (2011) e Nakata (2008), ao discorrerem sobre a lógica das arquiteturas das missões salesianas, apontaram a presença da ideia de "selvageria" como sendo própria ao mundo natural e "civilização" como sendo própria ao mundo cultural. Porém, ainda que essas categorias continuem sendo operacionalizadas para dizerem sobre os "selvagens", seus sentidos são outros, ainda que guardem algumas semelhanças. O mundo do "selvagem" continua sendo o da natureza, mas a cultura indígena seria a benfeitora daquela. A cultura realizar-se-ia na natureza e realiza a natureza. A realização da "cultura" e da vida indígena seria possível enquanto o meio no qual a vida nativa teria se desenvolvido historicamente pudesse ser

[113] Nome yanomami para uma das freiras que atua em Catrimani. O nome faz referência a sua lentidão ao caminhar e quer dizer tartaruga.

[114] O próprio Instituto Socioambiental é revelador nesse sentido. Todas as questões tratadas por ele dizem respeito à preservação ambiental e cultural. Mais recentemente, a Usina de Belo Monte tem articulado, como é observável nas inúmeras notícias publicadas em *Notícias Socioambientais*, a temática dos povos tradicionais com a questão ambiental e ecológica.

garantido. E a natureza realiza-se enquanto a "cultura" que a maneja a partir de seus moldes tradicionais continuar a realiza-la.

Desse modo, reivindicações ambientais passavam a ser também reivindicações culturalistas. Os problemas da natureza, enquanto problemas ambientais, tornavam-se problemas para a humanidade, problemas relativos às possibilidades de reprodução da vida humana. Defender a natureza significaria defender, em última instância, o bem primordial declarado pelos Direitos Humanos em 1948: a vida. O processo político-histórico dos Direitos Humanos, bem como de questões correlatas como as do meio ambiente, definiram categorias e noções, que quando mobilizadas pelos agentes, permitiam construir determinadas concepções sobre os Yanomami como grupo culturalmente capaz de manter a vida natural e sua diversidade. A distinção entre "civilizado" e índio, que ocorre em certos momentos com o uso da noção de *violência*, não deixa de assim ser feita, mas assumia, com a introdução das questões ambientais na esfera pública e dos Direitos Humanos, uma nova configuração. A distinção entre "civilizado" e índio ocorria também pela noção de uso sustentável da terra e dos recursos naturais. A noção do que é ser violento, pelas posições apresentadas nesse capítulo, difere-se da noção de ser violento dos primeiros capítulos desta dissertação, quando ser violento significa matar, agredir, ferir, estuprar. Aqui a noção passa por isso também, quando não índios e garimpeiros, essencialmente, matam, estupram etc.. Mas, ser violento significa, por outro lado, predar, degradar, ou seja, violentar a terra e o meio ambiente.

É preciso lembrar que a demarcação das terras yanomamis fora realizada no ano de 1991, porém foram homologadas apenas no ano de 1992, no decorrer da Eco- 92, a Assembleia da ONU sobre o meio ambiente, na cidade do Rio de Janeiro além da Cúpula da Terra. Não parece por acaso que a homologação das terras dos Yanomami, que ficaram internacionalmente conhecidos pelas mortes e violações de seus direitos nos anos de 1980, tenha se realizado naquele ano. Aliás, a terra yanomami foi a única a ser demarcada durante o Governo Collor. Os povos tradicionais pareciam não trazer o fardo histórico da destruição do meio ambiente. Seus modos tradicionais de vida significam uma forma de uso do meio ambiente que a "civilização" não fora capaz de desenvolver. Isso fica evidente no texto de Patias (2011) quando ele chama a atenção para uma "nova civilização (...) com relações diferentes com o planeta", ou ainda, para uma "mudança de mentalidade".

Nesse sentido, as reivindicações em favor dos Yanomami eram duplamente determinadas: por um lado, pelas posições ambientalistas e, por outro, pelas posições culturalistas. A possibilidade de enunciação das reivindicações unificadas foi possível devido à indexação de concepções culturalistas a concepções ambientalistas. As categorias que parecem ter permitido essa indexação foram as de *natureza* e *cultura*. Ambas parecem fazer sentido na oposição de uma a outra e já estão desde há muito tempo permitindo construir concepções de alteridade. No entanto, os processos políticos de negociação em torno da temática dos Direitos Humanos permitiu uma nova configuração de sentidos para essas duas categorias, que ainda continuam produzindo sentido quando em relação, embora a partir da ideia de que a cultura tradicional é mais apta a conservar a natureza e esta seria a condição de reprodução daquela. Assim, a homologação das terras yanomamis, no ano de 1992, foi feita em um contexto favorável no qual esse tipo de reivindicação parecia fazer sentido.

O problema da universalidade humana e da particularidade cultural que estão na base das políticas de Direitos Humanos e multiculturais parece configurar um problema para as políticas ambientais. A questão do meio ambiente, pelo menos em um contexto que envolve indígenas e projetos político-econômicos que afetariam os povos tradicionais, torna-se um problema para toda a humanidade, pois afeta vidas e meios possíveis de reprodução da vida humana, ao mesmo tempo que um problema particular, de um povo tradicional. As concepções sobre os índios implicam nessa contradição aparente entre universalidade e particularidade e produzem a mesma contradição em outras temáticas que resvalam na temática indígena. Essa contradição parece ser introduzida pela categoria *cultura* que tende a ressaltar a particularidade, ainda que a capacidade de diferenciação, da qual falara Lévi-Strauss em *raça e historia*, seja uma capacidade humana e, sendo assim, universal. O multiculturalismo enquanto uma política de garantia de direitos específicos introduz o mesmo problema, pois sendo direito e, com isso, universal, é também particular, porque diz respeito à *cultura*.

A noção de *cultura* possibilitou, pois, dar novos sentidos e configurar de maneira específica os direitos, que sempre se pretenderam universais. A entrada da categoria na política determinou um novo modo de encarar as políticas públicas, deslocando o foco do universal para o particular.

CONCLUSÃO

Procuramos demonstrar como a categoria violência foi mobilizada por antropólogos e consolatinos para falarem sobre os Yanomami. No primeiro capítulo apresentamos as concepções naturalistas, que foram criticadas por autores que preferiram defender uma concepção culturalista, cujos argumentos foram apresentados no capítulo II. Se por um lado, autores como Lizot (1988), Albert (1985), Good e Chanoff (1991) e Clastres (1982) criticaram as interpretações de Chagnon (1968) e Harris (1978), nem por isso afirmaram que a violência não fosse uma dimensão relevante na vida dos Yanomami. Independente da posição adotada, todos os autores apresentados nos dois primeiros capítulos afirmam, de algum modo, que a violência é constituinte das relações yanomamis. Por outro lado, Ramos (1990), Good (1990) bem como alguns missionários, salientaram que a generosidade seria uma característica fundamental desses índios e, desse modo, suas concepções contrapunham-se à concepção de índio agressivo apresentada pelos demais. Por fim, no último capítulo, procuramos demonstrar que no contexto dos conflitos interétnicos desenrolados durante as décadas de 1970 e 1980 entre índios Yanomami e não índios, houve fortes denúncias por parte de antropólogos e consolatinos acerca das violências contra os Yanomami e formas de agressão ao meio-ambiente praticadas pelos não índios.

Concluímos, desse modo, que a categoria violência foi fundamental na literatura especializada sobre os Yanomami para a inscrição de concepções sobre esses índios. Mesmo nos casos em que a categoria não se referia diretamente aos Yanomami, mas aos "outros" dos Yanomami, era peça fundamental das posições dos agentes sobre um contexto no qual eles estavam inseridos. Queremos ressaltar que um conceito como de *cultura*, por exemplo, que sempre foi fundamental na inscrição de concepções sobre os indígenas aparece mobilizado pelos autores para dar um sentido muito específico à categoria *violência*: a violência indígena como fenômeno social e cultural explicável nos termos dos indígenas, porque a lógica da violência teria sentidos específicos para eles. Outra categoria que esteve atrelada à de *violência* e, consequentemente, produziu sentidos bastante precisos para esta categoria, foi a de *natureza*. A noção de natureza aparecia ora como meio circundante e determinante das relações sociais, ora como substrato biológico do ser humano que impelia os indígenas à agressão.

Por fim, vimos que estas três categorias, que inicialmente apareciam articuladas nos argumentos naturalistas e culturalistas, também apareceram nos argumentos políticos dos mesmos e de outros antropólogos e consolatinos para denunciar os efeitos do avanço da política desenvolvimentista no noroeste amazônico, particularmente, sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos Yanomami. Porém, as três categorias que primeiramente foram mobilizadas em uma configuração específica que fora articulada pelos agentes para falar dos Yanomami como grupo indígena agressivo e hostil, foram mobilizadas em uma outra configuração específica, atrelando à violência não índia a responsabilidade pela destruição da cultura nativa e da natureza circundante. Novamente, as categorias de *natureza*, *cultura* e *violência* foram rearranjadas entre si, porém dando o sentido de que o meio-ambiente e o universo simbólico dos Yanomami sofriam agressões pelas violências perpetradas pelos não índios. Ou seja, as mesmas categorias serviram às motivações diferentes dos agentes para dizer algo sobre os Yanomami ou sobre os não índios com os quais eles mantiveram interação. Estamos considerando, portanto, que esse fenômeno de mudança de sentido destas categorias configurou resultados de processos de mediação cultural, conforme proposto por Paula Montero (2006).

A proposta elaborada pela autora (Montero, 2006: 50) ao construir a teoria da mediação cultural é a de trazer para o centro da observação os agentes e suas práticas, "pois são eles que, através de suas competências específicas no domínio dos códigos, propõem conexões de sentido plausíveis e/ou verossímeis para a situação". Seguindo esta orientação foi possível reconstruir processos de elaboração de sentidos para determinadas categorias mobilizadas por antropólogos e/ou missionários para falar do "outro". Procuramos mapear e descrever justamente as posições discursivas, os argumentos e os pontos de divergências e convergências de antropólogos e consolatinos para demonstrar como esses agentes agenciaram dentro de uma literatura específica as categorias *violência, natureza* e *cultura*. Ou seja, procuramos demonstrar que os sentidos atribuídos às categorias *violência, cultura* e *natureza* foram essenciais no interior de um contexto de tradução das diferenças, no qual, apesar da existência de disputas, havia o interesse dos agentes em tornar possível a comunicação entre eles. Desse modo, a diferença entre os sentidos estabilizados para a categoria *violência* está associada a dois contextos de enunciação também diferentes, um marcado pela produção de textos acadêmicos e outro marcado por questões políticas e/ou humanitárias.

Por fim, ao mesmo tempo em que é possível construir linhas de aproximação entre os autores pelos tipos de concepções e argumentos utilizados por eles, é imprescindível ter informações sobre as trajetórias deste ou daquele agente. Isso se faz necessário para, por exemplo, saber se um determinado autor é antropólogo ou missionário, sobretudo nos casos em que as posições expressas nos textos eram muito semelhantes. Assim, as aproximações e afastamentos entre os autores foram traçadas não porque tinham a mesma profissão, mas porque defendiam ou discordavam acerca do que significava ser violento no contexto dos Yanomami. O caso do missionário e antropólogo Giovanni Saffírio é exemplar nesse sentido, pois, ainda que fosse missionário, ele aproximava-se das concepções naturalistas de seu orientador e, além disso, elaborou em conjunto com os consolatinos Ir. Lindey e Pe. Damioli textos em que se afirmava que os Yanomami eram violentos. Ao contrário deles, outros missionários, particularmente, Loretta Emiri, tomavam a generosidade como característica definidora dos Yanomami. Por outro lado, autores como Good, por exemplo, apesar de ter sido aluno de Chagnon e Harris, em certos momentos de seu texto, revelava uma compreensão bastante semelhante à desenvolvida por alguns missionários acerca da generosidade indígena.

O fato é que consolatinos e antropólogos não se opunham necessariamente em suas concepções sobre os Yanomami. A posição que um antropólogo assumia aproximava-se da posição daquele antropólogo não por serem integrantes de uma mesma classe ou grupo de agentes, mas porque assumiram posições e defenderam argumentos semelhantes. Em suma, neste trabalho salientam-se mais posições discursivas sobre os Yanomami e o tipo de agente que as emite. Concluímos, por fim, reafirmando a hipótese de que, ao menos na literatura antropológica e consolatina, a categoria *violência* é fundamental como chave de inscrição de concepções sobre a diferença.

FONTES

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres : representation de la maladie, systeme rituel et espace politique chez les Yanomani du sud-est (Amazonie bresilienne).* Paris: [s.n.], 1985.

_____. Yanomami "violence" : inclusive fitness or ethnographer's representatio?. *Current Anthropology*, vol 30, nº 5, dez. 1989, pp. 637-640.

_____ & GOMEZ, Gale Goodwin. *Saúde Yanomami: um manual etnolingüístico.* Belém: MPEG, 1997.

_____. "Terra, ecologia e saúde indígena: o caso Yanomami". In: BARBOSA, R. I., FERREIRA, E. J. G., CASTELLON, E. G. (orgs.). *Homem, ambiente e ecologia no estado de Roraima.*Manaus: Inpa, 1997.

_____ & MILLIKEN, William. "Plantas medicinais dos Yanomami: uma nova visão dentro da etnobotânica de Roraima". In; BARBOSA, R. I., FERREIRA, E. J. G., CASTELLON, E. G. (orgs.). *Homem, ambiente e ecologia no estado de Roraima.*Manaus: Inpa, 1997.

_____ & RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato Norte-Amazônico.* São Paulo: UNESP, 2002a

ANDUJAR, Cláudia. *Marcados.* São Paulo: Cosac Naify, 2009.

ARDREY, Robert. *The territorial imperative : a personal inquiry into the animal origins of property and nation.* New York, NY: Delta, 1966.

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

BATESON, P.. The promise of behavioural biology. *Animal Behaviour*, 65, 2003, 11-17.

BECHER, Hans. Tribos existentes entre o rio Catrimâni e o Rio Negro. In: *Rev. Antrop.*, São Paulo, 4 (2), 1956, p. 158-159.

_____. A importância da banana entre os índios Surára e Pakidái. In: *Rev. Antrop.*, São Paulo, 5 (2), 1957, p. 192-194.

_____. Algumas notas sôbre a religião e a mitologia dos Surára. In: *Rev. Mus. Paulista*, n. ser., 11, 1959, p. 99-107.

_____. Die Surara und Pakidai. *Mitt. Fus. f. Volkerkunde*, Hamburg, 26, 1960, 133 p.

BIOCCA, Ettore. *Yanoáma: The story of Helena Valero, a girl kidnapped by Amazonian Indians.* Newark: Kodansha America, 1996.

BORTOLI, J. Yanomami: política como mediación de la relaciones sociales. *La Inglesia en Amazonas.* 14-15:16-28.

CARNEIRO, Robert L.. In: WALLACE, A. F.. *Men and cultures, selected papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences.* Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1960, pp. 229-234.

_____. In: WILBERT, J.. *The evolution of horticultural systems in natives South America, causes and consequences*. Ed. Antropologíca, Caracas, 1961, pp. 47-67.

CARVALHO, E. A. (org). *Antropologia econômica.* São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1978[1967], pp. 85-100.

CHAGNON, Napoleon. *Yanomamö warfare, social organization and marriage alliances.* Dissertação de doutorado, Univ. de Michigan, 1966.

_____. *Yanomamö: the fierce people*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.

_____. The Culture-Ecology of Shifting (Pioneering) Cultivation Among the Yanomamo Indian. In: GROSS, D. (ed.) *Peoples and Cultures of Native South America*. Garden City, NY: Doubleday, 1973, pp. 126-44.

_____. *Studying the Yanomamö.* Holt, Rinehart & Winston, New York, 1974.

_____. Genealogy, solidarity, and relatedness: limits to local group size and patterns of fissioning in an expanding population: *Yearbook of physical anthropology*, 19, 1975, pp. 95-110.

_____ & HAMES, Raymond B.. Protein deficiency and tribal warfare in Amazonia: new data. *Science*, New Series, Vol. 203, nº 4383, mar. 2, 1979, pp. 910-913.

_____. Sociodemographic attribute of nepotism: man the rule -breaker. *Current Problems in sociobiology.* BERTRAM, Brian *et al.*. Eds. Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 291-318.

_____. Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population. *Science*, nº 239, 1988, pp. 985-992.

_____. *Yanomamö.* Holt, Rinehart, and Winston, The Dryden Presse, Saunders College Publising, 1997.

CIMI. A violência contra os povos indígenas do Brasil em 1988. In: *Missões Consolata*, ano XVI, n. 7, set. 1989.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

_____. *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Editions du Seuil, 1980.

_____. *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política.* São Paulo: Brasiliense, 1982.

COLCHESTER, Marcus. *The economy, ecology, and ethnobiology of the Sanema Indians of South Venezuela*. Tese de doutorado. Universidade de Oxford, 1982.

DE TONI, P. M., DE SALVO, C. G., MARINS, M. C., & WEBER, L. N. D. (2004). Etologia humana: um exemplo de apego. *Psico, 9*(1), 99-104.

DEL CONT, Valdeir. Francisco Galton: eugenia e hereditariedade. São Paulo, v. 6, n. 2, 2008, p. 201-18.

DINIZ, E.. "Aspectos das relações sociais entre os Yanomamö do Rio Catrimani". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.* Antropologia, n. 39, Belém, 1969.

EIBL-EIBESFELDT, I.. *Human Ethology*. New York: Aldine de Gruyter, 1989.

EMIRI, Loretta. Há tempo para tempo trabalhar e tempo para tirar férias. In: *Missões Consolata*,ano IX, n. 3, mai.-jun. 1982a.

_____. Povo Yanomami. In: *Missões Consolata,* ano XI, n. 2, São Paulo: mar.-abr. 1984.

_____. De novo entre os Yanomami. In: *Missões Consolata*, ano XII, n. 2, mar.-abr.-1985.

_____. Educação Indígena em Roraima. In: *Missões Consolata*, ano XII, n. 2, mar.-abr. 1986.

_____. Eu e os Yanomami. In: *Missões Consolata*, ano XIV, n. 1, jan.-fev. 1987.

FANCELLO, Mauro. Nossa opinião. In: *Missões Consolata*, ano XVI, n. 3, abr. 1989.

_____. Catrimani: história da missão. In: *Missões Consolata*,ano XVII, n. 8, São Paulo: out. 1990.

FIRTH, Raymond. Problems of primitive economics. In: *Primitive Polynesian Economy*. London: George Routledge &Sons, 1965[1939], pp. 01-31.

GODELIER, M. (org). *Antropología y economía.* Barcelona: Editorial Anagrama, 1976[1962], pp. 101-123.

GOOD, Kenneth & CHANOFF, David. *Dentro do Coração: Uma viagem inesquecível pela cultura ianomami e pelos caminhos do amor*. São Paulo: Editora Best Seller, 1991.

GROSS, Daniel. *American Anthropological*. 77, 526, 1975.

HARRIS, Marvin. *Culture, People and Nature*. Crowell, New York, 1971.

_____. *Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HERSKOVITS, Melville. Conducta economizante y racional. In: *Antropologia económica: estudio de economía comparada.* México: Fondo de Cultura Económica, 1954[1940], pp.13-31.

KROCH-GRÜNBERG, Theodor. *Do Roraima ao Orinoco, v.1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913.* Tradução Cristina Alberts-Franco. São Paulo: Unesp, 2006 [1917].

LÉVI-STRAUSS Claude. *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara.* Paris: Societé des Americanistes, 1948.

LINDEY, Florença A., DAMIOLI, Guilherme, SAFFÍRIO, João. *O crepúsculo do povo Yanomami.* CIDR - Centro de Informação da Diocese de Roraima, Boa Vista, nº 13, jan. 1988.

LIZOT, Jacques. *The Yanomami in the face of ethnocide*. Copenhagem: IWGIA, 1976.

_____.*O círculo dos fogos: feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. On warfare: an answer to N. A. Chagnon. *American Ethonologist*. 21: 841-858.

_____. "Preface". In: BIOCCA, Ettore. *Yanoáma: The story of Helena Valero, a girl kidnapped by Amazonian Indians.* Newark: Kodansha America, 1996.

LIZOT, Jacques & ROSS, Eric Barry. On food taboos and amazon cultural ecology. *Current Anthropology*, vol 20, nº1, mar. 1979, pp.150- 155.

LORENZ, Konrad. *A agressão - uma história natural do mal.* Lisboa, Relógio D'Água, 1992.

MACPHERSON, C. B.. *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke.* Paris: Gallimard, 1971.

MIGLIAZZA, Ernest. "Grupos Lingüísticas del Territorio Federal de Roraima". *Antropología*, v.2, 1967, 153-173.

NEEL, James V.. *Science*, 170,815, 1970.

_____. In: SALZANO, F.. *The ongoing evolution of latin american populations*. Ed. Thomas, Sprigfield, III., 1971, pp. 561-590.

_____. *Health and Disease in tribal societies*. Elsevier, Amsterdan, 1977, pp. 155-177.

PATIAS, Jaime C. Campanha missionária 2011: 'missão na ecologia'. In: *Missões Consolata*, n. 8, out. 2011.

RAMOS, Alcida Rita. *The social system of the Sanumá of northern Brazil*. Wisconsin: University of Wisconsin, 1972.

_____. O público e o privado: nomes pessoais entre os Sanumá. *Anuário Antropológico/ 76.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

_____. Tecnonímia e conceitualização social entre os Sanumá. In: *Anuário Antropológico/77*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil. São Paulo, SP; Brasília, DF: HUCITEC: INL, 1980.*

_____. *Projeto Interdisciplinar Yanomami*. CCPY, 1984.

_____. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade yanomami*. São Paulo ; Brasília, DF : Marco Zero : Ed. UnB, 1990.

_____. O antropólogo como ator político. In: ARANTES, Antônio Augusto *et al. Desenvolvimento e Direitos Humanos. A responsabilidade do antropólogo.* Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1992.

RAMOS, Alcida & ALBERT, Bruce. Yanoama Descent and Affinity: the Sanumá/Yanomam Constrast. *Acts du 42 Congres International des Amercanistes*, Vol. 2, Paris, 1976, pp. 71-90.

ROSS, Jane. *Aggression as adaptation: The Yanomamo case. MS.*, 1971.

_____. *Ecological and historical perspectives on Jivaroan armed conflit.* MS. 1975.

SAFFÍRIO, Giovanni. *Ideal and actual kinship terminology among the Yanomama indians of the Catrimani river basin (Brazil).* Pittsburg-EUA: Universidade de Pittsburg, 1985, 244 p.

SAHLINS, Marshall David. *Critique de la sociobiologie: aspects anthropologiques.* Paris: Gallimard, 1980.

_____. *Cultura e razão prática.* Tradução Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. A sociedade afluente original. In: *Cultura na prática.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007[1972], pp. 105-151.

SANTOS, Amaro. Índios, garimpeiros e polícia. In: *Missões Consolata*, ano XVII, n. 2, mar. 1990.

SHAPIRO, Judith Rae. *Sex roles and social structure among the Yanomama Indians of Northern Brazil.* Tese de doutorado. Universidade de Colúmbia, 1972.

SMILJANIC, Maria Inês. Da observação à participação: reflexões sobre o ofício do antropólogo no contexto do Distrito Sanitário Yanomami. *Série Antropologia*, Vol. 417, Brasília: DAN/UnB, 2008.

TIERNEY, Patrick. *Trevas no Eldorado: como os cientistas e jornalistas devastaram a Amazônia e violentaram a cultura ianomami.* Rio de Janeiro, RJ: Ediouro, 2002.

TINBERGEN, Niko. *The Study of Instinct.* Oxford: Clarendon, 1951.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CUNHA, Manuela Carneiro da. *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP : Fapesp, 1993 - (Série estudos).

VALLE, Walmir Alberto. A difícil luta pela sobrevivência do índio. In: *Missões Consolata*, ano IV, n.5, st.-out. 1977.

WILSON, Edward O.. *Sociobiology: the new synthesis*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

ZACQUINI, Carlos. "Agonia para os Yanomami?". In: *Missões Consolata*, ano III, n. 6, São Paulo: nov.-dez. 1976.

ZERRIES, Otto. Some aspects of Waika culture. In: *Anais do 31° Congresso Internacional de Americanistas,* São Paulo, 1954. São Paulo: Ed. Anhembí, v. 1, 1955, p. 73-88.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Melvina. *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima.* São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2006.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola.* Bauru, SP: Edusc, 2006.

BENEVIDES, M. V. "Os direitos humanos como valor universal." In: *Lua Nova*, Nº 34. São Paulo: Cedec, 1994.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas : o antropólogo como autor.* Rio de Janeiro, RJ: UFRJ, 2005.

GIUMBELLI, Emerson. "Para além do 'trabalho de campo': reflexões supostamente malinowskianas". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* vol. 17, n. 48, São Paulo: fev. 2002.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. "Apresentação". In: CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. São Paulo, SP: Vozes, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do Pacifico ocidental : um relatorio do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipelagos da Nova Guine, Melanésia.* Tradução de Anton P. Carr e Ligia Aparecida Cardieri Mendonça. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).

MONTERO, Paula. Globalização, identidade e diferença. *Novos Estudos-CEBRAP.* nº 49, nov. 1997, pp. 47-64.

_____. "Introdução" e "Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural". In: _____. *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural.* São Paulo: Globo, 2006.

_____. *Selvagens, civilizados e autênticos.* São Paulo: Edusp, 2011.

NAKATA, Cínthia. *Civilizar e educar: o projeto escolar indígena da missão salesiana entre os Bororo do Mato Grosso.* Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, FFLCH/USP, 2008.

PAULAVICIUS, Marisa de Fatima. *LIZOT, Jacques. O círculo dos fogos: feitos e ditos dos índios Yanomami.* Revista de Antropologia Vol. 35, 1992.

WAGNER, Roy. *The invention of culture.* Chicago: The University of Chicago Press, 1981.