



UFRR
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS

OS MOVIMENTOS POLÍTICOS YANOMAMI: ANÁLISES DA CONSTRUÇÃO DE SUAS
DEMANDAS E REIVINDICAÇÕES

MARIA AUXILIADORA LIMA DE CARVALHO

Boa Vista - RR

2015

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

C331m Carvalho, Maria Auxiliadora Lima de.

Os movimentos políticos Yanomami: análises da construção de suas demandas e reivindicações / Maria Auxiliadora Lima de Carvalho. – Boa Vista, 2015.

162 f.

Orientador: Prof. Dr. Maxim Repetto.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteira.

1 – Política indigenista. 2 – Movimentos sociais. 3 – Indígenas Yanomami. 4 – Etnologia. I – Título. II – Repetto, Maxim (orientador).

CDU – 397(=1-82)

MARIA AUXILIADORA LIMA DE CARVALHO

**OS MOVIMENTOS POLÍTICOS YANOMAMI: ANÁLISES DA CONSTRUÇÃO DE SUAS
DEMANDAS E REIVINDICAÇÕES**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima, como requisito à obtenção do título de mestre em Antropologia.

Linha de pesquisa:

LINHA 2 - Fronteiras e Processos Socioculturais

Professor orientador:

Prof. Dr. Maxim Paolo Repetto Carreno

Boa Vista -RR

2015

MARIA AUXILIADORA LIMA DE CARVALHO

**OS MOVIMENTOS POLÍTICOS YANOMAMI: ANÁLISES DA CONSTRUÇÃO DE SUAS
DEMANDAS E REIVINDICAÇÕES**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima, como requisito à obtenção do título de mestre em Antropologia, defendida em 31 de agosto de 2015 e avaliada pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Maxim Paolo Repetto Carreno
Orientador / Prog. Pós-Graduação Sociedade e Fronteiras - UFRR

Prof^ª. Dr^ª. Elaine Moreira
Curso de Antropologia (examinadora titular externa) INAN/UFRR

Prof^ª. Dr^ª. Roseli Bernardo Silva dos Santos
Diretoria de Graduação (examinadora Suplente) IFRR

Aos meus pais,
José Alves de Carvalho (*in memory*) e
Maria Luzia Lima de Carvalho

AGRADECIMENTOS

Ao ser supremo do universo.

Aos Yanomami, minha sincera e profunda gratidão, pelo que aprendi e o que foi ensinado, pela alegria, paciência, confiança e cumplicidade. Aos *pata thëpë* de todas as regiões, e de modo especial, Davi Kopenawa cuja interlocução ao longo desse estudo ensinou-me sobre a vida, coisas além do que este texto comporta.

Aos Yanomami Enio Mayanawa amigo e irmão, pela enorme contribuição.

Aos Diretores da Hutukara: Dário Vitório Yanomami, Maurício Ye'kuana, Morzaniel Iramari Yanomami, Armindo Yanomami, e os funcionários da Hutukara Ailton e Norma, pela enorme ajuda.

Agradecimentos a Gilson Yanomami, presidente da Kurikama Associação Yanomami e Gerson Xiriana, presidente da Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima.

Serei eternamente agradecida ao professor Dr. Maxim Repetto, pelo apoio, pela orientação, compreensão e repasse das leituras de várias versões do texto e por suas sugestões valiosas, sem a qual seria muito difícil a conclusão dessa dissertação.

À Professora Francilene Rodrigues da Universidade Federal de Roraima pelo incentivo, amizade e comentários estimulantes.

Às amigas: Cristina Maria, Arlenilce Silva, Juracir (pela ajuda inestimável), Onete e Rosângela.

Às Professoras: Dr^a Olendina Cavalcante, Dr^a Elaine Moreira, e Dr^a Roseli Bernardo Silva dos Santos por aceitarem compor a banca examinadora, e pelas sugestões bibliográficas e discussão do trabalho.

Aos colegas de curso: Ana Paula, Antônio de Souza, Francisco Marcos, Osmiriz, Alan Robson, Douglas e Luciana.

Aos eternos “pró-Yanomami” Simone de Cássia, Luís Fernando (*in memory*), Maurice Tomioka, Giselle Deprá, Hanna, Helder Perri, Juci, Lu, pela luta, sonhos e cumplicidade ao longo dos trabalhos no Programa de Educação.

Agradeço às minhas irmãs Maria das Graças Carvalho, Antônia Carvalho e Alberto, e a toda minha família, pessoas imprescindíveis.

Meu reconhecimento ao corpo docente da UFRR que contribuiu de forma significativa para minha formação.

A CAPES pela bolsa de 24 meses que tornou possível a conclusão desse estudo.

Não vale desanimar
nem preferir os atalhos
sedutores que nos perdem,
para chegar mais depressa.
(Thiago de Melo)

RESUMO

Os movimentos políticos Yanomami emergem em contestação às ações violentas do Estado brasileiro com a execução de grandes projetos de desenvolvimento e de abertura de seus territórios à exploração mineral, a partir da década de 1980 do século passado. Esta dissertação apresenta uma análise dos movimentos políticos Yanomami a partir da construção de suas demandas e reivindicações, e seu percurso é atravessado pela análise da atuação dos líderes do movimento indígena, a articulação interaldeias, e a criação das Associações como modalidade organizativa protagonistas de acontecimentos da história dos movimentos indígenas. Como instrumento de análise, recorro à noção de rede para tratar das relações múltiplas e dos atores sociais imbricados no âmbito político tomado como noção de implementação de objetivos públicos, e a noção de organização como expressão das múltiplas dimensões dos movimentos Yanomami na sua relação com o Estado.

PALAVRAS-CHAVE: YANOMAMI. MOVIMENTOS. ASSOCIATIVISMO. POLÍTICA. ETNOLOGIA.

ABSTRACT

The Yanomami political actions over in the violent actions's Brazilian state with the conclusion of great projects's development and of opening your territories for mineral exploration since 1980 decade. This dissertation shows an analysis of Yanomami political actions since of making of your demands and claims. All it's has been thought by analysis of the procedure's leaders movements indigenous, in-villages articulation and the doing of associations like organizational details, players of happens's Yanomami movements history. As method of analysis, looking to notion networks for take on multiple relationships and social actors in the politic scope. The politic like notion of implementation of public objectives and the notion of organization like expression of various dimensions of Yanomami movements beyond relation with the State.

Keywords: Yanomami. Movement. Associativism. Politic. Ethnology.

LISTA DE SIGLA S

ABI - Associação Brasileira de Imprensa

AGU - Advocacia Geral da União

AIS - Agentes Indígenas de Saúde

AISAN - Agente de Saúde Indígena Ambiental

AISB - Agentes indígenas de saúde bucal

ANEEL - Agência Nacional de Energia Elétrica

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

APINA - Conselho das Aldeias Waiãpi

APYB - Associação Ye'kuana do Brasil

AYA - Associação de Apoio ao Povo Yanomami

AYRCA - Associação Yanomami da Região Cauaburis e Afluentes

BID - Banco Interamericano de Desenvolvimento

BIRD - Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento

BIS - Batalhão de Infantaria de Selva

BNDES - Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social

Catholic Agency for Overseas Development (CAFOD)

CBDL - Comissão Brasileira de Demarcação de Limites

CCPY - Comissão Pró-Yanomami

Centro de Documentação Indígena (CEDI)

CESE - Coordenaria Ecumênica de Serviço

CGTT - Conselho Geral da Tribo Ticuna

CIMI - Conselho Indígena Missionário

CIR - Conselho Indígena de Roraima

CIVAJA - Conselho Indígena do Vale do Javari

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNPI - Comissão Nacional de Política Indigenista

COAMA- Coordenação da Amazônia

COIAB - Coordenação Indígena da Amazônia Brasileira

COICA - Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica

CONDISI - Conselho Distrital de Saúde Indígena

COPIAM - Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia

CPI/Acre - Comissão Pró-Índio do Acre

CPI-SP - Comissão Pró-Índio de São Paulo
DNPM - Departamento Nacional de Produção Mineral
DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena
EMBRAPA - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FAB - Força Aérea Brasileira
FAPRR - Federação da Agricultura e Pecuária de Roraima
FDPI - Fórum em defesa dos Povos Indígenas
FIER - Federação das Indústrias de Roraima
FNPI - Fórum Nacional dos Povos Indígenas
FOIRN - Federação das Organizações do Alto Rio Negro
FUB – Fundação Universidade de Brasília
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde
HAY - Hutukara Associação Yanomami
IBDS - Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário
ICMbio - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDS - Instituto pelo Desenvolvimento Sanitário em Meio Tropical
INCRA - Instituto Nacional Colonização e Reforma Agrária
IRD - Institut de Recherche pour le Développement
ISA - Instituto Socioambiental
ITERAIMA - Instituto das Terras de Roraima
MAE - Ministério das Relações Exteriores da França
MDM - Médicos do Mundo
MEVA - Missão Evangélica da Amazônia
MNTB - Missão Novas Tribos do Brasil
MPF - Ministério Público Federal
MPF/RR - Ministério Público Federal em Roraima
Norwegian Agency for Development Cooperation (NORAD)
OAB - Ordem dos Advogados do Brasil
OEA - Organização dos Estados Americanos
OIT - Organização Internacional do Trabalho
OIT - Organização Internacional do Trabalho
OMS - Organização Mundial de Saúde
ONU - Organização das Nações Unidas

OPIAC - Organização dos Professores do Acre
OPIRR - Organização de Professores Indígenas de Roraima
PAC - Programa de Aceleração do Crescimento
PCN - Projeto Calha Norte
PDPI - Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas
PEC - Projetos de Emenda Constitucional
PEF - Pelotão Especial de Fronteira
PF - Polícia Federal
PIN - Planos de Integração Nacional
PNGTI - Programa Nacional de Gestão Territorial Indígena
PUC-SP - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
RANI - Registro Administrativo de Nascimento do Índio
RCA - Rede de Cooperação Alternativa
SBPC - Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SECD/RR - Secretaria Estadual de Educação de Roraima
SECOYA - Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami
SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena
SINDIGAR - Sindicato dos Garimpeiros de Roraima
SPI - Serviço de Proteção do Índio
TANER - Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima
TCU - Tribunal de Contas da União
TRE-RR - Tribunal Regional Eleitoral
UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRR - Universidade Federal de Roraima
UHE - Usina Hidrelétrica do Paredão
UnB - Universidade de Brasília
UNI - União das Nações Indígenas
UNICEF - Fundo das Nações Unidas para a Infância
USAGAL - União dos Sindicatos e Associações de Garimpeiros da Amazônia Legal

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Aldeia Maiá (área de atuação Salesiana)	36
FIGURA 2	Casa coletiva (Piau), Toototopi(AM).....	36
FIGURA 3	Yanomami do Ajarani, Perimetral Norte, 1976.....	65
FIGURA 4	Yanomami na frente de trabalho da construção da Rodovia Perimetral Norte, 1975.....	65
FIGURA 5	Rodovia Perimetral Norte – trecho Ajarani, TIY, Roraima.....	66
FIGURA 6	Ponto limite da TIY Região Ajarani.....	66
FIGURA 7	Aldeia Rio Ajarani.....	66
FIGURA 8	Manifestação Funai em Barcelos.....	123
FIGURA 9	Interdição da vicinal em Mucajaí-RR.....	123
FIGURA 10	Manifestação pela desintrusão da área do Ajarani.....	123
FIGURA 11	Manifestação Brasília, Mov. Terra livre, 2014.....	123
FIGURA 12	lideranças Yanomami no “Abril Indígena” 2013.....	124

LISTA DE MAPAS

MAPA 1	Terra Indígena Yanomami e Ye'kuana no Brasil e Yanomami na Venezuela.....	25
MAPA 2	Auto-definição lingüística.....	31
MAPA 3	Expedições da CDBL nos territórios Yanomami.....	58
MAPA 4	Perimetral Norte intersecção com a malha viária de Roraima.....	63
MAPA 5	Área do Rio Mucajaí previsto para a construção das UHE's Paredão.....	73
MAPA 6	Terra Indígena Yanomami e Ye'kuana com respectivos locais de criação das Associações.....	95

LISTA DE TABELAS E GRÁFICO

TABELA 1	BASES MISSIONÁRIAS NA TERRA YANOMAMI ENTRE 1952-1991.....	60
TABELA 2	PROJETOS, ASSENTAMENTOS E VILAS QUE AVANÇAM NO LIMITE LESTE DA TIY.....	67
TABELA 3	ASSEMBLEIAS YANOMAMI – 1994-2000.....	89
TABELA 4	PROJETOS DE ONG'S E MISSIONÁRIOS – 1992 A 2008.....	91
GRÁFICO 1	GARIMPEIROS NOS TERRITÓRIOS YANOMAMI ENTRE 1987-2014.....	126

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1 OS YANOMAMI NO BRASIL: ASPECTOS HISTÓRICOS E GEOGRÁFICO-SOCIAIS	25
1.1 QUEM SÃO E ONDE VIVEM OS YANOMAMI NO BRASIL: LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA E DADOS POPULACIONAIS	25
1.2 O ETNÔNIMO YANOMAMI: UMA INVENÇÃO DA ANTROPOLOGIA?.....	27
1.3 CLASSIFICAÇÃO LINGUÍSTICA E OS SUBGRUPOS.....	29
1.4 AS UNIDADES SOCIOPOLÍTICAS: OS GRUPOS LOCAIS.....	33
1.5 A DINÂMICA DO PARENTESCO E RELAÇÕES POLÍTICAS.....	39
1.6 AS LIDERANÇAS TRADICIONAIS: <i>Os PATATHËPË</i>	45
CAPÍTULO 2 O ESBULHO DOS TERRITÓRIOS YANOMAMI E A EMERGÊNCIA DOS MOVIMENTOS POLÍTICOS.....	57
2.1 OS YANOMAMI ALCANÇADOS PELA CDBL E MISSIONÁRIOS: PRIMEIROS DESENHOS DE PARCERIA.....	57
2.2 OS GRANDES PROJETOS E O ESBULHO DO TERRITÓRIO YANOMAMI: A PERIMETRAL NORTE, A EXPLORAÇÃO MINERAL, A COLONIZAÇÃO NA PORÇÃO LESTE, E A UHE’S PAREDÃO.....	62
2.2.1 A RODOVIA PERIMETRAL NORTE.....	63
2.2.2 A COLONIZAÇÃO DA PORÇÃO LESTE DA TERRA YANOMAMI.....	66
2.2.3 A EXPLORAÇÃO MINERAL NOS TERRITÓRIOS YANOMAMI.....	69
2.2.4 O PROJETO DE CONSTRUÇÃO DAS HIDRELÉTRICAS DO PAREDÃO.....	71
2.3 O IMPULSO DOS MOVIMENTOS EM REDE.....	74
2.3.1 A ARTICULAÇÃO E MOBILIZAÇÃO EM TORNO DA DEMARCAÇÃO DOS TERRITÓRIOS E A RETIRADA DE GARIMPEIROS.....	76
CAPÍTULO 3 MOBILIZANDO A REDE: OS NOVOS RUMOS DOS MOVIMENTOS POLÍTICOS YANOMAMI	87
3.1 ENTRE DEMANDAS E REIVINDICAÇÕES: AS ASSEMBLEIAS E OS PROJETOS DE APOIO.....	87
3.2 A ORGANIZAÇÃO INDÍGENA SOB NOVOS PARÂMETROS: AS ASSOCIAÇÕES YANOMAMI.....	94
3.2.1 A ASSOCIAÇÃO YANOMAMI DO RIO CAUABURIS E AFLUENTES – AYRCA.....	96
3.2.2 A HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI – HAY.....	101
3.2.3 A TEXOLI ASSOCIAÇÃO NINAM DO ESTADO DE RORAIMA.....	110
3.2.4 A KURIKARAMA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI.....	112
CAPÍTULO 4 OS MOVIMENTOS POLÍTICOS YANOMAMI E A PARTICIPAÇÃO NA ESFERA PÚBLICA.....	118
4.1 AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS E A EXPLORAÇÃO MINERAL NA TERRA YANOMAMI: ENTRE CONSENSOS E DISSENSOS.....	125
4.2 A REDE DE MOVIMENTOS SOCIAIS QUE SUSTENTAM OS MOVIMENTOS POLÍTICOS YANOMAMI.....	130
4.3 OS GRUPOS YANOMAMI E O PODER PÚBLICO: A PARTICIPAÇÃO DE YANOMAMI DO MOVIMENTO INDÍGENA EM ESFERAS PÚBLICAS.....	135
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	142
6 REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	147

Nota sobre a grafia das línguas Yanomami

Devido a diferentes orientações linguísticas dos primeiros missionários e dos linguistas, a família Yanomami foi grafada de diferentes maneiras. Utilizo nessa dissertação, a grafia yanomae (dialeto oriental) de acordo com as convenções ortográficas elaboradas por Henri Ramirez (1999). Primeiro porque elas são, sem dúvida, as mais utilizadas no Brasil, e, segundo, foram quase que unanimemente utilizadas nos programas de alfabetização, sendo por isto, reconhecidas e adotadas pelos próprios professores yanomami.

Ramirez reconhece 18 fonemas, que ele grafa da seguinte forma:

/i/	vogal alta, ao anterior e não arredondada; sua pronúncia situa-se entre o /i/ e /u/ do português
/ë/	vogal central, não arredondada; sua pronúncia situa-se entre o /e/ e /o/ do português, corresponde à ə do alfabético fonético internacional
/e/	vogal anterior médio, pronunciada como em português, inclusive com as variações livres aberta e fechada
/o/	vogal posterior média, pronunciada da mesma forma que em português
/u/	vogal posterior fechada, mesma pronúncia que em português
/i/	vogal anterior fechada, mesma pronúncia que em português
/a/	vogal central aberta, mesma pronúncia que em português
/p/	consoante oclusiva bilabial com variação sonora livre, ou seja, pode ser pronunciada como /b/
/t/	oclusiva dental com variação sonora livre (menos freqüente), ou seja, pode ser pronunciada como /d/
/th/	oclusiva alveolar, pronunciada como /th/ inglês em “the” com um leve sopro
/k/	Oclusiva pré-alveolar, pronunciada como /c/ de “carro” em português
/h/	Fricativa labial, pronunciada como /h/ inglês em “hair”, com uma variação labiodental bem menos freqüente, ou seja, pode ser pronunciada como /f/ português em “faca”
/x/	fricativa palato-alveolar, pronunciada como /sh/ inglês em “share”
/s/	fricativa alveolar, pronunciada como /s/ português em “salário”
/m/	nasal bilabial, pronunciada como /m/ português “mala”
/n/	nasal alveolar, pronunciada como /n/ português em “navio”
/r/	vibrante alveolar, pronunciada como /r/ português em “caravana”
/w/	semivogal bilabial, pronunciada como /w/ inglês em “woman”
/y/	semivogal palatal, pronunciada como /y/ inglês em “yankee”

Todas as palavras nas línguas Yanomami incluindo nome de referência geográfica como serras, rios e as regiões serão escritas em itálico. *Yanomami* com “Y” maiúsculo será empregado apenas quando se referir à coletividade, ao subgrupo ou ao nome da língua. Já *yanomami* com “y” minúsculo será utilizado quando se referir a um indivíduo ou a uma qualidade adjetiva, como nos exemplos: mulher/homem/professores/ yanomami (minúsculo); representante/lideranças/caçador (yanomami minúsculo); movimentos/terra/autodenominação (Yanomami maiúsculo); os subgrupos Yanomami (maiúsculo).

INTRODUÇÃO

Meu primeiro encontro com os problemas enfrentados pelos povos indígenas, se deu em 1984, por ocasião da campanha de demarcação das terras indígenas do Vale do Javari através do Conselho Indígena Missionário (CIMI), em Manaus. Anos depois, já morando em São Paulo pude participar da Conferência Mundial de Meio Ambiente (Eco-92), no Rio de Janeiro, e acompanhar na “tenda indígena” as intensas discussões das lideranças de diversos povos indígenas do Brasil e do mundo ali presentes.

Desde então, participei em diversos eventos políticos de natureza local, nacional e internacional, como o I Encontro latinoamericano contra o neoliberalismo e pela humanidade (1999, Belém-PA) em que estiveram presentes importantes lideranças indígenas, e lá mantive contato com Davi Kopenawa. Como aluna do curso de ciências sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-S) me engajei ativamente na campanha “Brasil Outros 500” no ano 2000, indo para Porto Seguro-BA na grande manifestação dos movimentos sociais contra a comemoração da “descoberta do Brasil”.

Anos depois ocorreria meu primeiro encontro com os Yanomami, em 2002, quando tranquei o curso de ciências sociais, e vim para Roraima trabalhar na Comissão Pró-Yanomami (CCPY), no Programa de Educação Intercultural, como assessora pedagógica, no Projeto Yarapiari – Formação de Professores Yanomami em Nível de Magistério Indígena. Cheguei a Boa Vista, capital de Roraima, em 25 de fevereiro daquele ano. Em quatro de março, entrei em campo para desenvolver o trabalho de acompanhamento aos professores Yanomami das escolas da região do Parawau.

Depois de aproximadamente duas horas de vôo a bordo de um monomotor carregado de inúmeras caixas de material escolar, lousas, botija de gás, mochilas e outros pertences, após decolagem de Boa Vista por volta das dez horas da manhã, passando pelo Demini, chegamos ao destino final, por volta das 12 horas.

Apesar da certeza de que fizera a escolha certa, o impacto do encontro com os Yanomami foi surpreendente. No momento em que aterrissamos, dezenas de mulheres cercaram-me admirando minhas sandálias (o motivo da admiração eram as miçangas que adornavam suas alças), meus cabelos e minhas roupas. Não sabia se ficava parada ou se pedia licença para deixá-las, foi meu primeiro exercício de estranhamento com o diferente. Somente no decorrer da convivência aprendi que, dizer não, mostrar firmeza, e não insegurança, em

determinadas situações e contextos, alicerçavam as bases para a construção de relações baseadas no respeito mútuo, afinal indecisão, insegurança e instabilidade emocional são, aos olhos yanomami, atributos negativos de alguém com sabedoria duvidosa.

Cercada por dezenas de mulheres e muitas crianças curiosas, falando uma língua incompreensível aos meus ouvidos, pareceu-me uma cena inusitada, despertando um enorme fascínio pela diversidade social. Bem adiante, meu companheiro de equipe, Luís Fernando (*in memory*) morria de rir da situação.

Chegamos por ocasião da realização do *reahu* (ritual funerário) para chorar um grande líder daquela região, que morrera meses atrás, ao cair de uma castanheira. Logo chegaram os convidados dos grupos locais do *Aracá*, *Ajuricaba*, *Toototopi*, *Demini e Novo Demini*, além das aldeias pertencentes ao *Parawau*. Foi nessa festa que reencontrei Davi Kopenawa e conheci alguns professores e demais moradores das aldeias da região *Toototopi*, com quem estabeleci os primeiros contatos.

Depois de quinze dias nessa região, fui deslocada para o *Toototopi* onde dei continuidade aos trabalhos de assessoria às escolas. Foram cinco anos de trabalhos nesta região (entre 2002-2006), realizados em períodos intermitentes, intercalados entre dois meses de campo e a realização das atividades do programa de educação em outros espaços, e retorno ao campo novamente. Em campo, o trabalho de assessoria pedagógica extrapolou o trabalho escolar, passando à inserção e participação nas reuniões e assembléias, gradativamente ganhou contornos que poderíamos chamar de participação política. Incontáveis reuniões foram realizadas em várias aldeias, nas quais foram discutidas questões relativas à saúde, educação, projeto agroflorestral e garimpo. Em cada etapa percorria todas as 10 aldeias da região, e pude perceber desde as primeiras visitas, uma dinâmica de reuniões nas aldeias e interaldeias articuladas pelos *pata thëpë*¹; nelas, discursavam os velhos e também os professores, agentes de saúde, e vez ou outra, uma mulher. Após o aprendizado e uma razoável fluência na língua yanomae (dialeto oriental) pude compreender melhor o teor das problemáticas discutidas nas reuniões, nas assembléias locais, regionais, e nos cursos de formação dos professores.

¹ Termo grafado em yanomae (*Y_{or}* superdialeto oriental segundo Ramirez, 1999) empregado em determinados contextos para designar tanto os antepassados quanto aos homens mais velhos, às lideranças tradicionais. *Pata* é o líder local, *thë* é um aditivo genérico utilizado quando não se identifica o sujeito (o nome da líder, por exemplo), o *pë* é o pluralizador, isto é, vários líderes.

Embora o trabalho não estivesse voltado exclusivamente para uma pesquisa etnográfica, muitos processos dessa dinâmica política foram registrados em meu caderno de campo. Depois de seis anos de idas e vindas entre a Terra Yanomami e Boa Vista, no final de 2007 fui integrada à coordenação pedagógica do Programa Intercultural na cidade, e desligando-me já no âmbito do Instituto Socioambiental, em maio de 2009².

Minha participação nos processos de discussão da criação da Hutukara³ permitiu uma inserção em alguns processos decisórios, que facilitou uma melhor compreensão da emergência de professores, agentes de saúde e outros jovens adultos assumirem posição de representação política institucionalizada. Esse material deu condições de desenvolver um estudo preliminar sobre a dinâmica sociopolítica Yanomami em minha monografia, no curso de ciências sociais da Universidade Federal de Roraima (UFRR), concluído em 2011. De lá pra cá pude acompanhar as várias constituições de direção da Hutukara e o deslocamento dos diretores eleitos, de suas aldeias para a cidade de Boa Vista, relacionando o histórico desses sujeitos à construção de uma rede de apoio intensificada após homologação de seu território. Tenho acompanhando, ora distante (pela mídia), ora mais de perto, os constantes conflitos com órgãos públicos responsáveis pela execução da política de assistência à saúde, educação, e a política de vigilância territorial.

Minha participação em algumas de suas assembleias gerais, e nas assembleias do Conselho Distrital de Saúde Yanomami colocou-me em contato com os representantes das demais associações, e com diversos grupos locais. Além disso, nas conversas informais ocorridas em distintos momentos, na sede da Hutukara, pude observar ainda, o discurso xamânico sobre os *napë pë*⁴ e os males da cidade.

Em novembro de 2012 ingressei como aluna especial, no mestrado Sociedade e Fronteira, matriculada nas disciplinas SFDE240 - Etnologia Sul- América - SFDE255 Narrativas, rituais e performances. Ler textos com a orientação de professores e a discussão com outros alunos, me colocou, de forma mais enfática, em contato com o debate teórico entre “pós-modernos” e “estruturalistas” no campo da antropologia.

² Em dezembro de 2008 a CCPY encerrou sua atuação, sendo seus projetos incorporados pelo Instituto Socioambiental que assumiu os trabalhos de apoio aos Yanomami, a partir de janeiro de 2009.

³ Hutukara é uma das Associações Yanomami, e que será tratada no terceiro capítulo desta dissertação.

⁴ Termo nativo empregado em determinados contextos para designar o estrangeiro, o inimigo, o diferente, a "pessoa não yanomami". *Napë* é um conceito relacional, que se refere ao modo como uma pessoa ou grupo se coloca face ao outro.

A partir daí iniciei um processo de entendimento da crítica à etnografia clássica ao estruturalismo e “sua estrutura sem sujeito” aos estilos etnográficos, e o questionamento da autoridade do texto, a descrença em macro teorias, para a ênfase na fragmentação da experiência, e as preocupações voltadas para a auto-reflexão a respeito do antropólogo no campo, e o estilo retórico por meio do qual seus resultados serão comunicados. Buscando compreender as críticas de Lyotard em “A Condição Pós-Moderna (1979) aos paradigmas da modernidade sedimentada no metadiscurso, e o modos *operandi* da ciência que resultou em produção de grandes idéias totalizantes e universais, característica da Modernidade, questões centrais levantados pela escola americana, passou pelo meu crivo de análise. Em meio a esse debate, fui em busca da crítica a crítica da escola americana. A leitura de “A favor da Etnografia” de Peirano (1995) tornou-se uma referência e um norte para o amadurecimento do método etnográfico e sua interligação com a perspectiva antropológica. Como diz Peirano (1995),

[...] tendo chegado aos cursos de teoria antropológica pensando que iam encontrar autores capazes de oferecer a fórmula do bom trabalho, os alunos descobrem, para sua surpresa e desalento, embora freqüentemente como desafio, que teoria antropológica é teoria-e-história da antropologia, da mesma forma que é teoria-e-etnografia. É baseada na tensão entre o presente teórico e a história da disciplina que a tradição da antropologia é transmitida, resultando que, no processo de formação, cada iniciante estabelece sua própria linhagem como inspiração, de acordo com preferências que são teóricas, mas também existenciais, políticas, às vezes estéticas e mesmo de personalidade.

Entendi (pelo menos acho que entendi) ser necessário quando se faz etnografia, de que a “a antropologia não estuda aldeias, mas problemas...” e estudar problemas é o que favorece as descobertas (PEIRANO, 1995). Essa perspectiva me direcionou para além da relação sujeito objeto na prática de campo e no texto etnográfico. Assim, a ideia de etnografar as organizações políticas yanomami está diretamente vinculada à busca dos fundamentos de suas reivindicações e o papel que assume as lideranças, suas mobilizações e a rede de relações às quais estão inseridos.

Nessa perspectiva, minha participação em algumas manifestações e protestos realizados pelos Yanomami na sede da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) Boa Vista-RR, referenciada na condição de “observadora participante” percebi que o pano de fundo de muito das problemáticas vividas pelos grupos locais, e sobre as quais reivindicavam junto aos órgãos públicos, estão vinculadas às ações do estado a partir da execução de grandes projetos

com impactos desarticulares da vida social dos grupos Yanomami. A reivindicação por efetividade e agilidade no processo de desintração das fazendas na região do *Ajarani* e retirada imediata de garimpeiros que, por falta de vigilância, têm retornado em número cada vez maior para a Terra Yanomami, atesta essa vinculação.

Isto me levou a realizar um vasto levantamento dos arquivos de fontes etnográficas registradas entre os anos de 1970-2008 sobre as ações de abertura dos territórios Yanomami aos projetos de desenvolvimento executados pelos governos militares, levando-me à análise do estado como um dos agentes provocadores da desarticulação da vida social de grande parte dos grupos yanomami. Paradoxalmente, sua ausência nas políticas públicas de saúde, educação e vigilância territorial, se constituiu em principal ponto de articulação dos grupos yanomami. Dentro disso, percebi a política de saúde indígena como campo privilegiado de observação das mobilizações e as diferentes orientações que norteiam os diversos grupos e os conflitos destes com os agentes sociais do estado.

Embora saiba que durante o trabalho de campo fui sendo mais observada do que observando, considero de extrema importância poder transitar entre as instituições envolvidas no processo da pesquisa, poder entrevistar e manter um diálogo com os diferentes posicionamentos, e pontos de vista específicos sobre uma mesma situação social. Com essa preocupação as entrevistas com os representantes da Hutukara foram previamente acertadas, por ocasião da apresentação de meu projeto de pesquisa ao corpo diretivo, na qual obtive autorização para acessar documentos, arquivos e tudo que fosse necessário para a pesquisa.

As conversas com o presidente da Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima se deu sob bases informais, e em vários espaços públicos na cidade de Boa Vista. Conversas que resultaram no acesso à documentação (ata e estatuto) da associação e dos trabalhos por eles desenvolvidos. Ouvei as críticas de outras lideranças Ninam à Texoli, e pude identificar nas visitas à Hutukara e nas assembleias do Conselho de Saúde, e em conversas informais com funcionários da saúde, as críticas aos fundadores da Texoli por seu envolvimento com o garimpo.

Já as entrevistas realizadas com as lideranças da Kurikama, e mais de perto, com o atual presidente, ocorreram por ocasião das assembleias do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI), quando em conversas informais obtive informações sobre seus objetivos, o histórico de criação da associação.

As longas conversas com o ex-presidente da Associação Yanomami da Região Cauaburis e Afluentes (AYRCA) e atual Secretário da Hutukara ofereceu elementos significativos para articular a relação dos problemas vividos pelas aldeias do Cauaburis e a agenda política da AYRCA.

A partir das anotações das ações coletivas dos grupos Yanomami na cidade, em meu “caderno de campo”, e dos relatórios produzidos no período de trabalho e da participação nas aldeias, e o amplo levantamento bibliográfico e documental, pude verificar a existência de distintos movimentos de diferentes grupos locais e segmentos Yanomami, bem diferente de qualquer ideia de “Povo Yanomami” como grupo único e coeso. Suas mobilizações traçam alianças políticas com distintos agentes do estado e setores empresariais, inclusive.

Com esse recorte duas questões direcionam esta pesquisa. A primeira delas discute como se constitui os movimentos políticos Yanomami? e a segunda, indaga como os grupos, com forte tendência à fragmentação, tanto espacial quanto social e política, têm articulados para garantir suas demandas e reivindicações?

Neste sentido, o **objetivo** dessa dissertação é, pois, de analisar os novos movimentos políticos Yanomami a partir da construção de suas demandas e reivindicações, tendo como problemática central, os conflitos entre o estado - como expressão dos interesses de grupos econômicos - e as políticas indígenas pleiteadas pelos grupos Yanomami. A opção por analisar a construção das demandas e reivindicações dos grupos Yanomami me levou ao distanciamento do eixo de estudos focados exclusivamente pelo viés étnico, e remeteu ao diálogo com pesquisadores dos movimentos sociais.

Entre os autores elencados para a discussão sobre movimentos sociais está Gohn (2002; 2003), que traz uma análise sobre as principais teorias ligadas aos movimentos sociais, dando destaque a um olhar sobre a construção desses movimentos, é necessário considerar suas metodologias de trabalho (estratégias, linhas de ação, intervenção, organização e meios e formas de comunicação) e a cultura política que os articulam (valores, princípios e práticas políticas).

Para refletir o processo e a origem dos movimentos indígenas, me utilizo dos estudos direcionados à compreensão de como se estabeleceu o movimento indígena no Brasil temos diversos textos de Ramos (1993; 1996; 1997; 2007). Ramos realiza discussões importantes como a reflexão sobre a formação de lideranças, suas implicações políticas, o papel dos diversos atores estatais e não governamentais envolvidos nos movimentos indígenas

e as implicações políticas do reconhecimento dos povos enquanto representações legítimas no diálogo sobre os rumos das políticas indigenistas.

Dominique Gallois (2000) reconhece a necessidade de um maior número de pesquisas que tomem como foco as associações indígenas, – que para a autora representam mais uma dentre as formas de representação apropriada pelas sociedades indígenas, apropriação essa que tem, na sua gênese, a influência de alguns setores da Igreja Católica e de movimentos sociais vinculados às ONGs, ambos participando da construção de uma concepção do associativismo étnico como sendo resultado de comunidades “unidas e coesas”. Sua perspectiva analítica traz um elemento importante para esse estudo justamente por localizar a emergência de organizações focalizadas nas relações com vários atores sociais e com o estado, e por carregar as formas indígenas de se apropriar de formas e conteúdos culturais de nossa sociedade para projetar seu futuro. As modalidades contemporâneas de representação indígena serão melhores compreendidas quando “seus projetos étnicos forem apreciados como construções de elementos culturais e jurídicos oriundos das sociedades nacionais” (idem, p. 6).

A autora ressalta que devemos fugir das explicações simplistas e diretas que tomam as associações indígenas como meras reproduzidas da “organização tradicional” é preciso observar, nesse processo, a *agency* indígena no gerenciamento de novas ações e projetos, explicitando que não se trata de pesquisar a “resistência indígena, mas as produções e ações no campo da etno-política que conecta discursos locais, globais ou de glocalização” (GALLOIS, 2000, p. 7).

Alguns conceitos recorrentes às análises em Antropologia Política, como o conceito de *política* é definido por Swartz (1968 *apud* Repetto, 2008) circunscrito à dimensão de objetivos públicos e na obtenção e uso de poder diferencial pelos membros do grupo relacionados com aqueles objetivos. Com essa perspectiva conceitual analisei as reivindicações por políticas públicas como ponto importante na percepção da fluidez das mobilizações, focando na compreensão dos objetivos e o propósito comum dos grupos, daquilo que convém a todos. Com isso, marca-se a diferença entre um propósito que é passageiro, característica de um evento, uma campanha e um processo de mobilização.

Sob o entrelaçamento das diferentes dimensões que abarcam a *articulação*, *mobilização* e *organização* (COHEN, 2003; SCHERER-WARREN, 2006; 2007) as autoras privilegiam a diversidade de atores que compõem os movimentos sociais. A idéia de *rede de*

movimento social é, portanto, um conceito de referência que busca apreender o porvir ou o rumo das ações de movimento. As redes fazem e desfazem seus nós, tornando problemática a definição de movimentos sociais como sistemas fechados.

Neste sentido, as demandas e reivindicações que deram origem aos movimentos Yanomami serão analisadas por meio da definição de *movimentos sociais* de Touraine (1989; 1998; 2006). O que traz os movimentos indígenas para ser pensados no campo dos *movimentos sociais* é a conexão deste com a noção de ator social, e identidade. Para Touraine, o movimento social está relacionado ao um princípio de *identidade*. Identidade diz respeito à orientação que responde à questão “quem somos nós?”. É a orientação que responde à questão “contra quem lutamos?”. Isto é interessante para a análise do horizonte político sob os quais as organizações indígenas, as lideranças, os grupos locais como atores sociais no campo da ação histórica dos movimentos indígenas, se opõem.

Em Touraine o que qualifica os movimentos sociais como novos, o que os distingue de outras ações coletivas ou de algumas organizações sociais se dá pelo deslocamento da noção de *classe social* – que define os atores a partir de uma relação de produção e de consumo – para *movimento social* percebido por meio de ações coletivas e das lutas de atores sociais em conflito. Nos conflitos procuram transformar as relações de dominação, que não se restringem ao acesso aos meios de produções, mas também ao controle de modelos culturais. É nisto que consiste a diferença entre os movimentos indígenas e outros movimentos sociais, o campo de ação dos movimentos indígenas não se limita às arenas política e social, ampliando-se grandemente no campo de políticas de saúde, educação, e por meio dessas reivindicações questionam o sistema histórico de dominação, ou seja, a luta pelo controle da mudança.

Em outro campo conceitual Luciano (2012) traz como objeto de análise crítica do discurso da *participação* de membros dos movimentos indígenas na esfera pública apontados por traz para análise as contradições e até conflitos entre dois agentes que campos opostos de atuação, ou seja, o estado e os movimentos indígenas.

Para a organização do material descrito e analisado, separo a presente dissertação em quatro capítulos classificados pelas temáticas que ajudarão a compreender o recorte e objetivo proposto. No capítulo 1 intitulado “Os Yanomami no Brasil: aspectos históricos e Geográfico-sociais” tenho por objetivo analisar a constituição dos grupos locais e outros elementos constitutivos do espaço convencional yanomami. Traçando as produções

etnográficas e os contextos que produziram o etnônimo Yanomami, saliento que esses etnônimo têm gerado ideias confusas e arranjos incipientes sobre a divisão desses subgrupos, ao mesmo tempo certificando e negando a sua diversidade. Além desses aspectos, descrevo e analiso quem são os *pata thëpë*, atores fundamentais para o entendimento da construção dos movimentos políticos em tempos contemporâneos.

No capítulo 2 “O esbulho dos territórios Yanomami e a emergência dos movimentos políticos” procuro examinar as ações do estado brasileiro em suas terras, com a execução de grandes projetos de desenvolvimento a partir da década de 1970 do século passado que alcançou os grupos Yanomami desencadeando um processo de luta pela delimitação e homologação de seus territórios. Aponto ainda a projeção de importantes lideranças, a articulação interaldeãs, e com os movimentos indígenas, impulsionou a emergência de novas formas de organização política.

Já no capítulo 3 intitulado “Mobilizando a rede: os novos rumos dos movimentos políticos sociais Yanomami” procuro realizar uma etnografia das associações Yanomami, o quadro político em que foram criadas, em diferentes espaços/tempo, temas e objetivos. A história de cada uma, os projetos desenvolvidos ou não, e as especificidades dadas pela configuração territorial, as alianças feitas, a atuação das lideranças, relacionando-as aos novos rumos dos *movimentos Yanomami* suas articulações, as redes interorganizacionais, não formalizadas ou semi formalizadas e alianças em torno de suas reivindicações, e sua inserção no conjunto amplo dos movimentos sociais.

No quarto e último capítulo intitulado “Os movimentos políticos Yanomami e a participação na esfera pública” procuro realizar uma descrição das múltiplas expressões dos *movimentos*: a organização das aldeias, o movimento dos professores, de mulheres, as associações, como instâncias de defesa de direitos coletivos, e os eixos sob os quais constroem consensos, e administrar os dissensos, e o sentido de participação na perspectiva liberal que subsidia as ações do estado, e para os membros dos movimentos Yanomami na esfera pública.

Por fim, na conclusão da dissertação, retomo brevemente alguns temas debatidos ao longo do texto, fechando o ciclo de discussões e debates, teórico-etnográficos, apontando algumas considerações finais.

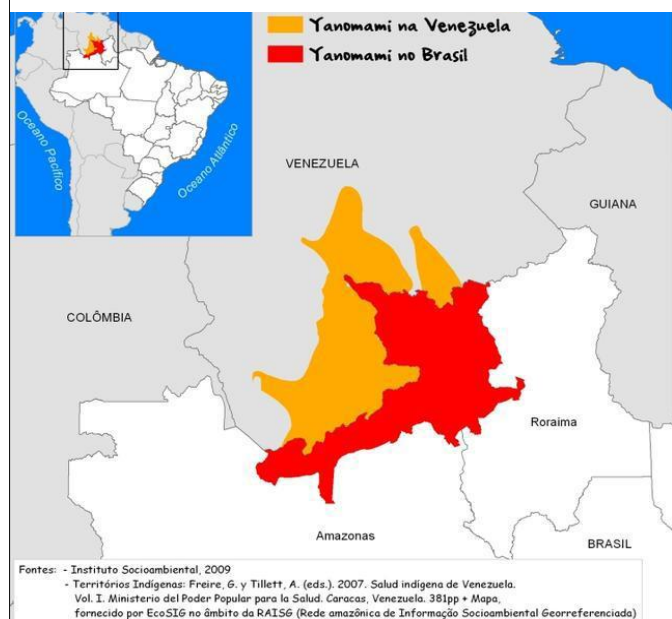
CAPÍTULO 1 - OS YANOMAMI NO BRASIL: ASPECTOS HISTÓRICOS E GEOGRÁFICO-SOCIAIS

Neste capítulo, dialogando com a produção etnográfica busco discutir os grupos locais, os *pata thëpë* e as relações de parentesco como elementos de referência de sua organização social, e abordados como pressuposto para o entendimento da emergência dos movimentos e de suas organizações políticas. Mais adiante explorar as distintas relações estabelecidas entre os grupos locais, suas características e a natureza de suas reivindicações, e assim, se distanciar da idéia de uma trajetória única que resultaria inequivocamente, em um movimento político único do “Povo Yanomami”.

1.1 QUEM SÃO E ONDE VIVEM OS YANOMAMI NO BRASIL: LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA E DADOS POPULACIONAIS

Os Yanomami habitam o Norte amazônico, com uma extensão de 9.664.975 ha (96.650 km²) no Brasil homologadas em 25 de maio de 1992¹ e 83 mil km² no sul da Venezuela (ver MAPA 1). No Brasil a Terra Indígena Yanomami e Ye'kuana situa-se no oeste do Estado de Roraima (com uma população de 13.771 habitantes alcançados pelos municípios de Amajari, Mucajaí, Iracema, Alto Alegre e Caracará) e norte do Amazonas (com 8.486 habitantes alcançados pelos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos). No total temos uma população de 22.257 habitantes distribuídos em 305 grupos locais e 38 polos-base (Fonte: DSEI - YY, jul. 2015).

MAPA 1 - Terra Indígena Yanomami e Ye'kuana no Brasil e Yanomami na Venezuela.



Fonte: <http://img.socioambiental.org/v/publico/pibmirim/onde-vivem/yanomami2peq.jpg.html>.

Vale ressaltar que a forma polos-base como unidade organizacional foi adotado pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) em 1991, e adotado pelos programas de assistência à saúde, tomando como base territorial e populacional, um conjunto de aldeias que são organizadas sob a “jurisdição” das equipes de saúde fixadas nos Postos de assistência. Essa forma de organização por região é resultante do processo fundiário da Terra Yanomami iniciado com o Projeto Yanoama que propôs a divisão em 11 áreas de atuação (TAYLOR, 1979), e posteriormente, a proposta de demarcação do Parque Yanomami de 1984 (ALBERT, Boletim URIHI nº 8, 1989) em 21 ilhas propostas pela FUNAI. Se tornou uma lógica administrativa das instituições governamentais e não governamentais de assistência à saúde, e de outras instituições. Os funcionários de diversos órgãos não Yanomami, geralmente se referem aos Yanomami com base em sua região de moradia e não em relação ao seu subgrupo, sendo incorporada às falas dos próprios Yanomami, passando a co-existir com o uso de diversas outras formas de identificação.

Longe de ser uma forma fixa, o nome das regiões, seus limites e abrangência, vêm se modificando em decorrência da dinâmica em se reordenam o espaço. Porém, alguns nomes podem nos levar a outra interpretação, como aquelas nomeadas com etnônimos que perduram no tempo mesmo com a ausência dos grupos originais. Em “*Waikas*”, por exemplo - região localizada na calha do *Rio Uraricoera* - não vivem os *Waika*, nem mesmo outro subgrupo Yanomami, mas sim os Ye'kuana. Outro polo de saúde, próximo à região de *Arathau* é chamado de “*Xiriana*”, mesmo que esteja bem longe das regiões habitadas atualmente pelos Yanomami que pertencem ao grupo Ninam e falam a língua *xiriana* (JABUR, 2014).

É uma unidade organizacional bem distante da forma Yanomami, que tem o grupo local como unidade primeira de referência e de organização social. Mesmo assim, recorro, neste estudo, às noções de região e pólo-base como referência mais usual para localizar os subgrupos Yanomami e os espaços de análise.

Do ponto de vista da localização geográfica a Terra Indígena Yanomami está localizada no Maciço das Guianas sendo contornada pelas serras da *Neblina*, *Imeri*, *Tapirapecó*, *Gurupira*, *Urucuzeiro*, *Parima*, *Urutanin* e *Pacaraima*. Pertencem a ela, as áreas de proteção ambiental Parque Nacional do Pico da Neblina⁵ e a Reserva florestal do Parima⁶ e vários ecossistemas específicos da Amazônia. As regiões montanhosas ocupam 33,5% de sua

⁵ Criado pelo Decreto Nº 83.550/79.

⁶ Criado pelo Decreto Nº 51.042/61.

extensão onde estão localizadas as cabeceiras de importantes rios como o *Auaris*, *Uraricoera*, *Mucajá*, *Ajarani* e *Catrimani*, integrantes da bacia do rio Branco, e *Demini*, *Aracá*, *Padauari* e *Maraujá* que desaguam no rio Negro. Outros 44,5% da área, segundo o Projeto RADAMBRASIL⁷ são constituídos por terras inaptas para a lavoura e a agro-pecuária. Em sua maior parte, o território Yanomami é coberto por Floresta ombrófila densa (90,61%) interrompida apenas pelos campos de savana na Serra de Surucucu, e na Serra do Uafaranda (*Auaris*).

Há uma considerável variação de temperatura entre as aldeias serranas e as das planícies. Na região das Serra Parima composta de floresta tropical densa, com altitudes que variam de 800 a 1600 metros acima do nível do mar, e temperaturas com média anual que varia em torno de 18° C, podendo oscilar mensalmente em 5° C. Em contraste, as aldeias das terras baixas, como nos vales do *Ericó*, *Catrimani* e *Ajarani*, a variação térmica é menos acentuada e as temperaturas diurnas são muito mais altas (RAMOS, Boletim URIHI nº 13, 1990).

Mais do que uma simples localização geográfica (cf. MAPA 1) a localização dos Yanomami está inserida no contexto da etnologia sul-americana com seu arcabouço teórico particular marcado pelas controvérsias e distinções das que surgiram das realidades socioculturais da África, Oceania, Índia e América do Norte, e a interpretação etnológica próprias dos coletivos das terras baixas da América do Sul, levantadas por Seeger (*et al.* 1987). Ou pelas peculiaridades na estrutura e na organização social das sociedades da região das Guianas discutidas por Rivière (2001), e a construção de relações em âmbitos multicomunitários e multiétnicos sob a ótica de rede de relações (GALLOIS, 2005) que nos dá um pouco o colorido das produções e a atmosfera dos debates levantados pela etnologia das terras baixas sul-americanas.

1.2 O ETNÔNIMO YANOMAMI: UMA INVENÇÃO DA ANTROPOLOGIA?

O emprego do termo “Yanomami” é um etnônimo produzido pelas transcrições e pronúncias simplificadas da expressão *yanomamî thëpë* (grafia ocidental) empregadas nas

⁷RADAMBRASIL - Levantamento de Recursos Naturais, Vol. 8 e vol. II, 1975.

publicações dos antropólogos Chagnon e Lizot, ao longo dos anos de 1960, 1970 e 1980 para designar a população predominante na Terra Indígena Yanomami (ALBERT, 2011). Hoje, é a designação genérica pela qual essa população indígena é largamente conhecida. Antes, eram conhecidos por diferentes designações atribuídas por missionários, pesquisadores, viajantes e por outros subgrupos Yanomami: “*Guaharibos*”, *Waika*, *Xiriana* (*Xirianã*, *Shiriana*), *Xirixana* (*Shirishana*), *Yanonami*, *Xamatari* e *Sanumá*; além de denominações genéricas como Yanomama ou Yanoama.

Aos poucos, à medida que avançaram os estudos linguísticos e antropológicos, a permanência de missões religiosas e postos da FUNAI junto aos grupos Yanomami a partir dos anos 60, as autodenominações dos grupos começam a serem conhecidos pelos não índios. Assim, temos em situação de autoreferência o uso do morfema *thëri* na língua Yanomae (oriental) que significa “moradores e ou habitantes de tal lugar”, assim *Watoriki thëri* aponta ser morador da serra dos ventos; em Sanumá o morfema *tili* aponta a auto-referência “*Auaris tili töpö*” para designa que é morador de Auaris (JABUR, 2014).

Yanomami como afirma Ramos (1994) é um termo inventado pelos não índios para dar conta de uma totalidade que escapa aos próprios Yanomami. Isto pode ser observado no contexto da Casa de Saúde do Índio de Roraima (Casai) sob os princípios da dialogia social que nos permite superar o dualismo que reduz a relação “índio e não índio”, em favor da valorização da grande diversidade social de vozes que povoam a realidade social Yanomami.

Como destaca Baktin (2006) a polifonia permite localizar as vozes dos diversos subgrupos autodenominados *Yanomae*, *Yanomami*, *Yanomamĩ*, *Yanomama*, *Ninam* (*xiriana e xirixana*), *Sanumá e Ýaromë*, que por razões de tratamento de saúde são reunidos na Casa de Saúde do Índio de Roraima (Casai). As vozes destes subgrupos expressando a diversidade interna se confrontam com as vozes dos não índios e outros grupos indígenas ali presentes, que comumente se dirigem aos “índios yanomami” termo francamente utilizado pelos profissionais da saúde daquela instituição.

Como bem assinala Ramos (1994) ao reunir num mesmo espaço homens e mulheres de vários subgrupos Yanomami, a heterogênea clientela “Yanomami” da Casai antes desconhecidos entre si, encontra-se, conhece-se, odeia-se, e continua cultivando a distância que sempre mantiveram entre si, isto equivale a dizer não haver ali os “Yanomami” no sentido de povo único e coeso. Foram as diferentes vozes das lideranças dos vários

subgrupos Yanomami em confronto com a visão homogênea adotada na política de assistência à saúde indígena, que provocou na Casai a construção de recintos específicos para os diversos subgrupos. Por isso, a noção de um povo único e homogêneo como comumente é concebido não se aplica aos Yanomami. Da mesma forma que existe uma pluralidade de línguas - e por isso se distancia da idéia de homogeneidade linguística - existe uma pluralidade de autodefinições reafirmadas pelos grupos.

A noção de “Povo Yanomami” é pois, uma construção recente, assim como tem sido para muitos povos indígenas da Amazônia, para não ir mais longe. A construção e a apropriação de uma designação étnica baseado na idéia de homogeneidade é resultado entre tantos fatores, da crescente autoafirmação dos grupos étnicos frente à sociedade nacional. E têm construído em resposta às exigências de novas formas de representação diante do Estado, e resulta das múltiplas relações travadas com os diferentes atores, indígenas ou não indígenas, com os quais os Yanomami vêm tecendo suas relações políticas nas últimas décadas.

Segundo Gallois (2005) esses coletivos passaram a regular muito das relações entre os grupos e os agentes de contato, além do mais, fazem-no por meio de ocultação de sua diversidade interna fixando limites que, na verdade, são fluidos. “É particularmente interessante considerar os diversos modos como os diferentes grupos indígenas vêm respondendo à visão externa que lhes impõe se representar diante das agências do estado como unidades ou coletivos supostamente coesos” (p. 3).

O que está realmente em questão neste estudo são os aspectos e as relações políticas praticadas por esse grupo étnico, seja em situação em que se projetam como coletivo, seja por meio das expressões de grupos locais. Mais do que a idéia de um povo, uma terra, uma língua e uma “cultura”, o mais importante é capturar como tem sido apropriada pelos movimentos políticos Yanomami de forma a garantir que suas demandas e reivindicações sejam colocadas na agenda política local, nacional e internacional.

1.3 CLASSIFICAÇÃO LINGUÍSTICA E OS SUBGRUPOS

As línguas Yanomami são agrupadas por Rodrigues (2006) como pertencente aos “isolados linguísticos”:

Os muitos grupos de yanomami que têm seu território no extremo norte do Brasil, no estado de Roraima e no Estado do Amazonas, falam línguas estreitamente aparentadas, que constituem uma família lingüística a que recentemente se tem dado o nome de família lingüística Yanomami (RODRIGUES, 2006, p. 89).

E sua atual configuração lingüística está ligada à expansão geográfica dos grupos Yanomami a partir da serra Parima. As diferentes perspectivas etnográficas (ALBERT e GOMEZ, 1997; RAMIREZ, 1999; CHAGNON, 1983 [1968]; LIZOT, 1984, 1988; DREYFUS, 1993) convergem sobre a ocupação da área das cabeceiras do Orinoco (Venezuela) e o alto Parima (Roraima) como o centro histórico do seu habitat e ali iniciado o seu processo de diferenciação interna.

Todavia, as motivações para a dispersão a partir do alto Parima não é consenso entre os etnógrafos. Nesse ponto, a versão de Lizot (1988) sugere que a expansão geográfica se iniciou antes da introdução das ferramentas de metal, como sustenta Albert (1997), e que os conflitos internos entre os grupos impulsionam uma sucessão de divisões grupais, que direcionaram o movimento de dispersão em direção ao sul.

De acordo com Ramirez (1999) a única coisa que se pode afirmar com certa segurança é que, no século XVIII, os Yanomami ainda viviam nas florestas montanhosas que se estendem na fronteira entre o Brasil e a Venezuela, na região mais isolada da América do Sul, entre as cabeceiras do Orinoco (no Sul), o rio Ocamo e o seu afluente Puuta (no Norte e no Oeste) e as cabeceiras do Mucajaí (no Leste).

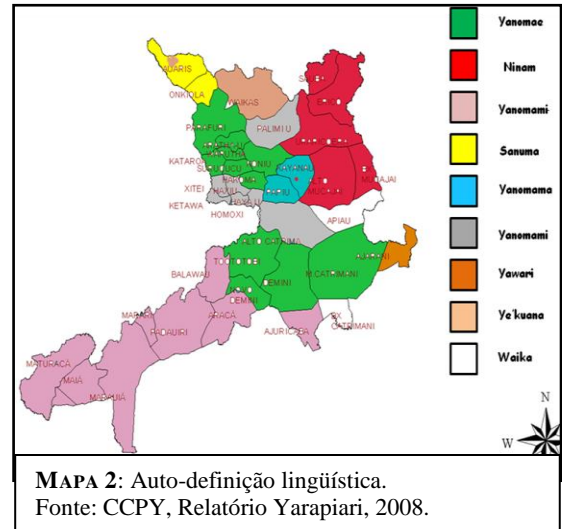
Os resultados da aplicação da glotocronologia - técnica lingüística que mede a distância entre as várias línguas faladas atualmente - adotada pelo linguista Migliazza (1967) levou a afirmação de que a primeira língua a se separar do idioma yanomami original foi o Sanumá, no século XIII da era cristã. Segundo o autor (idem) estima-se que este processo de distinção interna levou pelo menos 700 anos para que chegassem ao nível de diferenciação atual: *Yanomam*, *Yanomamɨ*, *Ninam/Yanam* e *Sanima*.

Dois décadas depois dos estudos de Migliazza, Ramirez (1999) inclui o “*yawari*” falado na região do Ajarani e Apiau como uma língua pertencente à família lingüística Yanomami, e não apenas um dialeto, como classificara Migliazza.

A família lingüística yanomami consiste em 4 grupos lingüísticos (denominados para efeito didático, em Y, S, N e A). O grupo Y agrupados em dois super dialetos: o superdialeto oriental (*yanomae*, *yanomama*, *yano (w)amɨ*), e o superdialeto ocidental (*yanonamɨ*). No grupo S encontram-se os *sanima*. O grupo N encontra-se os *ninam*, *yanam* (*xiriana*, *xirixiana*). O grupo A engloba os *Yawari*, das regiões

Ajarani, Apiau, Baixo Mucajaí, Baixo e médio Catrimani. Todas apresentam uma grande homogeneidade gramatical e uma grande porcentagem de vocábulos em comum (RAMIREZ, 1999, p.12).

Para Lizot (2004) as distribuições em quatro grupos dialetais não possuem um caráter sólido, pois, até então, não foram realizados estudos sistemáticos a cerca dos limites geográficos. O grupo Ninam/*Yanam* possui o menor número de pessoas, os menos estudados e, conseqüentemente, os menos conhecidos entre os quatros grupos. Esta é uma prerrogativa acertada de Lizot. Isto porque uma versão produzida pelos diversos subgrupos Yanomami por ocasião da realização do X curso



de formação dos Professores Yanomami, em novembro de 2008, nas discussões sobre as variantes linguísticas internas (ver MAPA 2) sua classificação indicam um número bem maior que os estudos lingüísticos detectam.

Aliás, o termo “yawari” tem uma origem incerta e aparece na literatura com sentidos do mais variados. De acordo com Verdum (1995),

[...] utilizada de forma acrítica por missionários, agentes governamentais e não governamentais, e até mesmo na literatura antropológica sobre os Yanomami, esta categoria carregada de preconceitos e discriminação vem sendo utilizada aí, no mais das vezes, como um povo descaracterizado e aculturado; uma parcela da sociedade Yanomami que estaria num processo acelerado de perda de identidade (VERDUM, 1995, p. 89).

A expressão nem mesmo teria um significado conhecido entre os Yanomami assim denominados, sendo uma designação pejorativa para indicar “um grupo social e culturalmente inferior, associado com espíritos maléficos causadores de infortúnios, doenças e mortes” (PELLEGRINI, 2008).

Para Emiri (1995) os residentes da região *Ajarani* são grupos remanescentes de diversos dialetos: dos “*yawari*” do médio *Ajarani*, dialeto dos remanescentes dos *Naithauru thëri* do alto rio *Ajarani*, dialeto dos procedentes dos *Opikethëri*, dialeto dos procedentes dos *xirixana* do rio *Mucajaí*.

Fragmentos etnográficos de experiências de pesquisa linguística mais recente com os subgrupos Yanomami das regiões do *Apiau*, *Ajarani* e *Serra do Pacu* (Roraima) têm revelado a fluência da autoidentificação *Yaroamë* bem diferente do termo “*yawari*” empregado para designar estes grupos. *Yaroamë* ou *Yaroamë* tal qual a autodesignação “Ninam”, “Yanomami” (língua ocidental), “Yanomami” (oriental) refere-se aos “seres humanos” e significa “pessoa”. O que corrobora com as hipóteses levantadas por Ramirez (1999) de uma quinta língua falada no Ajarani (FERREIRA, p. 12).

Aqui vale fazer uma distinção entre autodesignação Ninam e *Xiriana* termos aplicados para indicar esses grupos. Ninam é autodesignação e significa “gente, pessoa”, *Xiriana* é a língua falada por esses grupos (RAMOS *et al.* 1985, p. 11).

A confirmação da atual existência de um grupo Yanomami considerado isolados pela FUNAI faz com que os limites dessa classificação sejam ainda mais flexíveis, pois não se sabe ao certo quais as línguas faladas pelos grupos Yanomami. Suspeita-se que um desses grupos denominado de *Moxihatëtëma thëpë*, conhecidos pelos antigos vizinhos e inimigos Yanomami por manterem o prepúcio do pênis amarrados na cintura preso entre dois barbantes (ALBERT e OLIVEIRA, 2011, p. 279) fale a língua *yaromë*, a mesma dos Yanomami já contatados que vivem na região do *Ajarani*.

Além das línguas nativas, a incorporação de línguas não Yanomami como o português e o espanhol vem se intensificando, na medida em que se estreitam as relações de contato com a língua dominante dos países onde estão localizados, no caso, Brasil e Venezuela. Entre as aldeias localizadas no Amazonas, dado o estreitamento de relações inclusive comerciais com a cidade de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, há um contingente maior de falantes da língua portuguesa, porém não se sabe ao certo o quantitativo de falantes. Podemos afirmar com certa segurança que a aquisição da língua portuguesa se acentua entre professores, Agentes Indígenas de Saúde e algumas lideranças.

É importante atentar-se que além das línguas faladas pelos vários subgrupos Yanomami, há os Ye'kuana grupo de língua Karib que também pertencem à Terra Indígena Yanomami homologada em 1992.

A multiplicidade de línguas espalhadas pelo território Yanomami tanto no Brasil quanto na Venezuela, as relações internas estabelecidas entre os subgrupos que a despeito das diferenças dialetais se compreendem mutuamente são exemplos de que a sociedade Yanomami não é um sistema social fechado e isolado, mas sistemas relacionais abertos.

1.4 AS UNIDADES SOCIOPOLÍTICAS: OS GRUPOS LOCAIS

Apesar das importantes diferenças nas formas de organização social dos povos indígenas amazônicos, autores como Albert (1992), Lizot, (1988), Clastres (1982), Chagnon ((1983 [1968]) e Rivière (2001) produziram estudos que permitem assinalar alguns aspectos comuns à maior parte deles, e que interessam a presente análise: o grupo local como a unidade social básica da organização social dos grupos). Outros trabalhos antropológicos juntos aos Yanomami seriam dignos de nota, porém, o foco em como os grupos locais é compreendido na elaboração teórica acerca da organização social nas etnografias em epígrafe, merece uma breve panorâmica.

A etnografia de Chagnon (1983 [1968]), etnógrafo da Universidade de Santa Bárbara, na Califórnia e herdeiro dos pressupostos eugenistas e biólogos de seu orientador James Neel, é considerado o responsável pela introdução dos Yanomami no campo de discussão da antropologia em tempos mais contemporâneos. Sua primeira produção etnográfica baseada em estudos junto a um subgrupo do sul da Venezuela, publicada em 1968 “*Yanomamö: The Fierce People*” (Yanomami: o Povo Feroz) se fundamenta em três pontos principais: a violência, a aliança e a aptidão genética. Nela, Chagnon considera a violência seria a principal característica cultural dessa sociedade, e ela é por ele explicada na apresentação que faz da demografia e da organização social yanomami.

Alvo de críticas e polêmicas inesgotáveis⁸ os argumentos sociobiologista de Chagnon remete à organização social yanomami como um sistema de produção de violência. A violência manifestar-se-ia em diferentes níveis, que iriam das simples brigas entre cônjuges e afins até a guerra generalizada entre diferentes aldeias. O motivo principal dessa violência seria a carência de mulheres, provocada em parte pelo infanticídio seletivo de crianças do sexo feminino e em parte pelo costume da poliginia, que faria com que alguns homens retivessem um número maior de mulheres em detrimento dos demais. Esta carência

⁸ Napoleon Chagnon e o geneticista James Van Gúndia Nell foram denunciados pelo jornalista norte americano Patrick Tierney em seu livro “*Trevas no Eldorado*”, lançado no ano 2000, pela coleta indevida de 12 mil amostras de sangue em cerca de três mil Yanomami. A mais recente polêmica gira em torno da publicação do Livro “*Nobres Selvagens: Minha Vida entre Duas Tribos Perigosas: os Ianomâmis e os Antropólogos*”, voltando a ser o cento da polêmica com os diversos antropólogos contrários às suas etnografias que se ergue sob a imagem dos Yanomami como povo feroz.

provocaria inúmeros conflitos armados, cujo objetivo principal seria a captura de mulheres, num interminável círculo vicioso.

O trabalho de Chagnon exercerá uma inegável influência sobre a produção etnográfica subsequente. Este é o caso de Jacques Lizot, antropólogo francês que, durante as décadas de 60 e 70 do século passado, realizou trabalho de campo nas aldeias ao sul da Venezuela, na Bacia do Rio Orinoco-Mavaca, a mesma região que Chagnon. Lizot é reconhecido pelos trabalhos etnográficos voltados à sexualidade dos Yanomami. Em “*O Círculo dos Fogos: efeitos e ditos dos índios Yanomami*” (1988 [1976]) os Yanomami são descritos como um povo fortemente marcado pelas relações sexuais, agressões interpessoais e intercomunitárias como o motor que movimenta a vida social Yanomami sendo centrais em sua organização social.

A etnografia de Lizot (1988) compreende os fenômenos sociais como manifestações da constituição natural das espécies, e postula que todas as hierarquias sociais (animais e humanas) são determinadas pela agressividade que, por sua vez, é determinada geneticamente e pelos comportamentos dominantes. Por isso, deu proporções ímpares ao sexo, ao erótico, e sugere que entre os Yanomami não existe possibilidade de viver sem ser agredido ou agredir, assim, a violência perpassaria quase toda a vida diária dos grupos, como se fosse um código de convívio. A violência mediará não apenas as relações entre homens e mulheres e as relações intra-aldeãs. Os conflitos entre aldeias teriam um sentido a mais, indo além da violência física e da guerra, isto é, teriam o sentido de violência simbólica (LIZOT, 1988).

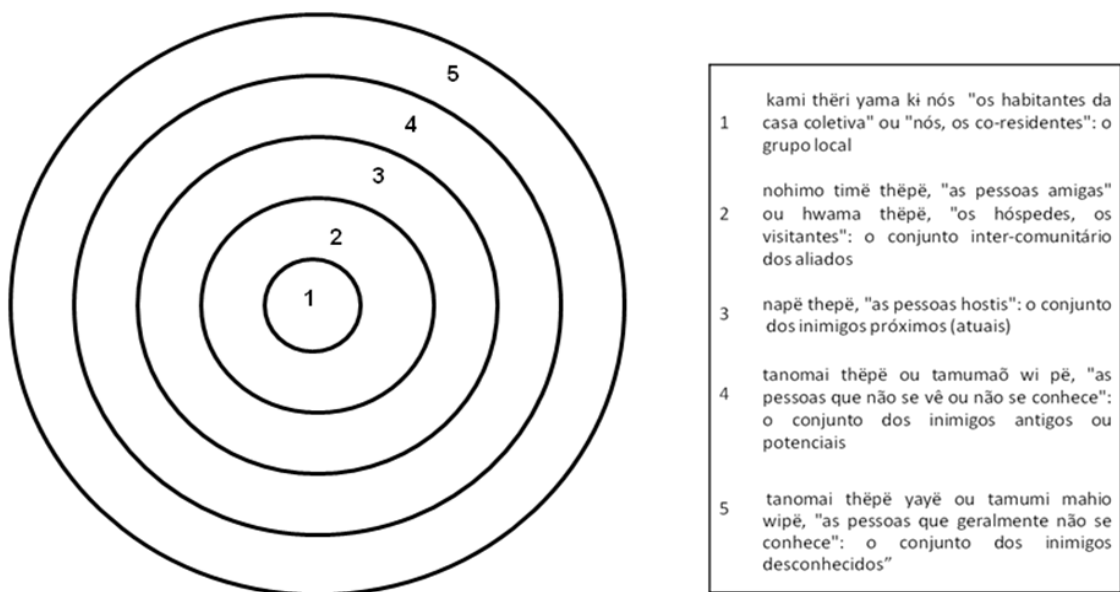
Nas observações etnográficas de Clastres (1982, 1990) que foi a campo na década de 1970 junto com Lizot na região do extremo sul da Venezuela, a organização social yanomami se caracteriza como sociedade igualitária, de pequena escala e com um poder não coercitivo exercido pela figura do "líder" que ocupa um lugar central na acumulação de mulheres e na produção de mensagens, palavras e na redistribuição das coisas. O modo de produção doméstico, além de permitir uma vida abundância, satisfazendo todas as necessidades humanas, tende fortemente a alimentar um ideal de autarquia, levando cada grupo local a produzir tudo o que necessita sem o auxílio de outrem.

Mas ele reconhece que não é possível pensar as sociedades indígenas sem levar em conta a guerra: “a sociedade primitiva é o lugar do estado de guerra permanente” afirma Clastres (1982). O grupo local é sua unidade política que reúne e integra os elementos que o

compõem; tanto que os que derivam dos laços de parentesco (famílias extensas, linhagens) quanto os de outra natureza, como classe idade, sociedades de guerreiros, etc., emergindo como unidade política inscrita em um território dado, do qual tem o controle e os direitos de uso exclusivo. Esse grupo local apresenta duas propriedades fundamentais, que determinam seu ser social e também o princípio de inteligibilidade da guerra: a sociedade indígena “é ao mesmo tempo totalidade e unidade”, sustenta Clastres (p. 187).

Em sínteses etnográficas como os estudos de Rivière (2001) o grupo local é uma unidade significativa na organização social, e se estrutura em torno de um líder que tem inúmeras filhas e genros que vieram de fora morar com ele. O modelo de Rivière sugere um conceito de sociedade que se resume a um agregado de indivíduos ligados por laços de parentesco em torno dessa figura central. A aldeia então pensada como uma unidade política e econômica autônoma, centrada no parentesco, com regra de descendência marcadamente cognata, preferência pela endogamia, residência uxorilocal, com um sistema social ordenado a partir de distinção entre consangüíneos, parentes cruzados e afins. É a em cima disso que se percebe a dinâmica social dos grupos locais.

A categorização etnográfica elaborada por Albert lança luzes para a compreensão do dinamismo dos grupos locais, suas relações políticas supralocais como um sistema dinâmico fundamental para a constituição do “local” e sugere um caminho para a exploração da rede de relações tecidas pelos grupos locais, e a dinâmica do espaço sociopolítico Yanomami como sugere Albert (1992, p. 155):



No primeiro círculo temos os co-residentes, os habitantes da casa coletiva, o grupo local. Autodefinidos por *kami thëri yama ki* (nós co-residentes) são geralmente constituídos por uma casa plurifamiliar com relações de parentesco e afinidade entre si. Entretanto, o padrão residencial difere de um grupo a outro, e as arquiteturas das casas coletivas não obedecem a um padrão uniforme, fixo e imutável. Pude observar entre os anos de 2002 a 2006, período em que estive trabalhando na região do *Toototopi*, a adoção cada vez maior entre as aldeias, do modelo *yano* “gigante” similar aos dos *Watoriki thëripë*. Para Davi Kopenawa, xamã e presidente da Hutukara, a arquitetura da casa coletiva aos moldes “gigantes” digamos assim, é inspirada no modelo dos tempos em que os ancestrais destes grupos habitavam o alto *Toototopi*.

Antigamente, nós morávamos no alto Toototopi, lá as casas eram bem largas e grandes, abertas, por isso os *napë* da CBDL quando chegaram até nós, começaram a chamar de maracanã a nossa aldeia, dizendo ser igual ao estádio maracanã. Muitos naquela época éramos crianças, hoje somos *pata* em nossas aldeias, e nós sabemos como nossos ancestrais faziam casa grande. Os missionários ensinaram os Yanomami a fazer casa pequeninha e separada igual os *napë*, e não é bom. Eu defendo minha cultura, a cultura de Yanomami, por isso nossa aldeia (Watoriki) é igual aos antepassados. (Relato de Davi Kopenawa colhido na Hutukara em 10.02.2015).

Assim como não há um modelo fixo das casas coletivas, não há uniformidade na distribuição dos núcleos familiares. Há grupos com famílias concentradas em uma casa coletiva maior, e outras casas menores em seu entorno; há grupos com apenas uma grande casa coletiva que abriga todos os núcleos familiares; outros formados por casas separadas por unidade familiar. Esta última tem sido a característica mais comum encontrada entre os grupos que sofreram ou ainda sofrem a interferência das missões evangélicas e salesianas. Os grupos que não sofreram tão intensamente as ações de missionários mantêm suas aldeias espalhadas ao longo de rios e igarapés, com grau de distância variável uma das outras.



Foto 1: aldeia Maiá (área de atuação Salesiana).
Fonte: Sandro M C Pereira, novembro 2004.



Foto 2: casa coletiva (Piau), Toototopi (AM)
Fonte: Ênio Yanomami. ian/ 2013.

De maneira geral, nas aldeias Yanomami, existe uma quantidade variável de fogueiras onde as pessoas se reúnem para cozinhar, comer, se aquecer, conversar e dormir. As redes localizadas no entorno das fogueiras, geralmente do pai, da mãe, dos filhos solteiros às vezes viúvas ou órfãos, nos dão um indicando do número de famílias co-residentes. As casas coletivas são construídas próximas às roças e nominadas de acordo com as características geográficas do local em que se fixam, daí surgir nomes de serras, rios, igarapés, tipos de árvores, cachoeiras, de animais ou insetos abundantes nas redondezas, que caracterizam o nome dado ao local de moradia.

Cada unidade familiar tem sua roça, seja nas proximidades ou em áreas ocupadas anteriormente para onde se deslocam esporadicamente. Em situações “normais” o processo de “abandono” de um sítio, e o deslocamento para uma nova área não ocorre de forma rápida, não sendo marcado por rígida preocupação com o tempo. É um processo precedido de abertura de novas roças, e a construção da nova casa coletiva, uma mobilidade marcada por idas e vindas em que o local “abandonado” recebe visitas freqüentes dos ex-moradores, que esporadicamente se deslocam para colher o que se pode aproveitar da velha roça, que gradualmente, transforma-se em capoeira.

E a subsequente instalação em novo local, geralmente longe do anterior, acaba produzindo novos rearranjos geopolíticos e sociais. Isto tudo está intimamente ligado a uma das características mais marcantes de sua organização social e política, qual seja, o padrão de segmentação das aldeias, segundo o qual, novos grupos locais podem surgir a cada duas ou três gerações (RAMOS, 2008, p. 108). Daí o grupo local não ser sinônimo de aldeia ou assentamento, e, sim, sinônimo de um grupo que não pode ser definido apenas territorialmente, porque se constitui, ao longo do tempo, ocupando uma sucessão de locais de moradia, e porque só existe enquanto tal, na relação com outros grupos, como chama atenção Gallois (2005, p. 42).

As aldeias⁹ que compõem o grupo local são perenes, e fatores como eclosão de epidemias cisões (por motivos políticos, disputas, brigas, etc.), redução da oferta de caça, o empobrecimento do solo em consequência do plantio ininterrupto, crescimento populacional, perseguição de feitiçaria por grupos inimigos etc., geram novos grupos e chefes. Por este processo, evitam a concentração demográfica indevida de muita gente explorando os mesmos

⁹ Diferentemente dos processos de aldeamentos ocorridos na região do Rio Branco descritos por Farage (1991, p. 122-3) o emprego do termo aldeia é relacionado às casas ocupadas por famílias com relações de parentesco e afinidade entre si que configura o grupo local.

recursos naturais e, ao mesmo tempo, preservam a grande rede de relações que cobre todo o território Yanomami (RAMOS, Boletim URIHI n° 13, 1990).

Por essas razões de mobilidade, dificilmente uma pessoa nasce, cresce, se casa, tem filhos e morre na mesma aldeia, a não ser no caso daquelas aldeias que se fixam de forma mais prolongada em determinados locais. Todavia, a mobilidade espacial (RAMOS, 2008) dos grupos não pode ser confundida como sinal de nomadismo, como se fossem grupos errantes pela floresta sem vínculo com os locais anteriormente ocupados. Os nômades não têm moradia fixa, e não é o caso dos Yanomami. Assim, podemos afirmar “se trata de um povo *móvel*, mas não “nômade”, como tão veementemente insistiu o geógrafo William Smole em seu estudo sobre um subgrupo Yanomami da Venezuela” (p. 108-109).

A mobilidade das famílias que em outras épocas moravam muito próximas, mantendo entre si laços de parentesco por meio de intercassamentos, ao se deslocarem para uma nova área provoca um distanciamento geográfico, sem que o histórico de boas relações seja esquecido. Guarda-se e transmite-se de geração em geração, a memória de suas origens bem como de suas amizades e inimizades históricas (RAMOS, Boletim URIHI n° 13, 1990).

As famílias costumavam passar entre um terço do ano acampadas em abrigos provisórios (*naa nahipë*) em diferentes locais da floresta, afastados da sua casa coletiva ou aldeia. Essa prática vem sofrendo intensas transformações em função do modelo de assistência à saúde indígena que permanece fixa em um posto, e os grupos, têm cada vez mais evitado grandes deslocamentos para lugares distantes dos postos, pela dificuldade em obter acesso a remédios e mercadorias.

No segundo círculo se expande para as pessoas da classe de amigos, os grupos locais de aliados, o conjunto multicomunitário ao qual pertenceria a aldeia *ego*. É 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 (ALBERT, 1992, p. 156).

O terceiro círculo corresponde aos *napë thëpë*, categoria Yanomami para definir as pessoas hostis, os estrangeiros e o conjunto de inimigos atuais. O quarto círculo representa os *tanomai thëpë*, com os quais a relação também seria hostil, que seriam as pessoas talvez hostis, um conjunto de inimigos virtuais ou antigos. Por último, os *tanomai thëpë yayë* ou *tanumi mahio wipë* definidos como gente que os Yanomami não conhecem, ou seja, todos os inimigos potenciais desconhecidos (ALBERT, 1992, p. 157).

O estreitamento das relações dos grupos locais com diferentes agentes da sociedade nacional (incluindo o estado, as diversas frente de expansão, e especialmente o trabalho das redes de apoio) e novas modalidades de organização política, influenciam a dinâmica social dos grupos. Desta forma, atentar-se para as transformações das condições de vida decorrentes dos grupos locais terem sido alcançados pela invasão maciça de seus territórios impõem novas atividades, novos esquemas de organização e novos papéis sociais, sobrepondo-se e imbricando-se às formas indígenas de organização social.

Como assinala Arruda (2003, p. 37) os conflitos entre os grupos locais “por ser submetida a um esquema hierárquico representacional de poder, a ênfase no indivíduo abstrato e não no grupo concreto, abrem espaços para a emergência e realização das ambições individuais em detrimento dos interesses coletivos”. No caso da exploração de certos produtos naturais voltados para o comércio, por exemplo, a exploração dos cipós títica e piaçaba, mel, peixe ornamental e garimpagem de ouro. A autonomia dos grupos locais permite que uma determinada família, ou aldeia, faça acordo com garimpeiros ou regatões para a extração desse recurso em certa parte do território, mesmo em desacordo com o restante do povo, e que “as formas de coerção existentes com base na fofoca, evitação social e zombaria tornam-se inoperantes para conter tais iniciativas, antes que se concretizem” (ARRUDA, 2003).

Esse quadro simbólico e conceitual dos Yanomami está indissociavelmente ligado ao modo como eles pensam e organizam o campo de relações políticas supralocais e nos oferece um caminho mais profícuo para compreensão dos processos de construção das demandas e reivindicações dos movimentos políticos Yanomami a partir dos grupos locais, e de como se articulam em torno de demandas comuns.

1.5 A DINÂMICA DO PARENTESCO E RELAÇÕES POLÍTICAS

Nos grupos locais, é possível identificar alguns aspectos da cadeia de relações sociais organizadas pelo parentesco. Como sustenta Junqueira (1999) a cooperação no trabalho, por exemplo, é definida na maioria das vezes, por ele. As famílias formadas por irmãos – irmãos biológicos ou pessoas classificadas como tais - formam equipes que se tornam responsáveis pela derrubada da mata, do plantio e do cultivo das roças. Cunhados podem, também, se constituir num grupo responsável pelas pescarias ou caçadas.

Sob os laços de parentesco se estabelecem relações de produção, cooperação no trabalho, de casamento, de obrigações rituais, ou mesmo de amizade. E impõem uma série de restrições e regras: todo homem casado, ou prestes a se casar, deve se submeter a um serviço marital relativamente rigoroso para com os irmãos de sua esposa e, sobretudo, para com seu sogro.

Ele deve cooperar com seus afins nas atividades de subsistência: trabalhar com seus cunhados na abertura de roças ou acompanhá-los nas caçadas, suprir seu sogro de caça, pesca e frutos variados, além de objetos manufaturados adquiridos dos "*napë pë*¹⁰", e mostrar-se solidário em conflitos intra ou intercomunitários (ALBERT, 1992).

O casamento produz uma relação hierárquica entre sogro e genro, portanto um modelo da autoridade política yanomami, que é a única relação de subordinação conhecida pela sociedade Yanomami (ALBERT, 1995, p. 7). Por outro lado, entre sogra e genro a relação é acompanhada por uma etiqueta que reforça a proibição de um jovem tomar sua sogra como esposa, e a evitação da troca de palavras (e de olhares) talvez seja a regra mais evidente e organiza o espaço doméstico e as divisórias das casas coletivas (PELLEGRINI, 2008, p. 60). Do genro, o produto de sua caça é dado à sogra através da esposa, ou na sua ausência, é deixado rapidamente no chão próximo a sua fogueira (SMILJANIC, 1999, p. 47).

O caçador yanomami quando abate uma caça não tem acesso ao seu consumo, e a distribuição da caça é feita à sua revelia, obedecendo a critérios de distribuição entre os parentes. Algumas vezes é mesmo possível identificar uma hierarquia na distribuição: cunhados e sogros recebem as partes da caça definidas como nobres (lombo, traseiro, etc.). As etnografias mostram como a caça ocupa um lugar proeminente no cotidiano Yanomami, não só é uma das principais atividades a que se dedicam os homens, como é um assunto de sua predileção (LIZOT, 1988; RAMOS, Boletim URIHI n° 13, 1990).

Há entre os Yanomami uma expectativa generalizada de que todas as pessoas devam se casar, assim, quando um jovem chega à idade de casar-se, nem todas as meninas serão consideradas "casáveis" por seus familiares. O jovem será incentivado por seus pais a casar-se com aquelas que pertençam historicamente aliados ao seu, e não com aqueles que pertençam a grupos com os quais possuam alguma rivalidade histórica ou recente.

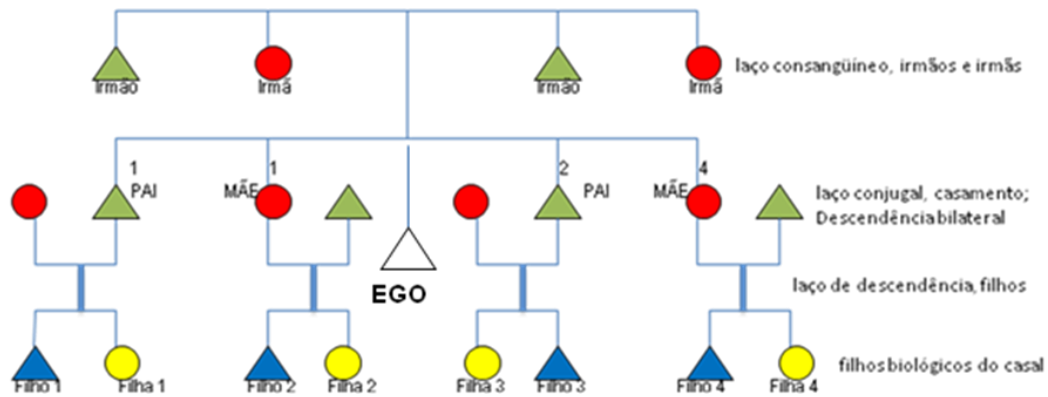
¹⁰ Termo grafado em yanomae (*Y_{or}* superdialeto oriental segundo Ramirez, 1999) empregado em determinados contextos para designar o estrangeiro, o inimigo, o diferente, a "pessoa não yanomami". *Napë* é um conceito relacional, que se refere ao modo como uma pessoa ou grupo se coloca face ao outro.

As práticas matrimoniais se caracterizam por uma forte tendência a uxorilocalidade, e um ideal de união endogâmica e cognática, em que a “aliança prescritiva” não se apóia em nenhum esquema de descendência (RIVIÈRE, 2001) e o casamento prescritivo com a prima cruzada bilateral efetiva (*thuë a yayë*, "a verdadeira esposa") (ALBERT, 1992, p. 154).

Contudo, os arranjos matrimoniais são definidos pelos pais - normalmente durante as festas, daí seu caráter público, em que todos os co-residentes têm conhecimento do acordo matrimonial - quando os futuros esposos ainda são crianças, embora os mesmos não precisem necessariamente casar-se com quem foi predeterminado. A mulher possui alguns mecanismos de defesa peculiares para quando o prometido não lhe agrada. Consiste em desagradar o futuro marido com afazeres simples, como, cozinhar mal sua alimentação (cozinhar o peixe com as tripas, por exemplo), não lavar suas roupas, preparar desdenhadamente o *pee nehe* ‘tabaco/brejeiro’ e viver resmungando demasiadamente, entre outras coisas. Isso desagrada o futuro esposo de tal forma que ele a repudia, pondo fim ao casamento, sem provocar conflitos violentos entre as partes envolvidas no acordo.

O sistema de parentesco Yanomami foi descrito por Albert em sua tese de doutorado (1985) e novamente descrito em outras publicações posteriores evidenciando as semelhanças desta estrutura social com os modelos encontrados em outros sistemas amazônicos que se configura pela sintaxe binária do paradigma dravidiano (VIVEIROS DE CASTRO, 1993, p. 165).

Essa estrutura dravidiana (VIVEIROS DE CASTRO, 1993; 2002a) é definida pela estrutura que se expressa pelos termos parentes “próximos” ou parentes “verdadeiros” e parentes “distantes” ou “classificatórios”. Contém as dicotomias entre consanguíneos e afins e se desdobravam em outras, muitas vezes mais operativas, como próximos/distantes, humanos/animais, predador/presa, aliado/inimigo com suas inflexões específicas, como típica da região amazônica. Podemos então, ilustrar a matriz base do sistema de parentesco Yanomami segundo os termos de Albert (1992).



Segundo Albert (1992, p. 155-6) a descendência é bilateral, e assim sendo, denomina irmãos, os filhos biológicos do casal, bem como os filhos do irmão do pai (por exemplo, os pais 1 e 2 são pais dos filhos 1 e 3). Denominam irmã, as filhas biológicas do casal e as filhas da irmã da mãe (exemplo, as filhas 2 e 4 são filhas das mães 1 e 4). Assim, a descendência bilateral tem como consequência a separação em grupos diferentes dos filhos de irmãos de sexo diferente, originando as duas categorias de primos: primos cruzados (filhos de irmãos de sexo oposto), e primos paralelos (filhos de irmãos do mesmo sexo). Os primos paralelos são classificados como coirmãos e diferenciados dos primos cruzados.

Ainda segundo Albert (1992) a exemplo de outras sociedades indígenas, o sistema de parentesco Yanomami tem EGO como ícone que define a transmissão patrilinear ou matrilinear, e as terminologias ligadas ao EGO torna mais claro como se estabelece a filiação. Assim, os irmãos do pai, para o EGO masculino, também são pais. Igualmente se dá com o ego feminino, as irmãs da mãe também são *mães*. Em síntese um EGO masculino tem muitos pais e uma única mãe, um EGO feminino tem muitas mães e um único pai, os tios também são, potencialmente, sogros e as tias, potencialmente, sogras.

Afins é uma terminologia do parentesco designado a todas as pessoas com quem um indivíduo pode se casar. São parentes apenas as pessoas com quem esse indivíduo não pode casar, e desde cedo um yanomami aprende a se posicionar em relação aos seus afins e seus parentes. Todavia, há que se tomar cuidado em não limitar o parentesco Yanomami a uma "sociedade do parentesco" como observa Albert (1992, p. 154). Entretanto, a subordinação do parentesco e do local aos valores associados à exterioridade é importante por oferecer algumas pistas da dimensão sociológica do espaço convencional yanomami e suas alterações (idéia de mudança histórica) e o aspecto sincrônico (que não muda) no contexto político organizativo contemporâneo como aponta Kelly (2005).

Corroboro com as proposições de Kelly (2005) que muitos aspectos da vida moderna e a natureza do espaço sociopolítico contemporâneo Yanomami só podem ser compreendidos a partir de contextos tradicionais, localizando as relações entre si, e como os diferentes agentes não indígenas sustenta tal espaço e tornando explícitas as formas indígenas de ser e viver que se mantêm nessa transformação.

Outro aspecto importante a ser observado no processo do parentesco é que este aciona uma série de outras relações como chama atenção Viveiros de Castro (2002a). A construção do parentesco se efetua na fabricação de corpos e de parentes. Esta fabricação se dá através da concepção (que geralmente é tida como um processo que inclui não apenas o momento da fecundação, como nos diz a ciência européia), mas as várias relações sexuais e o consumo de alimentos pelo casal gerador ao longo da gestação. A amamentação, os chamados rituais de iniciação, o ensinamento/aprendizagem das práticas concebidas como dos humanos verdadeiros: falar, caçar, comer, como “gente”. Os corpos são construídos a partir das relações entre os afins reais que se casam. Estes afins reais vão se consanguinizando ao longo da vivência entre si. O filho gerado precisa de cuidados especiais, pois sua alma ainda não está fixa ao corpo. Ela ainda pode sair, seguir os pais, voltar de onde veio, etc. No decorrer dos anos, os perigos de se perder a alma não acabam, pois ainda há a doença, a feitiçaria, a quebra de algum tabu alimentar, a predação de um espírito que expulsa a alma da pessoa e toma seu lugar.

Enquanto corpos consangüíneos são construídos no processo de parentesco, “as almas não são feitas, mas dadas; a alma é sopro vital, sem a qual o corpo não vive, ela é um duplo alienável, que viaja através do sonho. A alma é sempre o ‘outro lado’ do eu, o ‘lado do Outro’” (idem, p. 443). O processo da construção do parentesco é, então, o processo da fabricação de pessoas, da fabricação de consangüíneos. Isso condiz com o fato de que as autodenominações dos povos indígenas (em sua língua nativa) geralmente são termos que denotam um sentido mais geral de condição humana: esses etnônimos literalmente significam “gente”, “humanos verdadeiros”, etc. Diante disso, podemos entender os coletivos indígenas específicos (os Yanomami, no caso) definidos pelos próprios como um grupo que mora junto e se constitui enquanto grupo de parentes.

Carrera (2004 *apud* Leite, 2010) descreve o desconforto de um yanomami ao penetrar em uma casa vazia: o silêncio e a ausência de pessoas não é apenas angustiante, mas um índice de doença e morte. Essas habitações vazias ou pouco povoadas remetem a

contextos de epidemias ou guerra e a figura de alguém que vive sozinho e mitologicamente associado a um fantasma. A importância do viver junto para o parentesco impõe a ponto de um co-residente ser considerado um parente mais verdadeiro do que um “parente” que reside em outra localidade.

Comer entre os parentes como observou Guimarães (2005, p. 168) “entre os Sanumá (subgrupo Yanomami) assinala a distancia em relação ao canibalismo selvagem praticado por aqueles que têm assim sua humanidade posta em xeque: inimigos, estrangeiros, fantasmas, etc.”. E não apenas o que se come, mas também o modo de comer tem um papel fundamental na diferenciação dos seres; e necessário obedecer a uma série de regras de etiqueta, para se comer entre parentes.

É certo que o hábito de partilhar alimentos possui um sentido de generosidade e cuidado, para além da nutrição e mutualidade, o ato de distribuição de alimentos em si é um meio eficaz de criação de relações. Entre os grupos domésticos as trocas cotidianas e cerimoniais de alimentos constituem um importante aspecto social, não estritamente econômico. Quanto mais pessoas puderem ser envolvidas nessa rede de trocas, tanto melhor: essa partilha não é fundamentada pela ideia de divisão de alimentos, mas pela de multiplicação de relações e circulação de pessoas como uma forma de potencializar, até mesmo politicamente, a rede de parentesco (LIZOT, 1988, p. 52).

As próprias atividades de produção de alimento – coleta, roçado, caca, pesca e cozinha – também contribuem para a fabricação do parentesco, na medida em que são realizadas conjuntamente e assim favorecem o estabelecimento de vínculos entre as pessoas pela convivência e tempo despendidos juntos. Alès (2006 *apud* LEITE, 2010) observa como o simples ato de acompanhar os pais ou o esposo durante a jornada de trabalho é considerado essencial para a fabricação dos vínculos entre um casal, ou entre pais e filhos.

Segundo Viveiros de Castro (2002a) para os ameríndios o valor fundamental não está nos laços biológicos, “de sangue”, mas nas relações de aliança, com sogros e cunhados. E o que significa chamar de cunhado para os ameríndios? Significa que as boas relações se constroem por elas mesmas, não necessitando de um elemento acima das pessoas capazes de promover a boa relação entre as pessoas. Nesta perspectiva “*entre dois cunhados não tem ninguém que seja superior: tem uma mulher que é diferente para cada um, para um, é irmã, para o outro, é esposa*” (p. 19). Não há, aí, necessidade de Deus, de pai ou de Estado para se pensar a boa relação social.

A lógica da afinidade, das normas que proíbem ou prescrevem casamentos entre pessoas e grupos distintos, é usada mesmo nas relações sociais relativamente distantes, com outros povos, inimigos e espíritos, isto porque relações que não têm a ver, necessariamente, com a troca de cônjuges.

1.6 AS LIDERANÇAS TRADICIONAIS: *OS PATA THËPË*

Muitas das características que definem a posição da liderança tradicional yanomami se assemelham àquelas que definem a liderança em outros grupos indígenas descritos em estudos etnográficos de povos amazônicos (SANTILLI, 1997; GALLOIS, 2000; RIVIÈRE, 2001; GASCHÈ, 2011).

A quantidade de *pata pë* por aldeia não encontra nenhuma simetria com o contingente populacional do grupo local. É de sua responsabilidade a escolha do lugar para fundar uma roça e começar assim um novo grupo local, contudo, é uma definição que não procede sem ausência de longos e duradouros processos de conversas entre os co-residentes, afinal gerar consensos e administrar os dissensos são elementos esperados destas lideranças tradicionais.

Conseguir reunir em torno de sua roça genros e cunhados, além de seus filhos e irmãos, é uma habilidade reconhecida por Santilli (1997) em seu trabalho sobre a liderança na sociedade Macuxi. Para esse autor, a estrutura da liderança desse grupo está baseada na relação de autoridade entre sogro/genro.

O grupo local organiza-se em torno da figura de um líder-sogro de cuja habilidade política na manipulação dos laços de parentesco depende sua existência. Como ocorre entre os outros grupos Pemon, para os Macuxi a relação entre cunhados – *yakó* – é marcada por grande liberdade e igualitarismo, enquanto, inversamente, a relação sogro-genro – *pái-to* – pressupõe evitação, subordinação e consideráveis obrigações materiais do genro para com o sogro (SANTILLI, 1997, p. 101).

Como vimos, a relação sogro/genro fundamenta a liderança e as relações sociopolíticas Yanomami, tornando-se *pata* apenas os homens que fundam aldeias e que, com habilidade, mantêm seus genros morando ao redor de si. Todavia, a regra de uxorilocalidade, não se aplica aos *pata thëpë* poligínicos. Quando ele toma em casamento uma segunda

mulher, esta é que passa a residir em sua casa, e acumula mais prestígio à medida que se torna líder de muitos parentes e por reunir em sua residência, irmãos, filhos e genros. Esta prática social de tomar duas ou mais mulheres em casamento pode ser observado em várias aldeias da região do *Toototopi*. Em conversas com um jovem professor da aldeia *Piau*¹¹ sobre a poliginia este enfatizou ser uma prática comum nas aldeias da região.

Na minha região do *Toototopi* os *pata pë* têm duas mulheres. O *pata* do *Apiahiki* tem sua primeira mulher, com quem tem cinco filhos, e tem a segunda, com quem teve um filho que já morreu. O outro *pata* do *Rasasi*, também tem duas mulheres; o *pata* do *Xiroxiropi*, também tinha duas mulheres, só que uma já morreu, só ficou a mais nova. Quando o *pata* pega outra mulher, a primeira fica muito triste, tem ciúme, com o tempo, depois que a outra esposa vem morar junto, ela se acostuma (CARVALHO, 17.03 a 12.05.2004 de 2004).

Como podemos observar a poliginia, como entre outros povos indígenas da Amazônia, constitui entre os Yanomami uma prática social comum. Tomando a jornada de trabalho a partir da observação empírica como base comparativa entre dois chefes poligínicos, um da aldeia *Apiahiki* e outro da aldeia *Rasasi*, ambas da região do *Toototopi*, percebi que um possuía uma jornada bem mais intensa do que o outro. Certo dia perguntei ao *pata* do *Rasasi* porque trabalhava tanto? Disse-me que tinha duas mulheres, sete filhos, dos quais, cinco homens e duas mulheres, por isso, tinham que trabalhar muito na roça para não deixar as mulheres passarem fome. “Sem comida, as mulheres ficam zangadas, os filhos pequenos choram”, respondeu.

O *pata* do *Apiahiki*, que já tinha uma esposa, disse-me que estava pegando outra esposa jovem da aldeia do *Koyopi*. Tinha que trabalhar em sua roça, e também na roça do novo sogro, entregar-lhe comida, presentes (facões, redes, etc.). Refletindo sobre tais informações, fiquei a pensar: qual a vantagem de ter duas mulheres e um número grande de filhos? A resposta a tal indagação pode ser encontrada no sentido que a poliginia - prática que garante ao líder exercer um direito sobre um número maior de mulheres - tem para a vida social do grupo.

O sentido da poliginia em Clastres (1990, p. 23-28) diz respeito à vida política do grupo. É um mecanismo pelo qual se mantém o equilíbrio entre a estrutura social e a instituição política, entre líder e corpo social. Circunscrita à relação de troca, o grupo permite que se tome mais de uma mulher, porém, em troca, o grupo, tem o direito de exigir do seu

¹¹ Aldeia localizada na região do *Toototopi*.

chefe, generosidade de bens e talento oratório, tarefas que suas esposas, e grande medida, ajudam-nos a sustentar.

Essa intrincada relação entre liderança e parentesco é bastante debatida nas etnografias consultadas. Entre os Wãiapí como observa Gallois (1988) a residência uxorilocal denota a autoridade dos líderes de uma aldeia: um homem só consegue manter sua liderança quando pode contar com a colaboração de seus genros (maridos de suas filhas ou maridos das filhas de seus irmãos).

Dito de outra forma, a observação ou não do padrão de residência uxorilocal é significativo para a compreensão das relações políticas entre grupos residenciais e ou grupos locais. Para um líder, um número de genros, muito mais que o número de irmãos, é que determina as possibilidades de autonomia e de coesão interna de um grupo local (GALLOIS, 1988, p. 23).

A oratória, a fala, é uma qualidade bastante citada nos estudos etnográficos que discutem, não necessariamente com exclusividade, a posição de liderança em populações indígenas. A força da oratória é tratada na tese de doutorado de Farage (1997) dando ênfase à retórica dos Wapichana. Clastres (1990) ao tratar da chefia Tupinambá ressalta a importância da oratória dos chefes. Franchetto (1983) ao analisar a “conversa de chefe” entre os Kuikuro do Alto Xingu atenta para a importância formal e de conteúdo desses tipos de fala. A autora mostra como essa fala é constitutiva da definição de grupos locais e da chefia.

Para os Yanomami ser um *pata* respeitado na e interaldeias, é preciso saber falar, falar bem, saber o que falar, falar forte, falar bastante. A capacidade retórica das lideranças, tanto no conteúdo quanto na forma, constando na designação *pata thë ã kohipëwi* a fala forte do líder. Possuidor de um indiscutível talento oratório cabe ao *pata* a tarefa de realizar diariamente, o *hereamou*¹², um dos principais mecanismos de educação dos jovens e perpetuação da tradição indígena, pois articula o passado, desde os tempos imemoriais, ressignificando o presente. Assim, logo nas primeiras horas da madrugada, antes do sol nascer ou no horário de transição tarde-noite, se dirige ao centro da aldeia, por meio de muita gesticulação e fala forte, produz longos discursos.

O *hereamou* diário ocorre dentro de uma rotina em que co-residentes, mantêm sem alterações, suas tarefas corriqueiras, seus afazeres. Deitados em suas redes, ou se

¹² Termo grafado na língua yanomae (Y_{or} oriental) para designar a modalidade discursiva realizadas diariamente pelos *pata thëpë*; utilizada para designar reuniões. E os discursos diários realizados pelas lideranças tradicionais. Modalidade discursiva realizadas diariamente pelos *pata thëpë*.

alimentando - nos horários de suas principais refeições -, ninguém pára seus afazeres para prestar atenção às falas do *pata*. Quando há algum tipo de manifestação, quase sempre é das mulheres, que se manifestam em voz baixa, em forma de murmúrio, resmungos para que seja captada somente pelo marido. Este, alimentado pelas informações da esposa, manifesta-se em tom jocoso, sendo suas observações recebidas pelos demais, com risos e gracejos.

É por meio da fala, dos longos discursos, que o *pata* convence as pessoas a atuarem de forma adequada, e de acordo com a situação, a mudarem de atitude, de opinião, etc. Nos discursos matinais ou à boca da noite, por meio de histórias dos antepassados, buscam legitimar seus pontos de vista, chamando atenção para a mudança de pensamento ou enfatizando aspectos que consideram necessários às questões colocadas. Os *pata thëpë* esperam que os jovens escutem seus discursos, aprendam sua forma e seu conteúdo, por isso, sua oratória é para ser ouvida e aprendida, não se espera um debate ou qualquer processo de discussão em cima do que está sendo ensinado.

A importância do bem falar só pode ser bem dimensionada se consideramos que não se trata apenas de uma habilidade linguística, mas de saber como se comportar moralmente. Uma pessoa que não fala bem ou que não sabe fazer pedidos de uma maneira apropriada, ou ainda, aqueles que não estão aptos a participar dos diálogos cerimoniais, ou que não se expressam claramente, é referida pela expressão *aka porepi*, que significa literalmente, “falar como um fantasma” (LIZOT, 1988).

É por meio da fala, dos longos discursos, que tentam persuadir os co-residentes a atuarem de modo específico, a mudarem de atitude, de opinião, etc., daí ser seu “instrumento de trabalho”. Pois, 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 *pata*. 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, p. 144).

Essa atuação pôde ser observada quando nas aldeias da região do *Toototopi*. Eles exigiam dos jovens participantes dos cursos de formação, por exemplo, atuações em diversas áreas nas quais imaginam que eles estariam sendo capacitados. Exigiam que atuassem como professores em suas aldeias, solicitando ajuda nas traduções e falas, discursos, documentos e outras informações provenientes dos não índios, mas não os consideram lideranças. Cobravam

atitudes e posturas condizentes com o pensamento certo que Yanomami deve ter; não ser *mohoti* “ignorante” cheios de pensamentos confusos e sem direção.

Mas como os *pata thëpë* não possuem qualquer poder decisório, ele nunca está seguro de que as suas ordens serão executadas, essa fragilidade permanente de um poder sempre contestado dá uma tonalidade ao exercício da função: o poder do chefe depende da boa vontade do grupo (RAMOS, 1995).

Nas falas cotidianas, nas atividades escolares em que estive envolvida, pude extrair os classificadores utilizados pelos Yanomami quando se referem aos conhecimentos de uma pessoa - seja ela criança, adulto -, diagnosticado em quatro níveis: o *thai waisipi mahiowi* (sabe muito pouco), *thai waisipiw* (sabe um pouco), *thai hathoho* (sabe mais ou menos) e *thai mahi* (sabe muito). É uma espécie de diagnóstico que se aplica a várias situações, não se prendendo à faixa etária (os Yanomami não têm classe de idade definida) ou à idéia de etapas fixas, rígidas. O saber muito *thai mahiowi*, é um qualificador empregado aos *pata thëpë*, os sintetizadores da amplitude de uma pessoa imbuída de sabedoria.

A constituição de um *pata* não se ergue de forma “natural”, embora se espere que filhos de lideranças se tornem lideranças, não se trata de um processo dado pelo biológico, pela transmissão genética, só e puramente. Nesse sentido, o atributo de *wãro pata* “homem adulto”, é dado a partir do momento em que tornar-se avô, sendo a referência *pata thë* a designação de identificação da pessoa madura e sábia. Constitui a mais importante fase na vida de um homem, é quando obtém *status* e o reconhecimento do grupo, da sua maturidade e sabedoria.

Uma boa pessoa, que age como um parente adulto é *xiihete*, bondosa, carinhosa e simpática. O imperativo da generosidade – um dos traços mais marcantes da sociabilidade Yanomami – reveste-se de significado adicional quando analisado sob a perspectiva da ética do cuidado: dar e trocar bens e também uma forma de causar alegria, do mesmo modo que recusar qualquer coisa a um parente ou amigo e fazê-lo sofrer ao ver seu desejo negado. A mesquinha e um dos poucos vícios reconhecidos pelos Yanomami e passível de punição póstuma, como salientou Lizot:

Os Yanomami que não foram generosos com seus bens durante a sua existência não vão para a casa grande das almas. Agachado na beira de um caminho esta um ser medonho, e Watawatawe. Ele indica as suas almas perdidas o caminho que devem tomar (LIZOT, 1988).

Por isso, quando se mostra aos outros através do comportamento maldoso é *hoximi* e também *xiimi* (sovina) e *waiteri* (*bravo*, agressivo) apresenta uma prática antisocial (antisocialidade). São comportamentos constitutivos dos processos de fabricação de socialidade e contra-socialidade como chama atenção McCallum (1998) uma constante luta contra o deslizamento para o seu oposto. Assim, a fala dos *pata thëpë* têm um efeito material nos corpos dos ouvintes, moldando-os, supostamente enchendo-os de valores, capacidades e desejos constitutivos de socialidade como assinala McCallum (1998).

A valorização da fala como um atestado de humanidade vincula-se a importância aferida aos discursos e diálogos cerimoniais entre os Yanomami. Após dá a palavra aos Yanomami, *Omamë* disse a cada um deles: “você fará o diálogo cerimonial *wayamu* (diálogo cerimonial de troca de novidades)”; “você fará o diálogo cerimonial *hiimu* (diálogo de convite)”; “você será *xamã*”. Essas formas ritualizadas de discurso são opostas a fala cotidiana, chamada apenas *kahine hwã*, “falar com a boca” (ALBERT, 1985 *apud* RAMALHO, 2008).

Aprender esses discursos e não apenas uma fonte de prestígio, mas também condição necessária para que um jovem seja considerado realmente um adulto: tomar lugar nos diálogos cerimoniais significa tornar-se um Yanomami (RAMALHO, 2008).

O homem que não vai caçar e não consegue carne para repartir, não é apenas preguiçoso, mas é também mesquinho. Se ele recebe carne de caça das outras pessoas, não retribui na mesma medida é considerado sovina e egoísta. Os homens excessivamente bravos, briguentos, que roubam, mentem, incapazes de ajudar os outros, de repartir com parentes e amigos o que têm, de agradar os companheiros com presentes, age como um inimigo ou um estranho qualquer. Recusando-se a compartilhar seus bens e alimentos, denota uma antisocialidade.

Seu conhecimento sobre a história dos Yanomami é uma qualidade indispensável e definidora da posição de chefia. O *pata* é conhecedor dos lugares ocupados pelo seu grupo local, e a cadeia toponímica é importante forma de fixar e criar conhecimentos sobre o passado, sempre em articulação com o presente. Essa memória histórica norteia sua definição diante de outro Yanomami, e serve como catalisador para que esse também se utilize de suas referências históricas, sociais e toponímicas para poder identificar redes de relações, hostis ou amigas, e localizar nelas seu interlocutor (PEREIRA, 2008).

Outras qualificações necessárias na posição de chefia Yanomami é a atitude de apaziguador de conflitos, além de não portar-se de forma violenta com seu grupo, ser bom caçador/provedor, ser generoso e bom anfitrião. São eles que recebem os visitantes, sejam eles Yanomami ou não índios. Os parentes dos co-residentes não são necessariamente recebidos pelo *pata thëpë*, são geralmente recebidos e acolhidos por seus familiares, mas sempre conversam com os *pata thëpë* da aldeia, a quem vão procurar em momentos determinados.

Os Yanomami classificam os *pata thëpë* em “pequenos” e “grandes”, considerando grandes *pata pë* aqueles homens mais velhos, que dominam a oratória, que conhecem a história, que abriram aldeia, que têm genros e filhas morando ao seu redor, que promovem ações coletivas e de cooperação. Em conversas com alguns professores de diferentes grupos locais, cada um considera o *pata* de sua aldeia como grande líder. Entre os grupos de professores do projeto Yarapiari¹³ com o qual trabalhei, há um consenso de que o *pata* dos *pata* é Davi Kopenawa. Saindo do círculo destes professores, há o reconhecimento de Davi como um *pata* grande por outros grupos locais, porém, eles não o consideram seu representante.

Entretanto, o estreitamento das relações com outros povos também considerados como indígenas, antes distantes ou desconhecidos, expôs às concepções não Yanomami de cultura, tradição, unidade étnica e territorial, e progressivamente provocou uma reelaboração dos conceitos não indígenas de terra indígena, e questionamentos às posições e descrições dos mais velhos, que não saberiam “realmente” como são os modos de agir dos estrangeiros (PEREIRA 2008).

Os projetos de educação e saúde implementados pelas ONG's criou condições favoráveis para a emergência de professores, agentes de saúde indígena, e o agente agroflorestal yanomami. Com a inserção em programas de formação, um significativo contingente de jovens e crianças foram alfabetizados e desenvolveram o aprendizado da leitura e escrita em suas línguas nativas, como já tratei no capítulo anterior. Inseridos em programas de formação, os cursos deram aos jovens professores e agentes de saúde, uma qualificação diferenciada, que indiretamente, esse processo acabou por ressoar também no contexto aldeão.

¹³ Projeto de Formação de Professores Yanomami em nível de Magistério indígena desenvolvido pela organização não governamental, Comissão Pró-Yanomami (CCPY) entre os anos de 2001-2010.

A intensificação das viagens para as outras regiões da Terra Yanomami por ocasião de cursos e assembleias locais, intercâmbio com outros povos indígenas em outros estados brasileiros, e até mesmo ao exterior, ampliou as possibilidades de troca de informações e a leitura que estes jovens faziam dos não índios e de outros grupos indígenas.

Em seus estudos na região do *Parawau*, Pereira (2008) pode analisar que, enquanto os mais jovens elaboram o discurso sobre a unidade do povo Yanomami, os mais velhos ressaltam as diferenças e tensões entre os antepassados e outros grupos distantes nos discursos para os estrangeiros, marcando um distanciamento temporal em relação aos tempos idos e um distanciamento social e espacial. Apropriando-se da ideia de um “povo Yanomami”, os mais jovens acusam os *pata thëpë*, de terem enfraquecido todos os Yanomami com as brigas internas.

Esta leitura de alguns jovens em confronto com os *pata thëpë* pode ser presenciada em meu trabalho de campo. Os *pata thëpë* de várias aldeias da região do *Toototopi*, por ocasião da grande assembleia de criação da Hutukara, em novembro de 2004, denunciaram o assédio sexual junto às mulheres yanomami da aldeia *Xiroxiropi* por funcionários da saúde. Em retorno para suas aldeias, uma reunião foi organizada pela direção do convênio Funasa/Fub (Fundação Universidade de Brasília) na aldeia *Rasasi* com o fim de exigir que os Yanomami se retratassem por meio de documento escrito, desmentindo as denúncias. Os *pata thëpë* diante de uma ação ostensiva da direção da Fub de Roraima, recuaram e não sustentaram as denúncias, fato que enfureceu os jovens. Os *pata thëpë* foram tomados como ingênuos pelos mais jovens, por não entenderem como pensam e agem os não índios. “*Pata thëpë só sabe história dos antigos*”, disseram os jovens professores presentes na reunião, por ocasião do embate com os *napë pë* da saúde.

A emergência de jovens professores como novas lideranças está ligado às atividades constantemente realizadas no âmbito das relações com os não índios que impulsionou o exercício da representatividade junto às instâncias governamentais e não governamentais, e à gestão política das relações interétnicas que foram vivenciadas fora do âmbito das aldeias. De posse destas informações do mundo *napë*, os jovens com mais fluência na língua portuguesa aprenderam o conhecimento de Matemática, contar dinheiro, ir ao banco, fazer compras, ler e escrever em suas línguas e na língua portuguesa, conhecimentos de informática, etc., impulsionou a produção de uma posição diferenciada dentro da sociedade Yanomami.

As contínuas solicitações como “representantes dos Yanomami” contribuíram para a construção de referenciais de líderes à revelia da ordenação de *pata* conforme os critérios Yanomami. Por dominarem a língua portuguesa e compreenderem melhor as concepções de mundo e mediar as relações Yanomami e não indígenas em distintos contextos fora das aldeias, na ausência dos *pata thëpë*, os jovens passaram a assumir papéis como representantes dos Yanomami.

Esses atributos passaram a ser percebidas por estes jovens como adjetivos exclusivos que lhes garantiu *status* diferenciado e os colocou em destaque e poder de filtrar, inclusive, a tradução do discurso dos *pata thëpë* nas assembleias. Entretanto, sua presença em assembleias, reuniões e eventos são requisitadas pelos próprios *pata thëpë* sendo vista como necessária, por decodificarem com mais habilidade, a construção do mundo dos não índios.

Ao perguntar para um *pata* sobre as possibilidades de um dos jovens professores virem a ser *pata*, fui informada de que os professores ainda são jovens para o exercício da chefia. Mesmo que a eles sejam dadas a liberdade de experimentar as diferenças, e vivenciá-las - o que constitui as qualidades de um futuro grande homem - os que se fixam permanentemente na cidade, ou que se case com uma mulher não Yanomami dificilmente serão reconhecidos como um grande chefe. Todavia, esses atributos e habilidades adquiridos são vistos pelos *pata thëpë* como necessária, por decodificar com mais habilidade a construção do mundo dos não índios, requisito que tem sido importante para a composição do corpo diretivo das associações.

Como ocorre com os Wapixana (FARAGE, 2002) o conhecimento está diretamente associado à idade, e os mais jovens conhecem os repertórios, mas não se sentem especializados em tratar de alguns temas. No caso Yanomami, apesar de toda a autoridade com a qual se outorgam em situação de interlocução com os não índios, os jovens em situação de representação se esquivam de decisões, comentários mais incisivos e temem a participação nos diálogos cerimoniais.

Em contextos de definições políticas, perguntar a um jovem sobre assuntos decisórios, comumente se ouve: “*taimi; pata thëpë xiro thai*” “*não sei, os homens velhos é quem sabem*”. Por outro lado, é comum ouvir advertência por parte dos velhos, relacionados a pouca experiência, ao pouco conhecimento dos jovens quando diz respeito a coisas de homens sábios. Sabedoria está vinculada à idéia de homem maduro, não de jovens. Para os *pata thëpë* os jovens não se tornam chefes por ocuparem posto de diretoria na Hutukara, assessores

indígenas, etc., ao contrário, se distanciam da vida Yanomami, na medida em que se envolvem cada vez mais com a vida dos *napë pë*. Só se tornará um grande *pata* quem aprender bem os cantos, as histórias de seus antepassados, constituir família e fundarem aldeia. Como assinala Riviére (2001) os qualificadores da chefia tradicional não estão necessariamente vinculados à sua qualificação no campo xamanístico.

O chefe pode necessitar ou não de qualificações no campo xamanístico, mas as outras qualidades que precisa ter incluem a competência nos assuntos rotineiros, a generosidade e a capacidade de persuasão. Um chefe precisa ter uma rede de parentes próximos (RIVIÈRE, 2001, p. 34).

Entre os Yanomami esta assertiva se aplica, todavia, em muitas aldeias a figura do xamã coincide com a do chefe, e a ligação entre o xamanismo e a chefia realça o entrelaçamento entre essas duas formas de domínios de conhecimentos. As habilidades dos xamãs, expressas por meio das leituras espirituais que fazem de todo os processos da vida social, podem ser percebidas nos cuidados com as pessoas do grupo. Cotidianamente fornecem informações sobre os perigos que rondam a aldeia, e acionam os espíritos auxiliares para “guardar” e garantir a segurança do grupo local contra espíritos maléficos, sobre a chegada de doenças, ou ainda, nas situações de pescaria e caça em que orientam para o sucesso destas atividades de sobrevivência.

Os pata thëpë/xamãs cuidam de seus parentes que estão na cidade:

“Todos nós que estamos aqui na cidade trabalhando, temos proteção. Nossos xamãs disseram: enquanto vocês estiverem na cidade, vocês terão proteção; a cidade terá proteção porque vocês estão aí. Quando teve o problema da Claudete¹⁴ nós avisamos aos xamãs, eles fizeram encher o rio, por isso teve aquela grande enchente¹⁵. Os xamãs sabem fazer encher os rios, tremer a terra; os espíritos que os xamãs mandam podem fazer cair ponte, cair avião. Por isso eles já avisaram: se os *napë pë* matarem vocês aí na cidade, nós vamos acabar com a cidade”. (E. Yanomami, depoimento colhido na sede da Hutukara, novembro de 2014).

Os espíritos agressivos e insensatos interrompem o parentesco, jogam pessoas umas contra as outras, e a cidade parece ser local privilegiado para isso. Por que então a experiência contemporânea com as cidades tem se mostrado tão ameaçadora e desagregadora? Não parece haver uma resposta única para tal questão.

¹⁴ Coordenadora Geral do DSEI Yanomami acusada de envolvimento de má gestão dos recursos financeiros e com desvio de dinheiro da saúde Yanomami.

¹⁵ Discurso relativo à grande enchente de 2010 em Roraima.

“Na cidade tudo é pago, lá na floresta é de graça, a comida é natural, a alimentação da cidade enfraque a gente. Comer doces, verduras, carne, frito, frango faz a gente ficar gordo, mas é só de água porque as comidas têm produto químico, aí se tu ficar fraco, outro xamã manda feitiço para você não pensar bem, aí você fica doente; se beber também”. (A. Yanomami, diretor da Hutukara, novembro de 2014).

Os perigos a que estão expostos são evitados pela constante vigilância dos *pata thëpë*/xamãs.

“Aqui na cidade nós somos guardados pelo *therimapou*, o espírito guardião que nos acompanha desde que nascemos. Quando adoecemos avisamos pelo rádio, aí o xamã da minha aldeia é quem vem em espírito aqui pra vim nos ver, nos curar. Ele pede ajuda dos espíritos das serras próximos à cidade; eles ajudam pelo vento. Os xamãs não gostam da cidade, aqui tem muito barulho”.

A autoridade dos *pata thëpë* está relacionada à estrutura da sociedade como chama atenção Gaschè (2011, Tomo II: 123), pois se as aldeias estão organizadas em processos que garantem a igualdade material, isto se reflete nas formas de exercício do poder e nas relações que se constroem entre o grupo e suas lideranças.

De forma bastante pertinente, essa análise se aplica à relação entre que vêm sendo delineada no processo de assalariamento dos professores e agentes de saúde. O acesso ao trabalho assalariado criou condições para aquisição de produtos de consumo para além dos produtos, digamos “tradicionais” (panelas, anzóis, linha de pesca, etc.). Cada vez mais o consumo de celulares, aparelhos eletrônicos (leitores de DVD, MP3, máquinas fotográficas e gravadores digitais), música local, roupas (bermudas e tênis da moda), relógios, e até alimentos passaram a ser cada vez mais desejados e consumidos por estes jovens.

As reclamações dos *pata thëpë* do *Demini* e *Toototopi* - por ocasião de avaliação dos projetos de educação - giram em torno dos gastos dos salários à toa na cidade e a falta de compromisso econômico para com seus parentes; a ostentação consumista nas aldeias e até o “mau comportamento” na cidade (bebida, brigas, envolvimento com prostitutas). O desprezo às tarefas tradicionais, de passarem seu tempo no posto de saúde, de só sonharem com viagens “para estudar” (leia-se “zanzar”) em Boa Vista e Barcelos (ALBERT, 2011).

Os *pata thëpë* constatam com preocupação, que a escola que eles queriam para que seus filhos possam defender sua terra, cuidar de sua saúde e constituir um vetor de articulação social/econômico eficaz com os brancos, acabou virando, muitas vezes, um fator de perda cultural acelerada e de mudanças sociais indesejáveis – resumindo: uma “deseducação Yanomami” (ALBERT, 2011).

Para os *pata thëpë* do *Demini*, por exemplo, os jovens professores e agentes de saúde, que se tornaram diretores e assessores vivem essencialmente na cidade, e que lideranças (como o Davi), colocam hoje seus filhos ou irmãos em escolas da cidade e não na escola da aldeia. Com seus salários e viagens, importaram para as aldeias “modas dos brancos” e objetos industrializados e, assim, geraram tudo este interesse pelo modo de vida da cidade entre os jovens, incentivando o processo de mudança que hoje criticam.

Enfim, apontam para a contradição no discurso de “defesa da cultura” por quererem limitar o uso de aparelhos digitais na aldeia pelos jovens enquanto eles mesmos os usam constantemente, tendo sido ainda seus introdutores. Consideram, com certa amargura, o desinteresse dos mais jovens para com sua cultura e sua falta de compromisso com a aldeia. Eles reclamam, com uma crescente resignação, da “preguiça” dos jovens que não tem roça e não caçam, da sua mania de imitar os não índios, de se “grudar” neles e nos seus objetos, de não redistribuir a renda dos seus salários em benefício de suas parentelas.

Por outro lado, para alguns jovens/adultos assumir uma função profissional como professor é motivo de apreensão, pois o rigor da cobrança do cumprimento das regras de reciprocidade e das regras morais é muito mais forte por terem assumido papéis de “representantes” dos Yanomami. Ser um professor ou um agente de saúde pressupõe que os objetivos traçados quando fora indicado para tal função devam ser cumpridos. O não atendimento de tal expectativa é romper com as normas de obediência e reciprocidade.

Finalizando, posso dizer que o exame parcial da bibliografia etnográfica sobre os Yanomami realizada neste capítulo traz os principais elementos que estruturam sua vida social, e são essenciais para o entendimento da construção dos movimentos políticos em tempos contemporâneos, como veremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2 - O ESBULHO DOS TERRITÓRIOS YANOMAMI E A EMERGÊNCIA DOS MOVIMENTOS POLÍTICOS

Neste capítulo veremos as ações do estado brasileiro em suas terras, com a execução de grandes projetos de desenvolvimento a partir da década de 1970 do século passado que alcançou os grupos Yanomami desencadeando um processo de luta pela delimitação e homologação de seus territórios, delineando a partir disso, novos rumos em sua dinâmica política. A projeção de importantes lideranças, a articulação interaldeãs, e com os movimentos indígenas, impulsionou a emergência de novas formas de organização política.

2.1 OS YANOMAMI ALCANÇADOS PELA CDBL E MISSIONÁRIOS: PRIMEIROS DESENHOS DE PARCERIA

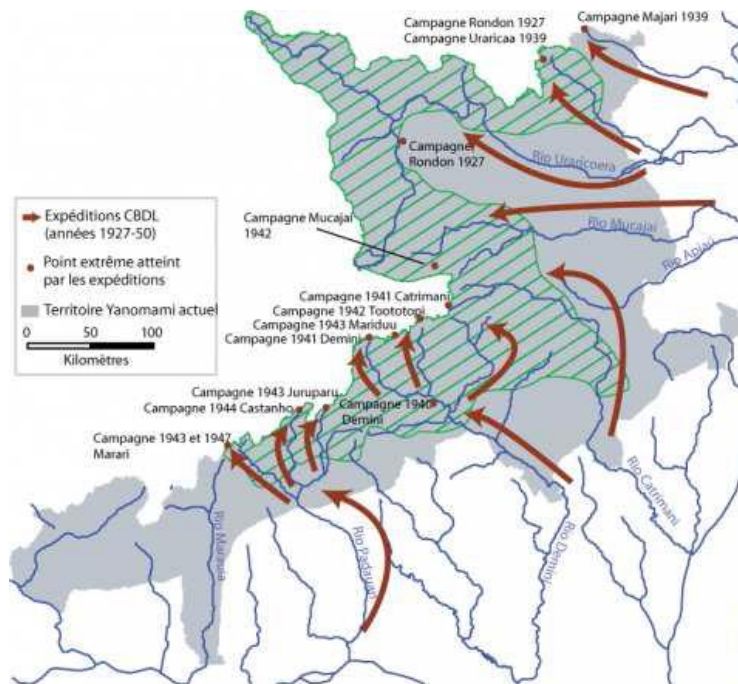
Para compreendermos a construção sua *organização política*, se faz necessário um passo atrás, para a contextualização do papel do Estado no delineamento de políticas voltadas para os grupos Yanomami.

A reação dos grupos à invasão de seus territórios tem seus primeiros registros a partir da política do Estado brasileiro estabelecidos desde suas primeiras ações com a Comissão Brasileira de Demarcação de Limites (CDBL) iniciada entre 1929 e 1960 do século passado (REIS, 1944; GIACONE, 1949; EDUARDO GALVÃO; 1979). No âmbito da política de definição de fronteiras nacionais por parte do Brasil República, os territórios Yanomami foram alcançados (MAPA 2) pelos militares da CDBL.

Com o propósito de demarcar a fronteira Norte do Brasil para fixar os marcos piramidais com a insígnia metálica definindo os limites do território nacional, os sertanistas da CDBL alcançam os grupos Yanomami dos Rios *Aracá*, *Demini*, *Napëu*, *Toototobi*, no Amazonas e Rio *Catrimani* em Roraima entre os anos de 1931-43. As expedições sofrem ataques violentos por parte dos Yanomami (relatório da CDBL *apud* PEREIRA, 2008, p. 115; GIACONE, 1949, p. 122), que evitaram os contatos, recusando os objetos deixados pelos sertanistas. Em reação aos ataques, o Serviço de Proteção do Índio (SPI) organiza as primeiras tentativas de pacificação dos grupos Yanomami, e instala postos de atração e de troca nos rios

Cauaburis, Maiá, Marauiá, Padauari, Aracá e Demini (MENEZES, 2010; SMILJANIC, 1999).

A rápida proliferação das epidemias foi atribuída pelos Yanomami aos homens da CBDL e SPI (LIZOT, 1988) uma série de novas doenças (sarampo, gripe, coqueluche) causando baixas populacionais significativas. O governo brasileiro começa então, a incentivar a implantação de políticas assistencialistas por meio de acordos com missões evangélicas para tratar da saúde dos grupos contatados.



MAPA 3 – Expedições da CBDL nos territórios Yanomami.

Fonte: René Somain. Disponível no site: <http://confins.revues.org/docannexe/image/7010/img-2.png>.

Ao estabelecer parcerias com os missionários, o Estado se desincumbiu da responsabilidade de executor de políticas públicas e começa a ser definido um modelo de “parceria” (se é que podemos dizer assim) para a área social, sem que o Estado tenha assumido uma política indigenista de forma a garantir a integridade físico-cultural dos grupos com quais mantiveram contato. Se quer, algum tipo de gerenciamento e controle, e quando o fez, foi para abrir caminho para os grandes empreendimentos desenvolvimentistas a partir dos anos de 1970 (grifo meu).

No final da década de 50 do século passado, o Estado concebe um programa para a fronteira norte que ficou conhecido por “Trinômio”. Tal programa visava o estabelecimento

de núcleos de apoio para atuar em colaboração com a Força Aérea Brasileira (FAB), os indígenas e as missões religiosas atuantes na Amazônia, para os trabalhos de controle e defesa das fronteiras.

Segundo Rocha (2003 *apud* MENEZES, 2010, p. 151): “o objetivo dos Trinômios era claro, transformar o índio em ‘brasileiro’, em ‘sentinela da pátria’ pronto para atuar contra os ‘inimigos externos’”. As ações conjuntas entre a operação “Asas do Socorro”¹⁶ e setores militares da FAB, preocupados em garantir a soberania nacional fizeram surgir um trabalho de cooperação e apoio logístico ao empreendimento entre o órgão militar e os missionários evangélicos e Salesianos.

De acordo com Do Pateo (2005) nessa parceria é que foram abertas as pistas de *Waikás*, *Auaris*, *Anauá*, *Surucucu* e *Parima A e B*. Se de um lado, o governo brasileiro havia o interesse em “integrar os índios”, as missões em “converter” criou-se, podemos dizer assim, um modelo de atuação conveniente para ambos, governo e missionários.

Onde há missionários pelo menos não se atenta contra a vida dos índios por meios violentos, pois a ação de latrocínio de alguns indivíduos fica tolhida pela reação elevada desses homens. Incidentalmente também dão alguma assistência médica e farmacêutica, além de incipiente escolarização. A presença dos mesmos é decorrente da ausência da FUNAI, esta é a verdade. Se tivéssemos uma ação constante e profícua junto aos índios, certamente não seria razoável a permanência das chamadas missões religiosas nas reservas indígenas. Como isto não ocorre, não seria justo hostilizarmos essas missões, pois que, bem ou mal, elas ainda amparam algumas comunidades, e este amparo nós não dávamos. Foi o preenchimento de um vácuo [...] (FUNAI, Relatório de abril de 1969 *apud* BIGIO, 2007).

Esta parceria estabelecida entre FAB e missionários entre os anos de 1952 a 1970 resultou no estabelecimento de 16 bases missionárias atuando junto aos diversos grupos Yanomami. A geografia das regiões alcançadas pela Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) mostra uma expansão entre os vários subgrupos Yanomami: os Ninam do Alto e Baixo *Mucajaí*, os Ye’kuana, os Sanumá, os Yanomama do *Papiu*, no estado de Roraima. Já a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) se instalou nas aldeias Ajuricaba, nos rios *Demini*, *Toototopi*, *Padauri*, *Marari* e *Araçá*, todas localizadas no estado do Amazonas.

¹⁶ Asas de Socorro é uma entidade missionária evangélica que existe no Brasil desde a década de 50, ligada à *Mission Aviation Fellowship* sediada nos Estados Unidos. A entidade fornece serviços de aviação, rádio, saúde e de compras para igrejas e missões no território brasileiro, principalmente as localizadas em áreas com maior dificuldade de transporte e atendimentos.

TABELA 1 – BASES MISSIONÁRIAS NA TERRA YANOMAMI ENTRE 1952-1991

1952	-	Missionários Salesianos fundam missão Maturacá, no Rio Cauaburis (AM).
1953	-	Os Ninam do médio Apiáu foram contatados por missionários italianos da ordem da Consolata.
1956	-	A Diocese do Rio Negro inicia suas atividades missionárias no Maturacá em 1956.
1957	-	Os missionários da MEVA Roberto Hawkins e Rod Lewis, ajudados por Eucá e Mawasha, indígenas Wai-Wai, fundam missão entre os Ye'kuana da região Waikás, no alto Rio Uraricoera.
1958	-	Os missionários Migliazza e John Peters e dois indígenas Waiwai fundam posto missionário entre os Ninam em Boa Novas, Rio Ericó; os missionários Neil Hawkins e John Peters acompanhados de dois Wai-Wai fundam missão entre os xirixana do Alto Mucajáí.
1958	-	Os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) chegam à região Ajuricaba, no Rio Demini, no estado do Amazonas.
1959	-	Os missionários Neil Hawkins e John Peters da MEVA fundam missão entre os Ninam do médio Mucajáí (Palimiu e Haricatou) em RR.
1961	-	Missionários Salesianos fundam missão no Rio Marauáí.
1961	-	Missionários da MEVA visitam as aldeias do Ajarani.
1962/ 63	-	Os missionários da Consolata estabelecem as primeiras relações com as aldeias do Ajarani (RR).
1963	-	Missionários da MNTB fundam a Missão Toototopi, Rio do mesmo nome, no Amazonas.
1964	-	Os missionários da MEVA chefiado pelo missionário Donald Borgman fundam a missão na região de Auaris (RR).
1965	-	Missionários da Consolata fundam a Missão Catrimani, no Rio do mesmo nome (RR).
1965	-	A MEVA se instala de forma permanente na Serra das Surucucus.
1965	-	A MNTB estabelece uma missão no Rio Padauri (AM), na região do Rio Marari (AM).
1966	-	A MNTB se instala na região Araçá (AM).
1970	-	Os missionários da MEVA abrem posto missionário no Papiu de onde foram expulsos pouco tempo depois.
1990	-	Os missionários da Consolata e do CIMI se fixam no Ajarani.
1991	-	Missionárias católicas Irmãs da Providência de Gap fundam a Missão Xitei.

A relação, missionários e os Yanomami foram estabelecidos a partir da injeção ostensiva de produtos industrializados para forjar aproximação com os diversos grupos por eles alcançados, constituindo-se em estratégia padrão para se estabelecerem entre os grupos locais. Os produtos como anzóis, linha de pesca, terçados, machados, saias, sutiãs, espingardas, produtos que despertavam o interesse dos indígenas passam a ter um papel importante no circuito de troca entre os grupos locais responsáveis pela captação e sua distribuição.

O polo de distribuição das mercadorias não ocorre de forma irrestrita, e sim eram voltados aos Yanomami convertidos, com o fim de “evangelizar os índios e levá-los a uma “transição gradual à língua e à cultura nacional”¹⁷. Nesse sentido, a educação implantada pelos missionários volta-se para a valorização da língua indígena, vista como o canal ideal

¹⁷ MNTB. Disponível no site: <http://www.novastribosdobrasil.org.br/>. Acesso em 02.01.2015.

para a efetiva evangelização dos seus falantes, através da tradução de textos bíblicos, e ao combate ao xamanismo. Combate ao xamanismo que levou os missionários da MEVA serem expulsos pelos Yanomami do *Papiu*, que não aprovaram seu trabalho proselitista (FERREIRA, 2009, p. 16).

A instalação das missões e as relações mercantilizadas levam a mudanças nos modos de viver dos Yanomami, e os grupos incentivados a se deslocar para as proximidades dos postos de assistência das missões, tornaram-se sedentários, e passam a disputar o monopólio sobre os bens e os serviços dos estrangeiros (ALBERT, 1995).

Em março de 2002, em trabalho de assessoria à escola da aldeia *Uxiximapiu*, na região do *Parawau*, coincidiu com a chegada de dois missionários da MNTB acompanhados de dois Yanomami (CARVALHO, 2002). Foram recebidos com gritos de alegria, e logo o *pata* da aldeia calorosamente recebeu os missionários e imediatamente se pôs a reivindicar redes, sabão, miçangas, munição, etc., afirmando veementemente que eles estavam pobres, sem assistência, visando obter os favores dos missionários”. A situação revela não a fragilidade das retóricas Yanomami, mas a adoção de práticas diversas de instrumentalização do estrangeiro, tentativas de compor campos de argumentação a partir da leitura e apreensão das diferentes intenções dos *napë pë* (PEREIRA, 2008).

A permanência duradoura dos missionários é percebida a partir de alguns elementos importantes para os Yanomami e podem ser explicadas por alguns fatores. Primeiro diferentemente dos não índios da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e de outras instituições que atuam na Terra Yanomami, os missionários se fixaram permanentemente entre as aldeias e aprenderam a falar suas línguas (fato bastante apreciado pelos grupos com os quais atuam). A oferta de prestações de serviços importantes para os indígenas como à assistência à saúde, inclusive com garantia de deslocamento aéreo emergencial, instalação de infraestrutura como pistas de pouso, comunicação por radiofonia, etc., (usados como suporte nas atividades da FUNAI, e de abrigo para técnicos e indigenistas em campo), tem proporcionado aos missionários ocupar uma posição relevante na rede de relações dos grupos, mesmo considerando o seu preço alto, o proselitismo religioso.

Os missionários evangélicos (MEVA e MNTB) e os católicos (salesianos, diocesanos) desde que instalaram suas bases na terra Yanomami a partir dos anos 50, puderam acompanhar as grandes invasões de garimpeiros e as grandes epidemias que assolou a população. Ainda assim, não se têm nenhum posicionamento oficial, ou ações voltadas à

defesa dos direitos indígenas ou incentivo à sua mobilização política, limitando-se ao apoio logístico para algumas atividades realizadas pelos grupos com os quais têm relação.

Já os missionários Consolatinos instalados na Missão Catrimani desde os anos 60 (ver TABELA 1) expandiram sua área de atuação para o Ajarani no início dos anos 90, período de instalação de uma nova base missionária na região do *Xitei* pertencentes às missionárias das Irmãs da Providência Divina, e o Conselho Indígena Missionário (CIMI). Tributários das reformulações teológicas que resultaram na teologia da libertação, e, pautados pelos princípios do “viver junto aos pobres” extraem do convívio social, as demandas dos grupos, fomentando assim, sua organização e participação em encontros, assembléias e articulação com outros povos e grupos Yanomami.

Os Yanomami foram definitivamente mobilizados para atuar nos movimentos indígenas, por meio das Organizações Não-Governamentais indigenistas e ambientalistas, antropólogos, missionários progressistas, com o caráter de mobilização política voltada fundamentalmente à reivindicação pela demarcação e homologação de seus territórios, na década de 1980-90 (ALBERT, 2000; RAMOS, 1993).

Para Ramos (1997) as razões pelos quais os povos indígenas brasileiros demoraram tanto para começar a se organizar interetnicamente, se devem, entre vários fatores, ao tamanho gigantesco do país, que agrava as dificuldades físicas e financeiras de transporte e comunicação entre as remotas áreas indígenas. A vasta dispersão das comunidades por quase todos os estados da União, a grande fragmentação das sociedades indígenas em diferentes línguas, costumes e graus de contato interétnico, e, talvez mais importante, a forma pela qual o Estado vem ao longo dos tempos desempenhado sua política indigenista, isto é, reforçando a tutela, e o isolamento político da maioria dos povos indígenas.

2.2 OS GRANDES PROJETOS E O ESBULHO DO TERRITÓRIO YANOMAMI: A PERIMETRAL NORTE, A EXPLORAÇÃO MINERAL, A COLONIZAÇÃO NA PORÇÃO LESTE, E A UHE’S PAREDÃO

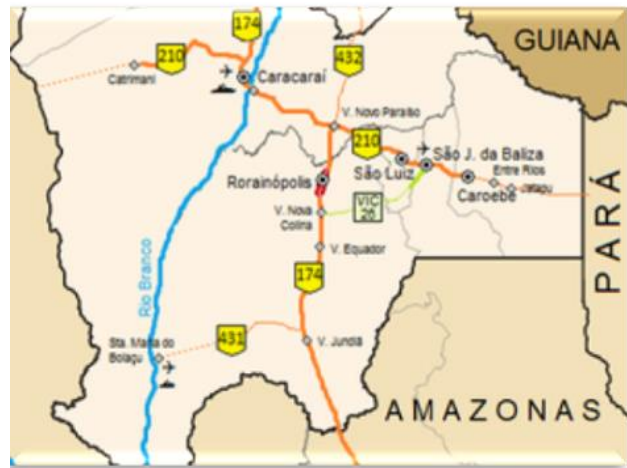
Para entender o processo organizativo dos grupos Yanomami uma década depois da primeira grande invasão de seus territórios, se faz necessário um passo atrás, para a contextualização dos grandes projetos de desenvolvimento colocados em prática pelos

governos militares iniciados nos anos de 1970. O governo federal, então controlado pelos militares anunciou publicamente os Planos de Integração Nacional – PIN versão I e II (SANTOS, 2005)¹⁸ e com eles, os programas de obras de infraestrutura definidos com objetivo de integrar geopoliticamente a Amazônia ao resto do país. A estratégia de integração não somente rodoviária, mas também econômico, surtiram efeitos devastadores para os grupos Yanomami.

2.2.1 A RODOVIA PERIMETRAL NORTE

Os primeiros efeitos do PIN apareceram na porção leste dos territórios Yanomami com a abertura da Perimetral Norte (BR-210). Em novembro de 1973, a construtora Camargo Correia inicia a construção do trecho Caracaraí-Padauri da Perimetral Norte, saindo das proximidades da sede do município do Caracaraí-RR (ver MAPA 4), e menos de 50 km de construção adentra em território Yanomami. A rodovia cortou a parte meridional do território Yanomami numa extensão de 225 quilômetros, desde a região do *Ajarani*, passando pela *Missão Catrimani* (no Estado de Roraima)¹⁹ até o *Demini* (no Amazonas), onde se encerrou a construção, em janeiro de 1977.

A FUNAI se (re)estruturou para adequar-se e atuar em conjunto com os objetivos dos militares, e cria em 1970 a ajundância de Boa Vista subordinada à 1ª Delegacia Regional da FUNAI de Manaus. Para se antecipar aos projetos previstos no PIN (I e II) a FUNAI convoca as missões religiosas,



MAPA 4 – PERIMETRAL NORTE INTERSECÇÃO COM A MALHA VIÁRIA DE RORAIMA. Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/BR-210>

¹⁸ Sobre as estratégias do Estado na definição e implementação das políticas de desenvolvimento da Amazônia ver: LÉNA, Philippe & OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. (1991, p. 09-20); OLIVEIRA, 1994, (p. 85-96); BECKER, 1990, (p. 333-350).

¹⁹ Este trecho da rodovia foi desativada em 2004 devido a falta de manutenção das pontes e deslizamento de barrancos.

sertanistas, antropólogos e etnólogos, para discutir os métodos a serem desenvolvidas no âmbito da Perimetral Norte, e traçar diretrizes e linhas de ação.

É neste período, e com esse sentido que a FUNAI inicia e estrutura sua atuação de forma permanente junto aos Yanomami. Por meio da Coordenação da Amazônia (COAMA) e com o objetivo de se adiantar para “garantir que as obras não desagregassem os grupos contatados”, realiza entre setembro de 1973 a março de 1974, uma série de reconhecimentos visando a obter a exata localização dos aldeamentos Yanomami existentes na área a ser cortado pela rodovia Perimetral Norte (Bol. Informativo FUNAI Ano II, n. 06, I trimestre, 1973).

A frente de atração - modelo de abordagem criado pelo indigenismo de Rondon para atrair os grupos indígenas considerados arredios – para atrair os índios com presentes (as proverbiais bugigangas do primeiro contato), palavras e gestos de sedução (RAMOS, 2009, p. 22) se encarregou de contatar os denominados “*Waikás*”. Nesse intento os sertanistas da FUNAI alcançaram os Yanomami do *Rio Catrimani*, em janeiro de 1974. “*Os Waikás que vivem na região do rio Catrimâne estão divididos em seis aldeias, somando cerca de 200 índios*” (FUNAI, Boletim informativo, ano III, No. 9/10, I Trimestre 1974). Ao final foram estimados aproximadamente 52 grupos Yanomami a serem atraídas e pacificadas nas áreas por onde seria aberta a rodovia Perimetral Norte. Para isso, foram instalados postos de atração e bases avançadas (FUNAI, Bol. N. 9/10, 1974).

Norteados pela concepção de que seria possível minimizar o impacto da construção da rodovia, e conseqüente colonização da região sob os Yanomami, é firmado um convênio entre a FUNAI e a Universidade de Brasília (UnB) por meio do Projeto Perimetral-Yanoama (UnB/FUNAI, 1975-76). O projeto pretendia, de acordo com Taylor (1979 p. 21):

[...] orientar e controlar os contatos entre os índios Yanoama e brancos no território de Roraima e no estado do Amazonas. E ainda [...] implantar um sistema racional de intercâmbio econômico envolvendo índios e brancos. Com isso, [...] o projeto fornecerá supervisão e assistência constante ao contato Yanoama-branco desde o início do programa sanitário e continuando em longo prazo, no decorrer da construção e subseqüente colonização da estrada.

O precário estado de saúde de centenas de peões a pago da companhia construtora Camargo Corrêa e suas subempreiteiras levou a contaminação de doenças praticamente a todas as aldeias Yanomami da área (RAMOS, 1979).

Treze aldeias existentes ao longo do percurso da Perimetral Norte foram reduzidas a oito pequenos grupos de famílias que, desaldeados e descaracterizados, vagavam pela estrada (RAMOS, 1993). Logo após serem atingidos pela rodovia, abandonaram sua aldeia e suas roças e passaram a mendigar na estrada, nos acampamentos da Camargo Corrêa e na Missão Catrimani, passando a sofrer de desnutrição, gripe, faringite, pneumonia e tuberculose. Cerca de 100 Yanomami das aldeias do *Apiau* teriam morrido em consequência de doenças contraídas no contato com os grupos do Ajarani alcançados pela construção da Perimetral Norte (TAYLOR, 1979).



FOTO 3: Yanomami do Ajarani, Perimetral Norte, 1976
Fonte: Bruce Albert

No vale do Rio *Demini* e seus afluentes, viviam aproximadamente 350 Yanomami distribuídos em 15 aldeias que seriam atingidos pela Perimetral Norte (TAYLOR, 1979). A FUNAI instala em 1977 um posto de atração na região do *Demini*, no local onde havia um canteiro de obras da Camargo Correia recém abandonado, próximo ao Km 211 da Perimetral Norte onde Davi Kopenawa passou a trabalhar como intérprete da FUNAI, e posteriormente tornou-se chefe de Posto do Demini (ALBERT, 1995, p.7).

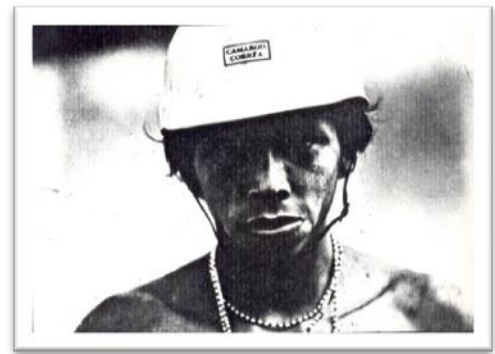


Foto 4: Yanomami na frente de trabalho da construção da Rodovia Perimetral Norte, 1975.
Fonte: CCPY, Bol. URIHI N° 3, 1986.

Os sobreviventes das epidemias do Rio *Mapulau* foram os primeiros a se aproximarem do posto de atração da FUNAI. Entre 1983-84 os sobreviventes de quatro aldeias do Rio *Catrimani*, e por fim, nos anos de, os sobreviventes do Rio Lobo d'Almada se juntam aos remanescentes das aldeias do *Mapulau* e do Rio *Catrimani* e fundam a aldeia *Watoriki* próximo às ao Posto *Demini* (CCPY, bol. n° 5, 1987). Deste grupo é que despontou Davi Kopenawa, maior líder interétnico Yanomami.

Desde o mês de novembro de 1973 quando deu início a construção da Perimetral Norte, até janeiro de 1977 quando se interrompe dos trabalhos e se abandona a rodovia, o saldo para os grupos do *Ajarani* foi de 22 % de sua população dizimada. No Jundiá-Lobo D'Almada, sessenta e oito (68) pessoas (50% da população) de quatro aldeias morreram de

epidemias de sarampo, (FUNAI, 1980, p. 16-17). Ao norte da *Missão Catrimani* as aldeias foram devastadas por repetidas epidemias de gripe e sarampo, ao final, 20 aldeias, do total de 52 aldeias levantadas pela frente de atração da FUNAI, desapareceram (RAMOS, Boletim URIHI n° 13, 1990).

A abertura da rodovia expôs os grupos ao contato maciço e repentino com mateiros, caçadores, vendedores de bebida alcoólica, prostitutas e pequenos proprietários da região (CCPY, Boletim URIHI n° 2, 1986). A desagregação social produzida pelas transformações ocorridas no seu modo de vida e no sistema produtivo das aldeias levou à escassez de alimentos, e à dependência dos produtos alimentícios dos não índios. A necessidade de sobrevivência os empurrou à situação de mendicância, prostituição, inclusive, tornando-se peões das empreiteiras que trabalhavam na abertura da rodovia.

Outros foram absorvidos como mão-de-obra barata em sítios e fazendas que se instalaram dentro de seus territórios e em seu entorno. Os 60 remanescentes dos 102 índios que habitavam a região do rio *Ajarani*, se dispersaram, abrindo caminho para uma intensa ocupação por colonos brasileiros do que fora terras suas (RAMOS, 1993). Anos depois os remanescentes do *Ajarani* voltam lentamente se reagruparam, ergueram suas aldeias, iniciando a disputa pelos recursos naturais necessários à sua sobrevivência, como a caça, a pesca e as áreas de plantio de suas roças (Doc. CCPY n° 18, 2001).



Foto 5: Rodovia Perimetral Norte – trecho Ajarani, TIY, Roraima. Fonte: FUNAI, 2013.



Foto 6: Ponto limite da TIY região Ajarani. Fonte: FUNAI, 2103.



Foto 7: Aldeia no Rio Ajarani. Fonte: Isa, 2012.

2.2.2 A COLONIZAÇÃO DA PORÇÃO LESTE DA TERRA YANOMAMI

A expansão agrícola sob os territórios Yanomami está relacionada à política agropecuária e dos projetos de colonização e assentamentos do Instituto Nacional

Colonização e Reforma Agrária (INCRA) quando foram criados os polos agrícolas nos municípios de Alto Alegre, Mucajaí, Iracema e Caracaraí (fronteiras leste e sudeste da terra Yanomami). Em 1980 foi liberada uma ampla área desde o vale do Rio *Mucajaí*, e Rio *Apiau* até as terras cortadas pelas BR-174 e Perimetral Norte (BARBOSA, 1991, p. 25).

TABELA 2 - PROJETOS, ASSENTAMENTOS E VILAS QUE AVANÇAM NO LIMITE LESTE DA TIY

ANO	PROJETO	MUNICÍPIO
1980	Assentamento Vila Nova	Mucajaí-RR
1985	UHE Paredão	Alto Alegre-RR
1987	Assentamento Paredão	Alto Alegre-RR
1987	Projeto Apiau	Mucajaí-RR
1987	Assentamento Ajarani	Caracaraí-RR
1996	Assentamento Sumaúma	Mucajaí-RR
	Assentamento Massaranduba	Mucajaí-RR
	Vila Campos Novos	Caracaraí-RR
	Vila São José	Caracaraí-RR

No entorno do limite leste da Terra Yanomami, entre os rios *Ajarani* e *Apiau*, existem cinco projetos de assentamento (PA's) do Incra: Sumaúma, Vila Nova, Apiau, Paredão, Massaranduba e Ajarani, além das Vilas, e a área mapeada para a construção das Usinas Hidrelétricas do Paredão (UHE's), no Rio *Mucajaí*.

O processo de ocupação das áreas abertas pela Perimetral Norte ocorre logo no início de sua construção, quando os migrantes começaram a retirar ou comprar os lotes de antigos posseiros, bem antes de qualquer planejamento do INCRA. Os assentamentos realizados no âmbito do projeto “Distrito agropecuário Boa Vista” patrocinados pelo governo do então Território de Roraima (Ottomar de Souza Pinto - 1979/1983) destinou uma área de 600.000 hectares para os fins de colonização se estendendo às terras do *Ajarani*, e se sobrepôs às terras anteriormente ocupadas pelos Yanomami na bacia do rio *Apiau* (ALBERT e LE TOURNEAU, 2005, p.10).

Foram concedidos lotes aos colonos até o Km 50 da rodovia Perimetral Norte. Área que já havia sido reconhecida pelos técnicos do INCRA, a partir do quilômetro 35 da Perimetral como área indígena, indicando um avanço de 15 quilômetros dos territórios Yanomami (ALBERT e LE TORNEAU, 2005, p. 10). A correção parcial dessa apropriação indevida ocorreria mais de uma década depois com a definição do traçado que marcou o limite da terra indígena homologada em 1992, na qual foram incluídas as áreas entre os Km 35 e 50 da Perimetral Norte resgatando em parte, os territórios Yanomami invadidos.

As 16 fazendas e os 10 posseiros instalados nas duas margens da BR-210 (Perimetral Norte), numa extensão de 10 quilômetros a partir do igarapé do Trinta até o rio Repartimento, foram oficialmente declarados ocupação ilegal. A FUNAI após realização do levantamento fundiário deu início a retirada após a indenização dos colonos e dos fazendeiros. Quatro fazendeiros, donos de 12 fazendas em contestação às prerrogativas do Decreto de homologação que definiu estas áreas como Terra Yanomami recusaram-se a sair, e ingressaram com ações judiciais que se desenrolaram por longos 22 anos quando foram desintrusadas as duas últimas fazendas do *Ajarani*, em 30 de maio de 2013.

Na região *Apiau*, as epidemias de malária e sarampo trazidos por garimpeiros que invadiram seus territórios nos anos 70 empurraram os poucos sobreviventes a abandonarem a área e fugir para o baixo Rio *Mucajaí* onde se juntam a outras aldeias e se fixaram no PI do Flechal, deixando as áreas livres (CCPY, Bol. URIHI, nº 3, 1986). Anos depois (RAMOS, 1993, p. 9) “o que fora suas terras transformaram-se numa gigantesca área de queimadas de mais de 30 mil hectares” transformados em projeto de colonização regional (Projeto *Apiau*) implantado em 1992 pelo Instituto das Terras de Roraima (ITERAIMA) que recebera estas áreas federais repassadas ao estado de Roraima pelo INCRA.

Estas áreas não foram incorporadas no traçado que definiu o limite da terra Yanomami homologada em 1992, e o Rio *Apiau*, bem mais adiante, tornou-se o limite oficial entre os ribeirinhos e as fazendas localizadas a 200 metros do grupo local *Hadianai* na margem esquerda do Rio *Apiau*. São duas aldeias formadas por grupos Ninam que no final dos anos 70 haviam se deslocado para o PI Flechal.

A proximidade entre os colonos, fazendeiros e os Yanomami nesta região é bastante intensa, semelhante às relações já existentes com fazendeiros e colonos no *Baixo Mucajaí*, de onde se deslocaram. Do outro lado do Rio *Apiau* a alteração ambiental é grande, a floresta deu lugar a pastos e às atividades agrícolas, servindo de porta de entrada para as invasões da floresta por caçadores, madeireiros, pescadores e garimpeiros, como atesta a trilha existente na região do assentamento Vila Nova, no interflúvio *Apiau/Mucajai* (ALBERT e LE TORNEAU, 2005, p. 14).

As invasões vêm sendo constantemente denunciadas, e mais recentemente “lideranças Yanomami denunciam a existência de uma fazenda pertencente a um político de Roraima, na Terra Yanomami, no *Apiau*, ao Norte do município de Mucajaí” (Folha de Boa Vista, 31.01.2000). E foi principalmente na região *Ajarani-Mucajaí* que os incêndios de 1998

e 2003 causaram a devastação de áreas florestais consideráveis, em grande parte por causa do desmatamento e do uso do fogo nos projetos de colonização. Nesta porção da Terra Yanomami está a parte mais agressiva do problema do crescimento da fronteira agrícola. Sob as práticas convencionais de uso da terra, prevalece a pecuária, prática que tem ocasionado incêndios florestais como os ocorridos em 1998 e 2003 que alcançou a Terra Yanomami gerando à demanda pela proteção da fronteira leste da Terra Yanomami (LE TOURNEAU, 2003, p.36).

2.2.3 A EXPLORAÇÃO MINERAL NOS TERRITÓRIOS YANOMAMI

Nas áreas invadidas por garimpeiros no auge da “corrida do ouro” as manchas de garimpo se concentram no Alto Rio *Uraricoera*, na Serra *Aracaçá* nas margens ocidental e oriental da *Serra Parima*, na *Serra Couto de Magalhães* no *Rio Mucajaí*, na confluência deste rio com o *Couto de Magalhães*, no *Apiau* e *Rio Novo*, alto *Rio Catrimani* e *Serra do Pacu*, *Ericó*, e na *Serra do Urucuzeiro*, Alto Rio *Toototopi*, no Estado de Roraima.

A ocupação garimpeira nos territórios Yanomami se inicia na região da Serra Parima (*Surucucus*, *Parafuri*, *Arathau*, *Haxiu*, *Xitei*) quando os levantamentos aerofotogramétricos realizados pelo Projeto RADAMBRASIL²⁰ em 1975, evidenciaram a descoberta de importantes depósitos minerais em seus solos e subsolos²¹.

A invasão generalizou-se alcançando para os Rios *Uraricoera* (*Waikás*, *Uraricoera*, *Palimiu*), na *Serra Aracaçá*, nas margens ocidental e oriental da *Serra Parima*, na Serra e Rio *Couto de Magalhães*. Espalhou-se para os rios *Mucajaí* (*Homoxi*, *Papiu*, *Alto Mucajaí*, *Baixo Mucajaí*, *Hakoma*), Rio *Catrimani* (alto e baixo *Catrimani*) e *Serra do Pacu*. Nas regiões *Apiau* e *Rio Novo*, *Ericó*, no Estado de Roraima. No estado do Amazonas, os pontos de garimpo ocorreram na *Serra do Urucuzeiro* (alto Rio *Toototopi*), *Rio Cauaburis* e seus afluentes, com maior concentração em *Maturacá* (no Pico da Neblina).

Entre 1987 e 1990 estimava-se a invasão de aproximadamente 50.000 garimpeiros espalhados pelos rios e Serras dos territórios Yanomami em Roraima, Amazonas e 120 pistas

²⁰ Criado em 1970 pelo Departamento Nacional de Produção Mineral do Ministério das Minas e Energias (DNPMMME) com objetivo de levantar os recursos naturais da região amazônica.

²¹ RADAMBRASIL, folha NA-20-Y-D; NA-20-V-B sobre *Surucucus*, 1976.

clandestinas contra uma população de 10.000 Yanomami (RAMOS, Boletim URIHI n° 13, 1990). A frente garimpeira atravessou a fronteira (aproximadamente 300 Km nos territórios Yanomami na Venezuela), criando uma situação de tensão permanente com o exército venezuelano e embaraço diplomático para o Brasil (RAMOS, Boletim URIHI n° 15, 1991).

Sem controle do órgão indigenista do Estado, e dos militares instalados no território Yanomami, a extração ilegal de minérios nos territórios Yanomami ocorreu com maior incidência nas áreas de nascentes, nos leitos e nas cabeceiras dos principais formadores e afluentes do Rio Branco, principal bacia hidrográfica do Estado de Roraima. Em pequenos grupos os garimpeiros transformaram os rios *Apiau*, *Ericó*, *Couto Magalhães*, *Uraricoera*, *Mucajá*, *Catrimani*, *Parima*, *Auaris*, *Cauaburis* e seus afluentes, em hidrovia de acesso aos pontos e áreas de garimpos.

A Rodovia Perimetral Norte, em Roraima, e a BR-307 trecho São Gabriel da Cacheoeria/Cucuí, no Amazonas, foram os principais meios utilizados como corredores de acesso aos garimpos, assim como o uso de aeronaves de pequeno porte amplamente usadas para alcançar a maior parte dos pontos e áreas de garimpo nos territórios Yanomami.

E logo depois, o declínio da ocupação garimpeira, entre 1991 a 1993 a partir das pressões políticas em âmbito nacional e internacional resultou na homologação da Terra Indígena Yanomami e Ye'kuana, em 1992, e na efetivação de ações por parte dos órgãos governamentais brasileiros para retirada dos garimpeiros dos territórios Yanomami. Embora a intensidade da invasão²² de garimpeiros tenha diminuído muito a partir do início dos anos de 1990, até hoje núcleos de garimpagem continuam encravados na Terra Yanomami, de onde seguem espalhando violência e graves problemas citados anteriormente (Hutukara, doc. 2011).

A invasão dos territórios Yanomami foi uma estratégia de ordenamento territorial da região fronteira do norte amazônico, em que as políticas indigenistas foram alinhadas e direcionadas à liberação dos recursos naturais das terras indígenas à exploração em grande escala, e de administração das conseqüências sociais do avanço desta nova fronteira econômica conforme assinala Albert (1991).

²² Invasão é empreendido neste estudo, como uma ocupação territorial já previamente ocupado por outros grupos de pessoas. De forma gradual ou repentina, muitas vezes, violenta e desigual, parte de determinados pontos de ocupação, e se espalham para outros territórios com o fim de tomar posse ou pilhar os recursos ali existentes, e com isso, cria-se condições favoráveis para a emergência ou intensificação de relações conflituosas.

O impacto epidemiológico fez da malária o “carro-chefe” sob a forma de surtos epidêmicos, com elevadas morbimortalidades acometeu praticamente todos os grupos, inclusive aqueles mais isolados e sem assistência. Uma drástica degradação sanitária que comprometeu as atividades de subsistência, a capacidade reprodutiva além de forte impacto sobre as condições gerais de vida, ocasionando fragmentação, extinção e reorganização de muitos grupos Yanomami, numa desestruturação sócio-cultural jamais ocorrida nestas dimensões entre estes indígenas.

Inquérito relativo a este período de 1987 a 1989 detectou taxa geral de mortalidade de 14%, numa população estimada de 10.000 Yanomami, sendo que mais da metade dos óbitos identificados foram atribuídos à malária (ALBERT, 1995, p. 9). A malária, a tuberculose e a possível disseminação da onconcerose foram as principais doenças que colocam a situação sanitária atual dos Yanomami como uma "deplorável contribuição ao quadro de endemias no país" (PITHAN, 2001, p. 565).

2.2.4 O PROJETO DE CONSTRUÇÃO DAS HIDRELÉTRICAS DO PAREDÃO

O projeto UHE's Paredão envolveu um consórcio formado pelas empresas Mendes Jr., Enge-Rio, Constracen, Coemsa e Serviço Brasileiro de Engenharia (SBE) para a construção de hidrelétricas no médio Rio *Mucajaí*, no município de Alto Alegre-RR, próximo aos territórios Yanomami, prevendo o alagamento de 5,58 km² (RAMOS, Bol. URIHI nº 3, 1986). De mãos dadas com o Projeto Calha Norte (PCN) e o Projeto de Desenvolvimento da Amazônia - foi parte constitutiva do plano de desenvolvimento do complexo energético de toda a Amazônia, com a conseqüente construção de grandes rodovias e implementação de projetos econômicos na área de mineração (RAMOS, Bol. URIHI, nº 5, 1987). Projetos que previram a participação da FUNAI de forma efetiva para a ampliação da infraestrutura viária, a aceleração da produção de energia hidrelétrica, a interiorização de pólos de desenvolvimento econômico e a ampliação da oferta de recursos sociais básicos (RAMOS, Bol. URIHI nº 3, 1986).

O projeto foi orçado em 80 milhões de dólares a ser pago com empréstimos do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), Banco Internacional de Reconstrução e

Desenvolvimento (BIRD) e Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), com subsídios de bancos estrangeiros da Europa, Estados Unidos e Canadá (Idem, 1986, p. 130). Do montante, 20 milhões foram destinados à construção e asfaltamento da rodovia RR-205 ligando Boa Vista/Alto Alegre/UHE's Paredão uma extensão de 139,40 km²³.

A primeira fase da obra foi iniciada em dezembro de 1985 pela Enge-Rio Engenharia e Consultoria S/A, com a realização de trabalhos de levantamento topográfico, geofísico e geologia, bem como desmatamento e construção de alojamentos construídos cerca de 40 km do limite da área administrativamente delimitada pela FUNAI (Portaria 1817/E de 08.01. 1985) onde viviam aproximadamente 400 Yanomami espalhados em seis aldeias.

Os impactos provocados por um contingente "de 200 trabalhadores no local do canteiro de obras, a presença de um aparato de equipamentos, máquinas funcionando na construção da estrada, e outras dos alojamentos" (Eletrobrás, 1987, p. 11) sobre os grupos Yanomami - os quais grandes partes haviam estabelecido pouca ou quase nenhuma relação com os não índios - foram imediatos. As doenças como gripe, e a malária, que já era endêmica na área, crescem vertiginosamente (RAMOS, Bol. URIHI, nº 3, 1986).

Em 19 de fevereiro/86, atendendo a solicitação da Enge-Rio, a FUNAI deslocou-se ao sítio da obra e constatou a presença de 20 Yanomami acampados à beira do rio vizinho à obra; já atingidos pela malária, foram imediatamente removidos do local (RAMOS, Bol. URIHI, nº 3, 1986). Em dezembro de 1994 o Tribunal de Contas da União - TCU²⁴ reconhece a irregularidade da licitação aberta em 1984, pelo governo de Roraima, e o engavetou.

Três décadas depois, as construções das UHE's Paredão voltam a fazer parte dos projetos de desenvolvimento de Roraima. Novos estudos de aproveitamento hidrelétrico da bacia hidrográfica do Rio Branco realizado entre 2008 e 2009 pela Empresa Hydros Engenharia Ltda. foi aprovado em 2010 pela Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL). As UHE's Paredão passaram a integrar a carteira de usinas disponíveis para elaboração dos estudos de viabilidade e projeto básico a ser construída dentro do PAC - Programa de Aceleração do Crescimento (FOLHA DE BOA VISTA, 2011).

²³ Informações disponíveis no site: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_08/rbcs08_05.html>. Acesso em 22.02.2015.

²⁴ Parecer do Tribunal de Contas da União TC 004.138/90-2 - Tomada de Contas Especial Data DOU: 12/12/1994.

As áreas do Rio Mucajaí onde estão previstos a construção das usinas estão localizadas próximas à fronteira da Terra Yanomami, e certamente impactará as aldeias Ninam localizadas ao longo do Rio Mucajaí.

Mapa 5: Área do Rio Mucajaí previsto para a construção das UHE's Paredão. Fonte: Folha de Boa Vista, 14/02/2015.



Preocupados com as obras do PAC para Roraima os movimentos indígenas e outros setores dos movimentos sociais têm se mobilizado contrários à construção das hidrelétricas UHE's Paredão e Bem-Querer. Somando-se às mobilizações dos movimentos indígenas os Yanomami rejeitam a construção das hidrelétricas próximas aos seus territórios.

“Nós sabemos que parte da nossa terra poderá ser inundada, que vai alagar parte da floresta e matar os animais. Nós não queremos destruição nas nossas aldeias” (Davi Kopenawa, dezembro de 2014).

Para Ramos (1993) o caso Yanomami conseguiu congrega numa mesma arena política um número insólito e inesperado de personagens desencontradas com posturas e interesses os mais antagônicos.

O capital selvagem dos empresários do ouro, as massas falidas de peões desenraizados, os índios Yanomami e sua multiplicidade interna, o governo local abertamente a favor desse tipo de extração de ouro, o governo federal numa oscilação de pêndulo entre atender aos interesses privados e manter uma imagem de democracia, o poder judiciário local a serviço dos poderes econômicos e o poder judiciário federal a serviço do estado de direito (RAMOS, 1993, p. 16-18).

É então, nesse contexto das ações políticas governamentais a partir da década de 1970 do século passado que trouxe doenças, e reforço na estigmatização dos povos indígenas como “empecilho para o progresso”, que a dinâmica política Yanomami ganha novos contornos. O delineamento de suas demandas e reivindicações, e de novas formas de organização política, os consolidou como atores políticos no cenário político amazônico, brasileiro, latinoamericano, e porque não, mundial.

A maciça invasão de garimpeiros gerou um quadro de mobilizações que ganhou expressividade no país e no mundo, principalmente nos setores urbanos em torno da retirada de milhares de garimpeiros, e a demarcação da Terra Yanomami, constituindo o primeiro “nó” da rede sob a qual se aglutinam uma diversidade de atores sociais, que tem nas lideranças Yanomami os primeiros a compô-la a partir de suas próprias articulações e mobilizações.

Além de se opor às políticas indigenistas— que pouco ou quase nada fizeram para garantir a sobrevivência física e cultural das populações Yanomami – “nos últimos anos assistimos ao surgimento de uma política indígena, não mais, ou apenas, uma “política para os índios” (‘o que devemos fazer com nossos índios?’), mas uma política dos índios para nós (‘o que podemos fazer com os brancos?’)” (VIVEIROS DE CASTRO, 1981. p. 27).

2.3 O IMPULSO DOS MOVIMENTOS EM REDE

A predominância do poder local, e a legitimidade do poder político da liderança, as relações de parentesco - características da organização social - têm importantes reflexos em sua dimensão organizativa, e na constituição de seus *movimentos* políticos. Nesse sentido, o modo como os próprios atores definem *movimento* expõe os significados de suas ações no campo político das relações interétnicas. Davi Kopenawa tem uma concepção de *movimento*, por exemplo, como ações que extrapola o processo de mobilização imediata. Por ser uma definição exemplar, vale a pena citar seu depoimento:

[...] Movimento é pra lutar. Nós fizemos movimento e tiramos os garimpeiros, lá no Apiaw (em 1985, grifos meus). Nós fizemos movimento pra demarcar nossa terra, foi uma luta dura até conseguir. Fizemos movimento por saúde, escola, tirar os fazendeiros lá do Ajarani; foi difícil, mas eles foram tirados pela FUNAI. Agora

continua movimento... lutar pra tirar os garimpeiros que voltam para nossa floresta; tem muita luta, muito movimento (risos). [...] Sou um filho de *Omamë* que enxerga e vê, reclama com os políticos, o homem grande da cidade, o governo, ele é um espírito grande que quer tomar toda nossa floresta e destruir. Os *xapiripë* mostram o caminho para meu povo ficar na frente, e fui mandado para enfrentar os *napë pë* e não deixar morrer meu povo Yanomami (Davi Kopenawa, depoimento colhido na Hutukara em 12.12.2014).

A forma como Davi concebe *movimento* os insere em um campo ampliado de relações vivenciadas por eles na situação de conflito com as forças políticas econômicas dominantes. Cabe aqui um “parêntese” para uma breve autobiografia de Davi Kopenawa. Ele nasceu em 1956, no alto Rio *Toototopi* (perto da fronteira venezuelana). Seu grupo de origem foi quase inteiramente aniquilado por duas epidemias sucessivas após contatos estabelecidos com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e com a MNTB entre 1959-60 do século passado (ALBERT, 1995; SMILJANIC, 1999).

Ao rejeitar o proselitismo dos missionários da MNTB, Davi abandona na adolescência, sua região natal para trabalhar na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) como intérprete. No começo dos anos 80, fixou-se em *Watoriki* (Serra do Vento), ali se casando com a filha do xamã renomado dessa aldeia que o iniciou. Graças a sua experiência com os não índios e à firmeza intelectual que lhe confere o saber xamanístico, engajou-se em uma luta incansável contra a destruição de seu povo e da terra-floresta tornando-se rapidamente o principal porta-voz da causa Yanomami, no Brasil e no mundo. Essa liderança tem sido um importante articulador entre as lideranças de grupos locais em função da agenda de interesse do “povo Yanomami”.

Por estas razões, o sentido de política sob a ótica das representações ou concepções de política, a partir das categorias nativas, ou “o ponto de vista nativo”, - atentos ao que chama atenção Palmeira (1996) para não levar a uma substancialização dessas concepções nativas de política - nos remete à chave teórica do sentido de *relações sociais*. Sob as lentes das redes de relações se capta dimensões que escapam às lentes do recorte individualista-localista (GRUPIONI *et al.* 2005), por “abranger desde seres invisíveis até relações com segmentos das sociedades nacionais como chama atenção Gallois” (2005, p.14).

Deste modo relações sociais implica a inclusão de humanos e não humanos como pressupõe o “perspectivismo multinaturalista” defendido por Viveiros de Castro (2002) e Lima (1996; 2005). A relação da “*urihi* ‘terra-floresta’” como uma geografia cosmológica pontuada por Albert (1995, p. 9) e a noção de sociotureza que caracteriza as relações sociais

dos florestinos defendido por Gasché (2011, Tomo I, p. 92) permeiam fortemente a leitura de mundo e de política elaborada pelos Yanomami, e nos desafia à análise da noção de política como “cosmopolítica” na qual se integram aos coletivos humanos, agentes não humanos.

Estes princípios estruturais do pensamento ameríndio levantado pelos autores, e perceptível no discurso Yanomami, tem uma estreita relação com a visão de rede de Latour (1994, 2001, 2012), por abarcar as relações e ações entre humanos e imaterialidades nas práticas cotidianas. Se conecta às cosmologias amazônicas, em que xamãs, inimigos, animais, plantas, artefatos, mortos, espíritos e outros sujeitos desenvolvem conectividades em rede, e constitui uma cosmopolítica (LATOURET, 1994, p 190). Estes estudos nos instigam a pensar, cada um ao seu modo, que a noção de política dificilmente poderia ser dissociada da relação entre regimes cosmológicos e regimes sociopolíticos. Todavia, não farei nessa dissertação uma discussão detalhada, ou ainda, aprofundada da noção de rede de relações nestes termos.

As características e perfil organizacional dos movimentos Yanomami nos permite estudar as diferentes dimensões e articulação e sua inserção no cenário político a partir da leitura dos *movimentos Yanomami* como *movimentos indígenas* conectados aos novos *movimentos sociais*. Pontuados por uma noção de política como “o estudo dos processos envolvidos na determinação e implementação de objetivos públicos e na obtenção e uso de poder diferencial pelos membros do grupo relacionados com aqueles objetivos” (SWARTZ, 1968 *apud* REPETTO, 2008, p 104). À circunscrição aos objetivos públicos se conecta os mecanismos de produção de consensos em torno das demandas e reivindicações pelos quais os grupos Yanomami se articulam e se mobilizam.

2.3.1 A ARTICULAÇÃO E MOBILIZAÇÃO EM TORNO DA DEMARCAÇÃO DOS TERRITÓRIOS E A RETIRADA DE GARIMPEIROS

Diante das invasões de seus territórios, em 1986 os *pata thëpë* de diferentes grupos locais, apoiados incentivados e apoiados pela União das Nações Indígenas (UNI), com apoio permanente da CCPY e de agentes externos (financiadores), sob a liderança de Davi Kopenawa, realizam a I assembléia entre os dias 15 a 17 de março de 1986, na aldeia *Watoriki*, no *Demini* (km 211 da Perimetral Norte) para reivindicar a retirada dos garimpeiros e a demarcação de suas terras.

Nesta I assembléia reuniram-se os *pata thëpë* das aldeias: *Tisipora thëri*, *Xirimifikë thëri*, *Topola thëri*, *Býrýsi thëri*, *Taremu thëri* da Serra das Surucucus. Do Rio Catrimani os *Wakatau thëri*, do Rio Pacu, do km 133 e 135 da Perimetral Norte, os *Opikë thëri*, do Rio Ericó, todas do Estado de Roraima. Do Amazonas: representantes dos *Wawanawe thëri* (rio Maiá), *Masiribuiwe thëri* (rio Cauaburis), da região *Toototopi* e do Ajuricaba (Rio Demini) e os *Watorikë thëri*, totalizando aproximadamente 100 Yanomami (CCPY, Bol. URIHI nº 4, 1986).

De outro grupo indígena estiveram presentes três lideranças Macuxi, da maloca do Barro, da região Surumu. Também participaram o senador Severo Gomes, representantes do Ministério da Justiça, da Comissão de Direitos Humanos. Ainda, o artista plástico Glauco Pinto de Moraes; Ailton Krenak, coordenador nacional da União das Nações Indígenas (UNI); UNI/Rondônia (Anine Suruí); a jornalista Mônica Maia da Empresa Brasileira de Notícias (EBN). Representantes da FUNAI da 10ª Delegacia Regional de Boa Vista, e o chefe do Posto de Atração Surucucus, e membros da coordenação nacional e regional da CCPY.

A I assembléia inaugura uma estrutura de reunião que os Yanomami chamam de *hereamou pata* (uma grande reunião) se inicia com a recepção dos convidados de outros grupos locais, de outros grupos étnicos, e dos não índios, que são recebidos com cantos e danças. As discussões diurnas ocorrem com as lideranças Yanomami e os demais participantes sentados em toras de madeira, de cócoras (não há cadeiras) em torno da mesa dos convidados não índios dentro da casa coletiva. É interessante observar que as decisões e articulações políticas mais significativas não se deram em um espaço institucionalizado destinado exclusivamente para encontros, uma sala de reunião reservada, ou coisa do tipo.

A abertura realizada por Davi Yanomami que, de pé ao meio do semicírculo, discursa na língua portuguesa aos não índios, adiantando as preocupações que os motivou a realizarem a reunião: no caso, a invasão de seus territórios pelos garimpeiros, as doenças. À noite segue-se com cânticos e danças e o cerimonial *wayamou* (o diálogo cerimonial, conversa cantada entre um anfitrião e um visitante) segue até que todos os *pata thëpë* expressem o que querem. No último dia da assembleia elaboram-se documentos contendo denúncias e reivindicações a serem encaminhados às autoridades competentes.

Esta nova modalidade de articulação e mobilização promove o estreitamento de relações com outros grupos até então desconhecidos entre si. “[...] é a primeira vez que os Yanomami estão conversando, aqui nesta reunião, para a gente começar a se entender; está

bom." (Evaldo Yanomami, *Tisipora thëri, Surucucus*, I assembleia, 1986). Para a maioria era a primeira vez que ouviam de outros grupos, as atrocidades de que estavam sendo vítimas.

Sua inserção ao movimento indígena está vinculada à emergência das primeiras assembleias interétnicas promovidas pelos missionários do CIMI. A I Assembleia de líderes indígenas em Diamantino-MT, realizada entre os dias 17 a 19 de abril de 1974, que contou com a participação de 17 lideranças dos povos *Apiaká, Kayabi, Tapirapé, Rikbatsa, Pareci, Nambikwara, Xavante e Bororo*.

A II assembleia indígena do Alto Tapajós/AM, de 13 a 16 de maio de 1975 reuniu 60 lideranças²⁵. A fermentação das reivindicações pleiteadas pelos povos indígenas ganhou reforço com a criação da União das Nações Indígenas (UNI) em abril de 1980, na cidade de Campo Grande-MS, presidida por Ailton Krenak e Álvaro Tukano (RAMOS, 1997). A partir dos esforços e da mobilização indígena organizada pelo CIMI e UNI em diferentes estados da federação, criou-se uma espécie de pan-indigenismo apoiados por ONG's, tanto nacionais como estrangeiras e que acabou se transformando em importante plataforma para lançar a questão indígena na política nacional.

É nesse contexto político organizativo que as reivindicações Yanomami entram na agenda política do movimento indígena. Segundo Davi Kopenawa "*a primeira vez que falei forte, duro para os napë pë e para os "parentes" sobre as xawara*²⁶ *causadas pela grande invasão de garimpeiros, fora de minha aldeia, foi na assembleia da UNI, realizada em Manaus em 1983; fui convidado pelo Ailton Krenak para falar do sofrimento do meu povo*". Dali em diante, diz ele "*passsei a receber convites para participar de outras assembleias dos Macuxi e dos outros indígenas daqui de Roraima*".

O estreitamento das relações políticas e das articulações com a UNI, além da participação em assembleias, um "representante" yanomami foi destacado para participar do projeto de formação de lideranças idealizado por Ailton Krenak, em 1987. Foram dois anos de formação que Gugu Yanomami permaneceu na cidade de Goiânia-GO, intensificando o ingresso de forma mais orgânica dos Yanomami no movimento indígena.

Até então os Yanomami não tinham alguma prática de se reunirem fora de seu território para ações políticas contra invasões ou governos. Os grupos locais por meio de seus *pata thëpë* desenvolvem ações conjuntas e articuladas em torno de uma agenda de luta,

²⁵ I Assembleia de chefes indígenas, Diamantino-MT, 1974. (cópia de documento do CIMI Norte II, Setor de documentação).

²⁶ Xawara, termo grafado em yanomae (Y_{or}) para designar doenças, epidemias.

veiculando demandas coletivas que ultrapassaram os interesses individualizados de cada aldeia.

Articulados com organizações indígenas especialmente do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e a Organização de Professores Indígenas de Roraima (OPIRR) e não índios de diversas instituições, um grupo de Yanomami, liderados por Davi Kopenawa e os representantes das aldeias *Demini*, *Ajuricaba* (AM), e da área do *Catrimani* (RR) cerca de 400 pessoas realizaram um ato público na Praça do Centro Cívico, em Boa Vista-RR em agosto de 1989. A manifestação teve como objetivo exigir do então presidente José Sarney que estava em visita a Roraima, e do governador Romero Jucá, atitudes concretas para a retirada dos invasores de seus territórios, e a demarcação de suas terras (CCPY Bol. Yanomami Urgente nº 10, 1989).

Os manifestantes entraram na plenária da assembléia legislativa, e Davi Kopenawa discursou pedindo a retirada imediata dos garimpeiros da área indígena, e acusou o governo de estar ferindo a Constituição. Afirmou que se as autoridades brasileiras não ouvissem os seus apelos a única alternativa seria buscar apoio no exterior. Por fim foi entregue a Sarney a carta “A TODOS OS POVOS DA TERRA” (CCPY, Bol. Yanomami Urgente nº 10, 1989).

As declarações de Davi contra os garimpeiros foram difundidas, no fim dos anos 1980, pelos meios de comunicação de massa no Brasil, Estados Unidos e Europa ocidental. A partir disso desencadeou-se uma ampla divulgação dos fatos dramáticos vividos pelos Yanomami na imprensa do mundo inteiro, ocasionando uma intensa mobilização de entidades Não-Governamentais, nacionais e internacionais, em favor da imediata desintrusão das terras Yanomami e de sua demarcação na forma de uma área extensa e contínua.

As ações coletivas “de caráter sociopolítico, construídas por atores sociais que politizam suas demandas e criam um campo político de força social na sociedade civil” como pontua Gohn (2003, p. 13) aconteceram, em primeira instância, a partir das mobilizações entre as lideranças dos diferentes grupos locais, e mais adiante, a articulação com outras lideranças indígenas nos espaços das cidades, e com aliados, com outros atores e instituições.

A conexão dos problemas locais dos grupos Yanomami com os interesses das instituições, organizações e pessoas do “primeiro mundo” pela preservação das florestas foi convertido em parcerias entre os Yanomami e as organizações ambientalistas estrangeiras. As conseqüências socioambientais das invasões dos territórios Yanomami se somaram aos

problemas amazônicos que mobilizavam a mídia e sensibilizaram a opinião pública dentro e fora do país. Preocupados com a perda da biodiversidade e, sobretudo, com o aumento do desmatamento, considerado uma das principais causas dos problemas ecológicos planetários, o exotismo e o carisma da mais expressiva liderança Yanomami no campo interétnico também foi um poderoso dinamizador para interligar o discurso de "proteger a terra, a floresta" e a questão ambiental. Segundo Albert (1995, p. 9):

[...] Todo o discurso de Davi, que reivindica o direito dos Yanomami a manter o uso exclusivo de seu território apóia-se na expressão *urihi noamãi*, -, que significa tanto "recusar-se (a entregar)" como "proteger" (*noamãi*, -) "a terra, a floresta" (*urihi*) dando-lhe ora uma conotação jurídica ("demarcar a nossa terra indígena"), ora uma ressonância ambientalista ("proteger a nossa floresta").

A noção de *urihi* como “entidade viva, inserida numa complexa dinâmica cosmológica de intercâmbios entre humanos e não humanos” traz elementos importantes para entender sua concepção de “território” (ALBERT, 1995) incluindo uma série de denotações histórico-políticas inclusivas e contextuais: região natal ou de residência do indivíduo (*ipa urihi*), região de origem ou área de ocupação de uma comunidade (*kami yamaki*, - *urihipë*), habitat dos "seres humanos" (*yanomae thëpë urihipë*) oposto ao dos "estrangeiros, inimigos brancos" (*napë thëpë urihipë*).

Davi Kopenawa diz que só os *napë pë* podem pensar que a floresta não é senão um monte de árvores, “porque eles olham e não vêem os espíritos, quando os xamãs Yanomami sabem que a floresta pertence aos *xapiri pë* e é feita de seus espelhos” (ALBERT & KOPENAWA, 2004). Portanto, "proteger a floresta" ou "demarcar a terra" não significa unicamente garantir a perenidade de um espaço físico imprescindível para a existência física dos Yanomami. É também preservar da destruição, uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural enquanto "seres humanos" (*yanomae thëpë*). Neste sentido, a atividade dos garimpeiros representa uma subversão mortífera da ordem do mundo e da humanidade estabelecida por *Omamë* (ALBERT, 1995, p. 10).

O xamanismo esteve na linha de frente do confronto com os *napë pë* por possuir um conhecimento que classificam o mundo natural no espaço do território, sendo o articulador do discurso da preservação ambiental. No destino do grupo coletivo, se destaca os líderes políticos atuando como verdadeiros profetas (GALLOIS, 2000).

Por outro lado, como observa Gallois (2004, p. 37) a produção antropológica evidencia um desconhecimento indígena do que seja território, atestando inclusive a inexistência dessa noção para os povos indígenas. E de que não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas, como assinala Oliveira (1996, p. 9).

A passagem de uma idéia de *urihi* a um território fechado só surgiu com as restrições impostas no contexto das invasões, e pelos processos de regularização fundiária. Nesse contexto é que se operou a transformação de uma “terra floresta” para “terras tradicionalmente ocupadas” parágrafo 1.º do Art. 231 da Constituição Federal de 1988, estabelecendo relações de apropriação nos termos de posse e de propriedade da União.

As lideranças indígenas passaram a articular suas reivindicações políticas e culturais à retórica ambientalista estabelecendo novas parcerias. Nesse novo contexto, a opinião pública reativou o velho mito do bom selvagem em harmonia com a natureza, e os índios da Amazônia adquiriram uma grande visibilidade. Contrariamente à imagem etnocêntrica que os apresenta eternamente como simples objetos da história ocidental, os povos indígenas, por sua vez, souberam potencializar o seu favor as nossas fantasias e continuam exercendo um papel ativo para a consolidação da imagem do índio ecológico (RAMOS, 1990, p. 10).

A articulação política com os segmentos ambientalistas levou Davi Kopenawa receber o prêmio Global-500 da Organização das Nações Unidas (ONU) durante a realização do quarto Tribunal Bertrand Russel, na cidade de Roterdã, Holanda em 31 de janeiro de 1989, por sua atuação em defesa do meio ambiente degradado pelo garimpo no território Yanomami.

[...] O prêmio Global 500 abriu muito espaço para eu poder sair porque aqui no Brasil eu não consigo, não tem governo bom, aqui só se promete. Foi a ONU que me deu apoio para sair do meu país e ir para outro mundo para contar a história do meu povo Yanomami, dizer o que o governo está fazendo, que o governo está deixando morrer meu povo, que os garimpeiros estão destruindo a natureza (Depoimento Davi Kopenawa, CCPY, Bol. Yanomami Urgente nº 7, março, 1989).

Do mesmo modo, a articulação com organismos internacionais de Direitos Humanos (Comissão Interamericana de Direitos Humanos), ONG's internacionais, setores progressistas da igreja católica, formou-se uma rede de organizações em várias partes do mundo que se mobilizaram em defesa dos Yanomami. As lideranças Yanomami foram

convidadas a denunciarem as descontroladas epidemias e mortes dos Yanomami, e o problema do garimpo foi enquadrado junto a outras questões sociais, ambientais e humanas.

Um grupo de Yanomami, liderados por Davi Kopenawa, entre 1990 a 1994, percorreu vários países da Europa e dos Estados Unidos. Davi foi recebido pelo Parlamento inglês, pela família real britânica, governo francês, dinamarquês. Também participou do "Tribunal Permanente dos Povos" do Tribunal Lelio Basso, em Paris, ocasião em que um grupo de juristas dedicados à "defesa dos direitos e da liberdade dos povos" realizou um júri simbólico para julgar se o Brasil era culpado de genocídio contra povos indígenas.

Visitou a Deutsche Welle na Alemanha, e participou de conferências em diversas Universidades na Europa e nos Estados Unidos, como por exemplo, a Universidade de Nova York e Yale em Pittsburgh (CCPY, Bol. Yanomami Urgente nº 17, 1991). Em abril de 1991, com apoio da Survival International, o Museum of the American Indian do Smithsonian Institute, e os órgãos ligados a assuntos indígenas e de meio ambiente, Davi Kopenawa participou de encontros com representantes das Nações Unidas, da Organização dos Estados Americanos e do Banco Mundial, com congressistas americanos e com o embaixador brasileiro em Washington. Participou ainda de conferências nas Universidades Nova York e Yale, em Pittsburgh para as pessoas que apoiam a missão católica Consolata (CCPY, Bol. Yanomami Urgente nº 17, 1991).

As lideranças yanomami chegaram aos tribunais da Organização dos Estados Americanos (OEA), na subcomissão de Direitos Humanos e Grupo de Trabalho dos Povos Indígenas da ONU, se inseriram em movimentos não oficiais como o Conselho Mundial dos Povos Indígenas, no Conselho do Índio Sul-americano e no Tribunal Permanente dos Povos (CCPY, Bol. Yanomami Urgente nº 21, 1993).

As denúncias feitas pelas lideranças yanomami junto aos organismos internacionais levou o governo brasileiro aos fóruns internacionais onde foi questionado e pressionado a reconhecer o território Yanomami, a expulsar os garimpeiros e a providenciar assistência médica urgentemente para os Yanomami (CCPY, Bol. Yanomami Urgente nº 4, 1988).

Nessa dimensão de mobilização buscou-se a visibilidade política e o reconhecimento público de suas reivindicações, e também buscou a adesão de simpatizantes e apoios às suas causas. A demonstração de força política se deu por meio da pressão e reivindicação junto à esfera estatal para atendimento de suas demandas ou para a conquista de

novos direitos. Os momentos dos “movimentos de protestos” na esfera pública abriram canais de negociação, visibilidade política e o reconhecimento de suas demandas junto à sociedade civil, aos governos e à mídia.

Lançados no circuito da mídia internacional por uma série de campanhas visando à demarcação de seu território no Brasil, eles passaram, mesmo sem o saber, a desempenhar um papel emblemático para as ONG’s na luta pelos direitos humanos e preservação do meio-ambiente (RAMOS, 1993, p. 16). A intensa mobilização pela demarcação e pela retirada dos garimpeiros articulados pela CCPY contou com apoio de agências governamentais do Canadá, Austrália, Alemanha, Inglaterra, Suíça, e agências Não- Governamentais da Grã-Bretanha, Holanda, Noruega, Finlândia que apoiaram política e financeiramente ações de saúde empreendidas pela CCPY para tentar diminuir os catastróficos efeitos da invasão garimpeira.

A presidente da subcomissão de prevenção da discriminação contra minorias da Comissão de Direitos Humanos da ONU em Nova York visita as regiões de Surucucus e Papiu na companhia de membros do Itamaraty, para avaliar a situação de saúde Yanomami.

O Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e da Organização Mundial de Saúde (OMS), a comunidade europeia e as agências de desenvolvimento externo dos governos do Reino Unido e da Alemanha, as instituições francesas de ajuda comunitária, Survival International da Inglaterra, a Cultural Survival nos Estados Unidos, e a Amazind na Suíça, e Frances Libertès (Fundação Danielle Miterrand), o Banco Mundial, prestaram apoio financeiro emergencial e contribuíram com o projeto de saúde.

Nesse novo cenário, as organizações ambientalistas tornaram-se atores importantes e passaram a exercer pressão crescente sobre as instituições financiadoras internacionais. Um exemplo foi a realização, em janeiro de 1990, de uma manifestação no Centro de Londres para denunciar o Plano de Ação Florestal (que levaria o governo britânico a doar US\$ 160 milhões para o Brasil) como forma de exploração comercial, sem valor ecológico. A sede londrina da Survival International fez vigília de uma noite em frente à Embaixada brasileira e telegrafa ao presidente José Sarney dizendo-se “consternada pela não remoção dos 45 mil garimpeiros ilegais que estão destruindo os índios Yanomami” (CCPY, Bol. Yanomami Urgente nº 11, 1989).

Um grande abaixo assinado foi enviado ao presidente Collor pedindo a criação do Parque Yanomami organizado pela Working Group on Indigenous Population somou 82

assinaturas de ONG's indigenistas com status consultivo, organizações representativas de populações indígenas, *experts* e observadores. Além de apoios vindos da Alemanha, Bélgica, Dinamarca, Estado Unidos, Inglaterra, Noruega e Suécia, além do Brasil (CCPY Update 57, 1992).

Em poucos meses a FUNAI recebeu mais de 11 mil cartas e abaixo-assinados de pessoas e entidades de 35 países pedindo a demarcação do território Yanomami. Surgem também ruídos na imprensa de que ONG's da Europa e Estados Unidos poderiam propor um boicote a Rio-92 caso a demarcação não acontecesse até a época da realização da Conferência (CCPY, Bol. Yanomami Urgente nº 10, 1989).

No âmbito nacional a pressão exercida pelos movimentos indígenas e pela imprensa nacional, pelas entidades ambientalistas e da Igreja Católica como, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), CIMI, Diocese de Roraima, Missionários Consolata, Missionárias da Providência Divina, e até o Papa João Paulo II). Da sociedade civil, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), a Associação Brasileira de Imprensa (ABI), a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Reitores de Universidades, Centro de Documentação Indígena (CEDI), Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), além de parlamentares, como o senador Severo Gomes, Eduardo Suplicy, Plínio de Arruda Sampaio, Márcio Santilli, e outros, que se engajaram na campanha de demarcação da Terra Yanomami.

O desdobramento das denúncias nos fóruns internacionais gerou um impacto na opinião pública nacional e internacional foram apresentados os “índios” de carne e osso, como chama atenção Ramos (1999). A imagem da tragédia vivida pelos Yanomami possibilitou a desmistificação desta visão ao apresentar à sociedade um indígena, que não queria servir apenas como instrumento de produção de riqueza ou parte da imagem de nação. Isto porque as notícias do morticínio nas aldeias Yanomami frequentemente alimentavam os noticiários locais nacionais e internacionais. Uma artilharia de acusações de genocídio caiu sobre o governo brasileiro, de fora e de dentro do país.

Pressionado pela opinião pública, e temendo seu desgaste político, assina em 25 de maio de 1992 o Decreto homologando 9.664.975 ha (96.650 km²) destinados aos Yanomami e Y'ekuana. Proposta bem diferente da proposta de “19 ilhas” defendida pelo órgão indigenista oficial, bem como os militares, mineradoras, governo de Roraima pouco antes da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, no Rio de Janeiro, em 1992 (ALBERT, 1995, p. 7).

Representantes involuntários da oposição ao desenvolvimento econômico desumanizante, sua vulnerabilidade epidemiológica acabou voltando-se a favor dos próprios Yanomami: espalharam doença e morte entre eles, sim, mas foram essas mesmas doenças e mortes que os salvaram do extermínio RAMOS (1993, p. 16). O processo de demarcação da Terra Indígena Yanomami manteve o movimento indígena e as forças econômicas e o poder político atados à rede de relações.

Acostumados a ignorar os territórios indígenas, os empresários defensores e financiadores da exploração mineral nas terras indígenas, políticos locais e de outros Estados da região amazônica, setores militares de cunho nacionalista, garimpeiros e outros regionais, sentiram-se ameaçados com a demarcação dos territórios Yanomami em área contínua pelo governo federal.

No campo da correlação de forças – relação de poder entre os atores em torno de interesses discordantes, sob as quais podem ou não ocorrer uma aliança ou confronto - os garimpeiros, sob a liderança de José Altino, fundam a União dos Sindicatos e Associações de Garimpeiros da Amazônia Legal (USAGAL), e o Sindicato dos Garimpeiros de Roraima (SINDIGAR), vinculado à Federação das Indústrias de Roraima (FIER) organizaram mobilizações de protesto contrárias à demarcação e a retirada de garimpeiros (CCPY, Bol. Yanomami Urgente nº 11, 1989).

Na cidade de Boa Vista-RR, apoiados pela mídia, eles criaram entre os moradores um sentimento coletivo de revolta contra os povos indígenas de Roraima, acusando-os de serem responsáveis pela decadência da economia que assolaria a população da região. Diante do quadro apocalíptico pintado pelas autoridades regionais, políticas e econômicas, as populações das cidades tornaram-se mais vulneráveis ao poder convocatório das articulações destes atores. Os protestos organizados não tiveram como alvo apenas a organização indígena e seus assessores, mas também representantes locais do órgão indigenista, sem haver maior intimidação por ser um organismo do Governo Federal.

As vozes contrárias à homologação em área contínua movimentaram um grande número de deputados, governadores, militares nacionalistas, empresários ligados à mineração, e os garimpeiros. Os governadores Gilberto Mestrinho, do Amazonas e Ottomar Pinto, de Roraima, que defendem abertamente a extração de minérios na área Yanomami, se manifestaram no Congresso e na imprensa contrariamente à demarcação do território Yanomami.

Ottomar de Souza Pinto pediu ao governo federal uma indenização ao Estado no valor de US\$ 70 milhões, além do asfaltamento da BR-174 (que liga a capital Boa Vista à fronteira de Roraima com a Venezuela) e o financiamento de parte das obras da hidrelétrica do Rio Cotingo e de projetos agrícolas (CCPY, Bol. Yanomami Urgente nº 10, 1989).

Os empresários ligados à mineração e o movimento nacionalista liderado pelos militares fizeram ganhar força a tese de “internacionalização da Amazônia” e a criação de uma “Nação Yanomami”, atacando a ONU como “anteparo legal” da “internacionalização da Amazônia”. De fato, sob o prisma da doutrina da segurança nacional, o Exército considera as campanhas internacionais a favor da preservação da floresta tropical e dos direitos territoriais indígenas como ameaças à soberania nacional (ALBERT, 1992, p. 53).

Os garimpeiros, por meio de seu presidente na época, assim se pronunciou:

[...] eu, até hoje, não aceito território Yanomami, aquilo é um terreno da União, com indefinição propositada por parte do governo quem invadiu as reservas garimpeiras foi o Decreto de demarcação do território Yanomami, assinado pelo presidente Fernando Collor em 1992. [...] aquilo ali eram as reservas garimpeiras, as pistas eram garimpeiras, as construções eram garimpeiras, o motor que gera luz era garimpeiro, a frisa era garimpeira (José Altino, empresário e líder garimpeiro, programa Roda Viva exibido em 30/5/1993).

CAPÍTULO 3: MOBILIZANDO A REDE: OS NOVOS RUMOS DOS MOVIMENTOS POLÍTICOS YANOMAMI

Como visto no capítulo anterior, as mobilizações em favor da demarcação territorial e a retirada de milhares de garimpeiros tornou possível a homologação dos territórios destinados aos Yanomami e Y'ekuana em 25 de maio de 1992.

Os novos rumos dos movimentos Yanomami suas articulações e alianças em torno de suas reivindicações, e sua inserção no conjunto amplo dos movimentos sociais, as redes interorganizacionais, não formalizadas ou semiformalizadas são examinadas como desdobramento das demandas e reivindicações históricas dos grupos Yanomami, é a temática discutida nesse capítulo.

Nesse intento recorro a alguns elementos e categorias metodológicas que foram propostas para analisar os movimentos políticos yanomami nos contextos políticos étnicos, a saber, as categorias *articulação*, *mobilização*, *organização*, *participação*, por contribuírem para a compreensão das demandas e reivindicações através de articulações em rede e, a participação política das associações Yanomami.

3.1 ENTRE DEMANDAS E REIVINDICAÇÕES: AS ASSEMBLEIAS E OS PROJETOS DE APOIO

Os grupos passaram de uma visão local para um olhar mais amplo da realidade com formulações de críticas ao estado, de forma mais específica ao órgão indigenista, a FUNAI, principalmente pela não atuação no problema das constantes invasões de garimpeiros, madeireiros, pescadores, caçadores, e fazendeiros.

Apoiados no princípio legal da obrigação do Estado brasileiro (conforme garantido na Constituição Federal de 1988) em protegê-los, os *movimentos políticos* Yanomami ampliaram sua demanda muito além da demarcação de seu território. As grandes assembleias interaldeãs iniciadas em 1986 no *Demini* foram abrangendo cada vez mais a participação de um grande número de lideranças de diferentes grupos locais. Tornou-se ao longo dos anos, uma forma organizativa de “articulação de um conjunto de meios, de forças, e de elementos empregadas por atores sociais para conseguir realizar seus objetivos (GOHN,

2003, p. 245)”, de pensar, discutir e construir consensos em torno de agendas comuns, e na década de 90 passou a ser realizadas em diferentes regiões.

Tal qual o chamado ao alargamento das alianças políticas, as assembleias, ao seu modo, assemelham-se ao que Kelly (2005) sublinha como “análogos às festas *reahu* no espaço convencional Yanomami”. Com a pequena descrição das chegadas dos visitantes e as relações entre hóspedes e anfitriões, mediadas pela distribuição de bebida e diálogos cerimoniais. Contudo, não há ocasiões “tradicionais” de festas, visitas ou mesmo conflitos diretos que reúna pessoas de regiões tão distantes do território, como é o caso dessas grandes assembleias.

Delas participam os grandes *pata thëpë* “representantes” de diferentes grupos locais. O uso da idéia de “representação” é aqui aplicado com cautela, já que para os Yanomami a noção de representatividade com o poder de “falar em nome de”, “decidir em nome de”, “ser a boca que fala pelo outro”, são práticas até então, estranhas à sua dinâmica política. Para eles a fala não se delega, isto é, não se fala em nome de alguém, ainda assim, no contexto de mobilização os “representantes” trazem as expectativas e demandas de seu grupo local e as expressam nas assembleias, encontros e reuniões.

Nelas são colocadas na mesa, as instituições governamentais e não governamentais para ouvirem as reivindicações comuns a todos os “Yanomami” e as dos grupos locais. Inúmeros foram os documentos bilingues elaborados e assinados conjuntamente pelas lideranças dirigidas ao governo federal, com as reivindicações e demandas por políticas públicas entregues às autoridades.

Nessa forma organizativa, mais importante do que pretender unificar o movimento em torno de uma única estrutura vertical, o estabelecimento de alianças entre os diversos grupos locais através de preocupações comuns, foram importantes como podemos ver na TABELA 3 para o processo de estruturação e organização dos movimentos políticos Yanomami que resultaram na criação de suas associações por região no formato que atualmente se apresentam.

TABELA 3 – ASSEMBLEIAS YANOMAMI – 1994-2000

DATA	LOCAL	PARTICIPANTES	TEMAS TRATADOS E REIVINDICAÇÕES	APOIO LOGÍSTICO
I 10 a 15.01.1994	Aldeia Mauxiu (Missão Catrimani)	200 pessoas; 13 regiões;	Invasão garimpeira; Massacre do Haximu; Mortes por epidemias; Educação;	Diocese de Roraima, CCPY, FUNAI, MDM, SUCAM, MEVA.
II 14 a 18.01.1995	Aldeia Mauxiu (Missão Catrimani)	160 pessoas; 15 regiões;	Invasão da Terra Yanomami; Apoio à demarcação da terra dos Makuxi; Defesa da cultura;	Diocese de Roraima, CCPY, FUNAI, MDM, SUCAM, MEVA.
III 12 a 16.01.1996	Aldeia Mauxiu (Missão Catrimani)	281 pessoas; 12 regiões; 18 comunidades;	Recusa dos Decretos 22 e 1775 – redução da terra yanomami, invasões e epidemias; Apoio à homologação da Raposa Serra do Sol.	Diocese, CCPY, MDM, FUNAI, FNS, MEVA.
IV 18 a 22.02. 1997	Aldeia Mauxiu (Missão Catrimani)	325 pessoas; 9 regiões; 19 comunidades;	Invasão de fazendeiros no Ajarani e garimpeiros, que dão armas e trabalhos para os yanomami, impedem as instituições de dar assistência à saúde, incitam os a guerra inter-aldeãs e matarem entre si.	Diocese, MDM, CCPY, FUNAI, DSY-FNS, MEVA.
V 25 a 28.01.1998	Aldeia Mauxiu (Missão Catrimani)	449 pessoas; 17 regiões; 29 comunidades;	Denunciam a falta de assistência à saúde em Olomai e Xikoi (Auaris) que causou 107 mortes (1997); contra a mineração em área indígena; destinação de recursos para a recuperação das áreas queimadas pelos incêndios recentes e das áreas degradadas pelo garimpo, regiões desmatadas, etc.; demissão imediata do funcionário da FUNAI que matou um Yanomami no Ajarani; controle da caça ilegal na fronteira da área Yanomami, em particular nos projetos de colonização, como na região do Apiáu; interrupção da construção de estradas e de assentamentos de colonos nas matas próximas ao limite da TIY;	Diocese, CCPY, MDM, MEVA, DSY-FNS, FUNAI.
VI 6 a 11. 12. 1999	Aldeia Pakirapiu (Papiu Novo)	197 pessoas; 15 regiões; 22 comunidades;	Epidemias e conseqüências das queimadas em Roraima; FUNAI (falta de recursos para retirar os garimpeiros); aumento das roças; Educação: implantação de escolas; Fortalecimento das alianças entre os grupos; Proteção da TIY: Disponibilidade de mapas com imagens obtidas por satélites do INPE das áreas indígenas de RR e AM; criação de um sistema de defesa civil com treinamento especial para proteção ambiental das áreas indígenas; capacitação dos próprios índios para o controle dos recursos naturais e do meio ambiente; retirada dos garimpeiros e controle definitivo de novas invasões; reavivamento dos marcos de fronteiras do território; remoção de invasão de fazendeiros e garimpeiros; colonos e posseiros; o trauma causado pelo incêndio e pela fumaça provocados pelo entorno da área Leste causado pelos programas de colonização; O estrago contínuo causado às suas terras e às suas águas pelas invasões; Saúde: assistência à saúde em todas as aldeias; DST-AIDS; Formação de agentes de saúde;	Diocese de Roraima, CCPY, MDM, MSF- Médicos Sem Fronteiras, FUNAI, DSY-FNS, Urihi.
VII 11 a 12.12.2000	Aldeia Watoriki (Demini)	230 pessoas 16 regiões	Denúncias sobre as relações dos militares com as mulheres yanomami; Fazendeiros na região do Ajarani; Implantação de quartéis na área yanomami, através do Projeto Calha Norte; solicitação da redemarcação das linhas secas e reposição das placas de demarcação da área; preocupação com a redução do orçamento para o atendimento da saúde yanomami – DSY; Retirada definitiva dos garimpeiros; mais recursos para a saúde;	Apoio logístico: CCPY, Diocese, FUNAI, DSY- FUNASA, Urihi, MDM.

Tais assembléias, como vimos, são ocasiões onde os grupos locais se reúnem - normalmente na presença de autoridades e representantes não índios para discutir, trocar informações, apresentar os seus problemas e fazer reivindicações.

Referências discursivas até os anos de 1990 (ALBERT, 1995; PEREIRA, 2008) dão conta que a noção de “Nós Yanomami” era pouco utilizada como um grupo único e coeso pelos indivíduos desse grupo. O *kami Yanomami yama kɨ* “nós Yanomami” foi sendo fertilizado em discursos voltados aos *napë pë*, ou para outros grupos indígenas do que em discussões entre eles. O “Nós Yanomami” passou também a compor as produções de cartas, redação de projetos, relatórios, com conotação de unidade.

A inoperância e ineficiência do órgão indigenista oficial provocado deliberadamente pelo direcionamento político do governo brasileiro não tornou possível a implantação de programas de assistência à saúde, educação diferenciada, vigilância territorial, etc., condizentes com as diretrizes da Constituição Federal de 1988, conforme delineado nas pautas de reivindicações formuladas pelo conjunto dos grupos Yanomami.

Diante desse quadro que projetara o nome Yanomami como “uma marca internacional”, e Davi Kopenawa, considerado por muitos o Dalai Lama da floresta, apoiado na leitura de que o governo brasileiro “*não querer ajudar os Yanomami*”, com apoio de Cláudia Andujar, fotógrafa e uma das fundadoras da CCPY, desencadeou uma campanha de ajuda financeira para alavancar projetos de educação e saúde na Terra Yanomami. Essa campanha deu um novo impulso à rede interinstitucional de apoio, e fez nascer uma *parceria* com várias ONG’s e instituições governamentais europeias, como é o caso da Embaixada da Noruega, da Holanda, da Suécia, da França que resultou na implementação de uma série de projetos junto aos diversos grupos yanomami.

TABELA 4 – PROJETOS DE ONG’S E MISSIONÁRIOS – 1992 A 2008

INSTITUIÇÃO ORGANIZADORA	ÁREA DE ATENDIMENTO	PROJETO	ÁREA DE ATUAÇÃO
SECOYA (ONG criada em 1991, em atividade até os dias atuais)	EDUCAÇÃO	1992 - ações de Educação; 1997 - Projeto de Educação;	MARAUÍÁ, DEMINI, ARACÁ (AM)
	MEIO AMBIENTE	2002 - Formação de Agentes Agro-florestais; desenvolvimento sustentável; 2005 - Projeto Etnoambiental e Melhoria Alimentar; 2007 - Capacitação Agro-florestal, Valorização dos Saberes Tradicionais e Melhoria na Produção de Alimentos dos Yanomami;	
	SAÚDE	1991 - Projeto de Saúde (rede de assistência básica); 1994 - Capacitação dos Agentes de saúde. Ind. de Saúde (AIS); 1999 – convênio Secoya/Funasa; Projeto Novos Conhecimentos para a alfabetização dos AIS do Padauri; Programa de Educação em Saúde;	RIO MARAUÍÁ, AJURICABA, ARACÁ (AM)

	ORGANIZAÇÃO POLÍTICA	Programa de Apoio ao Processo Organizativo Yanomami	RIO MARAUIÁ, AJURICABA, ARACÁ (AM)
CCPY (Criada em 1978 em apoio à criação do Parque Yanomami; encerrou suas atividades em 2008)	EDUCAÇÃO	1995 - Projeto de Educação Intercultural; 2001 – Formação de Professores	DEMINE, TOOTOTOPI, PARAWAU, HOMOXI, CATRIMANI I, KAYANAU, PAPIU, AUARIS
	MEIO AMBIENTE	2000 a 2003 – Programa Agro-florestal Yanomami	DEMINE, TOOTOTOPI, HOMIXI
	SAÚDE	1990 - Projeto de Saúde Yanomami	DEMINE
		1991 – Ampliação do Projeto de Saúde	DEMINE, TOOTOTOPI PARAWAU
URIHI SAÚDE YANOMAMI (ONG criada em 1999, a partir do programa sanitário da CCPY; em julho de 2004 encerra as atividades)	SAÚDE	Saúde: janeiro de 2000 a julho de 2004, através de convênio URIHI/FUNASA. A organização prestou assistência à saúde aos grupos de Roraima atingindo 50% da população Yanomami no Brasil.	ALTO CATRIMANI, ARATHAU, AUARIS, PARAWAU, BAIXO MUCAJAÍ, DEMINE, ERICÓ, HAKOMA, HOMOXI, MALOCA PAPIU, KAYANAU, PARAFURI, SURUCUCU, TOOTOTOPI, URARICOERA, WAIKÁS.
	EDUCAÇÃO	2002 - Frente a isso, a Urihi criou um setor de educação que deu início aos trabalhos de escolarização e formação de professores.	SURUCUCU, HAKOMA, ARATHAU, PARAFURI, AUARIS
IBDS - Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Social (encerrou suas atividades em 2010)	SAÚDE	2004 – iniciam atividades por meio de convênio c/ FUNASA	REGIÃO CAUABURIS
DIOCESE DE RORAIMA	SAÚDE	1994 – parcerias c/ FUNASA 2001 – convênio c/ FUNASA	MISSÃO CATRIMANI, BAIXO CATRIMANI, AJARANI, XITEI
MISSIONÁRIAS DA PROVIDÊNCIA DIVINA	SAÚDE	1991 - Programa de Assistência à Saúde s/ convênio com a Funasa	XITEI
	EDUCAÇÃO	1992 - Programa de Educação	XITEI
CIMI	EDUCAÇÃO	1995 – Início das Escolas Yanomami 2001 – Programa de Educação (Formação de Professores)	MISSÃO CATRIMANI, AJARANI, BX. CATRIMANI, XITEI
MÉDICOS DO MUNDO (encerrou suas atividades em 2003)	SAÚDE	1998 – assistência à saúde	KAYANAU, PAPIU

Com a participação das lideranças yanomami um tom mais propositivo foi dado às demandas por educação e saúde diferenciadas.

“Nós queremos a escola para aprender a escrever a própria língua Yanomami, para não perder a nossa língua, para garantir a história dos Yanomami, se não, os napê pê vão continuar invadindo e ensinando só a língua deles, estragando a nossa, e isso nós não queremos” (KOPENAWA, Projeto Yarapiari versão 2011).

Sob a leitura de que não possuíam condições de executarem diretamente os projetos que reivindicavam, as lideranças yanomami aceitaram que a CCPY assumisse a execução do Projeto Intercultural Yanomami destinado a formação de professores em nível de magistério indígena. Foram criadas escolas nas regiões *Demine*, *Toototopi* e *Parawau*, regiões que não foram escolhidas aleatoriamente. Segundo Davi “*ali estão os meus familiares que se espalharam depois que saímos do alto Toototopi, há muito tempo atrás*”. A ampliação do projeto de educação executado pela CCPY para as regiões do *Kayanay*, *Papiu*, *Catrimani I* e

Auaris, foi produto de alianças travadas entre Davi e as lideranças dos grupos destas regiões, nos momentos de participação nas assembleias, que solicitavam constantemente o projeto em suas aldeias.

A URIHI Saúde Yanomami nasceu de um projeto piloto executado pela CCPY nas regiões *Demini*, *Toototopi* e *Parawau*. Em pouco espaço de tempo foram reduzidos drasticamente os índices de malária e outras doenças endêmicas que assolavam a grande maioria dos grupos locais. O ministério da saúde sob a batuta do então ministro José Serra, propôs o estabelecimento de um convênio para que a CCPY abarcasse as regiões desassistidas pela FUNASA. Sem condições estruturais para implementar um projeto de tal envergadura, foi criado então a ONG URIHI Saúde Yanomami com o único objetivo de criar uma rede de assistência à saúde junto aos grupos Yanomami em Roraima. Na região do *Marauiá*, a ONG Secoya - Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami deu início aos projetos de educação no campo da formação de professores e escolas diferenciadas, ao mesmo tempo, atuação em educação em saúde, gestão ambiental, e projetos pontuais de alternativas econômicas.

No âmbito das correntes missionárias católicas progressistas, foram realizadas campanhas junto aos financiadores (católicos) internacionais e nacionais tornando possível a atuação do CIMI em projeto de educação diferenciada, na região da *Missão Catrimani*, e as Ir. Providência Divina em projetos de saúde, na região do *Xitei*.

É importante salientar que muitas entidades de apoio, como as ONG's e as entidades religiosas aliadas do movimento foram importantes não só por se tornarem responsáveis pela implantação de programas na área de educação e saúde, mas por se tornaram referências como políticas bem sucedidas voltadas para essa população. Foram importantes também por demandar ao Estado, a responsabilidade de assumir as políticas públicas eficientes e adequadas aos Yanomami.

Luciano (2006) chama atenção para “não se deve confundir esse protagonismo das lideranças como negação ou aversão à ingerência das chamadas organizações de apoio”, tão presentes no início da formação do movimento. Essas organizações indigenistas continuam exercendo papéis importantes junto à luta indígena, embora cada vez mais como *parceiras*, *aliadas*, e apoiadoras e defensoras dos direitos indígenas, sem tomarem pra si o papel de executoras das propostas e diretrizes do movimento indígena, pois essa função cabe principalmente às lideranças indígenas articuladas.

Essa perspectiva, segundo Matos (2006) permitiu a atuação das ONG's locais e internacionais para executar tarefas que são de responsabilidade do Estado brasileiro.

3.2 A ORGANIZAÇÃO INDÍGENA SOB NOVOS PARÂMETROS: AS ASSOCIAÇÕES YANOMAMI

O debate em torno da modalidade organizativa na forma associativa adotada pelos movimentos indígenas coloca no centro da discussão a questão da sua origem e de sua natureza: é “externa” às sociedades indígenas, ou melhor, é produto de agentes externos, portanto, elemento introduzido na dinâmica nativa, ou apropriação de formas e conteúdos culturais de nossa sociedade á sua dinâmica política.

Em Albert (1995; 2000) as condições para a emergência e expansão das associações indígenas na Amazônia brasileira nos anos de 1980-90 foram delineadas a partir da implantação de projetos político-econômicos de reordenamento territorial que expôs os territórios indígenas à exploração de seus recursos naturais e se inscreve como extensão do espaço sociopolítico yanomami.

Nessa linha, a apreensão do espaço convencional yanomami em tempos contemporâneos (KELLY, 2005) é marcada pela interação entre os não índios e Yanomami, o que torna explícita as formas yanomami de ser e viver que se mantêm frente às transformações. Isto nos remete a pensarmos em como as formas não indígenas de organização política, como uma associação, por exemplo, se constitui uma extensão criativa da convenção yanomami, uma incorporação do desconhecido enquanto forma do conhecido e vê-se, assim, necessariamente modificada e exposta à inovação (Idem, p. 5).

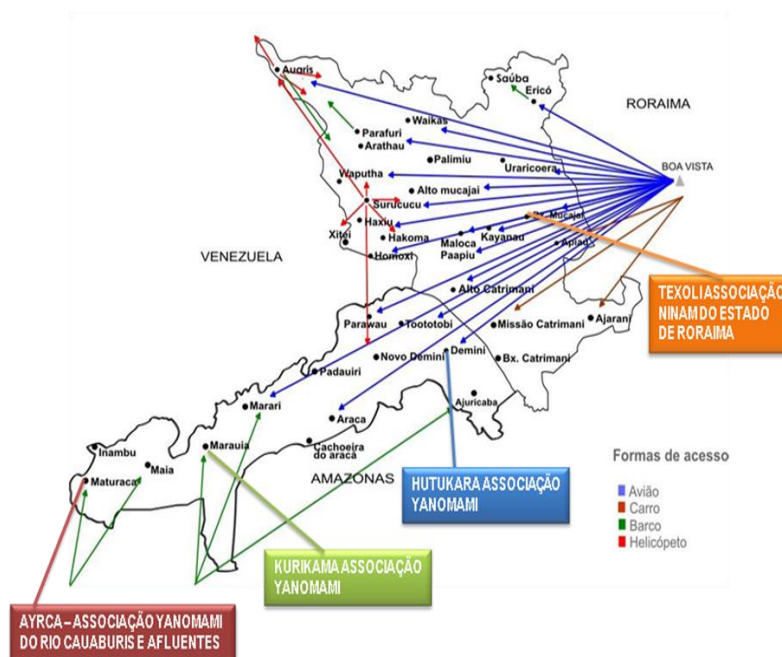
Em outro campo de análise, Arruda (2003) pontua a presença de interlocutores não índios exercendo ascendente poder de manipulação no interior desta sociedade e são responsáveis pela criação de novas formas de organização política. Diz ele,

[...] as necessidades decorrentes da situação de contato regular impõem novas atividades, novos esquemas de organização e novos papéis sociais, sobrepondo-se e imbricando-se às formas indígenas de organização social. O controle dos equipamentos, das técnicas, das novas formas de organização, dos conhecimentos e dos mecanismos que norteiam as relações com o mercado e com o Estado, acaba resultando na ascendência das agências de intermediação indigenista sobre os povos indígenas e no poder de interferência e manipulação no interior de suas sociedades (Arruda, 2003, p. 40).

Para Gallois (2000b) a emergência de organizações focalizadas nas relações com vários atores sociais e com o estado carrega as formas indígenas de se apropriar de formas e conteúdos culturais de nossa sociedade, para projetar seu futuro. As modalidades contemporâneas de representação indígena serão melhores compreendidas quando seus projetos étnicos forem apreciados como construções de elementos culturais e jurídicos oriundos das sociedades nacionais (idem, p. 6). Ao mesmo tempo demonstram sua capacidade de articulação e apropriação de formas de representação extraídas de nosso acervo como aponta Albert (1995) e “mesmo incorporando elementos ocidentais visam à construção de objetivos próprios” (REPETTO, 2008, p. 109).

Neste sentido, na etnografia das quatro associações Yanomami a ênfase recai sobre a dimensão política de suas demandas e reivindicações, com destaque nas atividades centradas nos grupos locais aos quais representa, sem descartar as conexões que essas associações estabelecem entre si. O termo criação aplicado às associações é aqui empreendido para referendar uma nova forma de atuação política, distante da idéia de algo que nasce do zero, que surge do nada, sem antecedentes, como bem demonstram os processos organizativos que as engendraram.

As associações, além de seu foco local, em suas atividades, extrapolam sua área de representatividade, e se projetam, em situação de confronto com as forças políticas locais e nacionais, como catalisadoras das demandas dos grupos Yanomami.



MAPA 6: Terra Indígena Yanomami e Ye'kuana com respectivos locais de criação das Associações. Fonte: Mapa DSEI Yanomami/2014, adaptada pela autora.

No geral, uma característica que difere as associações yanomami de outras existentes na região amazônica, é que passaram a ser mais articuladoras políticas do que atuantes como gestoras e executoras de ações conveniadas com órgãos estatais como serviço de saúde indígena e proteção das terras indígenas, como o caso do Conselho Indígena do Vale do Javari (CIVAJA) e o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT).

3.2.1 A ASSOCIAÇÃO YANOMAMI DO RIO CAUABURIS E AFLUENTES - AYRCA

A Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA) foi criada em 1998, em sua assembléia de criação, contou com ampla participação das aldeias *Maturacá*, *Ariabú*, *União*, *Auxiliadora*, *Maiá* e *Tamaquaré* (compreende as aldeias localizadas dentro do Parque Nacional do pico da Neblina)²⁷ e com apoio das Organizações Não Governamentais, FUNAI e interlocutores da Federação das Organizações do Alto Rio Negro (FOIRN).

Entretanto, diferentemente de outras associações do Rio Negro, a criação da AYRCA não foi impulsionada pela questão de demarcação territorial, uma vez que a Terra Indígena Yanomami foi homologada anos antes, em 1992.

Mesmo geograficamente distante de outros grupos étnicos da região do Rio Negro, laços de identidade e parcerias políticas foram lentamente sendo construídos com os grupos étnicos no Amazonas, e de modo especial, com a FOIRN ao qual direcionavam suas demandas e reivindicações. Aliás, é uma especificidade dos povos indígenas localizados no Amazonas, a formação de Federações e Conselhos com características pluriétnicas, que além de povos, aglutinaram associações indígenas, passaram a ser a principal instituição articuladora e de diálogo com o Estado nacional.

Em 1999 com apoio da FOIRN, 22 estudantes Yanomami das regiões do Marauíá e Cauaburis ingressaram no curso de formação de professores em nível de magistério indígena (oferecidos em São Gabriel). Ao mesmo tempo em que se estreitavam a convivência na “casa de apoio” - antiga reivindicação das aldeias do Cauaburis, conquistada após mobilização e apoio da FOIRN, da Diocese de São Gabriel e da FUNAI – lugar onde os Yanomami se hospedam quando chegam até a cidade de São Gabriel da Cachoeira.

²⁷ De acordo com o Decreto presidencial Lei 83.550/1979 que criou o Parque Nacional do Pico da Neblina, o mesmo estaria interdito à exploração econômica.

A inserção na formação possibilitou maior participação dos professores e de lideranças Yanomami nas assembleias da FOIRN, e com isso, sua incorporação àquela região que, apesar de abarcá-los geograficamente, não incorporavam as demandas específicas dos grupos de Cauaburis (MENEZES, 2010, p. 191).

Com sede estabelecida na cidade de São Gabriel da Cachoeira, a sede da AYRCA possui uma estrutura pequena, dispondo de poucos recursos tanto para sua manutenção quanto para o sustento dos coordenadores que se revezam entre a cidade e a aldeia.

Por ser uma região de fronteira, o governo brasileiro a introduziu um elemento específico no contexto das relações interétnicas dos grupos Yanomami que habitam a região: os militares. Em 1975 um posto militar com colaboração com a FAB foi construído em Maturacá. Esse destacamento do Exército foi ampliado em 1993, tornando-se o 5º Pelotão Especial de Fronteira (PEF). Sua presença implica na imposição de relações marcada por tensões, o que tem gerado uma situação de permanente conflito.

O Exército vivencia essas relações com os Yanomami de forma antagônica. Por se posicionar como defensores dos interesses nacionais nas áreas de fronteira - o que se traduz por defesa da soberania nacional - os representantes do Exército assumem uma posição superior aos grupos que habitam a região. Comportam-se imbuídos da missão de representar o Estado brasileiro nos limites de seu território, mesmo que para isso seja necessário impor seu poder sobre os moradores da região.

Este tipo de postura tem produzido um clima de permanente tensão entre estes e as aldeias, provocados pela desconsideração à vida social Yanomami que vai desde o envolvimento sexual de soldados com as jovens mulheres yanomami²⁸, a ampliação da infraestrutura voltada para as necessidades do exército. Por exemplo, a construção de uma mini usina hidrelétrica de uso exclusivo do PEF, gerou reivindicação dos Yanomami por instalação de três transformadores de 45 kw com o fim de estender o fornecimento de energia elétrica também às aldeias próximas ao posto militar.

Além disso, a ampliação da infraestrutura voltada para as necessidades do PEF levou o exército a encaminhar uma proposta de construção de uma estrada vicinal projetada para ligar Maturacá a São Gabriel, em uma extensão de 63,123 Km (sessenta e três quilômetros e cento e vinte e três metros). As lideranças yanomami das comunidades Maturacá, Nazaré, Inambu e Maia, no Amazonas, representadas pela AYRCA (Associação

²⁸ MÉLEGA, Roberta. **Uma crônica da relação índios e militares na Cabeça do Cachorro (AM)**. Disponível na website: <http://www.socioambiental.org/esp/indiose militares/robertamelega.html>, acessado em 05.01.2015.

Yanomami do Rio Cauaburis e afluentes), encaminharam documento à FUNAI, ao Ministro da Defesa, Ministra-Chefe da Casa Civil e ao governador do Amazonas, se posicionando contra a construção da vicinal. “A FUNAI não conseguiria vigiar a estrada, assim como não consegue vigiar os rios e conseqüentemente a presença de estranhos e de cachaça, com certeza, aumentaria”, diz a carta (CCPY Boletim Yanomami online, 2000) enviada aos órgãos governamentais.

Para convencer os Yanomami das vantagens da estrada, o exército ofereceu uma série de benefícios, na forma de obras de infraestrutura e serviços como poços artesianos, pontes ligando comunidades, veículos utilitários, assistência médica, entre outros. As lideranças afirmam ser favoráveis aos benefícios oferecidos desde que não sejam em troca da construção da estrada. Em fevereiro de 2004 foi movida pelo Ministério Público Federal (MPF) uma ação civil pública em favor dos Yanomami e concluindo pela proibição da construção da vicinal, pelo Comando Militar da Amazônia.

A prática constante de introdução de não índios levados pelo exército com fins diversos, sem qualquer consulta à população, é outro ponto de tensão e conflitos entre as aldeias e os militares. A produção de um documentário pela equipe do médico Dráuzio Varella que realizou trabalhos de filmagens entre os Yanomami, sem que suas motivações e aplicações fossem elucidadas as pessoas filmadas e a sua associação local.

Em 2005 a Operação Rondon foi introduzida na região pelos militares, e nela, um grupo da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) realizou um mapeamento do desenvolvimento econômico das aldeias. Na publicação do mapeamento tornou-se público uma versão preconceituosa contra os Yanomami contendo afirmações como [...] “ocorreu entre eles massacre cultural e ‘esquecimento cultural’”. O relatório ressalta que os jovens yanomami [...] “não têm muito interesse em aprender práticas tradicionais” (CCPY, Bol. nº 77, 2006) como se atualmente, os grupos Yanomami da região fossem apenas uma pálida versão do que fora um dia, reafirmando a velha teoria da aculturação.

Os militares têm cotidianamente deixado lixo ao longo da trilha, nas cavernas e no cume do Pico. Em nota expedita pela AYRCA foi solicitada ao Ministério Público Federal e ao Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMbio) que intercedesse junto ao exército para realização de um programa de recolhimento e reciclagem do lixo gerado no próprio Pelotão de Fronteira, espalhados ao ar livre em caminhos transversais à pista de pouso, utilizados pelos yanomami para irem às suas roças.

As constantes invasões de seus territórios têm se constituído na principal agenda da AYRCA. A proibição da retirada de madeira de suas terras por um missionário da Inspeção Salesiana do Amazonas que atua na região desde 1952 (CCPY Notícias Urgente, Boletim nº 69, 2005). E às expedições sem autorização, e sem consultar as comunidades, para turistas escalarem o Pico da Neblina, considerado lugar sagrado para os Yanomami, com constantes conflitos entre os Yanomami e os órgãos responsáveis pelo Parque.

Em dezembro de 2009 os Yanomami do Cauaburis protestaram contra as construções autorizadas pelo ICMbio - órgão gestor do Parque Nacional - de abrigos de estruturas metálicas construídos pelo exército na trilha que leva ao Pico da Neblina. O incômodo da movimentação de helicópteros e trabalhadores, além dos desmatamentos nos locais: Bebedouro Velho, Bebedouro Novo e Base, situados ao longo do caminho do Pico da Neblina considerados lugares sagrados. "*A nossa realidade espiritual se concentra no Yaripo (Pico da Neblina) e Masiripiwei (Pico 31 de março)*"²⁹ motivou a realização de uma expedição de jovens yanomami da comunidade de *Maturacá* que destruíram os abrigos.

A presença militar na região não foi capaz de impedir que a região fosse sistematicamente invadida por milhares de garimpeiros, chegando em 1993, a aproximadamente de 6.000 em atividade, sem nenhum controle dos órgãos governamentais (Rel. do então IBAMA, fls. 48/5, 05 de julho de 1993) após publicidade das riquezas minerais na região do Pico da Neblina levantadas pelo Projeto RADAMBRASIL em 1976³⁰.

As riquezas minerais foram exploradas pelos investidores paulistas Rafael Hasson da empresa Metagal, Azis Nader da Rakam, o mega-investidor Nagi Nahas associado à Goldamazon - empresa já instalada na região - que injetaram US\$ 1 milhão na exploração das jazidas de ouro e principalmente de diamantes existentes nessa região (CCPY, Bol. URIHI nº 11, 1989).

Para chegar até os garimpos a rota de invasão mais utilizada tem sido a BR-307 (trecho São Gabriel da Cachoeira/Cucuí), a partir da cidade de São Gabriel da Cachoeira até o km 85, na altura do Igarapé Ya Mirim. Deste ponto adentram subindo pé até o sopé da Serra do Padre, e a outra é seguir de "voadeira" pelo Igarapé Ya Mirim até alcançar o Rio Cauaburis, de onde se espraiaram pelo canal de Maturacá, Igarapé Aliança, Igarapé do Sapão, Igarapé Tucano. Trilhas foram abertas às margens destes igarapés, de onde partem subindo as

²⁹ Matéria disponível no site: <<http://www.karipuna.blogspot.com.br/2009/01/yanomami.defendem.yaripo.html>>. Acesso em 10.06.2015.

³⁰ Folha NA-19, Pico da Neblina, 1976.

várias serras até alcançarem os garimpos espalhados pelo Parque Nacional do Pico da Neblina.

Entre os anos de 1990-1993 foram retirados pela FUNAI, Polícia Federal (PF) e FAB mais de 2.000 garimpeiros da região por meio da “Operação Selva Livre I e II” (CCPY, Bol. nº 18, 1991). Desde então, apesar da redução do quantitativo de garimpeiros e de empresas de mineração atuando em menor número no Pico da Neblina.

Os Yanomami do *Maturacá* submetidos a um intenso contato com os garimpeiros, aprenderam a garimpar e se engajaram nas atividades do garimpo artesanal básico, trabalhando nas áreas abandonadas ou atuando como “carregadores” das bagagens (alimentação, combustível, armamento, munição e equipamentos) dos garimpeiros desde o canal do Maturacá até os diversos pontos de garimpo espalhados no Pico da Neblina. Segundo A. Yanomami, da aldeia *Maturacá* “*as atividades dos carregadores são realizadas atualmente tanto por famílias inteiras quanto por pessoa; e cada Yanomami recebe 7 g de ouro por viagem*”.

A controvérsia em torno da regulamentação da mineração em seus territórios ganhou oficialidade quando, por meio da AYRCA tornou-se oficial o desinteresse em relação à exploração mineral em suas terras “*Nós não queremos nenhum tipo de maquinário dentro da nossa área, pois nós, Yanomami, somos contra as balsas. Nós, Yanomami, queremos preservar os nossos rios, lagos, peixes e caça*”. Este é um trecho da carta de 04.01.01 assinada pelo Conselho Administrativo da AYRCA (CCPY Notícias Urgente, Boletim nº 69, 2005).

O posicionamento oficial contrário à exploração mineral se contrapõe a um requerimento assinado por Júlio Góes, liderança da região, e o militar conhecido como Sargento Félix, que serve no 5º Batalhão de Infantaria de Selva (BIS), em São Gabriel da Cachoeira (AM) encaminhado ao Congresso Nacional manifestando o interesse na exploração mineral na Terra Yanomami.

Nas assembleias da AYRCA as demandas reais dos grupos locais por saúde, educação, território, fiscalização, cooperativa, poluição, exploração mineral, de madeira, e a expansão dos benefícios da energia gerada pela micro usina hidrelétrica do exército, a reforma ou reconstrução da ponte que atravessa o rio *Maturacá*, ligando-a à aldeia *Ariabú*, o incentivo aos projetos de criação de animais e peixes.

Os projetos elaborados e executados por instituições governamentais e não governamentais à revelia dos reais interesses e necessidades da população local são encarados de forma bastante crítica pelas lideranças da associação.

“Nós já temos nossos projetos, não queremos que ninguém atrapalhe. Não queremos pesquisadores que não expliquem que passem à toa, não queremos esse tipo de projeto dos soldados, também não queremos o Calha Norte”. (Donaldo Yanomami, liderança do Maturacá).

“Vocês, que pensam que somos atrasados, que somos como animais esqueçam tais palavras, sabemos fazer nossos projetos, não queremos mais projetos que simplesmente chegam aqui, pegam informações e vão embora, sem dar retorno”. (Liderança Yanomami, AYRCA).

Em contrapartida aos projetos “externos”, os Yanomami do Cauaburis têm encaminhado aos órgãos oficiais e aos parceiros (ONG’s e financiadores) seus projetos, gerados a partir de suas próprias demandas. Um exemplo disso é o projeto *tiëmotima*, voltado à realização de oficinas de capacitação administrativa e de informática, e o de formação diferenciada em magistério indígena (CCPY Notícias Urgente, Boletim nº 77, março, 2006).

3.2.2 A HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI – HAY

O estreitamento das relações com órgãos estatais e com grupos não indígenas, operados até então em bases informais, fez com que as lideranças criassem de uma instância de representação política que desde as décadas de 1980 e 90 encontra grande difusão entre povos amazônicos (ALBERT, 2000).

Foi um processo que ganhou impulso com a participação de lideranças tradicionais e de agentes agro-florestais, agentes de saúde, professores em intercâmbios com outros povos indígenas. Os intercâmbios com grupos indígenas de Roraima, do Xingu, do Alto Rio Negro, do Vale do Javari, do Acre e Amapá, com as instâncias de representatividade indígenas em nível mais geral, como a da Coordenação Indígena da Amazônia Brasileira (COIAB) foram promovidos com intuito de propiciar trocas de experiências sobre estas formas de organização, já implantados por estes outros grupos indígenas.

Uma das experiências de intercâmbio na viagem que fizeram ao Acre, Davi Kopenawa, o professor Lauro Yanomami e o agente agroflorestal Vilmar Yanomami participaram de um encontro que reuniu representantes de 14 associações indígenas da Amazônia para trocar experiências e discutir projetos de cunho educacional, socioambiental e político (CCPY, Notícias Urgente, Bol. n° 69, 2005).

Um grupo de lideranças tradicionais e jovens representantes (professores e agentes de saúde (o grupo do Davi) impulsionou uma discussão com os parceiros *napë*, e com os grupos locais a eles “associados” sobre formas alternativas de organização como resposta às crescentes demandas de assistência à saúde, educação, invasão de garimpeiros, etc.

Os grupos locais que desde os anos 90 já possuem um histórico de articulação conjunta com o grupo de Davi Kopenawa (como grupos da Missão Catrimani, Parawau, Toototopi), e foi ampliado a partir do ingresso das regiões participantes dos projetos de educação e saúde realizados pelas ONG’s CCPY e URIHI, se ligaram politicamente ao grupo de Davi Kopenawa.

Na região do *Toototopi*, Gugu Yanomami, cunhado de Davi foi um dos articuladores de reuniões e assembleias locais para discutir a associação. Nesse processo mobilizatório pude acompanhar as inúmeras reuniões e assembleias interaldeãs, e observar as discussões, dúvidas e a falta de clareza das lideranças sobre o que seria uma associação, uma vez que a grande maioria não sabia de fato, o que do que se tratava. Por ocasião de uma reunião realizada no dia 28 e 29 de setembro de 2004 envolvendo as aldeias *Apihiki*, *Koyopi* e *Xiroxiropi* para discutir a criação da associação, pude registrar como as lideranças expressaram suas dúvidas, e de como associaram as demandas de seus grupos à criação da associação.

Veras Yanomami dirigiu-se até o centro da aldeia e iniciou o *hereamou* falando do pedido de Davi Kopenawa para que discutissem sobre a formação da associação. Fez uma retomada da história dos antigos, desde quando moravam no *Marakanã* e encontraram os garimpeiros. Naquele tempo, disse ele:

“Eu não conhecia os brancos, não sabia qual era o seu pensamento, agora eu já sei. Os espíritos *xapiri pë* me deram sabedoria para enxergar além do que é visível, e ler o pensamento dos “*napë pë*” e ver o quanto são maléficos. Então essa Associação que estão falando, vai, assim como os bons espíritos, clarear suas idéias, seus pensamentos, para defender a floresta, também vai ajudar com rádios para poderem falar com os parentes quando estiverem doentes na Casa do Índio em Boa Vista.

As demais lideranças, de forma alternada, se deslocaram até o centro da maloca e discursaram por horas a fio, sobre a Associação. Bartolomeu Yanomami, liderança da aldeia *Koyopi* assim se manifestou:

“Na minha aldeia nós temos muitas dificuldades, falta ferramentas para trabalhar na roça, redes para dormir e facas. Nós estamos sofrendo a saúde está ruim, os inimigos da Venezuela têm mandado doenças, e nós estamos com medo da malária. Nós moradores do Koyopi queremos ajuda da associação”.

Outra liderança da aldeia *Xiroriropi* também seguiu um pouco o discurso da liderança do *Koyopi*, enfatizando as necessidades de sua comunidade no atendimento à Saúde, dado os registros de óbitos de crianças por problemas respiratórios. Entre as suas reivindicações, solicitou à FUNASA, a construção de uma pista de pouso próximo à comunidade para que o atendimento à saúde pudesse ser feito permanentemente. Deixou claro seu desconhecimento de como funcionava uma associação, mas que eles queriam que ela os ajudasse. Didi Yanomami, *pata* e agente agroflorestral da aldeia *Apiahiki* lembrou sua experiência de viagem ao Acre e Presidente Figueiredo (AM), incorporando em seu discurso a experiências dos Kaxinawa e a associação por eles criada. “*Fazer Associação é bom, ajuda a conseguir o que se quer*”, concluiu.

Geraldo Yanomami, com um discurso recheado de palavras em português, colocou os problemas de saúde em sua comunidade, enumerando as crianças que se encontram com diarreia e gripe. Explicou a partir das dificuldades vividas, a importância da associação para fazer documentos para as autoridades, e defendeu a ideia de que a proximidade com os não índios ser necessária, para que fiquem mais esclarecidos e não cometerem os erros do passado.

Estes grupos locais do *Toototopi* e mais os grupos das regiões do *Parawau*, *Homoxi*, *Auaris*, *Papiu*, *Catrimani I*, *Baixo Mucajaí*, *Missão Catrimani*, *Kayanau*, *Haxiu* e *Demini* por relações que vem sendo construída desde as primeiras assembleias gerais nos anos 90, firmaram presença na grande assembleia de criação da Hutukara, na aldeia *Watoriki* entre os dias 10 a 12 de novembro de 2004.

Na assembléia de criação participaram as organizações indígenas: Conselho Indígena de Roraima (CIR), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Conselho das Aldeias Waiãpi (APINA) e AYRCA. As instituições governamentais, Fundação Nacional de Saúde de Roraima (FUNASA-RR), FUNAI

(Administração Regional Roraima), Secretaria Estadual de Educação de Roraima (SECD/RR), e das ONG's CCPY, Rainforest Foundation da Noruega, Norwegian Agency for Development Cooperation (NORAD), e Embaixada da Noruega, apoiadores de vários projetos para os Yanomami.

O discurso de Davi Kopenawa (CCPY, Boletim Pró-Yanomami, nº 55 de 19/11/2004) na data de criação da Hutukara, expressa os propósitos com a criação da Associação.

Hoje, nós, Yanomami, criamos a Hutukara Associação Yanomami. Sobre o nome Hutukara, todos nós Yanomami, escolhemos este nome porque Hutukara [o céu original a partir do qual se formou a terra] é que nos mantém vivos, juntamente com os rios e a floresta; Hutukara [a terra-céu] nos dá a vida, como fez com nossos antepassados antes de nós. Por isso nós a defendemos. É isto que significa Hutukara. Por que fundamos a associação? É para defender a nossa terra. Nos primórdios do mundo, Hutukara [o céu original] caiu [para formar a terra-floresta atual]. Por isto escolhemos este nome. É o nome da mesma terra-céu que Omama [o demiurgo] consolidou no início [dos tempos]. Nós, todos os Yanomami, escolhemos o nome Hutukara e queremos agora mandá-lo neste documento para todos os lugares para que vocês o conheçam.

A escolha do nome traduz a ideia há décadas defendida pelos seus principais *pata thëpë* de “guardar e defender a floresta”, reforçando o discurso político étnico como reforça Albert (1995).

Atualmente, em sua quarta gestão, desde sua fundação em 2004, a associação vem sendo presidida por David Kopenawa (funciona como uma versão simbólica do “Conselho dos Chefes” comuns em outros grupos indígenas³¹ sendo que as principais decisões políticas não são tomadas sem conversas com Davi). Os demais membros da diretoria são compostos por jovens professores, agentes de saúde e demais lideranças jovens, oriundos de diversas aldeias, apontando uma tendência de uma representatividade intra-aldeã reconhecida e referendada nas assembleias de renovação da Diretoria.

Organizada a partir de uma estrutura com assembleia geral, diretoria (composta por um presidente, vice-presidente, tesoureiro, secretários), coordenadores dos núcleos temáticos (Terra e meio ambiente, educação e cultura, e Saúde) e o conselho fiscal. Fazendo parte desta composição, 14 pessoas oriundas de 13 regiões, sendo 5 diretores eleitos na assembleia geral e 9 gestores escolhidos pelas aldeias associadas. Na articulação de base, o conselho de representantes regionais conta com aproximadamente 200 membros.

³¹ O Conselho dos chefes Wãiapí, por exemplo, é a reunião dos velhos (joviña) dos diferentes grupos locais.

Fixados na maior parte do ano, em Boa Vista, o corpo diretivo participa de reuniões, fazem cursos, assinam cheques de banco e outros documentos, redigem documentos, cartas e manifestos, fiscalizam a aplicação dos recursos, elaboram projetos, recebem as demandas vindas das aldeias, e participam de movimentos específicos de reivindicação. O corpo administrativo, composto por dois funcionários não índios vinculados ao corpo diretivo, é responsável pela administração da associação.

Com frequência, o presidente e os diretores estão participando de encontros com a Secretaria de Educação, Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), com a FUNAI, o Ministério Público, Polícia Federal. Algumas dessas reuniões são em Boa Vista (RR), outras são em Brasília (DF) e em outros estados da região Norte e outros estados do Brasil.

O presidente da associação é o mais requisitado para participar de eventos internacionais. No levantamento da agenda de Davi Kopenawa, pude constatar que entre maio de 2014 até os dias atuais, ele esteve nos Estados Unidos (nos estados de São Francisco e Califórnia) para o lançamento de seu livro “A Queda do Céu”. Em São Francisco foi visitar a terra dos indígenas Ohlone, sendo recebido por um representante da aldeia Chictactac dos Ohlone. Na Califórnia, foi recebido pelo movimento *Floresta de Muir* e participou de palestras no Presídio Trust, na Berkeley, no Emerald Tablet (em conjunto com a livraria City Lights), e autografou dezenas de cópias de seu livro. Participou de reunião com o governador da Califórnia, Jerry Brown, e advertiu das graves ameaças que seu povo enfrenta visto que garimpeiros ilegais estão poluindo seus rios e espalhando a malária.

Entre setembro e outubro de 2014 participou do lançamento de seu livro na Inglaterra e França onde foi recebido no Instituto ORSTOM e no IRD (Institut de Recherche pour le Développement). No mês de maio deste ano, participou junto com Dário Yanomami (seu filho e diretor da associação), de uma conferência no Museu Nacional (UFRJ) organizado por Viveiros de Castro, antropólogo, e professor do Museu Nacional, antecedendo o lançamento de seu livro. Junto com Maurício Ye’kuana (vice-presidente) participou no Acre, do curso da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGAT.

Davi Kopenawa tem um trabalho alicerçado fundamentalmente em um desejo de contribuição pessoal com o bem-estar de seu povo. “*Eu nasci para lutar pelo meu povo, diz ele*”. A dedicação ao trabalho político interfere diretamente em sua vida pessoal, demandando

uma doação que coloca em segundo plano a família, e a convivência mais permanente com sua aldeia de origem.

As constantes viagens fazem com que ele esteja constantemente distante da vida social da aldeia, fato que desperta desconfiança e muitos comentários, e faz com que os diretores estejam constantemente sob suspeitas por parte dos grupos yanomami. As suspeitas variam desde a possibilidade de apropriação indevida de recursos financeiros, da incapacidade de resolver os problemas de seus grupos locais, e a de convívio marital com mulheres *napë*.

A despeito de relações muitas vezes conflituosas, a associação realiza suas assembleias ambicionando reunir o maior número possível de representantes dos grupos locais, de professores e agentes de saúde, como também os co-residentes dos locais onde se realizam as assembleias. As restrições ficam por conta do transporte, isto porque o deslocamento comumente se faz por via aérea, em pequenos aviões fretados pela associação, o que limita a participação de um contingente mais significativo de representantes dos diferentes grupos locais.

Nelas se consegue visualizar o alcance da organização política dos grupos, na qual, além dos Yanomami, encontram-se representantes de ONG's, Universidades, órgãos públicos de várias instituições e instâncias administrativas. Os não índios representantes das instituições governamentais são convidados geralmente para ouvir as reivindicações por políticas públicas.

A Hutukara emerge no contexto do que Albert (2000) classifica de “mercado de projetos” com obtenção de financiamento para suas ações políticas, foco principal de suas atividades. O Projeto de Fortalecimento da Hutukara é financiado pela Catholic Agency for Overseas Development (CAFOD) desde 2007, e mantém os encontros regionais e as assembleias gerais. O Projeto Institucional é financiado pela NORAD - Embaixada da Noruega desde 2007, e é voltado para manter e garantir o aparato administrativo, incluindo o pagamento de salários dos funcionários *napë* e os diretores da associação. O Projeto Cantos Yanomami, teve início em 2005 e concluído em 2008 foi financiado pelo PDPI (Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas) e garantiu a gravação de músicas dos principais cerimoniais Yanomami. Projeto como a construção de barco para a região do Ajuricaba e Demini (financiado por Guilherme Peirão Leal entre 2007-2008) se enquadra nos projetos pontuais realizados pela associação.

O Projeto de Capacitação e Treinamento de Gestores (financiado entre 2007-2010) pela Rainforest/EUA objetivou capacitar política e administrativamente os gestores da Associação. Nesse âmbito foram realizados quatro cursos focados em dois níveis de atuação: 1) as demandas internas de organização das atividades de fortalecimento da associação; 2) abertura de diálogos com os órgãos governamentais, autoridades estaduais e federais e outras organizações indígenas (Hay, relat. 2006). O segundo curso foi focado no treinamento de operadores de radiofonia para a implantação de um sistema próprio de comunicação em as aldeias. Outros cursos envolvendo tanto a diretoria quanto representantes de vários grupos locais, focado no funcionamento das instituições políticas não indígenas.

O projeto “Da Floresta para a cidade, da cidade para o mundo” teve sua primeira modalidade financiada pelo Instituto Oi Telemar no período de 2007-2008 e garantiu a instalação do sistema de radiofonia em diversos polos-base; sua ampliação vem sendo atualmente financiado por várias doações de pessoas físicas.

Para exercer a função de articulação entre as aldeias e poder se posicionar como porta-vozes das vontades e interesses desses grupos frente ao Estado e outros segmentos, as associações Yanomami tiveram que criar meios que lhes permita tomar decisões com apoio dos grupos locais, e com isso, legitimar suas ações.

A comunicação radiofônica permite a Hutukara mais do que trocas de informações entre ela e as aldeias, viabiliza que decisões tomadas nas aldeias sejam compartilhadas com o seu corpo diretivo e alcançassem as autoridades governamentais. A radiofonia não serve apenas de canal de transmissão de mensagens, mas constitui em um meio de formação de opinião coletiva entre os Yanomami.

Nessa prática a Hutukara acaba por deter o poder de fazer com que os demais yanomami nas aldeias assumam o ponto de vista e interesses desta organização indígena como se fosse de todos os grupos. Por exemplo, conseguir desestimular os grupos Yanomami a manter relações com garimpeiros e estimulá-los a se aproximar, cada vez mais, da organização indígena.

A Hutukara de forma mais contundente, detém esse poder justamente por sua atuação sistemática junto ao estado e por deter maior apoio de organizações Não-Governamentais, e fontes de financiamento de seus projetos de organização política. É também a única que possui um sistema de comunicação por radiofonia ligando as aldeias diretamente à sede da associação.

E nesses processos de institucionalização das organizações indígenas - em que passam a normatizar por via de estatuto, conta bancária, eleições, etc., - se permite o exercício de maior autonomia política e administrativa aos indígenas, na busca de parceiros/financiadores e na execução de ações que consideram fundamentais a sua reprodução cultural (ALBERT, 2000).

Em 2007, os professores deram início à tradução do estatuto para as línguas Yanomami, porém, é válido ressaltar o fato de que na tradução foram mantidas várias palavras em português: associação, organização, estatuto, projeto, reunião, assembleia, representantes, termos relacionados às concepções não índias de organização política, e que não encontraram similaridade para tradução nas línguas nativas.

Uma síntese dos objetivos assegurados no estatuto da associação postula:

“proteger a integridade física da Terra Indígena Yanomami incluindo os recursos naturais nela contidos; zelar pela integridade física e cultural, o desenvolvimento e o bem estar do Povo Yanomami; zelar pelo direito das comunidades Yanomami a uma assistência em saúde de qualidade em toda a Terra Indígena Yanomami; fomentar o fortalecimento da cultura do Povo Yanomami em todas as suas manifestações regionais, especialmente, suas línguas, práticas xamânicas e cerimoniais, conhecimentos tradicionais, modos de uso dos recursos naturais e redes de relações sociopolíticas; zelar pelo direito das comunidades Yanomami a um ensino bilíngue de qualidade em todas as escolas da Terra Indígena Yanomami; promover o intercâmbio entre todas as comunidades da Terra Indígena Yanomami; defender e representar os direitos e interesses dos Yanomami das regiões afiliadas a associação em todas as instâncias dentro e fora da Terra Indígena Yanomami” (ESTATUTO DA HUTUKARA, dos objetivos).

Esses objetivos enumeram os principais focos de ação e delimitam seu raio de ação. Após dez anos de existência a Hutukara construiu um diálogo institucional legitimado pelo Estado, e gradativamente ganha experiência e se consolida como uma instância de decisão. O trabalho de organização política vem sendo direcionada ao ordenamento de subgrupos políticos que auxiliam no fortalecimento da mobilização política. Nesse espírito é que Andrés Yanomami, da aldeia *Ariabú* se aproximou da Hutukara:

[...] “eu penso na força da coletividade, em potencializar o povo, mais para isso, o povo precisa conhecer o objetivo da luta”. [...] “Como o impacto da hutukara em Roraima é muito forte, eu sempre pensava em trabalhar aqui; então, antes de entrar eu já conversava com o Davi Kopenawa e mostrava meu interesse em participar da associação”.

Na última assembléia geral da Hutukara, seguindo a linha de aliança “irrestrita”, e de incorporação de quadros políticos yanomami que “*fale duro, forte, e não tenha medo dos napë como costuma dizer Davi Kopenawa*” além de ser proveniente de uma região que interessa ser incorporado ao corpo diretivo da Hutukara, “*eu fui convidado para concorrer na chapa que forma a atual diretoria da Hutukara*”. Em 2012, na festa de 20 anos da homologação da terra Yanomami, e por ocasião da V assembleia geral da Hutukara foi eleito 1º Secretário da Associação.

Segundo sua própria definição,

“o que é bom na Hutukara é fazer curso, aprender dialogar com a sociedade. Na cidade existem regras que determinam por onde você pode andar, na mata eu sou livre, na cidade tudo tem limite; o teu espírito sofre demais. No futuro o que eu penso é que os Yanomami que tem o conhecimento dos napë poderão ajudar as comunidades, utilizando esse saber como ferramenta para lidar com o mundo napë (mundo branco). Essas ferramentas que eu estou falando são ferramentas de diálogo. Eu luto para que os Yanomami no futuro possam reivindicar os seus direitos com clareza” (Depoimento colhido na sede da Hutukara, maio de 2015).

De acordo com os relatórios das assembleias gerais da Hutukara (I, II, III, IV, V e VI realizadas entre os de 2004 a 2012) as reivindicações por políticas públicas na área de saúde (o atual modelo de atendimento de saúde mantido pela FUNASA em parceria com várias instituições conveniadas; o retorno constante das epidemias, a falta assistência à saúde em todas as aldeias; formação de agentes de saúde; poluição dos rios por mercúrio).

Educação: política linguística, elaboração de livros didáticos nas línguas yanomami, reconhecimento da formação de professores e das escolas yanomami, contratação de professores; conversão da merenda escolar em equipamentos de trabalho (como enxadas, cavadores, facões, e etc.) para produção dos alimentos para os alunos. Envio de material escolar; aceitação do calendário diferenciado, alimentação para os cursos, falta de estrutura para a aprendizagem, construção do Centro de Formação do Papiu, criação de uma subsecretaria indígena.

Gestão territorial: proteção da terra, invasão de garimpeiros, fazendeiros e pescadores, poluição da água e proliferação de doenças; desintrusão dos fazendeiros no *Ajarani* (solicitação da redemarcação das linhas limítrofes e reposição das placas de demarcação da área), invasão por caçadores e a necessidade de controle da caça ilegal, especialmente na fronteira com os projetos de colonização, como na região do *Apiau*.

A interrupção da construção de estradas e de assentamentos de colonos nas matas próximas ao limite da Terra Yanomami são problemas enfrentados em Roraima, enquanto no Amazonas enfrentam com a falta de consulta prévia para a realização de obras dentro de suas terras. Questões recorrentes e reivindicações já constantes nas assembleias desde os anos 90, conforme vimos no capítulo anterior.

À embaixada brasileira foram solicitados o repatriamento e devolução do sangue retirados dos Yanomami³². Compôs a pauta de debate, os argumentos contidos no livro “Curso de Direito Constitucional” (Editora Forense), do jurista Paulo Napoleão Nogueira da Silva, que apresenta os Yanomami sob o viés de idéias preconceituosas e desqualificadoras.

Agilidade na emissão dos documentos (Registro Administrativo de Nascimento do Índio (RANI), carteira de identidade, CPF, certidão de nascimento) para ingresso em processos seletivos da Secretaria Estadual de Educação; abertura de conta corrente para os Agentes Indígenas de Saúde contratados pelo convênio Sesai/Missão Evangélica Caiuá.

Fez parte de questões estratégicas como a relação com instituições públicas e Não-Governamentais. Temas como mudanças climáticas, novos espaços de moradia dentro da terra Yanomami, formação de agentes agroflorestais, a introdução de armamentos que têm incrementado os conflitos interaldeões, e o fortalecimento institucional da Hutukara e articulação entre as aldeias de Roraima e Amazonas, uma extensa lista de demandas e reivindicações que compõe a agenda política da Hutukara.

3.2.3 A TEXOLI ASSOCIAÇÃO NINAM DO ESTADO DE RORAIMA

Articulado pelas lideranças das aldeias *Sikamapiu* e *Uxiu*, pertencentes ao grupo Ninam do Baixo Mucajaí, e com apoio da FUNAI-RR, por meio do então coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Yanomami em exercício, foi criada em 19 de novembro de 2014, na aldeia *Sikamapiu*, a Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima (TANER) com sede na própria aldeia.

Uma síntese de seu estatuto consta como objetivo: promover a defesa do território, ambiental e cultural; o desenvolvimento de alternativas econômicas

³² Sobre o sangue Yanomami: ver II capítulo, p. 76.

autosustentáveis, saúde, educação, agricultura, meio ambiente, turismo, artesanato, cultura do povo Ninam. Organização de cursos e programas de estágio. Transporte, e difusão da cultura Ninam, estudos, pesquisas e eventos para resguardar a memória cultural do povo Ninam. Estabelece ainda, a realização de debates, seminários, congressos, encontros, fóruns, etc. Em seu Art. 3º o estatuto garante a viabilidade de atividades agropecuárias, turismo, avicultura, e agricultura familiar.

Sua área abrange as aldeias Sikamapiu, Kuisi, Kayanau, Waikau, Uxiu, Pewau, Torita, Kuremau. Segundo o presidente da Texoli “queremos melhoria na construção da estrada para escoar nossa plantação, levar merenda escolar até nossas comunidades”. A instalação de uma urna eleitoral na aldeia *Sikamapiu* em agosto de 2014, por intermédio do então Coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Yanomami, as lideranças da aldeia *Sikamapiu* solicitaram à Justiça Eleitoral a instalação de um posto do Tribunal Regional Eleitoral (TRE-RR) para emissão de título e regularização eleitoral, etc. Disto resultou que no pleito eleitoral de 2014 fosse instalada uma urna eletrônica nessa aldeia para viabilizar a participação dos Ninam nas eleições. Segundo o juiz da 3ª Zona Eleitoral, “nossa proposta é facilitar ao máximo o alistamento eleitoral dessa comunidade, respeitando as leis e as resoluções eleitorais”³³. Essa tem sido a prática recorrente das lideranças, de se remeter ao diálogo direto com o Estado a fim da obtenção de recursos para suas demandas imediatas como atesta estudos de Repetto (2008) com outros povos indígenas de Roraima.

Aliás, o tempo que ficou sem registro formal, a Texoli mesmo em momentos de conflitos com outros grupos yanomami, não foi colocado de lado sob o pretexto de não ser uma “associação de fato”, sendo suas lideranças, requisitadas pela Hutukara, AYRCA e Kurikama, em momentos de ações de enfrentamento ao estado brasileiro, como veremos no capítulo seguinte.

Vale ressaltar que o registro burocrático de uma associação indígena não deve ser impedimento para as suas atuações, segundo a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) “os índios têm o direito de terem respeitadas suas formas organizativas”, sem que tenham que seguir, rigidamente, todos os padrões burocráticos.

As etnografias de outros povos amazônicos (LUCIANO, 2006; REPETTO, 2008; MATOS, 2006) apontam que muitas associações não são criadas para serem representativas

³³ Esta fala pode ser consultada no site: <<http://www.tre-rr.jus.br/noticias-tre-rr/2014/Marco/justica-eleitoral-cria-secao-na-area-indigena-yanomami>>. Acesso em 21.02.2015.

de um único grupo étnico, assim como muitas não surgem apenas para captarem recursos ou para realizar “projetos”.

3.2.4 A KURIKARAMA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI

A Kurikama Associação Yanomami foi criada na III assembleia geral das aldeias Yanomami do *Rio Marauíá*, entre os dias 27 a 31 de julho de 2013, realizada na aldeia *Komixiwë*, no Amazonas. Dela, participaram aproximadamente 200 pessoas, entre lideranças, professores, agentes de saúde indígena das aldeias *Momohi*, *Kona*, *Pukima-Cachoeira*, *Raita*, *Pukima-Beira*, *Ixima*, *Komixiwë*, *Pohoroapihiwei*, *Balaio*, *Tabuleiro*, *Jutaí*, *Bicho-Açu* e *Nova Esperança* expuseram e discutiram suas situações (Jornal Wanowano, n° 35, ano 12, março de 2014).

Recuando um passo no processo histórico dos grupos Yanomami que formam as aldeias do *Rio Marauíá*, estudos apontam se tratar de grupos que se deslocaram da Venezuela nos anos de 1940 do século passado. À época, o *Rio Marauíá* era habitado pela população regional. A colisão dos grupos yanomami com os não índios foi violento, obrigando os grupos a continuarem descendo o rio, até colidirem novamente a população ribeirinha das margens do Rio Negro. A colisão provocou violentos choques, com ataques de ambas as partes, obrigando os grupos Yanomami a retrocederem e se estabelecerem no lugar chamado *Xamatá*³⁴. Habitavam esta área quando foram alcançados pelos missionários salesianos que construíram um barracão, com o objetivo de atrair os grupos dessa região e instalar a primeira missão no fim dos anos 60 (MENEZES, 2010).

Em 1942 é fundado um posto do SPI na embocadura do *Rio Marauíá* que funcionou até 1944. Logo após o início das atividades de atração, que aumentou o tráfego de não índios na região, ocorreram os primeiros surtos de gripe entre os Yanomami desta região (SMILJANIC, 1999). A “área *Marauíá*” constou como uma das áreas de atuação do Projeto Yanoama (TAYLOR, 1979) tornando-se referência de organização fundiária aos moldes de “ilhas” proposta pela FUNAI (sob a presidência de Romero Jucá) no processo de demarcação da Terra Yanomami. Contudo, no processo de reordenamento da população indígena

³⁴ Ver site: <http://www.secoya.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=7&Itemid=26>. Acesso em 05.04.2015.

localizada no perímetro do Projeto Calha Norte, uma base da FUNAI foi instalada num local chamado *Apuí*, no ano de 1989, para o atendimento das aldeias do Rio *Marauíá* (Doc. Secoya, 2012).

De acordo com as diretrizes de ação proposta pelo Grupo de Trabalho Indigenista ligado ao PCN, voltados aos Yanomami no estado do Amazonas, as ações da FUNAI voltaram-se então, para a implementação de projetos de desenvolvimento comunitário e incentivo ao artesanato. Os projetos implantados destinaram-se a produção de farinha de mandioca, com a construção de casas de farinha comunitárias, sob a alegação que, “a tecnologia aplicada ao processo produtivo é primário e já não satisfaz às necessidades de produção das comunidades, que pretendem gerar progressivamente cada vez mais excedentes comercializáveis” (FUNAI, PCN, Programa Agricultura, 1988 *apud* BIGIO, 2007, p. 109).

Há pelos menos 15 anos os grupos do Rio *Marauíá*, periodicamente, se empregam nos pequenos núcleos ribeirinhos, em grupos de 10 a 15 pessoas, em troca de farinha, redes, panelas, terçados e armas de fogo, chegando a trabalhar até seis meses para ganhar uma espingarda (FUNAI/D.P.I., Terra Indígena Yanomami, 1984, p. 131-32 *apud* BIGIO, 2007). Com isso, a introdução de novos hábitos de trabalho e práticas agrícolas teve como propósito, disciplinar os Yanomami para uma nova maneira de viver em território restrito, nos moldes “de 19 ilhas” como propunha a FUNAI (BIGIO, 2007, p. 122).

Mais recentemente nos vales dos rios *Marauíá* fora da área delimitada como Terra Yanomami habita uma população ribeirinha formada por amazonenses que vivem da extração da seringa, piaçaba e cipó titica, com a quais muitas famílias yanomami tem se envolvido na extração intensiva do cipó titica que tem provocado o abandono da prática de fazer roças, e acarretado problemas de saúde como tuberculose, malária e propagação da alcoolização.

Agravado pela escassez de caça e da pesca na região, a herança dessa política assistencialista ganhou características que se expressa de forma mais contundente na plataforma de reivindicações que até hoje são dirigidas à FUNAI nas reuniões locais e nas assembleias interaldeãs.

Um exemplo disso pode ser constatado durante a III assembléia do conselho geral das aldeias do *Marauíá*. As lideranças solicitaram à Frente de Proteção Etnoambiental Yanomami da FUNAI: falta de ferramentas e implementos agrícolas tais como bancadas, motores, raladores, fornos além do apoio técnico para melhoria e fortalecimento da segurança alimentar em todas as aldeias. Falta de meios de transporte comunitário para possibilitar o

escoamento da produção e oferecer a devida segurança à população em caso de necessidade de locomoção emergencial e fiscalização da área.

Esta série de reivindicações dirigidas à Frente de Proteção Etnoambiental Yanomami da FUNAI mostra a relação de dependência em relação aos não índios, mesmo aqueles problemas simples para os quais a própria comunidade poderia encontrar soluções internamente. Esta dependência é o resultado da política paternalista e de tutela a que foram submetidos pelo órgão indigenista, que os acostumou a depender de iniciativas e de recursos externos para garantirem a sua manutenção.

É importante frisar, contudo, que quando foco o econômico, não quero dizer se tratar de uma dimensão à parte das demais. Ao contrário, analisando o caso específico do *Marauiá*, o foco na questão econômica é um ponto importante a ser ressaltado para entendermos as peculiaridades do cenário dos grupos Yanomami localizados no estado do Amazonas, e nas relações distintas que ali se estabeleceram.

As aldeias Yanomami espalhadas ao longo do Rio *Marauiá* vêm enfrentando nos últimos anos, a entrada indesejada de pescadores profissionais, o que vem sistematicamente empobrecendo os recursos alimentícios de suas aldeias (CCPY, Bol. nº 61, 2005). A pesca predatória no baixo Rio *Marauiá*, *Bicho-Mirim* e Rio *Komixiwë* na qual se utiliza redes e malhadeiras, para pesca em grande escala com fins de comercialização. Isto tem gerado reivindicações dirigidas aos órgãos públicos ICMbio e à Frente de Proteção da FUNAI, de quem são cobrados pelas lideranças, e por documentos extraídos nas assembleias da Kurikama, ações efetivas para a retirada destes pescadores não índios e de garimpeiros trabalhando em áreas do Rio *Marauiá*.

A ausência de funcionários, e a não atividade de fiscalização ou apoio técnico às aldeias após a extinção dos postos de fiscalização na área tem acarretado um aumento acentuado das invasões de pescadores, madeireiros, piaçabeiros, e outros, gerando insegurança às aldeias e interferências em sua subsistência. Além disso, segundo documentos das assembleias as reivindicações versam desde a construção de uma casa de apoio em Santa Isabel do Rio Negro, tendo em vista as dificuldades de deslocamento até a FUNAI de São Gabriel da Cachoeira. Os Yanomami em trânsito na cidade de Santa Isabel permanecem no “Trapiste”³⁵, local inadequado situado na proximidade de diversos bares, e sem condições

³⁵ Uma espécie de ponte-cais, uma passarela sobre a água sustenta por largas estacas ou pilares que se projetam no sentido do rio.

decentes de estadia, gerando situações de preconceito e mesmo de conflito com população local e com a associação dos moradores do bairro da Aparecida, naquela cidade.

A criação da associação se inscreve na dinâmica de atuação política já inscrita na trajetória de mobilização política dessa região, incorporando o desejo dos grupos lideranças de estabelecer um diálogo mais intenso com o estado e com os movimentos sociais. Isto porque até então as decisões e articulações políticas mais significativas ocorriam sob bases não formalizadas por meio do Conselho Yanomami do Rio *Marauiá*, criado em 2007. Este Conselho nasceu das assembleias interaldeãs que reunia as lideranças das aldeias dos rios *Demini, Padauri, Marauiá, Maiá, Cauaburis* e afluentes, no estado do Amazonas. Desde sua definição como modalidade organizativa, o Conselho teceu sua agenda política discutindo desde a atuação das lideranças, a participação das mulheres nos conselhos, além de conflitos internos e familiares (os jovens que não respeitam mais os velhos). Questões como as lojas de mercadoria dentro das aldeias, a internet vinculada à escola dos Salesianos, os problemas da radiofonia que dificultam a comunicação com o serviço de saúde.

Aos moldes de outros grupos, as lideranças do Conselho colocaram na mesa de debates, os órgãos públicos municipais, estaduais e federais, além das Organizações Não-Governamentais. Herdeira desta modalidade organizativa e das mobilizações e reivindicações que tem engordado a agenda política construída pelo Conselho das aldeias, a Kurikama tem articulado os grupos locais pressionando os órgãos governamentais com reivindicações relativas à saúde. Questões relativas ao agravamento dos indicadores de saúde com o aumento da malária, infecções respiratórias agudas, problemas de pele, água comprometida por não haver poços artesianos, relacionado ao aumento do número de óbitos entre as crianças.

A falta de estrutura dos postos de saúde, o despreparo dos profissionais, a falta de médicos, falta de formação dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS), Agentes indígenas de saúde bucal (AISB) e AISAN (Agente de Saúde Indígena Ambiental) responsável pelo saneamento, ausência de medicamentos e instrumentos específicos contribui para um quadro muito preocupante que está instalada no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI Yanomami).

A criação de um subdistrito de saúde na cidade de Santa Isabel do Rio Negro com nomeação de um chefe para a gestão do subdistrito bem como de uma equipe de gestão administrativa, logística e técnica de saúde de modo permanente para que possa atender

exclusivamente os Yanomami do Amazonas (hoje o atendimento do DSEI-Y é vinculado à administração em Roraima).

No âmbito da gestão territorial a sobreposição FLONA Amazonas que cobre 96% do Território Yanomami. Em lugar do Conselho da FLONA Amazonas criado sem a participação indígena, as lideranças pedem a instalação por parte dos Ministérios da Justiça e o Ministério do Meio Ambiente, de um fórum de consulta pública de para promover um debate a fim de solucionar a incompatibilidade jurídica entre a legislação vigente sobre a “FLONA do Amazonas” e sobre a Terra Indígena Yanomami.

O governo sempre mexe conosco. Já houve muitas lutas, sofri, apanhei com as autoridades, faziam promessas. Por isso eu sou contra a existência da Flona. A FLONA não vai proteger nada, vai criar problemas. O ICMBio tem que consultar a COIAB, ISA, Yanomami, Hutukara, AYRCA, FOIRN para que possamos acreditar. Somos já velhos, não somos pedras, nossa vida é curta. Vocês voltam para Brasília, fazer no jornal oficial, mandar convites para as organizações e sentar junto com FUNAI. “Nossa vida vale mais que ouro, que o dinheiro” (Davi Kopenawa, liderança tradicional, II assembleia do Conselho das aldeias do Rio Marauíá, 2013).

No âmbito da educação a proposta de implantação do Território Etnoeducacional Yanomami e Ye’kuana, as lideranças solicitaram uma ampla participação em seu Conselho Gestor para garantir sua participação efetiva em todas as etapas de sua construção, abrindo maior possibilidade de garantir que as definições de políticas educacionais estejam de acordo com as concepções de educação diferenciada proposta pelas lideranças Yanomami.

A participação da Hutukara e AYRCA nas assembleias da Kurikama tem permitido uma maior aproximação entre os Yanomami do Amazonas e os de Roraima. Todavia, não há uma estrutura de tomada de decisão acima das instâncias de decisão de cada associação. As demandas comuns vêm sendo trabalhadas em suas respectivas assembleias gerais, na qual participam representantes de todas as demais associações. Suas demandas específicas são compartilhadas e apoiadas nos sites das associações, e em suas assembleias, são tiradas moções de repúdio, etc., engrossando sua pauta de reivindicações.

Nas assembleias gerais de cada associação, a política que orienta suas ações, se dá a partir da construção de consensos, e os dissensos são administrados de forma a não impedir que se garanta a “união” de todos em torno de temas estratégicos, como por exemplo, a exploração mineral. Abrindo um “parêntese”, o exercício do dissenso, característico do modo Yanomami de fazer política não é um problema em si, é parte constitutiva de sua dinâmica social. Por exemplo, nos casos de mudança de aldeia, e a constituição de um novo grupo

local, quando, por diferentes razões não se consegue produzir consenso, administra-se o dissenso mudando-se de grupo local ou construindo uma nova casa, e vai se embora para outro lugar.

Voltando à Kurikama os recursos obtidos com a contribuição de seus associados, os coordenadores da Kurikama realizaram viagens para Manaus e outros estados brasileiros para promover articulação política com os movimentos indígenas. A Coordenação eleita comprometeu-se em buscar soluções junto aos organismos relacionados à saúde, educação, comunicação, exploração mineral, alternativas econômicas, e junto a organizações indígenas afins, comprometeu-se em manter o contato com as aldeias para consultar e decidir sobre assuntos de seus próprios interesses e do movimento indígena.

A composição do corpo diretivo da associação indicado foi escolhida a partir do critério de saber transitar pelo sistema de significados dos não índios, a fim de serem inseridos nos trabalhos da organização indígena. Isso porque as atividades da Kurikama exigem cada vez mais preparo para promover a fusão de horizontes entre o sistema referencial das aldeias e o sistema referencial das entidades não indígenas (governamentais e não governamentais).

Semelhante ao que sustenta Brown (1993 *apud* OLIVEIRA, 2010) a construção das lideranças na Amazônia brasileira se ergue sob o domínio das habilidades de relações interculturais (fala bilíngue, flexibilidade comportamental e a alfabetização dentro da educação formal) para transitar entre os dois mundos, o da sua comunidade e da sociedade não indígena, não se aplica às lideranças yanomami em sua totalidade. A escolarização apesar ter se tornado um quesito de destaque na escolha dos representantes para dirigir as associações, não se torna um quesito de exclusão ou de impedimento de participação de uma liderança.

Embora esse assunto mereça uma análise bem mais pormenorizada para não se ter uma visão superficial desta questão tão complexa, o aspecto relevante no que tange as associações, são suas demandas e reivindicações, sob as quais constroem consenso e adotam estratégias de atuação conjunta, e administram o dissenso. E este eixo de análise será tratado no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4 - OS MOVIMENTOS POLÍTICOS YANOMAMI E A PARTICIPAÇÃO NA ESFERA PÚBLICA

Como vimos nos capítulos anteriores as mobilizações dos grupos locais surgiram para buscar soluções para os transtornos vividos em suas aldeias ocasionados pela maciça invasão de seus territórios por agentes ligados à exploração mineral (garimpeiros, mineradoras, etc.). O formato de *hereamou* diário por aldeia, quando as lideranças tradicionais (*pata thëpë*) se opuseram à presença não desejada desses agentes, foi ampliado a partir das grandes assembleias que reuniu grupos locais de diversas partes da Terra Yanomami.

Essa forma organizacional tem definido os encaminhamentos das demandas e reivindicações geradas em cada grupo local, e consensuadas durante as assembleias interaldeãs, se manteve, com a criação das associações, se constituindo um dos elementos centrais na composição da agenda política, com grande expectativa de que venham ser solucionadas. Nesse sentido é que às organizações Yanomami são atribuídas pelos grupos locais, uma representatividade e mediação com as agências que atuam no campo das relações interétnicas (REPETTO, 2008, p. 110).

O estudo dos *movimentos políticos* Yanomami me leva a observação de vários processos mobilizatórios que têm se caracterizado pela organização das aldeias, movimento de professores, de mulheres, e por meio das associações se tornaram instâncias de defesa de direitos coletivos.

Podemos localizar o eixo de organização por educação, sob o qual se aglutinam os grupos de professores yanomami dos vários projetos empreendidos pelas ONG's e missionários, tanto no Amazonas quanto em Roraima. Os grupos que encaminham suas reivindicações para a Secretaria de Educação do estado de Roraima (mesmo havendo grupos que não estão geograficamente localizados no estado de Roraima), e os grupos das regiões que encaminham suas reivindicações para a Secretaria de Educação do Amazonas.

Em Roraima os professores se articulam à Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR) e o grupo de professores do Amazonas articula-se ao Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia (COPIAM). Ora, com intenso fluxo, ora com refluxo na capacidade de articulação e estabelecimento de estratégias de ação, os professores Yanomami

têm se mobilizado e gerado um movimento pela formação de professores em nível de magistério indígena (com certificação) e a efetivação de escolas nas aldeias, junto às respectivas Secretarias Estaduais.

As escolas Yanomami ao serem reconhecidas passaram a ser de responsabilidade da Secretaria de Educação do Estado de Roraima. Todavia, a Secretaria ignora as escolas e a formação de professores yanomami que, desde 2011 estão paralisados sem cursos de formação de professores, tampouco as escolas recebem material escolar, ou qualquer tipo de acompanhamento por parte da Secretaria de Educação.

No Amazonas, anterior à formação ofertada pela ONG Secoya, os professores e as escolas yanomami foram fomentados pelas diversas missões salesianas, desde os anos 60. Por isso, constitui a principal bandeira de luta dos grupos de professores o redirecionamento na formação de professores e a escola diferenciada, etc.

O movimento de mulheres por saúde específica tem mobilizado um grupo de mulheres das aldeias *Waroma*, *Mamapi*, *Rokoaripi* da região Missão Catrimani. Com o aumento de registros de mulheres Yanomami com doenças sexualmente transmissíveis, câncer de colo de útero, tuberculose, e o aumento da alcoolização entre os homens, mas que afetam as aldeias, estas mulheres, com apoio da Diocese de Roraima, vêm desde 2008 promovendo encontros e reivindicar dos órgãos da saúde ações efetivas e específicas da saúde da mulher yanomami.

No mesmo eixo por saúde, porém em outro campo de ação, os Agentes de Saúde, intérpretes e Agentes de Saúde Ambiental vêm se mobilizando por escolarização e cursos de formação. Isto porque, com a criação da SESAI em 2010, o DSEI Yanomami, atendendo a legislação - que prevê um Agente Indígena de Saúde (AIS) para cada 100 habitantes, bem como Agente Indígena de Saúde Ambiental (AISAN), e intérpretes indígenas - e a pressão dos grupos locais, intensificaram as contratações desse segmento de indígenas. Tanto que, atualmente compõem o quadro de profissionais indígenas do DSEI, 240 AIS's, 20 AISAN's, 11 intérpretes (dados de julho de 2015, DSEI-Y).

No entanto, uma grande parcela destes agentes indígenas se quer possui alguma escolaridade, e isto constitui outro eixo sob o qual estes segmentos têm se mobilizado e abrindo mesas de negociação junto ao DSEI Yanomami.

Em outro campo de mobilização, são os xamãs Yanomami que vêm desde 2011 se mobilizando para juntar forças e promover a proteção da “terra-floresta” (*urihi*), com a

“limpeza” xamânica das áreas degradadas pelo garimpo e desmatadas pelas fazendas, intensificando a luta dos espíritos da floresta (*xapiri pë*) contra os invasores³⁶.

Para a realização dessa tarefa realizaram o primeiro encontro de xamãs, em janeiro de 2011, na Missão Catrimani, aldeia *Pookohipi*, com o apoio dos missionários católicos consolatinos que prestam apoio à organização política Yanomami. O segundo encontro realizado neste mesmo ano, idealizado e organizado pela Hutukara, na aldeia *Watoriki*, em 2011, reuniu diferentes xamãs de diversos grupos locais com o fim de fortalecer a tradição xamânica Yanomami, potencializando a transmissão dos saberes e rituais xamânicos tradicionais para as novas gerações.

O terceiro encontro realizado em maio de 2012 na aldeia *Watoriki* reuniu 33 dos principais xamãs das regiões do *Demini*, *Toototopi*, *Parawau*, *Novo Demini*, *Missão Catrimani*, *Komixi* e Vicente Castro, o mais antigo e prestigiado xamã da etnia Ye'kuana. O ponto forte foi a troca de experiências e a transmissão dos saberes para as novas gerações de jovens Yanomami. Em função dessa finalidade, as sessões xamânicas diárias contaram com a participação de um importante contingente de jovens xamãs em processo de iniciação.

Em abril de 2013 o encontro foi realizado na comunidade *Uxixiu*, na região do Catrimani, em Roraima, reunindo dez xamãs com sessões para cura de doentes e o afastamento dos males que afetam a floresta e o cosmo. Além disso, o encontro foi marcado por tradicionais diálogos rituais e momentos descontraídos de conversas e troca de experiências entre os participantes.

As ocorrências de muitas mortes de forma súbita, entre o final do ano de 2012 e o início de 2013 deixaram as aldeias em estado de preocupação. Com apoio da Hutukara, da Diocese de Roraima e do Instituto Socioambiental, e com a finalidade de afastar as doenças e fortalecer os processos de cura tradicional, e garantindo o bem estar integral das pessoas e das comunidades foi realizado em novembro de 2013, o IV encontro de xamãs. O encontro realizado na comunidade *Serrinha*, na região do *Ajarani*. O evento reuniu 12 xamãs do *Demini*, *Novo Demini*, *Toototopi*, *Parawau*, *Surucucu*, *Haxiu*, *Paapiu* e *Ajarani*, aos quais se juntaram muitos moradores de aldeias próximas.

O encontro foi marcado por sessões de cura e pela iniciação no xamanismo de dois jovens do *Ajarani* efetivando o restabelecimento do vínculo destas aldeias com a tradição xamânica Yanomami. Os residentes do *Ajarani* são remanescentes dos diversos grupos que

³⁶ Ver notícias socioambientais» Comunidades do Ajarani, na Terra Indígena Yanomami (TIY), recebem encontro de xamãs, disponível no site: socioambiental.org., acessado em 22.13.2015.

sofreram os impactos da construção da Perimetral Norte no início dos anos de 1970 do século passado, e a desestruturação da vida social foi de tamanha envergadura que fez enfraquecer e desaparecer diversas práticas e tradições, entre elas o xamanismo, e a formação de xamãs.

Nessa rota, a concepção de movimento político Yanomami como uma idéia de agrupamento único, que articula todas as diferentes ações e estratégias dos diferentes grupos locais em torno de uma luta nacional ou regional envolvendo os direitos e os interesses comuns diante de outros segmentos, se distancia das características e o perfil organizacional mais recente dos movimentos políticos Yanomami.

Como assinala Repetto (2008) “não é possível falar de um movimento indígena no sentido singular do termo, ainda que, no contexto e no contraste com outros movimentos políticos sociais vise marcar a diferença étnica” (p. 109). Essa pluralidade de *movimentos* se expressam pela própria dinâmica dos grupos locais que compõem, o que se convencionou designar “povo Yanomami” como foi tratado no primeiro capítulo.

Diferentemente disso, a idéia de *movimentos políticos* associado à compreensão de *movimentos indígenas*, no plural, é o que apontam os diversos grupos Yanomami, bem como, os estudos de outros povos indígenas no Vale do Javari (MATOS, 2006) e no Alto Rio Negro (SOARES, 2012).

Por todas as razões, considero um grupo local, uma aldeia, um segmento jovem ou de gênero e outros segmentos, por meio de ações, mobilizações e participação política, movidos por aspirações e projetos definidos como agenda de interesse do grupo, se alinha à definição de *movimento* sintetizado por Gohn (2003). Nessa linha de pensamento, os *movimentos* de professores, de mulheres, de xamãs, de agentes de saúde, etc. As associações, formam o que considero *os movimentos políticos Yanomami*, sendo as associações parte dos movimentos, se diferenciando apenas, por sua atuação de forma institucionalizada o que não as descaracterizam como parte dos *movimentos políticos Yanomami*.

Por sua natureza e característica, os movimentos Yanomami são tratados como *novos movimentos sociais* (TOURAINÉ, 1998). Apoiei-me nessa análise de Touraine por diferenciar os *novos movimentos sociais* e *os movimentos indígenas* pela percepção que os movimentos indígenas extrapolam o campo de ação política e coloca em cena o reconhecimento de suas culturas, seu jeito próprio de ser, escolarização na própria língua, etc.

Vale ressaltar, que a noção de *novo* em Touraine não quer dizer contraposição ao “velho”, ou ainda, indicar sucessão no tempo, ou marcador de superação dentro de um quadro

de progresso do conhecimento, mas, por identificar os conflitos em torno de modelos culturais, o centro das ações coletivas e das lutas dos movimentos indígenas.

Na ótica de Touraine (1998) os movimentos sociais podem ser definidos como ações coletivas associadas à luta por interesses, associados à organização social, a mudanças na esfera social e cultural. A denominação “novos movimentos” está presente na obra de autores como: Gohn (1997), Scherer Warren (2006, 2007) entre outros. Na concepção de Gohn (1997, p.24), o termo originário do conceito: “(...) foi uma expressão cunhada na Europa, nas análises de Clauss Offe, Touraine e Melucci e diz respeito aos movimentos sociais ecológicos, das mulheres, pela paz e etc.”.

Sendo assim, os “novos movimentos” no enfrentamento direto contra as autoridades governamentais para conseguir fazer prevalecer a vontade indígena frente à política indigenista oficial tem se efetivado por meio de passeatas, acampamentos, ou ainda a ocupação de estradas e de prédios de órgãos governamentais.

As manifestações públicas fazem parte dos processos mobilizatórios por se referir “às ações coletivas de caráter sociopolítico, construídas por atores sociais que politizam suas demandas e criam um campo político de força social na sociedade civil” (GONH, 2003, p. 13). Toda mobilização é mobilização para alguma coisa, para alcançar um objetivo pré-definido, um propósito comum. Pressupõe uma convicção coletiva de relevância, e um sentido de público, daquilo que convém a todos. Para que ela seja útil a uma sociedade, ela tem que estar orientada para a construção de um projeto de futuro. Se o seu propósito é passageiro, converte-se em um evento, uma campanha e não em um processo de mobilização (TORO, 2010).

Isto converge com os pressupostos de Gohn (2003) “em um universo de forças em conflito, há que se estabelecer a diferença entre movimento e grupo de interesse” (p. 245). Interesses comuns de um grupo, diz a autora, são componentes de um movimento, mas não bastam para caracterizá-lo como tal. A ação de um grupo de pessoas tem de ser qualificada por uma série de parâmetros para ser um movimento social, e o grupo para se constituir enquanto um coletivo social necessita de uma identidade comum, uma realidade comum, anterior a aglutinação de seus interesses; é o que caracteriza os *movimentos* yanomami.

É nesse sentido que as manifestações públicas marcadas por tomadas de prédios públicos como o prédio do DSEI Yanomami, por exemplo, tem sido uma estratégia constantemente adotada pelos *movimentos* Yanomami.



Foto 8: Manifestação FUNAI em Barcelos
Fonte: Régis Goes

Foto 9: Interdição da vicinal em Mucajaí-RR.
Fonte: G1-RR

Foto 10: Manifestação pela desintrusão da área do Ajarani. Fonte: Régis Goes

Foto 11: Manifestação Brasília, Mov. Terra livre, 2014.
Fonte: Hutukara

Entre 2013 e 2015 o prédio do DSEI Yanomami em Boa Vista (RR) foi ocupado três vezes³⁷, e uma vez a subsede em Santa Isabel (AM). As prisões de aeronaves nas regiões do *Maturacá*, *Surucucu*, *Papiu e Demini*³⁸ bem como a retenção de trabalhadores e “prisão” da coordenação do DSEI têm sido adotados como estratégia para resolver problemas imediatos na melhoria da saúde. A ocupação da sede da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)³⁹, bloqueios de rodovias⁴⁰, manifestações pela desintrusão da área do *Ajarani*. Essas estratégias de ação política têm provocado canais de negociação na esfera pública e contribui para manter uma postura de autonomia com relação às decisões coletivas do movimento pan-indígena, e se diferencia da proposta mais diplomática de líderes de movimentos, cuja atuação se efetua por meio de negociações (MATOS, 2006).

³⁷ JORNAL Radio agência Nacional/EBC. Notícias Índios protestam contra falta de assistência médica em Roraima. Autor: Grazielle Bezerra e Ariane Póvoa, 20/01/2015. Disponível no site: <<http://www.radioagencianacional.ebc.com.br>>. Acesso em 21.01.2015.

³⁸ Disponível no site: <<http://igepri.org/news/2011/06/indios-yanomami-sequestram-monomotor-no-amazonas/>> Acesso em 21.02.2015.

³⁹ Disponível no site: <https://edwartluz.wordpress.com/2013/09/30/indios-yanomami-invadem-posto-da-funai-e-ameacam-atear-fogo-ao-predio/>. Acesso em 21.01.2015.

⁴⁰ Os Ninam (subgrupo Yanomami) da aldeia Sikamapiu, no município de Mucajaí, região Sul de Roraima, bloquearam uma ponte que dá acesso à localidade para protestar contra a má conservação da ponte.

Em outro eixo por garantia dos Direitos Indígenas conquistados, tem aglutinado as associações Hutukara, AYRCA e Kurikama (a Texoli não participa destas mobilizações conjuntas) que têm se integrado aos movimentos indígenas com ativa participação no “Fórum Nacional dos Povos Indígenas” criado no âmbito da “Mobilização Nacional Terra Livre – Abril Indígena” em Brasília. Nessa mobilização, os movimentos indígenas têm retomado a articulação política em nível nacional para fazer frente às sérias ameaças aos direitos indígenas no Congresso Nacional. A “marcha à Brasília” tem por objetivo barrar as alterações propostas nos Projetos de Emenda Constitucional (PEC 215 e 237) e os Projetos de Lei (PL 1.610 e 227), bem como a Portaria 303 da Advocacia Geral da União.



Foto 12: lideranças Yanomami no “Abril Indígena” 2013. Fonte: Secoya, 2013.

A PEC 215 (proposta em 2000, é de autoria do ex-deputado Almir Sá PRB-RR, atualmente presidente da Federação da Agricultura e Pecuária de Roraima - FAPRR) estabelece a competência exclusiva do Congresso Nacional para aprovar a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas e ratificar as demarcações já homologadas – hoje atribuições exclusivas do Executivo, que as executa por meio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A PEC 237 de 2013 (de autoria do Dep. Nelson Padovani, do PSC do Paraná) permite que os fazendeiros possam explorar até a metade das terras indígenas tornando possível a posse indireta de terras indígenas a produtores rurais na forma de concessão.

O Projeto de Lei PL 1.610 de 1996, de autoria do senador Romero Jucá (PMDB-RR) em trâmite nas Comissões do Congresso, dispõe sobre a exploração e o aproveitamento de recursos minerais em terras indígenas. A PL 227, de 2012 (dep. Homero Pereira PSD-MT) repassa ao governo o poder de construir estradas, fazendas, hidroelétricas e exploração mineral dentro das terras indígenas, e para isso propõe a diluição das atribuições da FUNAI.

A Portaria 303 da Advocacia Geral da União (AGU) de 16/07/2012, diz que nenhuma terra indígena poderá ser aumentada e retira a autonomia dos povos indígenas para fazer a gestão e cuidar de suas terras, e no inciso V do art. 1º, estabelece que o usufruto dos índios não se sobreponha ao interesse da política de defesa nacional.

Nós já mandamos esse recado para a Presidente Dilma Rousseff, para ela não apoiar os fazendeiros nem os garimpeiros que querem acabar com os direitos indígenas. Ela

não pode aceitar essas leis que os deputados e senadores estão escrevendo! Nós Yanomami temos que ficar espertos. Hoje nós temos nosso território, mas os brancos estão de olho! Nós também temos que apoiar nossos parentes que ainda não tem suas terras demarcadas! (Jornal HUTUKARA E THÊ Ã, n° 10, agosto/2013).

Em conjunto com os movimentos indígenas é perceptível a demonstração de força política que têm exercido nos últimos anos por meio de pressão e reivindicação junto às esferas estatais e o Congresso Nacional. Se, entre a mobilização indígena e o poder político, os pontos de um acordo possível podem ocorrer em meio a uma estratégia que favorece as reivindicações dos grupos indígenas, porém, existem outros claramente conflitivos e não negociável, como por exemplo, a exploração mineral em terras indígenas.

4.1 AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS E A EXPLORAÇÃO MINERAL NA TERRA YANOMAMI: ENTRE CONSENSOS E DISSENSOS

No campo da definição de políticas indígenas, o exemplo mais emblemático dessa dinâmica, é a questão da exploração mineral. Alcançados pela maciça invasão de garimpeiros em seus territórios no período de 1986 a 1990, a forte pressão da mídia e dos organismos internacionais sob o governo brasileiro resultou nas seguidas operações de retirada de garimpeiros (Operação Selva Livre I, II e III)⁴¹ reduzindo significativamente o número de garimpeiros na Terra Yanomami. Entretanto, segundo o jornal A CRÍTICA (02.11.2012) 80% da Terra Yanomami está coberta por requerimentos e títulos de mineração registrados no Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) por empresas públicas e privadas, nacionais e multinacionais que apenas aguardam a regulamentação. São mais de 650 processos pedidos desde a década de 70 até o ano de 2012, em áreas dos Estados de Amazonas e Roraima, para explorar diferentes substâncias, não apenas ouro⁴².

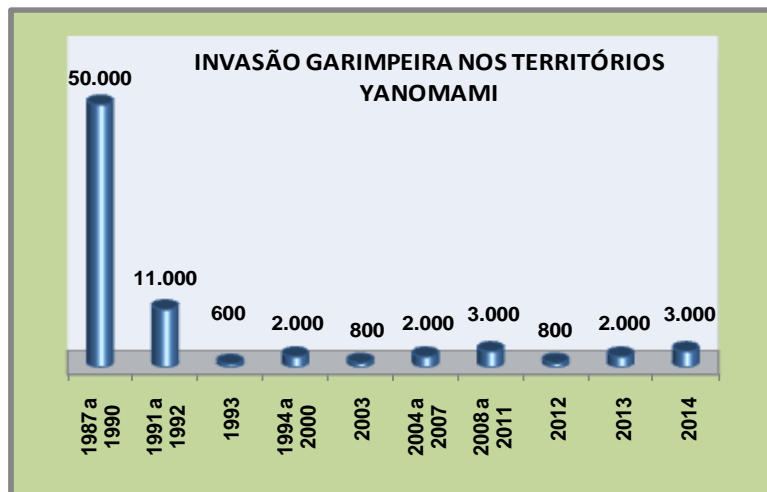
O Ministério Público Federal em Roraima (MPF/RR) indeferiu todos os requerimentos de autorização de pesquisa mineral, permissão e concessão de lavra mineral em terras indígenas bem como, a suspensão dos efeitos jurídicos das autorizações de pesquisa mineral que estejam vigentes no DNPM. Como podemos constatar no GRÁFICO 1, núcleos de

⁴¹ Ação conjunta desenvolvida pela Polícia Federal, Funai, FAB entre 1990-1993.

⁴² Dados disponíveis no site: <<http://www.hutukara.org.br>>. Acesso em 21.0.2015.

garimpagem persistem em diversas regiões da área indígena com acentuado aumento a partir de 1994 quando se iniciou um novo ciclo de invasões.

GRÁFICO 1 – GARIMPEIROS NOS TERRITÓRIOS YANOMAMI ENTRE 1987-2014



Fonte: CCPY; FUNAI. Elaborado pela autora.

A despeito de que a invasão garimpeira tenha dizimado entre 15% a 20% da população Yanomami, vítimas de malária e outras doenças transmitidas pelos garimpeiros, contra as quais os grupos não tinham e ainda tem pouca imunidade, muitos grupos Yanomami e Ye'kuana viram na atividade garimpeira uma fonte de aquisição de troca por produtos industriais e levantamento de recursos financeiros. Na região do *Xitei*, por exemplo, muitos se engajaram na atividade do garimpo em troca de mercadorias como rede, facas, alimentos, etc. (Rel. Roraima Yanomami *Xitei*, 2001, p.13). Grupos Ninam do *Alto Mucajaí* e *Baixo Mucajaí*⁴³ aprendeu a garimpar ouro com os garimpeiros. Usando uma tecnologia mais modesta e simples, os homens Ninam garimpam seu próprio ouro em escala doméstica, eles têm seu próprio garimpo, e os exploram quando necessitam de dinheiro para ir à cidade comprar mercadorias (redes, sandálias, panelas, anzóis, terçados, facões, roupas, etc.). O garimpo passou a ser mais uma atividade doméstica rentável (RAMOS *et al.* 1985, p. 46 e 74). Os Sanumá, pelos menos alguns deles, aprenderam as técnicas de garimpagem, e praticam extraindo o ouro que se soma ao acervo dos bens materiais que compõem a longa cadeia de elos de um sistema é de troca que envolve indivíduos e os grupos locais (RAMOS *et al.* Bol. URIHI, n° 15, 1991). O mesmo corre entre o grupo Ye'kuana de *Waikás* que há

⁴³ Alto e Baixo Mucajaí se refere aos pólos-base e não necessariamente à localização geográfica da bacia hidrográfica do rio Mucajaí dentro dos territórios Yanomami.

décadas têm participação ativa nas atividades de garimpo tanto na região do *Aracaçá*, juntamente com alguns Sanumá e Yanomami (*Tucuxim thëri*) quanto trabalhando na extração do ouro e ou servindo de guias nas matas, e nas localizações das pistas para os garimpeiros.

A cobrança pelo trabalho deu condições para que viabilizassem a compra de casas para alojar os Ye'kuana que se deslocam e os que residem na cidade de Boa Vista, e pagar fretes de aviões com regularidade para envio de encomendas a seus parentes de Auaris. Esta prática de envolvimento com o garimpo, não se estende aos Ye'kuana de Auaris, que, diferentemente de Waikás, não estão dispostos a conviver com garimpeiros (CCPY, Bol.URIHI, nº 9, 1989).

Os Yanomami do *Maturacá* submetidos a um intenso contato com os garimpeiros, se engajaram nas atividades do garimpo artesanal básico, em garimpos abandonados ou atuando como “carregadores” das bagagens (alimentação, combustível, armamento, munição e equipamentos) dos garimpeiros. As atividades de “carregadores” são realizadas tanto por grupos familiares quanto por indivíduos. Nesses casos, “cada Yanomami recebe 7 g de ouro por viagem”, diz A. Yanomami, da região *Maturacá*.

A estratégia de aliança com os garimpeiros também foi adotada por duas importantes lideranças do *Papiu* e outra de *Auaris*. A cobrança de “pedágio” na pista de *Papiu* foi pago em ouro e em dinheiro, enquanto em *Auaris* o acordo de pagamento se restringia a mercadorias, como roupas, espingardas, munição, comida, panelas, etc. Esse acordo nunca foi cumprido gerando conflitos entre garimpeiros e os Sanumá, que resultou no assassinato de um Sanumá que exigia o cumprimento do acordo. Essas alianças geraram divergências internas entre os Yanomami das respectivas regiões.

Pensar a importância da oposição à exploração mineral em seus territórios é pensar um dos motores sob os quais se costuram consensos e se administram os dissensos entre os grupos. Seguindo a premissa de Simmel (1993 *apud* OLIVEIRA, 2010) de que o conflito tem a capacidade de aproximar e concentrar um grupo, a fim de fortalecer o movimento de unificação. Vê-se que, de fato, a oposição crescente às constantes invasões e reinvasões de garimpeiros constituído um importante elemento de consenso, porém não se estende à exploração mineral pelos próprios Yanomami.

As fontes documentais dão conta que, grande parte dos grupos locais, desde os anos 80, e as associações Yanomami mais recentemente, tem reiteradamente se manifestado contrários à exploração mineral em seus territórios. Mesmo assim, no contexto de acirramento

dos movimentos políticos indígenas contrários à aprovação da Lei de mineração, o setor não índio ligado à mineração no estado de Roraima tem feito esforços para receber apoio de grupos Yanomami e assim, legitimar a aprovação indígena para a exploração mineral em seus territórios.

Em fevereiro de 2008 uma comitiva da Comissão Especial formada pelo então deputado federal Édio Viera Lopes, PMDB/RR (Presidente da comissão), Eduardo Valverde, PT/RO (relator), Márcio Junqueira (DEM/RR) e João Almeida, que analisavam o Projeto de Lei Nº. 1.610 de regulamentação da exploração e aproveitamento de recursos minerais em terras indígenas estiveram em visita não anunciada, à aldeia *Xirimifiki* na Região Surucucu e Auaris.

Dando ênfase à importância da autorização de mineração na Terra Yanomami, o relator da Comissão convidou o líder Paraná Yanomami para conhecer outros países onde tem mineração em terra indígena, para ver os benefícios que trouxe para as comunidades. Também solicitou outra reunião com mais pessoas da região. O líder (*pata*) Bobi Yanomami falou que não foi avisado da visita das autoridades, que não tinha sido consultado antes para decidir se elas podiam ir até a Comunidade do *Xirimifiki*, e que estavam desrespeitando os Yanomami levando pessoas para suas aldeias sem eles saberem. Em relação ao convite do relator para visitar outros países onde tem mineração em terra indígena, fez a seguinte fala:

“Não irei, não temos interesse, vocês falam muitas mentiras, sempre nos enganam com promessas, os garimpeiros trouxeram morte para nós Yanomami, contaminaram os rios, mataram os peixes, derrubaram as árvores, espantaram os peixes e caças, deixaram muitas tristezas na terra yanomami, e a mineração é um grande garimpo que também irá trazer tristezas, coisas ruins para, não aceitamos essas coisas na comunidade, não.” Em relação à possibilidade de uma outra reunião na Comunidade com mais pessoas, o líder Paraná Yanomami não aceitou, falando: “que eles não aceitam e não vão mudar de idéia”. (P. Yanomami, Rel. RELATÓRIO DE VISITA PARLAMENTAR NA TERRA INDÍGENA YANOMAMI, Doc. Hutukara, fev. 2008).

O então Deputado Federal Márcio Junqueira (DEM/RR), membro da Comissão, ofereceu presentes como facas, facão, anzol, presentes rejeitados pelo líder P. Yanomami “*não podiam aceitar porque quem os dava não haviam sido convidados pelos Yanomami.*” Frente à recusa da liderança do *Xirimifiki* a comitiva dirigiu-se a região de Auaris. Acompanhados pelo Gen. Eliezer Monteiro Filho, comandante da 1ª Brigada de Infantaria da

Selva no Estado, reiterou a importância da Mineração para eles, ao que foi rechaçado pelas lideranças Ye'kuana e Sanumá presentes no local.

“Tem muita miséria nas comunidades, que mineração não é bom porque vai mexer na terra, subsolo para tirar ouro, diamante, cassiterita, ferro, colocar para muito longe os animais, prejudicar os rios e as águas de beber e tomar banho, trazer muitas doenças, mudar o jeito dos Yanomami viverem na floresta, isto não é bom para nós. O que precisamos é melhorar saúde e educação”. (M. A. Ye'kuana, Auaris, Rel. RELATÓRIO DE VISITA PARLAMENTAR NA TERRA INDÍGENA YANOMAMI, Doc. Hutukara, fev. 2008).

Embora algumas lideranças Ninam estejam envolvidas com as atividades de garimpo, não oficializaram até os dias atuais, nenhum documento público manifestando parecer favorável à legalização da exploração mineral em terras indígenas. Ou seja, a diversidade e relações históricas que se estabeleceram com as aldeias permeiam a configuração dos movimentos políticos, trazendo efeitos diversos, como por exemplo, os posicionamentos políticos divergentes entre os diferentes grupos. Nesse ponto os *movimentos políticos* Yanomami não se expressam exclusivamente pela ideia de unidade, e tem se definido suas posições na rede conforme suas diferentes leituras (do seu grupo familiar, de sua comunidade, pessoal) e sua situação nos diferentes contextos (socioeconômicos e políticos) nas relações interétnicas.

Apesar de algumas arestas que constantemente são aparadas, de forma mais específica, com algumas lideranças Ninam, que constantemente são acusados publicamente pelos demais Yanomami como “garimpeiros”, os danos e ameaças aos recursos naturais de seus territórios, deficiência dos serviços de assistência à saúde, e educação, são pautas comuns que têm alavancado lutas políticas comuns frente ao poder público. Em contextos de acirramento com o governo federal, acompanhando o grupo da Hutukara pude observar como as lideranças da Texoli foram mobilizadas pela Hutukara para dar maior peso à representatividade Yanomami. Percebe-se a importância da representação da unidade para se relacionar com uma macroestrutura (políticas públicas de estado) que envolve discussões que ultrapassam os limites dos seus territórios.

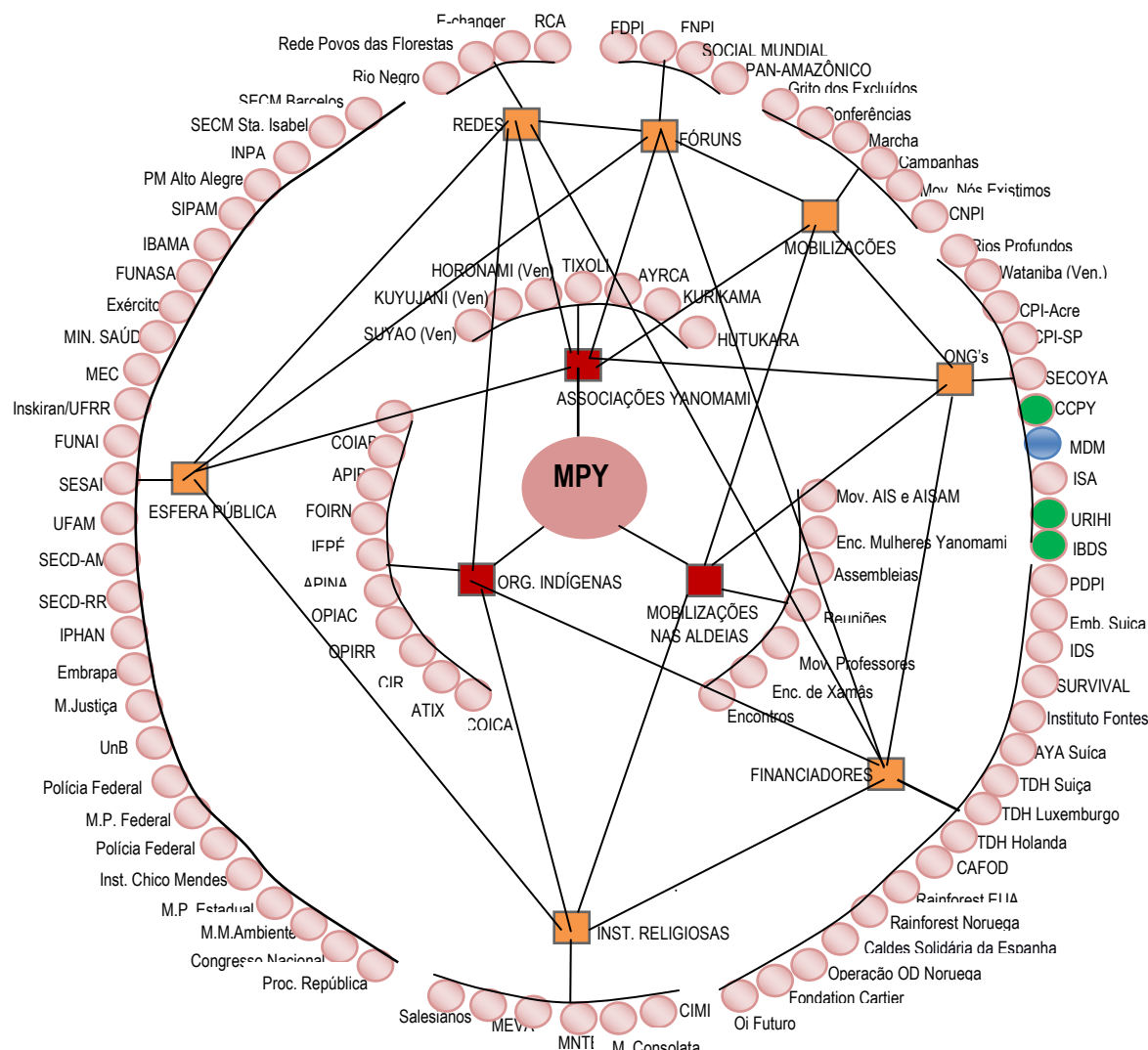
O episódio de saída da última coordenadora do DSEI Yanomami é bem ilustrativo dessa estratégia de enfrentamento em conjunto. Em maio de 2015, após uma semana de manifestações e protestos dos grupos Yanomami da região da Surucucu pedindo a saída da coordenadora do DSEI e do Secretário Nacional da Sesai, o Ministro da Saúde, à revelia das organizações Yanomami, exonerou a coordenadora do DSEI. Em resposta, os representantes

da Hutukara (Davi Kopenawa), o presidente da Kurikama, da AYRCA, e da Texoli, e Júlio Goes, importante liderança tradicional da região Maturacá foram à Brasília contestar o ato do Ministro. A Sesai voltou atrás na exoneração, e a definição de permanência e ou afastamento da coordenadora foi transferida para o Conselho Distrital em assembleia extraordinária a ser realizada posteriormente. Aliás, o processo de politização partidária da Sesai com reflexos para a política de saúde Yanomami daria outra dissertação, e evidentemente não constitui objetivo desse estudo. Ora, me atendo, no exemplo da substituição da coordenação, nos consensos e nos dissensos que são travados pelas associações e lideranças yanomami em contextos de definição.

Na assembleia do Conselho realizada entre os dias 26 e 27 de junho de 2015, as associações e conselheiros do Amazonas se definiam pela permanência da coordenadora, enquanto a Hutukara e boa parte dos conselheiros de Roraima se definiram pela substituição da coordenadora. Após intensos discursos das lideranças, as argumentações de Davi Kopenawa e Júlio Goes foram definitivas para que os conselheiros optassem pelo afastamento da coordenadora do DSEI-Yanomami. A existência de mecanismos culturais para lidar com as tensões e mesmo conflitos entre grupos não viabiliza ações conjugadas, mantendo-se as diferenças, é o que os diz os estudos de Gallois (2000b, p. 6) “em suas alianças políticas ou em atitudes que ora convergem, ora divergem, onde este modo de fazer política é uma tradição compartilhada”.

4.2 A REDE DE MOVIMENTOS SOCIAIS QUE SUSTENTAM OS MOVIMENTOS POLÍTICOS YANOMAMI

Sob o entrelaçamento das diferentes dimensões que abarcam a articulação, mobilização e organização (COHEN, 2003; SCHERER-WARREN, 2007) a diversidade de atores envolvidos nesse processo vêm trançando uma teia construída a partir dos movimentos e organizações indígenas e não indígenas que compõem os movimentos sociais que sustentam os movimentos políticos Yanomami.



A ideia de *rede de movimento social* é, portanto, um conceito de referência que busca apreender o porvir ou o rumo das ações de movimento, transcendendo as experiências empíricas, concretas, datadas, localizadas dos sujeitos/atores coletivos. A discussão no âmbito da *rede de relações* aqui pretendido vai de encontro às observações de Gallois (2000) “de não reduzir à percepção dos movimentos indígenas norteados somente pela ótica da ‘resistência’” (p.4).

A rede de relações que vem sendo tecidas pelos grupos Yanomami em processos de luta política, tem traçado uma participação bastante diversificada, em diversos espaços: mobilizações de base local na esfera pública; empoderamento através dos fóruns e redes da sociedade civil; participação nos conselhos setoriais instituído pelo Estado. E, nos últimos

anos, a busca de uma representação ativa por meio da adoção do modelo de associação que deram um novo impulso em suas lutas políticas. Isto nos autoriza a identificar seu propósito de desenvolver “ação no campo político, social e particularmente no cultural, questionando, de diversas formas, o sistema de ação histórica e cultural de dominação” (TOURAINÉ, 1990, p.343).

Para garantir sua continuidade como movimento organizado, os grupos yanomami têm desenvolvido diversas formas de articulação política abrangendo desde os coletivos interorganizacionais, por exemplo, a participação em Fóruns: Fórum Social Mundial, Fórum Pan-Amazônico, Fórum Nacional dos Povos Indígenas (FNPI), Fórum em defesa dos Povos Indígenas (FDPI). Como observa Scherer-Warren (2007, p. 7) “especialmente relevante para a formulação discursiva dos direitos indígenas, das respectivas propostas de políticas públicas”.

Tomemos como exemplo, o Fórum Pan-Amazônico. Por ser um espaço de articulação dos movimentos sociais na região, envolve povos e organizações do Brasil, Bolívia, Peru, Colômbia, Equador, Venezuela, Guiana, Guiana Francesa e Suriname para a discussão de problemas comuns e para o estabelecimento de agendas conjuntas. É também um espaço estratégico de debate político sobre o “modelo de desenvolvimento implementado pelos governos dos países amazônicos, submissos aos interesses na exploração dos recursos naturais existentes nas terras indígenas por empresas transnacionais petrolíferas, mineradoras, madeireiras, empreiteiras”⁴⁴.

É o momento de formulação de objetivos comuns de luta, e elaboração de princípios e de encaminhamento de ações concretas de impacto político, como por exemplo, o cumprimento dos direitos já conquistados legalmente, por meio das constituições dos Estados ou de acordos internacionais. É também, um importante momento para intercâmbios com movimentos de outras demandas (seringueiros, pescadores, ribeirinhos, quilombolas e outros segmentos sociais e populações tradicionais).

Nele, os representantes yanomami participaram também como palestrantes, compondo o conjunto de discussões proposto na Mesa Redonda: “Mineração as Veias Abertas da Terra”.

Bom dia a todos! Eu sou Dário Yanomami, filho de Davi Yanomami. Vou falar o pensamento dos Yanomami sobre Mineração em nossas terras. A nossa terra indígena está localizada em Roraima e também no Amazonas. Tem Yanomami também na Venezuela. Nossa terra só foi homologada pelo presidente Fernando

⁴⁴ Documento V Fórum Pan-Amazônico. Disponível no site: <http://foropanamazonico.wordpress.com/quem-somos/>. Acesso em 06.11.2014.

Collor, em 1992. A mineração na nossa terra ficou muito forte por que o Governo brasileiro fez o Projeto RADAMBRASIL e espalhou para os brancos que havia muito minério na terra dos Yanomami. Os garimpeiros invadiram nossa terra, fizeram muitas pistas de avião. Quarenta mil garimpeiros entraram em toda terra Yanomami, trouxeram as doenças dos brancos, e muitos Yanomami morreram de malária, e outras doenças. Nós sofremos muito. Atualmente, nós Yanomami voltamos a crescer, somos dezanove mil Yanomami, por isso, não queremos garimpo, nem mineradora em nossas terras. A Constituição Federal garante os nossos direitos; o artigo 232 da Constituição Federal garante nosso direito de território. Agora, os políticos e o Romero Jucá querem fazer Lei de mineração nas terras indígena. Se isso acontecer, se os brancos invadirem nossa terra novamente, os Yanomami vão fazer guerra. Os brancos têm bombas, mas nós não temos medo, vamos fazer guerra usando arcos e flechas para defender nosso território. (CARVALHO, relatório V Fórum Pan-Amazônico, Santarém-PA, novembro de 2010).

Como podemos ver a participação em congressos, conferências, reuniões, assembleias, declarações e entrevistas verbais fornecidos à mídia e a pesquisadores, documentos escritos (cartas e manifestos), tem sido uma prática cotidiana de seu processo político, e mostra as diferentes estratégias de organização e mobilização política com vistas a pressionar o poder público para o atendimento de suas demandas e reivindicações.

No documento final do Fórum os indígenas enfatizam a importância da sociodiversidade dos povos, que continua sendo ameaçada pelo “modelo de desenvolvimento implementado pelos governos dos países amazônicos, submissos aos interesses de empresas transnacionais (petrolíferas, mineradoras, madeireiras, empreiteiras) e de setores oligárquicos interessados na exploração dos recursos naturais existentes nas terras indígenas”⁴⁵. E também foram encaminhadas aos Estados Nacionais suas reivindicações que giram em torno do cumprimento dos direitos já conquistados legalmente, por meio das constituições dos Estados ou de acordos internacionais, como o Convenção 169 da OIT.

Para Almeida (1994) a ausência de políticas públicas concorreu para uniformizar ações políticas de grupos sociais não homogêneos que têm se constituído na Amazônia, e no Brasil, em consistentes unidades de mobilização, traduzidas em práticas organizativas com capacidade de mobilização destes grupos sociais face ao poder do Estado.

As diversas organizações Yanomami vêm se articulando nas últimas décadas a uma rede interorganizacionais espalhadas por todo o território nacional e em outros países, que utilizam os meios políticos e tecnológicos do mundo moderno para defender e fazer

⁴⁵ Documento V Fórum Pan-Amazônico. Disponível no site: <<http://foropanamazonico.wordpress.com/quem-somos/>>. Acesso em 06.11.2014.

valerem os direitos indígenas. São elas, a Rede de Cooperação Alternativa (RCA)⁴⁶, Rede Rio Negro⁴⁷, Rede Povos das Florestas, Rede E-changer⁴⁸. Instituto Fontes, Médicos do Mundo (MDM), Caldes Solidária da Espanha, Fondation Cartier, Fundação Rainforest/EUA, Fundação Rainforest/Noruega, Operação OD Noruega, *Norwegian Agency for Development Cooperation* (NORAD). Survival International, Terre des Hommes/Holanda, Terre des Hommes/Suíça, Associação de Apoio ao Povo Yanomami (AYA), Instituto pelo Desenvolvimento Sanitário em Meio Tropical (IDS). As Embaixadas da Finlândia, da Noruega – Programa de Apoio aos Povos Indígenas; da Suíça e Ministério das Relações Exteriores da França (MAE).

A articulação com as organizações indígenas de Roraima: OPIRR, e o CIR, e com as instâncias de representatividade indígena em nível mais geral, com a Organização dos Professores do Acre (OPIAC), Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Conselho das Aldeias Waiãpi (APINA), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), Associação Ye'kuana do Brasil (APYB).

O indigenismo Não Governamental composto pelos setores progressistas da igreja católica é apontado nos estudos dos movimentos indígenas brasileiros como novos atores, compõem a rede de apoio aos yanomami. São eles, a CAFOD, Coordenaria Ecumênica de Serviço (CESE), CIMI e Missionários Consolata. No âmbito das ONG's, importante papel teve a CCPY⁴⁹ no apoio aos Yanomami no processo de demarcação e homologação da Terra Yanomami, e pioneira em projetos de assistência à saúde e educação, quebrando o monopólio

⁴⁶ Compõem a RCA a Associação Terra Indígena Xingu – ATIX, Associação Wyty-Catê dos Povos Timbira do Maranhão e Tocantins, Centro De Trabalho Indigenista – CTI, Comissão Pró-Índio Do Acre – CPI/AC, Conselho das Aldeias Wajãpi – APINA, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, Hutukara Associação Yanomami – HAY, Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – IEPÉ, Instituto Socioambiental – ISA, Organização dos Professores Indígenas do Acre – OPIAC.

⁴⁷ Integram a Rede Rio Negro, a Secoya, a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), FVA (Fundação Vitória Amazônica), o IPE (Instituto de Pesquisas Ecológicas), o ISA (Instituto Sócio Ambiental), a WCS (Wildlife Conservation Society) e a WWF – Brasil).

⁴⁸ Integram a E-Changer, o Centro de Agricultura Alternativa Vicente Nica - CAV, Centro de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente de Interlagos - CEDECA, Central de Movimentos de Populares - CMP, a Marcha Mundial das Mulheres - MMM, Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST, Sociedade Maranhense de Direitos Humanos - SMDH e a União Nacional por Moradia Popular – UNMP.

⁴⁹ ONG criada em 1978 em apoio à demarcação e homologação das terras Yanomami. Desenvolveu projetos de educação intercultural, e de formação de professores Yanomami (Yarapiari); encerrou suas atividades de apoio aos Yanomami, em dezembro de 2008.

das velhas missões religiosas de inspiração evangélicas, e questionando suas doutrinas civilizatórias.

O leque de relações com ONG's foi sendo progressivamente ampliado em diferentes níveis de ação e apoio: as ONG's URIHI⁵⁰, SECOYA, Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/Acre), Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), Instituto Socioambiental (ISA); Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário (IBDS) e a ONG Wataniba da Venezuela. Com o apoio da cooperação internacional, de forma mais enfática pela cooperação norueguesa (HOFFMANN, 2011) estas ONG's entre as décadas de 1980-2000, desenvolveram diversos projetos entre os grupos yanomami, dentre os quais os projetos de educação intercultural nas áreas de Roraima e Amazonas. Com o fim dos projetos de educação o apoio da cooperação internacional migrou para o financiamento dos projetos da Hutukara.

Como observa Sheren-Warren (2006) trata-se, de um tipo de atuação em rede que tende a aglutinar diversos setores da sociedade civil, ONG's, fóruns, etc., com objetivo de formar uma grande rede de articulação e de movimentação pública. Para ela, “as redes fazem e desfazem seus nós, tornando problemática a definição de movimentos sociais como sistemas fechados” (p. 129). Em outros termos, o campo de ação permanece, mas não seus atores. Isto converge com a noção de sujeito de Touraine (2006) para quem “os movimentos sociais não se restringem à luta de um sujeito privilegiado, mas passam a existir como atores que estão conectados” (p. 421).

Nesta perspectiva, em vez da busca da convergência de interesses nos projetos dos atores sociais isoladamente, a ação coletiva requer que o olhar se volte para os pontos comuns sem solapar as diferenças entre os diversos grupos indígenas. Como podemos ver, a diversidade de atores sociais que têm constituído o processo de luta dos grupos yanomami não torna possível falar de movimentos indígenas sem considerar sua articulação numa rede de movimentos sociais.

4.3 OS GRUPOS YANOMAMI E O PODER PÚBLICO: A PARTICIPAÇÃO DE YANOMAMI DO MOVIMENTO INDÍGENA EM ESFERAS PÚBLICAS

⁵⁰ ONG criada em 1999 para prestar assistência à saúde Yanomami, encerrando o convênio Urihi/Funasa em 2004. Ver site: <<http://www.urihi.org.br/siteoriginal/yanomami.html>>. Acesso em 02.02.2015.

As nuances e significado da participação Yanomami na esfera pública tem suas raízes no processo de democratização do Estado iniciado nos anos 80 e assegurado na Constituição Federal de 1988, e assegurado também na Convenção 169 da OIT que dispõe no Artigo 7º:

“Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente”.

E consta senão em todas, em quase todas as plataformas políticas do Estado. O significado da *participação* indígena na esfera das políticas e das ações públicas do Estado brasileiro tornou-se jargão popular e referência obrigatória em todo plano, projeto ou política governamental como sinônimo de descentralização política, apropriado até mesmo por discursos políticos conservadores com observa Gohn (1997).

Inspirado no paradigma liberal, a *participação* supõe a presença de atores sociais soberanos e individualizados nos limites de um dado sistema social que deve respeitá-los e ser por eles respeitados (MACHADO, 1994). Inspiração que consta nas preocupações do Secretário Geral da Presidência do governo Dilma, para quem a “participação não é só um instrumento de gestão, ela aprimora a democracia e qualifica as políticas públicas; sem participação social é impossível transformar democracia política em democracia social”⁵¹.

Pois bem, a presença de uma população indígena organizada, em alguns casos e em certos domínios, permitiu ao poder público encontrar um interlocutor já constituído para negociar a implantação dos princípios da descentralização e da *democracia participativa*. Sobretudo, quando as populações em questão associam a demanda por autonomia (por exemplo, no controle dos programas educativos e de saúde, na gestão das terras e dos conflitos locais) a um apelo continuado ao Estado, intimando-o a trazer sua contribuição (VERDUM, 2009).

Alguns agentes sociais, indígenas e não indígenas viram a possibilidade dos DSEI's serem embriões de estruturas políticas mais amplas, para o exercício do direito à

⁵¹ Extraído da Revista Valor Econômico S.A. Disponível no site: <<http://www.valor.com.br/politica/3373432/dilma-desenvolvimento-social-e-caminho-para-desenvolvimento-economico#ixzz2pZUAE8cp>>. Acesso em 12.02.2015.

autonomia ou ao autogoverno indígenas nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, e para a gestão de seus territórios e recursos naturais. Mas a esse esforço seguiram-se movimentos contrários, que por diferentes perspectivas políticas e interesses econômicos, desqualificaram ou, até, criminalizaram iniciativas que pudessem caminhar nesse sentido.

Quando muito, diz Verdum (2009) foi aceito um multiculturalismo "bem comportado", que se ocupa da diversidade enquanto diferença cultural, dentro de um determinado espaço (local, regional, nacional ou internacional), ao mesmo tempo em que repudia ou deixa de lado diferenças econômicas e sociopolíticas. Na prática, isso se manifesta em políticas que se "abrem" à diversidade cultural, manifestam um relativismo cultural, ao mesmo tempo em que reforçam os mecanismos de controle e domínio do poder nacional e os interesses do capitalismo global (VERDUM, 2009).

Isto se concretiza no desdobramento da *participação* indígena no âmbito da esfera federal. Dezenas de conselhos, comissões e comitês têm sido criadas com a participação de representantes dos povos indígenas. Na Educação, foram criados os Conselhos Nacionais de Educação Escolar e Educação Escolar Indígena. Conselhos de Saúde e de Saúde Indígena, de Segurança Alimentar, de Política Cultural, de Promoção da Igualdade Racial, de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana, de Juventude, dos Direitos da Mulher, dos Direitos da Criança e do Adolescente, entre outros como os Conselhos de Meio ambiente, e a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI).

O indigenismo oficial também postula a participação de povos e representantes indígenas em instâncias de monitoramento e controle social de políticas na interface com políticas indigenistas que afetam e são de interesse dos povos indígenas. Diz o órgão indigenista "a FUNAI apoia o processo de participação dos povos indígenas com o objetivo de possibilitar a discussão dos seus direitos e garantias, de forma a impactar na realidade local nas comunidades indígenas, alterando e qualificando políticas públicas relacionadas aos povos indígenas"⁵².

Na rota contrária do que postula suas diretrizes, há uma política governamental deliberada para o esvaziamento da FUNAI, e uma ausência de efetiva formulação e planejamento de ações voltadas para o atendimento das necessidades dos Yanomami. De

⁵² Ver FUNAI. Participação Indígena na construção de políticas públicas. Disponível no site: <<http://www.funai.gov.br/index.php/participacao-indigena-na-construcao-de-politicas-publicas>>, acessado em 23.04.2015.

outro lado, paradoxalmente, a *participação* indígena junto à FUNAI tem indicado uma direção muito mais emblemática aos movimentos indígenas.

Segundo Luciano (2012) em todo o Brasil, nunca se viu tanta mobilização e lutas internas para ocupação de cargos na FUNAI, de chefe de posto a cargos mais elevados na central em Brasília por parte dos índios. Será que isso tem relação com a defesa dos direitos indígenas? Ou de interesses corporativos ou mesmo individuais? pergunta ele.

De outra forma, os movimentos indígenas ou parte dele, tem se pautado pelo princípio da construção da força política nas instâncias de conselhos para atuar nas definições e execuções de políticas públicas. Isso se confirma em uma pesquisa nacional realizada sobre a participação indígena em conselhos: 73 participações de representantes de organizações indígenas em conselhos de saúde, 25 em conselhos de educação e 64 em conselhos de outra Natureza (SILVA, 2007).

No início de 2010, ocorreu a consolidação de espaços de representação de membros dos movimentos indígenas – através das suas organizações – nas esferas públicas, com o ingresso de assessores técnicos indígenas, criado pela SESAI no âmbito dos DSEI's. Preenchendo as vagas abertas foram contratados dois Yanomami dos grupos de Roraima e um Ye'kuana, com a tarefa nada fácil, de acompanhar e fiscalizar o desenvolvimento das ações da gestão do Distrito.

Da mesma forma, o Conselho Distrital de Saúde Indígena criado com a participação de representantes dos Yanomami, e apontado no aparato legislativo como importante para a “transformação da democracia política em democracia social”, é presidido atualmente por um yanomami da aldeia *Maturacá* (AM).

Embora tenham ocorrido avanços no que diz respeito à participação na elaboração do plano Distrital, por exemplo, em relação à efetiva participação dos indígenas no planejamento e execução de políticas e ações permanentes, e na organização das ações do DSEI, não acontece. O mesmo se diz sobre os recursos públicos disponíveis, critérios de distribuição e execução orçamentária. Os espaços de participação e controle social são esvaziados em detrimento às ações executadas sem a real participação dos Yanomami nas instâncias de decisão, e estes são tomados sempre como objeto de assistência, nunca atores de fato.

Na última assembléia do Conselho Distrital, por exemplo, atendendo a pressão das lideranças das associações para que fossem apresentados os gastos do DSEI (prestação de

contas) foi apresentada a prestação de contas referente ao exercício do ano de 2014. A desproporcionalidade financeira revelou um volume altíssimo de recursos financeiros gastos com a logística área que tem reduzido a disponibilidade de recursos para outras demandas da assistência à saúde Yanomami. Contudo, “em nome da pauta que deveria dar conta”, o debate foi aberto somente ao final da assembléia, com questionamentos que foi ignorado pela coordenação do DSEI, e logo a assembléia foi encerrada pelo presidente do Conselho e nada foi discutido, apenas apresentado.

Nesta assembléia do Conselho Distrital os conselheiros chegam às assembleias, sem entender e dominar os assuntos que compõem a pauta, ficando sua participação limitada a assistir a demonstração de gráficos, tabelas, índices das ações do DSEI. Eles, em seus discursos, cobram infraestrutura nos polos-base, que lhes não cruciais para a melhora da saúde indígena.

Por outro lado, os conselheiros yanomami recebem fortes pressões de seus grupos locais no encaminhamento de soluções para seus problemas, e como não são atendidas por razões de falta de gestão na saúde, acabam ficando sem apoio e com sua legitimidade abalada. Em primeiro lugar, o conselho distrital embora venha nos últimos anos adquirindo maior autonomia e poder real de deliberação, falta efetiva participação e inserção nos espaços do órgão gestor da saúde (DSEI) para intervir no direcionamento das formulações de políticas da saúde Yanomami.

Em segundo lugar, ainda é bastante incipiente o investimento na capacitação dos conselheiros yanomami e de suas organizações para exercerem seus papéis, funções e responsabilidades de forma qualificada. Ademais, o caos generalizado a que vem sendo submetido o DSEI - reflexo da disputa partidária da gestão da saúde indígena em âmbito nacional - tem afetado seriamente a qualidade da saúde e de vida dos grupos Yanomami.

Com isso quero dizer que, não basta criar mecanismos de participação popular e de controle social das políticas públicas sem atentar para a necessidade de criar, também, simultaneamente, as condições de participação. Esta para ser qualificada precisa ser precedida pelo entendimento do sistema político não indígena, e de funcionamento – muitas vezes técnico e científico – do que se está discutindo por meio de planilhas de custo, orçamentos etc.

Da mesma maneira, a *participação* dos Yanomami na assessoria e no Conselho, por exemplo, ainda carece de um posicionamento mais ativo para o atendimento de suas

reivindicações. O que vemos são os assessores e lideranças serem facilmente engolfadas pelos meandros políticos que conseguem transformar suas reivindicações legítimas, em um palco de discursos pouco producentes, que mais servem à legitimação do poder vigente pelos representantes do Estado que um diálogo qualificado sobre a problemática indígena.

Apesar das controvérsias sobre a efetividade do cargo e o poder efetivo de influência indígena dentro dessa estrutura de Estado, os Yanomami entendem ser importante sua participação no DSEI e na Frente de Proteção Etnoambiental Yanomami da FUNAI, instâncias que percebem ser estratégico na definição e no direcionamento de políticas que lhes dizem respeito. Eles tentam equacionar a participação dentro da máquina pública com as demandas dos movimentos indígenas. Todavia, a relação dos grupos Yanomami com os órgãos públicos ainda reflete um movimento pouco afinado nas estratégias de enfrentamento dos meandros burocráticos do Estado brasileiro. Corroboro com as críticas de Luciano (2012) quando aponta a profunda contradição nas estratégias adotadas pelo governo no que diz respeito à ampliação dos espaços de participação e controle social das políticas públicas dirigidas aos povos indígenas.

Vejam os a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) que é um exemplo emblemático da política de *participação* indígena na esfera pública. Como instância de definição de política indígena, foi instituída pelo por meio de decreto presidencial assinado em 22 de março de 2006, vinculada administrativamente ao Ministério da Justiça. A CNPI é composta por 12 integrantes do Governo Federal, 20 indígenas de diferentes partes do país e dois representantes de entidades não governamentais têm como função a formulação da política indigenista brasileira, visando normatizar e coordenar as ações indigenistas governamentais, atualmente dispersas entre os vários Ministérios do Governo, o que tem causado deficiências na execução das ações.

Sua criação significou a institucionalização da articulação política dos diversos atores sociais que atuam no campo de forças das relações interétnicas. Sob a coordenação da FUNAI “uma instituição desvalorizada, politicamente instável, e operacionalmente ineficiente, não conseguirá coordenar a CNPI, muito menos o processo de mudança” (LUCIANO, 2012). Segundo avalia Luciano, a Comissão vem sendo esvaziada pela ausência sistemática de membros do alto escalão do governo em suas reuniões, que revelam indisposição crônica para o diálogo.

Ainda segundo Luciano (*idem*) citando o que aconteceu em 2004 quando os Ministérios do Meio Ambiente, Ministério da Saúde, Ministério da Educação, Ministério do Desenvolvimento Agrário, Ministério do Desenvolvimento Social, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) e a própria FUNAI realizaram dezenas de encontros, reuniões e seminários com a participação indígena para elaborar um programa de auto-sustentação integrado para os povos indígenas a partir de um acordo de cooperação entre os ministérios. Ao final do processo por decisão do governo, a FUNAI passou a ser o órgão coordenador dessa política e desde então essa proposta foi engavetada e esquecida até hoje.

Entretanto, a contragosto, o governo federal empurrado pelas grandes mobilizações do movimento *Terra Livre*, depois de anos de esvaziamento da Comissão, foi obrigado a sentar com os representantes dos movimentos indígenas e membros da Comissão para discutir os processos de demarcação de terras indígenas. O governo, não passou de uma proposta de formação de uma “*mesa de diálogo*” sinalizando que ao final, o estado dá sua última palavra (*idem*).

Isto nos parece uma contradição e o limite dos espaços institucionais de participação dessa natureza. O estado alardeia que “*eles estão participando e decidindo*” nos espaços governamentais de debate e definição de política pública indígena, contudo, o estado tem a capacidade, a força e o poder para utilizar-se das bandeiras de luta dos movimentos indígenas e formular políticas de acordo com os seus interesses e ignorar as reivindicações dos movimentos indígenas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo permite concluir que os Yanomami transformaram-se de objeto de políticas de integração por parte do estado, em sujeitos de direitos fortemente amparados pela estrutura jurídica em nível internacional (Declaração Universal dos Direitos Humanos, Convenção 169 da OIT), e em âmbito nacional, a Constituição Federal de 1988 que assegura princípios importantes para os povos indígenas.

Cabe assinalar, que tais direitos previstos na legislação supranacional e até nacional, em confronto com o sistema social de economia capitalista baseado na expansão de mercados que provoca profundas desigualdades sociais, e com práticas discriminatórias em relação à população indígena, não tem garantido efetivamente a realização plena de autonomia dos povos indígenas.

No esforço de responder as perguntas iniciais que busquei explorar ao longo dessa dissertação em: como tem se constituído os movimentos políticos Yanomami? Como vem sendo geradas suas demandas e como articulam suas reivindicações? No primeiro capítulo, apresentei os grupos locais que compartilham alguns modos de organização social, mas que se distanciam de qualquer ideia de um movimento político único do “povo Yanomami”, e os *pata thëpë* como pressuposto para o entendimento da emergência dos *movimentos políticos yanomami*.

Mas, foi a partir do capítulo dois com a emergência do movimento indígena centrado na demarcação territorial e retirada de garimpeiros de seus territórios que identifiquei, no contexto histórico dos anos 80-90, uma articulação mais ampla que superou os âmbitos locais, difundindo-se em redes que se ampliam além dos níveis meramente locais e regionais, se expandiu em nível nacional e internacional criando um campo de forças com o governo brasileiro, a ponto de se definir pela homologação da Terra Indígena Yanomami e Ye’kuana, em 1992.

Com a descrição das grandes assembléias salientei como foram se tornando ao longo dos anos, uma forma organizativa como instância maior de pensar, discutir e construir consensos em torno de agendas comuns. Com isso, surgiram novos temas de debate, como a questão da gestão territorial e a sustentabilidade dos grupos locais frente ao crescente

deslocamento para as proximidades dos postos de saúde, e o sedentarismo já evidente, em torno dos postos de saúde e das missões religiosas.

As articulações políticas produziram uma rede interinstitucional de apoio, e estabeleceu um discurso supranacional com desdobramento que não se limitou à formação de opinião, mas se efetivou em apoio financeiro aos projetos pioneiros idealizados pelas lideranças, e que se efetivaram por meio de ONG's historicamente ligadas aos movimentos Yanomami. Os programas de educação intercultural implantados pelas instituições não governamentais e missionários católicos criaram condições favoráveis para a emergência de agentes de saúde e professores. E, de posse de informações e conhecimentos de Direitos Indígenas, Matemática, contar dinheiro, ir ao banco, fazer compras, fluência na oralidade, escrita e leitura em suas línguas e na língua portuguesa, conhecimentos de informática, e etc., tem sido um dos critérios adotados nos processos de indicação para o corpo diretivo das associações como “novas posições de representação”, capacidades requeridas em seus diferentes planos de atividade política. Os Yanomami entendem que o exercício e controle administrativo dessa forma de organização pressupõem o domínio da língua portuguesa, e demais concepções de mundo dos *napë pë*.

As formas tradicionais de liderança são requeridas por saber receber os visitantes, distribuir a comida e a bebida, (re)estabeler a paz, fazer os diálogos *wayamu* e os discursos *hereamu*, gerir as relações interalemãs, proteger suas comunidades das ameaças externas, o que faz com que os *pata thëpë* e os xamãs tenham um papel fundamental. Davi Kopenawa, neste contexto, é quem circula dentre todas essas posições, sua autoridade não se limita ao âmbito da Hutukara, associação que preside. No exercício da autoridade, Davi Kopenawa tem um poder maior de decisão e definição, especialmente em negociação com o estado.

Por essa razão concluo, que, a escolha de jovens adultos para compor as diretorias das associações não tem significado para os *pata thëpë* uma ameaça, tampouco perda de poder das tradicionais formas de lideranças. O saber muito *thai mahiowi*, é um qualificador empregado aos *pata thëpë* reconhecidos pelos jovens, especialmente em contextos de definições políticas. Para os Yanomami, sabedoria está vinculada à idéia de homem maduro, não de jovens, por isso, jovens “representantes” tomando decisões sem anuência das lideranças tradicionais, só atesta sua pouca sabedoria, e a não legitimidade de suas ações.

O processo de consolidação das formas organizativas nos moldes atuais foi longo e difícil, e deveu-se, em grande parte, ao apoio da UNI desde as primeiras assembleias no

final dos anos 80, e graças à articulação com o movimento indígena estadual, amazônico e nacional, e apoio de Organizações Não-Governamentais. Com isso, recuperei questões tocantes à organização territorial no novo contexto de relações engendradas pelas associações a partir de formas culturais e políticas bem anteriores a elas.

No terceiro capítulo, veio à tona a dinâmica de configuração e reconfiguração dos territórios Yanomami e a passagem da noção de *urihi* terra-floresta para um território fixo e limitado, surgidas com as restrições impostas no contexto das invasões, e pelos processos de regularização fundiária fruto de disputas entre os governos e o movimento social. Disputa que, entre os anos 80-90, principalmente no período em que a FUNAI esteve vinculado ao Ministério do Interior, a definição e interdição das áreas Yanomami em “área descontínua” dividida em diminutas ilhas, esteve sob a mira de um amplo movimento social defensores da regulamentação dos territórios Yanomami em “área contínua” (reserva ou parque).

Com a homologação da Terra Indígena Yanomami e Ye’kuana é que se operou a transformação de uma “terra floresta” a “*terras tradicionalmente ocupadas*” parágrafo 1.o do Art. 231 da Constituição Federal de 1988, estabelecendo relações de apropriação nos termos de posse e de propriedade da União.

Sob as bases de terra limitada é que podemos identificar outra base territorial: as “áreas de base das associações Yanomami”. Os movimentos que se constituíram em favor de políticas públicas de saúde, educação, vigilância do território, e uma extensa pauta de reivindicações, foram sendo debatidas por meio de reuniões locais, assembleias regionais e gerais, entre vários grupos locais que foram ao longo dos anos se aglutinaram e formando “áreas de organização”. A área do Rio *Marauíá* (que aglutina os grupos do Rio *Marauíá*), a área do *Cauaburis* (que aglutina os grupos da região *Cauaburis*), a área do *Baixo Mucajaí* (que aglutina os grupos *Uxiu* e *Sikamapi*), e a área de “Roraima” que aglutina a maioria dos grupos locais localizados no estado de Roraima e algumas aldeias do Rio *Demini*, no Amazonas. Cada área de atuação criou sua própria associação. Marauíá criou a associação Kurikama; Cauaburis, a AYRCA; Mucajaí, a Texoli; e “Roraima”, a Hutukara. Há grupos locais que não se aglutinam em torno de nenhuma associação, se quer participam de qualquer movimento.

Se, por um lado, a constituição da diversidade de movimentos representa também a possibilidade de fragilidade das lutas, devido à sua fragmentação, por outro lado, são expressões da constituição da organização social Yanomami, que, impedem como diria

Clastres, o surgimento de instâncias acima da sociedade, e a recusa da representação monolítica. A pluralidade amplia o leque de ações coletivas, e nela, não apenas o sujeito torna-se ator, conforme afirma Touraine, mas também, o ator vai se transformando em sujeito político, o que para os grupos yanomami é um acontecimento político relevante.

A inexistência de um poder único e centralizado não tem significado a impossibilidade de uma ação conjunta eficaz, duradoura, direcionada para fins coletivamente definidos. Fato observado no movimento por políticas públicas, quando os integrantes dos grupos e os representantes das associações se aglutinam em torno do eixo por política de saúde, e contrárias às reformas na legislação (PEC 237, 215, PL 1.610, portaria 303 da AGU), e no confronto com o governo federal em Brasília, se portam como porta vozes dos interesses do “povo Yanomami” enquanto coletividade, e nessa condição engrossam a fileira dos movimentos sociais.

No entanto, nesse mesmo eixo de debate por definição de política pública de saúde, quando chegam à unidade gestora (DSEI Yanomami), os integrantes dos grupos e representantes das associações tendem a defender seus pontos de vista e interesses de seus próprios grupos locais. Pôde ainda ser avaliado que os movimentos políticos Yanomami não se expressam exclusivamente pela ideia de unidade. Os atores sociais definem suas posições na rede conforme seu diferente interesse nas relações interétnicas, como pode verificar na atividade de exploração mineral. Contudo, concluo que isso não tem significado rupturas significativas com desdobramentos que provoquem fissuras irreversíveis entre as lideranças e grupos, a ponto de impedir que participem das assembleias locais e gerais de cada uma das associações.

Discorri também sobre outro plano de atividade política: os atores dos movimentos Yanomami que ingressaram na esfera pública, por intermédio da criação de funções de assessores indígenas, e a presidência do Conselho Distrital, discutidos no quarto capítulo. Nesse ponto, observa-se que os Yanomami dos movimentos reconhecem que a participação em instâncias governamentais de formulação e execução de políticas públicas, como espaço estratégico. No entanto, reconhecem também haver frustração quanto à expectativa de que essa participação indígena lhes daria o poder de influenciar as decisões dos agentes governamentais, principalmente na política de assistência à saúde Yanomami, e vigilância territorial.

Cheguei à conclusão que os assessores e lideranças yanomami são facilmente engolfadas pelos meandros políticos que conseguem transformar suas reivindicações legítimas, em um palco de discursos pouco producentes por parte dos gestores públicos, num jogo de empurra-empurra entre ser “culpa de Brasília” e Brasília “culpa a gestão local”. Sem acesso ao funcionamento político-financeiro e fora das decisões de planejamento, a participação dos Yanomami dos movimentos na esfera pública tem se constituído em ponto de conflito e de tensão entre os Yanomami e os agentes do estado. Ainda que sirva de legitimidade pelos representantes do Estado que não se dispõem construir um diálogo qualificado sobre as problemáticas indígenas.

A isto, soma-se o fato de que nem sempre os Yanomami conseguem visualizar os aspectos estruturais e conjunturais aos quais os órgãos públicos estão inseridos, e, tal qual ocorre em seu espaço convencional identificam os “grandes chefes” e promovem uma sobreposição entre instituição e gestores, passando a focar nessas pessoas que “mandam” como ponto sobre os quais exercem uma grande pressão para influenciar nas decisões e garantir que seus interesses se efetivem.

Em suma, o discurso sobre autonomia mesmo não fazendo parte do universo sociocultural dos Yanomami, e se inscreve no universo de apropriação étnica das categorias dos brancos como diz Albert (1995). No campo de ação na esfera pública, o desafio da autonomia foi observado por pautar suas demandas e reivindicações de acordo com os diversos interesses dos grupos Yanomami. Em torno dos quais se articulam se organizam e se mobilizam – não sem dificuldades – para garanti-los, e se afirmam no discurso de oposição de interesses entre índios e não índios (órgãos públicos), para que eles possam relacionar-se em posição vantajosa com os representantes “chefes” na esfera pública. E que, ao mesmo tempo em que desejam ter sua autonomia frente aos *napë*, vêm-se cada vez mais inter-relacionados com os mesmos.

Os movimentos indígenas de modo geral, e os movimentos Yanomami como parte deste, são, por isso, férteis como campo de pesquisa que podem contribuir para muitas discussões, entre elas, a incorporação dessas formas de organização política por sociedades indígenas e sugerir respostas a algumas propostas neste trabalho, como a noção de sociedade indígena como unidade, e os limites da noção de representação, o lugar da política e suas relações com os demais âmbitos sociais indígenas.

6. REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALBERT, Bruce. **TERRAS INDÍGENAS, POLITICA AMBIENTAL E GEOPOLÍTICA DO DESENVOLVIMENTO AMAZÔNICO NO BRASIL: O CASO YANOMAMI**. CCPY, Boletim URIHI, n° 8, 1989.

_____. 1991. Terras Indígenas, política Ambiental e a Geopolítica Militar no Desenvolvimento da Amazônia: a propósito do caso Yanomami. In: LÊNA, Philipe & OLIVEIRA, Adélia Engrácia de (Orgs.). **Amazônia A fronteira agrícola 20 anos depois**. Belém-Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991(p. 37-58).

_____. 1992. **A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami**. In: Anuário Antropológico/89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 151-189.

_____. 1995. **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza**. In: Série Antropologia, n° 174, Brasília.

_____. 2000. “Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira”. In: Ricardo, Carlos Alberto (Org.). **Povos indígenas no Brasil (1996/2000)**. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp.197-203.

_____. & KOPENAWA, DAVI. 2004. Xapiripë. In *Yanomami, o espírito da floresta*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil / Fondation Cartier.

_____. LE TOURNEAU, François-Michel. 2005. **Florestas Nacionais na Terra Indígena Yanomami um cavalo de Troia ambiental?**. Fany Ricardo. Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições, Instituto Socioambiental (ISA), p. 1-19. Disponível em <<http://halshs.archives-ouvertes.fr>>. Acesso em 05 de agosto de 2011.

_____. 2011a. **O PEY VISTO DO CAMPO: MAL ESTAR NA ESCOLARIZAÇÃO DIAGNÓSTICO DAS ESCOLAS YANOMAMI DE DEMINI, TOOTOTOBI, PAAPIU E AUARIS (OUTUBRO DE 2011) WORKING PAPER**. Disponível na web site Bruce Albert: www.norad.no/no/resultater/publikasjoner/.../395208? Acesso em: 02.01.2014.

ALBERT e OLIVEIRA, Marcos Wesley. 2011b. Yanomami Novos ‘isolados’ ou antigos resistentes?. In: RICARDO, C. A. **Povos Indígenas no Brasil (2006/2010)**. São Paulo: Instituto Socioambiental.

ALBERT, Bruce e GOMEZ, Gale Goodwin. (Orgs). **Saúde Yanomami, um anual etnolinguístico**. Coleção Eduardo Galvão, Museu Goeldi, Belém – Pará, 304 p., 1997. ISBN: 85-7098-049-3.

BIGIO, Elias dos Santos. **A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990)**. In Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.4, n.2, p.13-93, dez. 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. In: D'INCAO Maria Ângela e SILVERIA, Isolda da. **A Amazônia e a crise da Modernização**. In Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, (p. 521-537).

_____. O intransitivo da transição. **O Estado, os conflitos agrários e a violência na Amazônia**. In: LÉNA, Philippe & OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. Amazônia: a fronteira agrícola 20 anos depois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991.

ARRUDA, Rinaldo. **Representação e participação indígena nos processos de gestão do “campo indigenista”**: Que democracia? In: Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 7, volume 14 (1 e 2): 35-45 (2003). Disponível no site: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article//2>>. Acesso em 22.01.2015.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec. 12ª Edição, HUCITEC, 2006.

BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. **Erosão do Solo na Colônia do Apiau, Roraima, Brasil: Dados Preliminares**. In: Boletim Museu Integrado, Roraima, Boa Vista, 1 (2): 22-40, julho, 1991.

CARVALHO, Maria Auxiliadora Lima de. **A dinâmica sociopolítica Yanomami: Pata thëpë e a emergência de jovens lideranças políticas**. In: Revista Texto & Debates, n°. 20, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2013.

_____. 2002. Relatório de campo para acompanhamento das escolas da região Parawau. Período: 03.03 a 16.03.2002. Boa Vista-RR: CCPY.

_____. 2004. Relatório de campo para acompanhamento das escolas da região Toototopi. Período: 17.03 a 12.05.2004. Boa Vista-RR: CCPY.

_____. Relatório V Fórum Pan-Amazônico. Santarém, Pará, 26 a 30 de novembro de 2010.

COMISSÃO PRÓ-YANOMAMI. Projeto de Lei nº 379/85 do Senador Severo Gomes. In: Boletim URIHI Nº 2, São Paulo, fevereiro de 1986. Disponível no site: <<http://www.proyanomami.org.br/frame1/intro.htm>>. Acesso em 02.02.2015.

_____. 1986. **OS GARIMPOS ILÍCITOS NA ÁREA INDÍGENA YANOMAMI**. Bol. URIHI Nº 3, São Paulo, março, 1986.

_____. 1986. **PRIMEIRA ASSEMBLÉIA PERMANENTE YANOMAMI**. Boletim URIHI nº 4, julho, 1986.

_____. 1987. **A LUTA PELA SOBREVIVÊNCIA DOS ÍNDIOS YANOMAMI**. Bol. nº 5, 1987.

_____. 1988. **COMISSÃO DA OEA PEDE ESCLARECIMENTOS AO GOVERNO BRASILEIRO**. Boletim Yanomami Urgente, nº 4, outubro de 1988.

_____. **1989. OS ÍNDIOS YANOMAMI SE MOBILIZAM**. Bol. Yanomami Urgente nº 10, 1989.

_____. 1989. **GENOCÍDIO DO YANOMAMI: MORTE DO BRASIL**. Boletim Yanomami Urgente Nº 7 - 07 de Março de 1989.

_____. 1989. "Mineração: o esbulho das terras Yanomami. Histórico das invasões 1975-1989". CCPY, Boletim URIHI nº 11, São Paulo, 1989.

_____. 1991. **PROJETO DE SAÚDE YANOMAMI AGUARDA ASSINATURA DE COLLOR**. Boletim Yanomami Urgente, nº 17, 01 de Abril de 1991.

_____. 1991. **Reinvasão do Território e Explosão de Pistas**. Boletim Yanomami Urgente Nº 18 - 10 de Setembro de 1991.

_____. 1992. **HOMOLOGAÇÃO: GARANTIA DE VIDA AOS YANOMAMI**. CCPY Update 57, São Paulo, 01 de junho de 1992.

_____. 1993. **DAVI YANOMAMI DISCURSA NA ONU NA ABERTURA DO ANO INTERNACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS**. Boletim Yanomami Urgente nº 21 - 12 de Janeiro de 1993.

_____. 2000. **Yanomami não querem estrada para Maturacá**. Boletim Yanomami online, 20.10.2000.

_____. 2001. **Impasse no Ajarani decorre de políticas oficiais dos anos 70**. Doc. CCPY n. 18, 2001.

_____. 2004. **Yanomami criam associação**. Boletim Pró-Yanomami, nº 55 de 19/11/2004.

_____. 2005. **Yanomami do Amazonas denunciam impacto da pesca predatória nos rios da Terra Indígena Yanomami**. Notícias CCPY Urgente, Boletim nº 61, 23 de fevereiro, 2005.

_____. 2005. **Assembléia da AYRCA proíbe retirada de madeira de suas terras**. CCPY Notícias Urgente, Bol. nº 69, setembro, 2005.

_____. 2006. **Yanomami de Maturacá (AM) pedem respeito e atenção a seus projetos**. CCPY Notícias Urgente, Bol. nº 77, março, 2006.

_____. 2007. **PROGRAMA AMAZÔNIA: GESTÃO SUSTENTÁVEL DE TERRITÓRIOS CONTÍNUOS NA AMAZÔNIA DIAGNÓSTICO SOCIOAMBIENTAL DA REGIÃO DE AUARIS, TERRA INDÍGENA YANOMAMI**. Boa Vista – RR, Dezembro de 2007.

CHAGNON, Napoleon. *Yanomamö: the fierce people*. New York: Holt, Rinehard and Winston, 1983 [1968]. Disponível no site: http://www.tenpdf.org/faknf_napoleon-chagnon-yanomamo-the-fierce-people-pdf>. Acesso em 04.02.2014.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado Pesquisas de Antropologia Política**. Editora Francisco Alves, 5ª edição, 1990, 152 p., ISBN 85-265-0049-X.

_____. **Arqueologia da violência Ensaio de Antropologia Política**. Coleção Almanaque, editora brasiliense, 1982.

COHEN, Jean. Sociedade civil e globalização: repensando categorias. *DADOS: revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 46, n. 3, p. 419-459, 2003. Disponível no site: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104447820080003_00004&script>. Acesso em 12.02.2015.

DO PÁTEO, Rogério Duarte. **Niyayu: relações de antagonismo e aliança entre os Yanomami da Serra das Surucucus (RR)**. 2005, p. 255. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

DREYFUS, Simone. “Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino)”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Horas.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993.

EMIRI, Loretta. **Alguns Dados Sobre os Yanomami**. Boletim Museu Int. de Roraima, Boa Vista, 3 (1): 15-19, julho de 1995. Disponível no site: <http://lorettaemiriparaosamigosbrasileiros.blogspot.com.br/2013/03/alguns-dados-sobre-os-yanomami.html>. Acesso em 12.10.2014.

FARAGE, Nádia. 1997 **As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana**. Tese de Doutorado em Estudos Comparados em Literatura de Língua Portuguesa na FFLCH/USP.

_____. **AS MURALHAS DOS SERTÕES: OS POVOS INDÍGENAS NO RIO BRANCO E A COLONIZAÇÃO**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

_____. 2002 “Instruções para o presente: os brancos em práticas retóricas Wapishana”. In: ALBERT, BRUCE; RAMOS, ALCIDA RITA (Orgs.). **Pacificando o Branco. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico**. São Paulo, Editora da UNESP/IRD.

FERREIRA, Helder Perri *et al.* In: **ESBOÇO GRAMATICAL DO YAROMÊ** Língua Yanomami falada na Serra do Pacu/RR. **NINAN Projeto de Documentação de Línguas Indígenas – PRODOCLIN**. Disponível no site: <<http://www.museudoindio.gov.br>>. Acessado em 21.01.2015.

_____. **Los Clasificadores Nominales del Yanomama de Papiu (Brasil)**. 2009, 376 pp. Maestría (Linguística Indoamericana), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Disponível no site: www.etnolingua.org/local--files/tese:perri-2009/perri_2009.pdf. Acesso em 13.02.2015.

FRANCHETTO, Bruna. "A fala do chefe: um gênero de fala **kuikúru**". *Cadernos de Estudos Linguísticos*, n. 4, Linguística Indígena e Responsabilidade Social. IEL, UNICAMP, Campinas. 1983 (p. 45-72).

BRASIL. Funai. Participação Indígena na construção de políticas públicas. Disponível no site: <http://www.funai.gov.br/index.php/participacao-indigena-na-construcao-de-politicas-publicas>, acessado em 23.04.2015.

_____. Funai. Boletim Informativo. Os Habitantes da Perimetral Norte. Ano II, nº 6, I Trimestre de 1973, p. 30 e 70.

_____. Funai. Boletim Informativo. Imprensa vê Seminário FUNAI/Missões. Ano II, nº 8, III Trimestre de 1973, p. 24.

_____. Funai. Boletim Informativo. Os Maravilhosos Waikás da Perimetral Norte. Ano III, nºs 9/10, IV Trimestre de 1973, p. 39-41.

_____. Funai. Boletim Informativo. A Política da FUNAI. Ano IV, nº 13, 1974, p. 7 e 22-25.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2000a. "Nossas falas duras": discurso político e autorepresentação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Eds.) **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP, p. 205-237.

_____. 2000b. **Sociedades indígenas em novo perfil: alguns desafios**. Revista do Migrante – Travessia, ano XIII/36.2000 (5-10). Disponível no site: <www.institutoiepe.org.br>. Acesso em 30.07.2014.

_____. 2004. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições**. 1ª Ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 37-41.

_____. (Org). 2005. **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo, Humanitas/FAPESP.

_____. **Migração, Guerra e Comércio: os Waiãpi na Guiana**. In: Série Antropologia. São Paulo: FFLCH/USP. 1988.

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

GASCHE, Jorge; VELA MENDOZA, Napoleón. 2011. **Sociedad Bosquesina**. Tomo I e II: *Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo*. Tomo II: ¿Qué significa para los bosquesinos “autonomía”, “libertad”, “autoridad” y “democracia”? Iquitos, Lima. IIAP, CIES, CONCYTEC, CIAS. 292 p. Disponível no site: <www.sociedadbosquesina.pe>. Acesso em 22.10.2014.

GIACONE A. Os **Tucanos e outras tribos do rio Uaupés, afluente do Negro-Amazonas: notas etnográficas e folclóricas de um missionário salesiano**, Imprensa Oficial do Estado, São Paulo, 1949.

GONH, Maria da Glória. **Teorias dos Movimentos Sociais paradigmas clássicos e contemporâneos**. 3ª Edição, São Paulo: edições Loyola, 1997. 383 p. ISBN 85-15-10597-8.

_____. **Movimentos Sociais na atualidade: manifestações e categorias analíticas**. In: Gonh, Maria da Glória (Org.) *Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis: Vozes, 2003.

GROS, Cristina. **O movimento indigenista do nacional populismo ao neoliberalismo**. In: Cad CRH, Salvador, n 22, pp. 164-180, jan/jun, 1995.

GRUPIONI, Denise Fajardo *et al.* Tempo e espaço na Guiana indígena. In Dominique T. Gallois (org.) **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

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

HOFFMANN, Maria Barroso. **A PRODUÇÃO SOCIAL DO DESENVOLVIMENTO E OS POVOS INDÍGENAS: OBSERVAÇÕES A PARTIR DO CASO NORUEGUÊS**. In: *Mana* (online), 2011, vol. 17, nº 3 pp. 519-547.

HUTUKARA. Curso de Gestores. Relatório, 2006.

_____. **SOBRE MINERAÇÃO EM TERRA INDIGENA**. Matéria publicada no site: <<http://hutukara.org/>>. Acesso em 21.08. 2011.

_____. **Projeto Expansão da Rede de Comunicação dos Yanomami por Radiofonia**, outubro de 2012, Versão 101012. Disponível no site: <www.<http://hutukara.org/>>. Acesso em: agosto de 2013.

JABUR, Clarisse do Carmo. **Os tiko töpö: uma reflexão sobre as categorias de alteridade dos Sanuma (subgrupo Yanomami)**. 2014, 132 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília), 2014.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia Indígena uma introdução História dos Povos Indígenas no Brasil**. Série Trilhas, Educ, 1999. ISN 85-283-0014-5.

KELLY, José Antonio. **Notas para uma teoria do "virar branco"**. In: Mana vol.11 n°1, Rio de Janeiro. Apr. 2005. Disponível no site: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007>, acessado em 12.11.2013.

KOPENAWA, Davi. Projeto Yarápiari versão 2011.

_____. **Sonhos das origens**. In: *Povos Indígenas no Brasil* (1996/2000), (ed.) C.A. Ricardo, p. 18-23. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2001. Disponível no site:<[HTTP://www.institutosocioambiental.org.br](http://www.institutosocioambiental.org.br)>. Acesso em 22.08.2014.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. **A ecologia política sem a natureza**. In: Projeto História, São Paulo, (23), Nov.2001.

_____. **Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-rede**. Salvador: Edufba, 2012, São Paulo: Edusc, 2012.

LE TOURNEAU, François-Michel. Colonização agrícola e áreas protegidas no Oeste de Roraima. Documentos Yanomami, Comissão Pró-Yanomami (CCPY), p.11-42, 2003.

LEITE, Tainah. **Pessoa e humanidade nas etnografias yanomami**. 2010. 132 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

LIMA, Tânia, Stolze. **O DOIS E SEU MÚLTIPLO: REFLEXÕES SOBRE O PERSPECTIVISMO EM UMA COSMOLOGIA TUPI.** In: Revista Mana, 2(2):21-47, 1996.

_____. 2005. **Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva.** São Paulo: UNESP/ ISA/ NUTI.

LYOTARD, Jean François. **A Condição pós-Moderna.** Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

LIZOT, Jacques. **O círculo dos fogos: feitos e ditos dos índios Yanomami.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 1988.

_____. *Diccionario enciclpédico de La Lengua Yãnomãm.* Vicariato Apostolico de Puerto Ayacucho. 2004.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **EXPECTATIVAS DO MOVIMENTO INDÍGENA NO CENÁRIO ATUAL.** 2012. Disponível no site: <<http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/Documentos%20da%20CAI/Expectativas.doc>>, versão em HTML, acessado em 29.11.2014.

_____. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 224 p. – (Coleção Educação para Todos), 2006. ISBN 85-98171-57-3.

MACHADO, Lia Zanota. **Comunitarismo Indígena e Modernidade: Contrastes Entre O Pensamento Brasileiro e Andino.** In: Série Antropologia 169, Brasília-DF, v. 1, p. 1-17, 1994.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências Exemplares no Vale do Javari.** 2006. 274 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas) Universidade Estadual da Campinas, 2006.

MCCALLUM, Cecilia. O corpo que sabe: da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, P. C. e RABELO, M. C. (org.) **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras.** Rio de Janeiro: Relume Dumará/Editora FIOCRUZ, 1998. p. 215-245.

MÉLEGA, Roberta. **Uma crônica da relação índios e militares na Cabeça do Cachorro (AM)**. Disponível na website: <<http://www.socioambiental.org/esp/indiosemilitares/robertamelega.html>> acessado em 05.01.2015.

MENEZES, Gustavo Hamilton. **Yanomami na encruzilhada da conquista: Contato e Transformação na fronteira amazônica**. 2010. 152 p. Tese (Doutorado Programa de Pós Graduação em Antropologia Social), Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2010.

MIGLIAZZA, Ernest. "**Grupos Lingüísticas del Territorio Federal de Roraima**". *Antropología*, v.2, 1967, 153-173.

OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira. **Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas**. In: Revista Travessia, São Paulo: CEM, v.9, n.24, p. 5-9, jan./abr. 1996.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Estratégias sociais no Movimento Indígena: representações e redes na experiência da APOINME**. 2010, 276 p. Tese (Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, julho de 2010.

PALMEIRA, Márcio. & GOLDMAN, M. 1996. **Antropologia, voto e representação política**, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

PEIRANO, Mariza (1995) **A favor da etnografia** - Série Antropologia 130, Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia.

PELLEGRINI, Marcos Antônio. **Discursos Dialógicos: Intertextualidade e Ação Política na Performance e Autobiografia de um Intérprete Yanomami no Conselho distrital de Saúde**. 2008, 195 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

PEREIRA, Luis Fernando. **Nossos brancos, nossos instrumentos: análise da construção de teorias yanomami sobre alteridade a partir de situações de contato**. 2008. 229 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

PITHAN, Oneron A. *et al.* **A Situação de Saúde dos Índios Yanomámi: Diagnóstico a Partir da Casa do Índio de Boa Vista, Roraima, 1987 — 1989.** In: Cadernos de Saúde Pública, RH, 7 (4): 563-580, out/dez, 1991.

PROGRAMA RODA VIVA. A questão indígena, o massacre dos Yanomami e a vida no garimpo na Amazônia. TV Cultura de São Paulo, entrevista José Altino Machado, exibido ao vivo em 30/5/1993.

RADAMBRASIL, Projeto. (Vol. 8). Folha NA. 20. Boa Vista e parte das Folhas NA. 21. Tumucumaque, Na. 20. Roraima e Na. 21, 1975.

RADAMBRASIL (Vol. 8). Folha NA- 20Y-D; NA-20-V-B, Surucucus, 1976.

RADAMBRASIL, Projeto. *Folha NA. 19. Pico da Neblina: geologia, geomorfologia, pedologia, vegetação e uso potencial da terra.* Departamento Nacional de Produção Mineral. Rio de Janeiro. 1976.

RAMALHO, Moisés. **Os Yanomami e a Morte.** 2006. 168 p. Tese (Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Universidade de São Paulo, 2006.

RAMIREZ, Henri. **A prática Yanomami,** CCPY, 1999.

RAMOS, Alcida. "**Yanoama Indians in Northern Brazil threatened by highway**" In The Yanoama in Brazil 1979. Documento 37, pp. 1-41. ARC/IWGIA,SI. Copenhagen, 1979.

_____. *et al.* 1985. **Yanomami em Tempo de Ouro.** Relatório de Pesquisa. Trabalhos de Ciências Sociais, Série Antropologia, n° 51, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1985.

_____. 1990. **TERRA E SOBREVIVENCIA CULTURAL YANOMAMI.** Arquivo Pró-Yanomami, Boletim URIHI n° 13, São Paulo, junho de 1990. Disponível no site: <<http://www.proyanomami.org>>. Acesso em 13.11.2014.

_____. 1990. **Indigenismo de Resultados.** In: Série Antropologia, n° 100, Brasília, 1990.

_____. 1991. **RELATÓRIO DE VIAGEM AO TERRITÓRIO YANOMAMI EM RORAIMA**, 24/11/90-14/1/91. In: Boletim URIHI N° 15, São Paulo, agosto, 1991. Disponível no site: <<http://www.proyanomami.org>>. Acesso em 13.11.2014.

_____. 1993. **O PAPEL POLÍTICO DAS EPIDEMIAS O CASO YANOMAMI**. In: Série Antropologia, Brasília, 1993.

_____. 1994. **Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias**. In G. Zarur (org.). Etnia e nação na América Latina. Washington, OEA.

_____. 1995. **Sociedades Indígenas**. Coleção Princípios, São Paulo, 4ª edição, editora ática. ISBN 85.08.01174-1.

_____. 1996. **“A profecia de um boato. Matando por ouro na área Yanomami”**. In: *Anuário Antropológico*, 95: 121-150.

_____. 1997. **"Autonomías étnicas y estados nacionales"**. Trabalho apresentado no Simpósio Internacional. In: Alicia Barabas e Miguel Bartolomé (Orgs), Oaxaca, México, 25-27 de junho de 1997.

_____. 2007. **O indigenismo na montagem da nação: contrastes e convergências entre Brasil e Argentina**. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 2007-2008, p. 27-59, jun. 2009. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/imagem/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202007/2007_alcidaramos.pdf>. Acesso em: 21.07. 2015.

_____. 2008. **O PARAÍ SO AMEAÇADO S A B E D O R I A Y A N O M A M I V E R S U S I N S E N S A T E Z P R E D A T Ó R I A**. In: Revista ANT Í P O D A, n ° 7, julho-dezembro de 2008, p. 101-117.

RELATÓRIO DE VISITA PARLAMENTAR NA TERRA INDÍGENA YANOMAMI. Doc. Hutukara, 15 de fevereiro de 2008.

REIS, Artur César Ferreira. **“As cabeceiras do Orenoco e a fronteira brasileiro-venezuelana”**. In: *Revista Brasileira de Geografia*, Ano VI, n. 2. Rio de Janeiro, 1944.

Relatório Missionário nas fronteiras! A Providência no Xitei, 2001. Ref. 01-04.

Relatório **Encontro binacional de Pastoral Yanomami (Venezuela e Brasil)**. Ref. 01-04 Relatório Roraima 27-02 a 17-04 Yanomami Xitei, 2001.

RELATÓRIO EPE Empresa de Pesquisa Energética. **BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO BRANCO/RR**. Estudos de Inventário Hidrelétrico. Volume 8/9 – Apêndice D Estudos Socioambientais. Abril de 2010.

REPETTO, Maxim. **Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima**. Editora UFRR, Boa Vista, 2008, 197 p.

RIVIÉRE, Peter. **O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia**. São Paulo: Edusp, 2001.

RODRIGUES, Aryon. As línguas Indígenas no Brasil. In: Ricardo, B.; RICARDO F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006 p. 59-63.

SANTILLI, Paulo José Brando. **Pemongon Pata: território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: UNESP, 2001. 226 p. (Originalmente Tese de Doutorado, USP 1997).

SCHERER-WARREN, Ilse. **A política dos movimentos sociais para o mundo rural**. In: *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, v.15, n. 1, 2007, p. 5-22.

_____. **Das mobilizações às redes de movimentos sociais**. In *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, 2006, p. 109-130.

SERVIÇO E COOPERAÇÃO COM O POVO YANOMAMI. 2012. O Contato Marauíá. Disponível no site: http://www.secoya.org.br/index.php?option=com_content&view=category&id=7:o-contato-marauia&Itemid=9&layout=default. Acesso em 03.02.2015.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, *in*: João Pacheco de Oliveira (Org.) **Sociedades Indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p. 11-29.

SILVA, Marcio. **Organizações indígenas na Amazônia brasileira um sobrevôo**. Revista Ponto Urbe 7ª edição, 2007. Disponível no site: <<http://www.revistaurbe.com.br>>. Acesso em 07.03.2015.

SILVA, Ângela Maria Moreira (Coord.). **Normas para Apresentação dos Trabalhos Técnico-Científicos da UFRR**. Editora UFRR – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista – 2007.

SIMMEL, Georg. 1983. **A natureza sociológica do conflito**. In MORAES FILHO, Evaristo de (org.): *Georg Simmel: Sociologia*, pp. 122-34. São Paulo: Ática.

SMILJANIC, Maria Inês. **O corpo Cósmico: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototopi**. 1999, p. 219. Tese (Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia Social) Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

_____. **Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil)** Pagination de l'édition papier: p. 137-158 *Journal de la société des Américanistes*, (2002), tome 88.

SOARES, Renato Martelli. **Das comunidades à Federação: Associações indígenas do Alto Rio Negro**. 2012, p. 160. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

TAYLOR, Kenneth e RAMOS, Alcida. **The Yanoama in Brazil**. Yanomami Indian Park proposal and justification. ARC/IWGIA/SI Document 37, 1979. Disponível no site: <http://www.iwgia.org/iwgia_files_publicationsfiles/018337_Yanoama.pdf>. Acesso em 12.11.2014.

TORO, Bernardo. **O que é Mobilização Social**. Disponível no site: <http://www.nossasalvador.org.br/site/colunas/135-o-que-e-mobilizacao-social>. Acessado em 24.03.2015.

TOURAINÉ, Alain (1989). **Palavra e sangue: política e sociedade na América Latina**. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1989, p. 181-182.

_____. 1998. “Os movimentos sociais” Em Touraine, Alain (org.). **Iguais e Diferentes: poderemos viver juntos?** Lisboa: Instituto Piaget, 127 – 172.

_____. 2006. “Na fronteira dos movimentos sociais”, In *Sociedade e Estado*, vol. 21, nº 1, pp. 17-28. Brasília.

VERDUM, Ricardo. **Povos Indígenas no Brasil: o desafio da autonomia**. Ircamericas Adital Notícias da América Latina e Caribe, 24.07.2009 – Brasil. Disponível no site http://www.adital.org.br/site/noticia_imp.asp?cod=40032&lang=PT, acessado em 02.05.2015.

_____. Ricardo. **Os Yawaripë: Contribuição à História do Povoamento Yanomami**. 1995, p 194. Dissertação (Mestrado em antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1995, p. 194.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Participação no painel? O índio e o direito?**. OAB/ABA / Comissão Pró-Índio. 1981. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

_____. **Perspectivismo e o multinaturalismo na América indígena. In: A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. (347-399).

_____. & CUNHA, Manuela Carneiro da. (Orgs.). **Amazônia Etnologia e História Indígena**. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, FAPESP, 1993, 431 p. ISBN 93-373 CDD-980.411.

_____. 2002a. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. In. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, p. 401-455.

Sites consultados:

APINA - <http://www.apina.org.br/>

CAFOD - <http://www.cafod.org.uk/>

CCPY - <http://www.proyanomami.org.br>

CESE - <http://www.cese.org.br/site/>

CIMI - <http://www.cimi.org.br>

CIR - <http://www.cir.org.br/portal/>

COIAB - <http://www.coiab.com.br/>

CPI/Acre - <http://www.cpiacre.org.br/1/>

CPI-SP - <http://www.cpis.org.br/>

Embaixada da Noruega – <http://www.noruega.org.br/>

Embaixada da Finlândia - <http://www.finlandia.org.br/Public/Default.aspx>

FOIRN - <http://www.foirn.org.br/>
 IEPÉ - <http://www.institutoiepe.org.br/>
 Fundação Rainforest/EUA - www.rainforestfoundation.org
 Fundação Rainforest/Noruega - <http://www.regnskog.no/>
 FUNAI - <http://www.funai.gov.br/>
 Hutukara - <http://www.hutukara.org>
 Isa - <http://www.socioambiental.org>
 MEVA - <http://www.meva.org.br/historia/>
 RCA - <http://rcabrasil.blogspot.com/>
 Rede Povos das Florestas - <http://www.redepovosdafloresta.org.br/>
 Secoya - [http:// www.secoya.org.br](http://www.secoya.org.br)
 SESAI - <http://portal.saude.gov.br/>
 Survival - <http://www.survivalinternational.org>.
 Terre des Hommes Luxemburgo - <http://www.terredeshommes.lu>
 URIHI - <http://www.urihi.org.br>.

JORNAIS

Jornal Wanowano, n° 35, ano 12, março de 2014.

JORNAL HUTUKARA E THË, n° 10, agosto/2013.

A CRÍTICA. Mais da metade da Terra Indígena Yanomami está destinada para a mineração. Elaíze Farias. 02-11-2012. Disponível no site: http://questoes.blogs.com/mineracao_para_quem/2012/11/mais-da-metade-da-terra-ind%C3%ADgena-yanomami-est%C3%A1-estinada-para-a-minera%C3%A7%C3%A3o.html. Acesso em 21.11.2014.

FOLHA DE BOA VISTA. Roraima tem potencial para 4 hidrelétricas. 14/02/2011 12:15. (RIBAMAR ROCHA). Disponível no site: <http://www.folhabv.com.br/novo/noticias/view/id/4627/titulo/RR+tem+potencial+para+4+hidrel%C3%A9tricas> acesso em 05.05.2015.

FOLHA DE BOA VISTA. CPRM faz levantamento de áreas para exploração. Quinta-feira, 20.04.2000. Boa Vista-RR. Disponível no site: <<http://www.folhabv.com.br/boas/noticias/view/id/4627/titulo/CPRM+faz+levantamentol+de+áreas+paral%C3%A9tricas>> acesso em 05.05.2015.

JORNAL Radioagência Nacional/EBC. Notícias Índios protestam contra falta de assistência médica em Roraima. Autor: Grazielle Bezerra e Ariane Póvoa, 20/01/2015. Disponível no site:<<http://www.radioagencianacional.ebc.com.br>>. Acesso em 21.01.2015.

Índios Yanomami invadem posto da Funai e ameaçam atear fogo ao prédio. Disponível no site: <https://edwartluz.wordpress.com/2013/09/30/índios-yanomami-invadem-posto-da-funai-e-ameaçam-atear-fogo-ao-prédio/>. Acesso em 21.01.2015.