

A DINÂMICA SOCIOPOLÍTICA YANOMAMI NO CONTEXTO DE CRIAÇÃO DA HUTUKARA: *PATA THËPË* E A EMERGÊNCIA DE JOVENS LIDERANÇAS POLÍTICAS.

Introdução

O desafio de enveredar pela temática da dinâmica política Yanomami, tomando as lideranças tradicionais e os jovens representantes, no campo da experiência de representação institucionalizada, nasceu da inserção e participação ativa nos processos de mobilização e construção da Hutukara Associação Yanomami, especialmente na região do Toototopi, em função do trabalho de acompanhamento aos Professores do Projeto Yarapiari – Formação de Professores Yanomami em Nível de Magistério Indígena - desenvolvido pelo Programa de Educação Intercultural da Comissão Pró-Yanomami¹¹ no período de abril de 2002 a agosto de 2006, como assessora pedagógica de campo.

A totalidade da população é fluente nas línguas nativas, e em outros dialetos dos diversos subgrupos Yanomami, por isso, a obtenção de informações, registros de reuniões, assembléias, cursos e discursos das lideranças, foram feitas por meio de traduções das diversas línguas Yanomami.

Dentro do quadro de construção de uma rede de apoio aos Yanomami intensificados após homologação de seu território em 1992, estão as Organizações Governamentais nacionais e internacionais, as Organizações Não Governamentais, Organizações Indígenas locais, regionais e nacionais e Organizações religiosas. Os Projetos de Educação implantados pela CCPY, Diocese de Roraima e Secoya – Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami, nas várias regiões da terra Yanomami, criaram as condições para um significativo contingente de crianças e jovens fossem alfabetizados, criando as bases para alavancar a formação de microscopistas e professores.

1 ¹ A Comissão Pró-Yanomami, uma Organização Não-Governamental criada em 1978, desenvolveu trabalho de apoio às escolas e formação de Professores por meio do Programa de Educação Intercultural PEI, iniciou o apoio à educação escolar indígena inicialmente nas regiões do Demini, Toototopi e Parawau, sendo posteriormente ampliado para as regiões do Papiu, Kaynau, Catrimani I, Auaris e Homoxi.

*

Em decorrência ao crescente domínio da língua portuguesa pelos os professores, agentes indígenas de saúde, alguns agentes agro-florestais, e os carregadores², as falas e discursos destes jovens foram obtidos na língua portuguesa.

Não constitui objetivo desse estudo, fazer análise histórica do discurso das lideranças tradicionais ou do discurso jovem fora do contexto da experiência de organização política, e sim tratar das falas dos *pata thëpë* e dos jovens Yanomami, onde seus atos e escolhas serão o principal objeto de análise para compreensão de processos de apropriação e sustentação dessa forma de organização política.

O lugar da Associação na dinâmica política Yanomami, e as implicações entre essa forma de organização política não-indígena, de atuar por meio de representantes escolhidos, e as bases sob as quais as lideranças tradicionais (*pata thëpë*) e os jovens (*hiya thëpë*), se movimentam dentro dessa dinâmica sociopolítica, tomando como fio condutor os grupos locais, seus *pata thëpë* e as ligações destes com uma forma de organização política, e a adoção da escolha de jovens lideranças para atuar em novos fóruns de representação, constitui objetivo deste trabalho.

Os PATA THËPË e a adoção da representação Política

Muitas das características que definem a posição da chefia Yanomami se assemelham àquelas que definem a chefia em outros grupos indígenas (CLASTRES, 1982; RIVIÉRE, 2000) e colocam em discussão as questões relativas às origens e legitimidade do poder político, a relação líder e corpo social, as questões relativas às qualidades que definem uma chefia indígena.

A construção das qualificações da chefia local tem nos processos de sociabilidade, nas relações sociais existentes dentro do grupo, o lugar privilegiado para seu entendimento.

Os Yanomami não possuem classe de idade definida, nesse sentido, as categorias nativas *oxewi*, *hiya*, *wãro* e *pata*, serão tratadas como categoria relacional direcionadas ao entendimento da proeminência do *pata thë*.

A categoria *oxewi* não se restringe exclusivamente a identificação das crianças, e sim, a sabedoria de uma pessoa, que se constrói de forma não progressiva, não linear, sendo os *pata thëpë* os sintetizadores da amplitude de uma pessoa imbuída de sabedoria.

2 Carregadores são jovens responsáveis em carregar todos os pertences, equipamentos e medicamentos dos trabalhadores da Saúde, Educação e prestadores de serviços em geral, nos percursos de deslocamento do Posto de apoio até as aldeias.

No plano da interação social os *axemi* são completamente dependentes de suas mães, que representa a principal fonte de conforto, de alimentos e de segurança dos recém nascidos. Onde quer que vá ou se desloque, são carregados em uma tipóia, e têm a completa liberdade de mamar quando bem quiserem, e recebem por único alimento, o leite materno, e eventualmente, de outras mães, as irmãs da mãe.

Ainda nos primeiros meses de vida as crianças recebem um cordão de miçangas, colocados na altura do quadril, para que suas nádegas se desenvolvam sem problemas anatômicos, e também servem como escudo para espantar os maus espíritos. À medida que se encontra em condições de acompanhar seus pais nas incursões na floresta, brincam e realizam, quando querem, pequenas tarefas, estando livres para experimentar e descobrir.

A construção da autonomia pode ser observada no ato de uma queda, por exemplo. Ao caírem, ou se machucarem, devem levantar-se sozinhos, não sendo permitida nenhuma interferência dos adultos, somente à mãe é consentida, num segundo momento, o ato de ajuda e consolo.

No processo de identificação como *hyia*, os mesmos passam a *ser* requisitados para determinados aprendizados das tarefas que seu sexo exige. Os meninos recebem de seus pais arcos e flechas, que utilizam em passarinhos, borboletas, em troncos de bananeiras, e realizam a beira d'água pequenas pescarias.

As meninas passam pelo processo de perfuração do nariz (somente as mulheres que manuseiam com habilidade o objeto pontiagudo feito de osso de animais, é quem podem fazer a perfuração), de furos nas laterais próximas às bocas, embaixo do lábio inferior, nos quais serão introduzidas pequenas hastes feitas de uma espécie bem fina de bambu com pontas adornadas com penas de mutum. Ainda nesta fase, passam a usar os ornamentos de miçangas usados na parte frontal, e outros circulando o quadril, logo acima do *pesimaki* (pequena tanga feita de algodão, tingida de vermelho), e na parte superior dos braços, local onde são inseridas flores e folhas perfumadas. É nessa fase que são prometidas aos seus futuros maridos.

Meninos e meninas reúnem-se separadamente, formam grupos infantis para tomar banho nos rios; é comum os meninos provocarem choros nas meninas, em consequência das brincadeiras muitas vezes agressivas.

As brigas envolvem exclusivamente os meninos, e ninguém pode interferir, brigam até se cansarem, enquanto aos pais e os demais adultos estimulam-nos a mostrar sua valentia, nas disputas infantis masculinas, poucas vezes há um vencedor, a luta corporal se encerra quando chegam ao limite do cansaço físico; não há fuga das partes, seria uma desonra. Quase sempre saem chorando, as mães os recebem,

tratam de seus ferimentos, consola-os; é o aprendizado da prática dos atributos do ser guerreiro, forte e destemido.

O processo de passagem ou de iniciação das meninas para a vida adulta ocorre durante a primeira menstruação. Nesse período, as meninas ficam reclusas, dentro de uma pequena casinha feita de palha dentro da maloca. Não podem comer sal, carne de anta, queixada, caititu, macaco guariba, beber água sem pimenta (evita alergia), não pode comer mamão (evita o surgimento de ínguas), não podem andar na floresta (senão aparece onça e cobra), tampouco pode andar na roça (senão as plantas secam), não podem ver o céu (senão a chuva cairá sem parar), não podem ver outras pessoas (só a mãe) ou ficar perto dos homens (senão o homem fica medroso, não participa de guerra, sua alma enfraquece), comem bem pouco; não usam tabaco, não podem tomar banho, ficam com olhar fixo ao chão. Somente após a interrupção do fluxo sanguíneo, é que a mãe poderá dispensar os cuidados com a higiene corporal e o seu embelezamento. A mãe é quem lhe dá banho, e pinta com urucum (para não espantar onça), adorna com flores nos braços, e junto com outras mulheres dirige-se à floresta para caçar carangueijos.

Já os meninos, quando entram na fase de transformação da voz, mantêm-se deitados em suas redes, aproximadamente seis dias. Nesse tempo, é o pai e a mãe quem os aconselha e lhes oferecem comida. A alimentação se restringe a banana pequena assada e cozida com pimenta, alguns tipos de peixes como a piaba, que devem ser ingeridas, sem sal e com pimenta.

Nesse período não podem andar muito, não pode comer nenhum tipo de caça, não podem beber suco de açaí, de bacaba, de patauí, comer macaxeira, beiju, taioba, usar tabaco (para não cair os dentes), beber água sem pimenta, não podem comer banana grande (acarretará futuramente dores de coluna). Quando termina o período de “reclusão”, ao menino é permitido caçar em lugares distantes.

Tais processos como atesta Alcida Ramos (1999) simboliza a atribuição de um status condicional que o grupo concede aos membros jovens, e podem redundar na primeira oportunidade séria de passagem para o grupo de adultos.

A admissão de jovens desta categoria no grupo de homens tem no *benimou* (momento em que grupos de homens saem em grupos para realizar caçada para os cerimoniais fúnebres) uma prática simbólica de aceitação para as exigências da vida adulta.

O ingresso definitivo aos novos processos e exigências para a vida adulta, começa a partir do casamento, que marca de forma simbólica o início de novas vivências, cabe-lhe o dever de proteger os pais da mulher e prestar-lhes obrigatoriamente

diversos tipos de serviços. Mais adiante, 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 se constitui na mais importante fase na vida de um homem, é quando obtém status e o reconhecimento do grupo, da sua maturidade.

O *pata thë* é o representante do seu grupo na relação com outros grupos, com parentes, afins próximos, outros grupos locais, com outros povos indígenas e com os não-índios; é a figura que estabelece e desempenha a relação formal com os grupos ou pessoas visitantes. Sua projeção como líder é respaldada no conhecimento que demonstra ao longo de seu processo de socialização, percurso que evidencia sua sabedoria e qualidades reconhecidas pelo grupo.

O homem que não vai caçar e não consegue carne para repartir, não é apenas preguiçoso, mas é também mesquinho, já que ele recebe carne de caça das outras pessoas, mas ele não retribui na mesma proporção. Os sovinas, egoístas, excessivamente bravos, briguentos, que roubam, mentem, são preguiçosos, bravos e valentes, incapazes de ajudar os outros, de repartir com parentes e amigos o que têm, de agradar os companheiros com presentes, não são bem vistos para assumir qualquer tipo de chefia.

Em muitos grupos, 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. O xamã se relaciona com as elaborações cosmológicas buscando manter ou restituir o equilíbrio do grupo. O chefe é o representante do seu grupo local na relação com outros humanos: parentes próximos, afins distantes, de outras regiões, de outras etnias e também os não-índios.

A formação de um xamã ocorre de duas formas: por transferência, isto é, aos filhos dos xamãs são repassados os espíritos auxiliares que compõem a vida de seus pais. Esses espíritos auxiliares acompanham e os protegem os filhos dos xamãs desde a tenra infância. Outra forma de iniciação xamânica são as motivações pessoais, baseados em critérios espirituais. Ambas as motivações não se excluem, porém, em ambas a sedução dos espíritos são os elementos centrais motivadores, conforme narrativa registrada por Smiljanic (1999, p. 104).

Quando eu era criança, os espíritos me assustavam. Minha rede ficava coberta de penugens brancas, depois eu tinha sono, mas não dormia assustado, eu chorava e pensava: o que está acontecendo comigo? Quando cresci, continuei a ver os espíritos auxiliares. A floresta se transformava e eu via os cupins cobertos de penugem correndo, eu os seguia e eles então voltavam pelo caminho correndo. Eu sentia medo e por isso continuava pelo caminho, o “espírito do caminho” também me assustava. Um sapo também me assustou,

ele mordeu meu pé e por isso eu bati nele, então ele me disse: “não, não me bata, sou eu” e desta forma me assustou. Os espíritos das folhas e dos cipós também me assustavam cobrindo-se de penugens brancas.

Quando atinge a fase adulta, novas sinalizações são emitidas pelos espíritos auxiliares, por meio dos sonhos, obtenção de maior êxito nas caçadas, evidenciando sua condição de potencial xamânico, até que em determinado momento será iniciado pelos espíritos e dirigido pelos xamãs mais velhos.

Ainda, segundo Smiljanic (1999) não basta que um homem tenha se submetido à iniciação ou tenha sido seduzido pelos espíritos da floresta para se tornar um xamã socialmente reconhecido. Um xamã deve procurar ampliar seus conhecimentos, respeitar os tabus relativos ao sexo, e seguir as prescrições alimentares.

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, no fornecimento de informações sobre os perigos que rondam a aldeia, sobre a chegada de doenças, ou ainda, nas situações de pescaria e caça em que orientam para o sucesso das atividades de sobrevivência.

A emergência e legitimidade de uma liderança se respaldam no conhecimento que é posto a serviço da coletividade: um bom caçador agricultor ou pescador, um bom orador, um bom xamã, ou um bom administrador são bons por que desenvolveram técnicas, conhecimentos e sabedoria acima da média, sobre essas diferenças físico-sociais é possível construir diferenças sociopolíticas (RAMOS, 1995, p. 67).

Nas falas cotidianas, os Yanomami referem-se aos conhecimentos de uma pessoa - seja ela criança, adulto ou idoso -, diagnosticado em quatro níveis: o *thai waisipi mahiowi* (sabe muito pouco), *thai waisipivi* (sabe um pouco), *thai bathobo* (sabe mais ou menos) e *thai mahi* (sabe muito), uma espécie de diagnóstico que se aplica a várias situações, não se prendendo à faixa etária ou à idéia de etapas fixas, rígidas, o saber muito *thai mahiowi*, é um qualificador empregado aos *pata thëpë*.

Ao se referir aos *pata thëpë*, em contextos de definições políticas, perguntar a um jovem Yanomami 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.

Ao líder, possuidor de um indiscutível talento oratório, cabe à tarefa de realizar diariamente, o *hereamou* - 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 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.

Para ser um *pata* respeitado inter e entre as aldeias, é preciso saber falar, falar bem, falar forte, falar bastante. Seu conhecimento sobre a história dos Yanomami é uma qualidade indispensável e definidora da posição de chefia.

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 seja necessários às respostas para as questões colocadas. Os velhos esperam que os jovens escutem seus discursos, aprendam sua forma e seu conteúdo. A oratória dos *pata pë* é para ser ouvida e aprendida, não se espera um debate ou qualquer processo de discussão em cima do que está sendo ensinado, desta forma, o atributo de gerar consensos e administrar os dissensos são elementos constitutivos das lideranças tradicionais.

Questões mais amplas relativas à saúde, educação, a Associação e outros, são discussões realizadas em conjunto com outras aldeias, os *hereamou* inter-aldeões, com caráter mais político, ocorrem nos espaços públicos, não há um local exclusivo, fora dos espaços comunais, destinados exclusivamente para realização das grandes reuniões.

A capacidade retórica das lideranças, tanto no conteúdo quanto na forma, constando na designação *pata thë ã kobipëvi* a fala forte do líder, semelhante aos Wãiapí, de acordo com Gallois (2000, p. 222) “*remete à construção de uma retórica como estratégia cultural de produção de uma imagem de si, por outro lado, tematizam vários aspectos da reprodução econômica, social e simbólica desta sociedade, destacando e definindo, para fora, os elementos do seu modo de ser*”.

A oratória, a fala, é uma qualidade bastante citada nos estudos etnográficos que discutem associadas à posição da chefia nas populações indígenas. As questões

levantadas por Marcos Pellegrini (2008: 14) sobre o falar, em que examina o uso da linguagem entre os Yanomami em suas relações com os não-índios, partindo de suas próprias preocupações com a comunicação, e as estratégias utilizadas na ação política num contexto que extrapola sua própria sociedade, apontam a importância desta qualificação para o exercício do poder da chefia nos grupos Yanomami.

Há entre os Yanomami uma expectativa generalizada de que todas as pessoas devam se casar, pois o casamento, além das funções de procriação e de natureza sexual, torna-se necessário, entre outros fatores, por razões econômicas, decorrentes da divisão sexual do trabalho. Previamente combinados se efetivam definitivamente, assim que as moças encerram seu período de reclusão, logo após sua primeira menstruação.

A regra de residência indica uma forte tendência a uxorilocalidade, em que, após o casamento, o marido passa a morar na aldeia da família da moça não se aplica aos chefes polígínicos. Quando, no ato de tomar em casamento uma segunda mulher, esta é que passa a residir na casa do marido. Com isso, o líder-sogro acumula mais prestígio à medida que se torna líder de muitos parentes por reunir em sua residência, irmãos, filhos e genros.

Geralmente os *pata thëpë* são casados com duas ou mais mulheres. Em conversas com o jovem professor Enio Mayanawa Yanomami da aldeia Piau sobre a poliginia dos chefes, este enfatizou ser uma prática comum aos *pata thëpë* de sua 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, fevereiro 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 como base comparativa entre dois chefes polígínicos, um da aldeia *Apiahiki* e outro da aldeia *Rasasi*, ambas da região do Toototopi, percebe-se jornadas de trabalho distintas entre um e 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.

O *pata* do *Apiahiki*, que já tinha uma esposa, disse-me que estava pegando uma outra esposa jovem, da aldeia do *Koyopi*, por isso, 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 reside na compreensão, no sentido em que a poliginia se estabelece.

Pierre Clastres (1990, p. 27) estabelece uma relação entre instituição política e a poliginia (prática que garante ao líder exercer um direito sobre um número maior de mulheres) diz tratar-se, na vida política do grupo, de 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, isto é, o grupo permite-o tomar mais de uma mulher, porém, em troca, o grupo, tem o direito de exigir do seu chefe generosidade de bens e talento oratório, tarefas que suas esposas, em grande medida, ajudam-nos a sustentar.

A construção permanente do líder local, não pode ser vista como uma simples troca de perpetuação do poder do líder, mas de doação pura e simples do grupo ao seu líder, doação sem contrapartida, aparentemente destinada a sancionar o estatuto social do detentor de um cargo instituído para não se mexer (CLASTRES, 1982:107).

Os *pata thëpë* são os planejadores das atividades econômicas e cerimoniais do grupo, são os que recebem os visitantes, sejam eles Yanomami ou não-índios, todavia, os parentes dos co-residentes não são necessariamente recebidos pelos *pata thëpë*, são geralmente recebidos e acolhidos por seus familiares, mas sempre conversam com os *pata pë* da aldeia, a quem vão procurar em momentos determinados.

O líder não possui qualquer poder decisório; ele nunca está seguro de que as suas orientações serão executadas, não há simetria entre a orientação e a execução, fato que marca a constante fragilidade de um poder sempre contestado, o poder do chefe depende da boa vontade do grupo.

A quantidade de *pata thëpë* por aldeia não encontra nenhuma simetria com o contingente populacional, que não se caracteriza por aglomerar grandes concentrações populacionais, como podemos inferir.

À figura do *pata* se agrega a responsabilidade de escolha do lugar para abrir uma nova roça e construir uma nova casa coletiva, e também reunir em torno de si genros e cunhados, além dos filhos e irmãos. Entretanto, nem sempre são processos que procedem sem ausência de longos e duradouros processos de conversas entre os grupos locais.

A adoção da representação

É no contexto histórico de contato interétnico que a noção de representação ganhou estatuto de ação política. O emprego da categoria “representante” é aqui usado, tomando como noção de representação, a idéia de “alguém falando em nome de”, “tomando decisões e agindo em nome de”.

Os cursos de formação deram aos jovens professores, agentes de saúde, uma qualificação diferenciada que os capacitaram para o exercício de cargos como secretários, tesoureiro, coordenadores da Associação, intérpretes. No contexto de acirramento das relações com órgãos estatais, concomitante à intensificação das viagens promovidas por pessoas ligadas aos movimentos indígenas, expandiu o alcance da experiência social de vários jovens, e, indiretamente, esse processo acabou por ressoar também no contexto aldeão.

As solicitações, demandas e expectativas que os *napë pë* têm sobre os representantes, tem gerado muitas vezes, sobreposições entre a figura do *pata* e do representante por selecionarem previamente os mediadores privilegiados para o estabelecimento da comunicação. Os *napë pë* em diversas situações frequentemente solicitam aos Yanomami pessoas que os representem, querem saber quem é o chefe da aldeia. Essas contínuas solicitações têm contribuído para a construção de referenciais de líderes locais à revelia da ordenação de *pata* conforme os critérios Yanomami.

No contexto Yanomami, novos padrões de diálogos e construção de conhecimentos estão sendo fertilizados, delineando novas relações entre *pata thëpë* e os jovens. O domínio da língua portuguesa pelos jovens, associados à necessidade de tradução dos discursos dos *napë pë* pelos jovens para os *pata thëpë*, impõem novo ritmo e entendimento desta modalidade de comunicação.

Reunião envolvendo lideranças do Apiahiki, Koyopi, Xiroxiropi para discutirem a criação da Hutukara, 06 de setembro de 2005.

O *pata* da aldeia Apiahiki (aproximadamente 52 anos, cinco filhos e duas mulheres) iniciou falando do pedido do 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 ele não conhecia os brancos, não sabia qual era o seu pensamento, agora já sabe. Os espíritos *bekura pë* lhes deram sabedoria para enxergar além do que é visível, pois lêem o pensamento dos “brancos” e vêem 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; e assim encerrou seu discurso naquela noite.

Seu filho G. Yanomami, agente indígena de saúde e também o mais jovem representante da comunidade, possui um discurso forte, linguagem articulada, fala português, lê e escreve em sua língua. Em seu discurso, recheado de palavras em português, colocou os problemas de saúde em sua comunidade, enumerando as crianças que se encontram com diarreia, gripe; explicou a partir das dificuldades vividas, a importância da Associação para fazer documentos para as autoridades. Defendeu a ideia de que a proximidade com os não-índios ser necessário para que fiquem mais esclarecidos e não cometerem os erros do passado. Chamou atenção para a falta de conhecimento dos velhos *pata pë* com relação aos não-índios, enfatizando sua habilidade com o português, que o qualifica para entender o pensamento dos “brancos”, requisito necessário para fazer uma Associação forte.

Retomando a fala, o *pata* T. Yanomami, após discurso de Gerson foi até a frente e rebateu suas críticas, afirmou sua sabedoria, embora não saiba português, conhece o pensamento dos não-índios, e que somente os homens sábios possuem essa habilidade, as crianças, os jovens, inexperientes e em fase de aprendizado, devem aprender com eles. Ao término da reunião, por volta do meio-dia, todos foram chamados para o almoço em que foram distribuídos peixes e muito caxiri. Os convidados das outras aldeias retornaram às suas respectivas casas. (CARVALHO, relatório de campo, setembro de 2005).

A dinâmica em que *pata thëpë* e jovens representantes ancoram seus discursos nas fontes diversas de conhecimentos. O discurso jovem ancora-se no conhecimento sobre o mundo *napë*, e buscam nesse tipo de conhecimento respaldo para sua representatividade.

Todavia, para os *pata thëpë*, de acordo com os critérios Yanomami, estes ainda estão em processo de formação. As fontes de conhecimento, tanto dos velhos quanto dos jovens, possuem um caráter híbrido, isto é, os jovens empoderados dos conhecimentos específicos dos *napë* inserem esses conhecimentos como ferramenta e leitura na defesa dos direitos dos Yanomami.

Os conhecimentos dos velhos ancoram-se na totalidade da vida social Yanomami, é sua primeira referência sob as quais produz a leitura do mundo *napë*. Ambos enfatizam a defesa dos direitos Yanomami, não se trata de uma ruptura, ou crise de gerações entre jovens e velhos, e sim de caminhos distintos de construção de referenciais por meio dos quais constroem a força do seu discurso.

As atividades constantemente realizadas no âmbito das relações com os não-índios começaram a ser entendidos pelos jovens como posição de liderança e de representação. 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, e com a ausência dos *pata thëpë*, os jovens passaram a assumir papéis como representantes dos Yanomami.

Dário Vitório Yanomami, V Fórum Pan Amazônico, 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 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 dezenove 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, o Romero Jucá, querem fazer Lei de mineração nas terras indígenas, 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 novembro de 2010).

É possível constatar que os jovens estão atentos à escolha do que dizer, para quem dizer, e quando dizer. Atentam-se para as expectativas que os não índios projetam e constroem representações sobre o que é ser um Yanomami, nisso inclui-se as projeções dos Yanomami como um povo único e coeso.

De posse destas informações do mundo *napë*, os jovens Yanomami, com mais fluência na língua portuguesa, da Matemática, que sabem ir ao banco, contar dinheiro, fazer compras, ler e escrever impulsionou a produção de uma posição diferenciada dentro da sociedade Yanomami. Sua presença em assembleias, reuniões e eventos é vista pelos Yanomami e pelos não índios como necessária, por decodificar com mais habilidade, a construção do mundo dos não índios.

Esses atributos passaram a ser percebidas por estes jovens como adjetivos exclusivos que lhes garantem *status* diferenciado e os colocam em destaque e poder de filtrar, inclusive, a tradução do discurso dos *pata thëpë*, por supostamente deterem maior conhecimento sobre não índios, além disso, os jovens contribuem por meio de seus salários, com bens industrializados para a rede de relações intra e entre grupos locais.

Observa-se nos discursos das lideranças mais jovens (conforme citado anteriormente), uma fala que se adequa de acordo com os interlocutores. Nas assembleias locais, percebemos a estrutura tradicional do discurso forte, ao mesmo tempo, mesclam-se à fala nativa, expressões recheadas de palavras em português, sinalizando sua importância ao núcleo do discurso.

Entretanto, sabem que para adquirirem status de *pata* terão que aprender e cumprir todas as exigências para aquisição de uma sabedoria que só virá com o tempo e a maturidade.

A escolha dos jovens para assumir a diretoria da Hutukara não significa perda de poder dos velhos frente aos mais novos. Para os *pata thëpë* os jovens não se tornam chefes por ocuparem posto de diretoria, tesouraria da Hutukara, ao contrário, se distancia da vida Yanomami, na medida em que se envolvem cada vez mais com a vida dos *napë pë*.

Os velhos não se sentem ameaçados pelos jovens, pois os professores ainda são jovens para o exercício da chefia. Um jovem que permanece meses e meses na cidade se envolve constantemente com bebida alcoólica, que casa com mulher *napë* ou indígena de outro grupo, se distanciam das qualidades que definem um *pata*, e dificilmente serão reconhecidos pelos Yanomami como um grande chefe.

A comunidade observa quem é de confiança, quem não faz besteira ou se envolve com bebida alcoólica. Só assim é que podem ser representantes. Os representantes têm que ouvir os *pata thëpë* e obedecer, senão eles tiram, não vai mais representar os Yanomami.

Os *pata thëpë* cuidam dos jovens representantes quando estão na cidade, mandam os espíritos cuidarem de nós para não adoecermos, nos protegem para não pegarmos gripe. Eles aconselham nós jovens para termos juízo; quando viajar para a cidade não fazer filho com as mulheres *napë* nem com outras mulheres de outras etnias. Eles aconselham a comermos pouco a comida dos *napë*, para evitar que nossa alma enfraqueça. Se comermos muito a comida dos *napë*, futuramente, se quisermos ser xamãs, vamos sofrer muito.

Os *pata thëpë* nos aconselham para ficarmos até dois meses na cidade, no máximo três meses, depois devemos voltar para a floresta. É assim que os *pata thëpë* falam pra nós.

(Enio Mayanawa Yanomami, professor e diretor da Hutukara, novembro, 2011).

Considerações Finais

A questão inicial que instigou e despertou meu interesse, desde o início desta pesquisa, foi compreender o lugar da Associação na dinâmica sociopolítica Yanomami, a movimentação dos *pata thëpë* e os jovens líderes Yanomami dentro dessa dinâmica, e as implicações que esta forma de organização política, por operar politicamente por meio de representantes escolhidos.

O contato interétnico com diferentes agentes da sociedade nacional incluindo o estado, as diversas frente de expansão, e especialmente o trabalho das redes de apoio, gerou novos padrões de diálogos e construção de conhecimentos entre *pata thëpë* e

os jovens. Os jovens desenvolveram a 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 e conhecimentos de informática.

Considerando que os jovens exercem a representatividade e o poder de “falar em nome de”, “decidir em nome de”, “ser a boca que fala pelo outro”, ainda que tais práticas até então, estranhas à dinâmica política Yanomami, para quem a fala não se delega, isto é, não se fala em nome de alguém, ainda assim, os jovens não se intitulam lideranças e sim representantes, e suas escolhas a partir de critérios de conhecimento do mundo *napë* para assumir a diretoria da Hutukara não significa perda de poder dos velhos frente aos mais novos. Para os *pata thëpë* os jovens não se tornam chefes por ocuparem posto da diretoria da Hutukara, ao contrário, se distanciam da vida Yanomami, na medida em que se envolvem cada vez mais com a vida dos não índios. Os prolongados meses que permanecem na cidade, e afastamento das aldeias e do “mundo Yanomami”, constituem em ingredientes que os afastam cada vez mais da possibilidade de tornarem-se *pata*.

Tornar-se-á grandes *pata pë* quem aprender bem os cantos, as histórias de seus antepassados, constituírem família e fundarem aldeia. Os *pata thëpë* consideram os jovens em processo de formação, e que, ainda não possuem os ingredientes constitutivos do ser uma liderança. Entretanto, aos *pata thëpë* a presença dos jovens em assembleias, reuniões e eventos é vista como necessária, por decodificarem com mais habilidade, a construção do mundo dos não índios, e acolhem os conhecimentos destes jovens.

Os domínios, dos velhos e dos jovens estão conectados pelos mesmos princípios: a fala e conhecimento, e ambos enfatizam a defesa dos direitos Yanomami, por isso, não se trata de uma ruptura, ou crise de gerações entre jovens e velhos, e sim de caminhos distintos de construção de referenciais por meio dos quais constroem a força do seu discurso.

Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce; Gale Goodwin Gomez (Orgs). *Saúde Yanomami, um anual.*

etnolinguístico. Coleção Eduardo Galvão, Museu Goeldi, Belém – Pará, 1997.

_____. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. Anuário

Antropológico/89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. p. 151-189.

_____. *Introdução: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000a. p. 9-21.

_____. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000b. p. 239-270.

_____. *Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira*. Povos Indígenas no Brasil 1996/2000, Instituto Socioambiental.

_____. Os Yanomami. Povos Indígenas no Brasil, Instituto Socioambiental. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/website/epi/yanomami/yanomami.htm>>, acesso em: 20 ago. 2011.

ARRUDA, Rinaldo. Representação e participação indígena nos processos de gestão do “campo indigenista”: Que democracia? Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 7, volume 14 (1 e 2): 35-45 (2003).

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras, 2000, p. 25-27.

BECKER, B.K., M. MIRANDA e L.O. MACHADO. 1990. Fronteira Amazônica. Questões sobre a Gestão do Território. Brasília: Editora da UnB, Rio de Janeiro: UFRJ.

CARVALHO, Maria Auxiliadora. Relatório de campo. CCPY, 2002-2006

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado, 5ª edição, editora Francisco Alves, 1990.

_____. *Arqueologia da violência - ensaios de antropologia política*, editora brasiliense, 1982.

CCPY – Comissão Pró- Yanomami. Haximu: foi genocídio! Documentos Yanomami, nº 1 – 2001.

_____. Boletim Pró-Yanomami, Nº 83, 09 - Novembro – 2006.

_____. Fronteira agro-pecuária e Terra Indígena Yanomami, documentos Yanomami, nº 03 – julho 2003.

_____. Pesquisa e ética: o caso Yanomami, documentos Yanomami, nº 02 – julho 2002.

_____. Relatório do Programa Agroflorestal Yanomami, 2005.

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

_____. Palavras e Performance. Cultura e Pensamento, ensaio publicado no site: www.cultura.gov.br/, em: agosto de 2006.

GALLOIS, Dominique Tilkin. “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, 2000. p. 205-237.

HUTUKARA SOBRE MINERAÇÃO EM TERRA INDIGENA. Matéria publicada no site: <http://hutukara.org/>, em: agosto de 2011.

KROEMER, Gunter. Kunahãmade O povo do Veneno Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá. Edições mensageiros, Conselho Indígena de Roraima, Belém, 1994.

LE TOURNEAU, François Michel. Colonização agrícola e áreas protegidas no Oeste de Roraima. Documentos Yanomami, nº 3 – 2003.

MCCALLUM, Cecília. 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.

_____. Alteridade e sociabilidade Kaxinawa : perspectivas de uma antropologia da vida diária. Rev. Bras. de Ci. Soc., São Paulo : Anpocs, v. 13, n. 38, out. 1998.

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. Efeitos da mobilidade Yanomami sobre o ecossistema florestal de seu território. Dissertação de mestrado, Instituto de Pesquisa da Amazônia, Manaus 2010.

OS ESPIRÍTOS XAPIRIPË. Matéria publicada no site: <http://pib.socioambiental.org>

PACHECO, Oliveira. Ensaio em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro, UFRJ.

SANTILLI, Paulo. Matéria publicada no site: <http://socioambiental.org/>, em: dezembro de 2004.

PELLEGRINI, Marcos Antônio. Discursos Dialógicos: Intertextualidade e Ação Política na Performance e Autobiografia de um Intérprete Yanomami no Conselho distrital de Saúde. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

RIVIÈRE, Peter. O indivíduo e a sociedade na Guiana, Edusp, 2001, p. 16.

RAMALHO, Moisés. Os Yanomami e a Morte. Tese de Doutorado, 2006, USP.

RAMIREZ, Henri. A prática Yanomami, CCPY, 1999.

SANTOS, Nelvio Paulo Dutra. Políticas Públicas, Economia e Poder: O Estado de Roraima entre 1970 e 2000, Belém, 2004

SILVA, Ângela Maria Moreira; MOREIRA. Normas para Apresentação dos Trabalhos Técnico-Científicos da UFRR. Editora UFRR – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista – 2007.

SMILJANIC, Maria Inês. O corpo Cósmico: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototopi. Tese de doutorado, Unb, 1999.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional, n. 32, p 2-19, 1979.

VIVEIROS, Eduardo; DE CASTRO. O Nativo Relativo. Mana, abr 2002, V. 8, nº.1 p. 113-148.

_____. Amazônia Etnologia e História Indígena, editora USP, 1993.

URIHI, A TERRA FLORESTA. Matéria publicada no site: <http://pib.socioambiental.org>, em: agosto, 2011.

Urihi Saúde Yanomami, boletim 02/2000.