

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: CULTURA, EDUCAÇÃO  
E LINGUAGENS**

**ENIRA ROBERTH MAIA DE CASTRO LIMA**

**MARCAS DO CONTATO: O *NAPĚ* NAS NARRATIVAS MÍTICAS  
YANOMAMI DO GRUPO PARAHITERI**

**VITÓRIA DA CONQUISTA - BA  
2020**

ENIRA ROBERTH MAIA DE CASTRO LIMA

**MARCAS DO CONTATO: O *NAPĚ* NAS NARRATIVAS MÍTICAS  
YANOMAMI DO GRUPO PARAHITERI**

---

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens como pré-requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre Em Letras: Cultura, Educação e Linguagens

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Martins Valle

**VITÓRIA DA CONQUISTA - BA**

**2020**

## AGRADECIMENTOS

À coordenação, professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pela bolsa concedida, sem a qual essa pesquisa não seria possível.

Ao professor Ricardo Valle, por tudo que me ensinou, pelas horas agradáveis de conversa, pela amizade sincera e o cuidado de sempre.

Aos professores Marília Flores e Orlando Oliveira, por compartilharem um pouco do que sabem e auxiliarem tanto com as contribuições ao longo do trabalho, sobretudo na qualificação.

Ao meu amado esposo, José Fernando, parceiro de todas as horas, com quem aprendo diariamente sobre responsabilidade e respeito; sem o qual este trabalho não seria possível, por inúmeros motivos.

Aos meus pais, Plínio Roberth e Maria Aparecida Maia, por todo o incentivo, a educação e a influência na leitura desde cedo; ao meu amado irmão, Inácio Castro, para quem, juntamente com os pequenos da família, eu desejo me tornar exemplo. Aos amigos fiéis Lara Maria dos Santos e Jackson Costa, com os quais sempre dividi angústias e alegrias. Aos queridos colegas de mestrado que fizeram a caminhada ser mais doce.

A Deus por tudo que envolve a realização deste trabalho.

## RESUMO

A etnia Yanomami, considerada uma das maiores comunidades indígenas da América do Sul, estabelece com a sociedade envolvente um contato relativamente recente, em comparação a outras etnias do continente. Entretanto, esse fato não minora a recorrência e intensidade das ameaças que sofrem sua cultura, sua saúde e seus saberes, pelas diversas formas de intervenção causadas pelos não-índios que passaram por seu território. Observa-se, portanto, que é cada vez mais presente nas comunidades Yanomami aspectos culturais importados; no modo de se vestir, no desejo por diversos aparelhos tecnológicos, na alimentação – mais industrializada –, ou seja, no consumo em geral. Da mesma forma, percebe-se tal influência nas narrativas míticas do povo em questão, nas quais surgem explicações para o surgimento de objeto com os quais passaram a conviver com mais frequência após o contato. Com intuito de investigar como o registro escrito dos mitos cosmogônicos da comunidade Parahiteri, subgrupo Yanomami, projetado como instrumento de preservação e difusão da tradição da etnia, reflete as transformações no modo de vida do grupo, esse estudo analisará os textos presentes em *A árvore dos cantos*, *Comedores de terra*, *O surgimento dos pássaros* e *O surgimento da noite*, de autoria dos Pajés Parahiteri e organizados por Anne Ballester.

**Palavras- chave:** Yanomami. Mito. Contato interétnico.

## ABSTRACT

The Yanomami ethnic group, considered one of the largest indigenous communities in South America, establishes a relatively recent contact with the surrounding society, in comparison with other ethnic groups on the continent. However, this fact does not lessen the recurrence and intensity of the threats suffered by their culture, their health and their knowledge, due to the different forms of intervention caused by non-Indians who passed through their territory. It is observed, therefore, that imported cultural aspects are increasingly present in the Yanomami communities; in the way of dressing, in the desire for various technological devices, in food - more industrialized -, that is, in consumption in general. In the same way, one can perceive such an influence in the mythical narratives of the people in question, in which explanations for the emergence of objects appear with which they started to live more frequently after contact. In order to investigate how the written record of the cosmogonic myths of the Parahiteri community, a Yanomami subgroup, designed as an instrument for the preservation and diffusion of the ethnic tradition, reflects the transformations in the group's way of life, this study will analyze the tales present in *A árvore dos cantos*, *Comedores de terra*, *O surgimento dos pássaros* and *O surgimento da noite*, authored by Pajés Parahiteri and organized by Anne Ballester.

**Keywords:** Yanomami. Myth. Interethnic contact.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	7
<b>1. YANOMAMI</b> .....	13
1.1. <b>Sobre os Yanomami</b> .....	13
1.2. <b>Algumas práticas Yanomami: a morte, o sobrenatural e o xamanismo</b> .....	22
1.3. <b>Davi Kopenawa Yanomami</b> .....	34
<b>2. ELES, OS OUTROS, GENTE DE YOASI</b> .....	37
2.1. <b>Quem é o <i>napë</i>? Quem o criou?</b> .....	37
2.2. <b>Yoasitheri na terra dos Yanomami</b> .....	43
2.3. <b>A <i>napëyoma</i></b> .....	56
<b>3. O NAPË NOS MITOS PARAHITERI</b> .....	63
3.1. <b>O mito na sociedade indígena e suas reformulações</b> .....	63
3.2. <b>Mitos do grupo Parahiteri</b> .....	71
<b>CONCLUSÃO</b> .....	92
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	95

## INTRODUÇÃO

Com aproximadamente 35 mil integrantes, habitantes do Norte do Brasil, nos estados Amazonas e Roraima, e do Sul da Venezuela (ALBERT, 2015. p. 44) – o maior território indígena florestal do mundo –, a etnia Yanomami é considerada uma das maiores comunidades indígenas da América do Sul. Seus integrantes, caçadores-coletores e agricultores de coivara, estabelecem com a sociedade envolvente um contato relativamente recente, em comparação a outras etnias do continente. Entretanto, esse fato não minora a recorrência e intensidade das ameaças que sofrem sua cultura, sua saúde e seus saberes, pelas diversas formas de intervenção causadas pelos não-índios que passaram e passam por seu território. Nesse sentido, talvez como parte mais nociva desse processo de aculturação, percebe-se que a influência ideológica da sociedade envolvente vem confundindo os índios da etnia em questão ao colocar em xeque suas crenças e relativizar o poder de suas entidades. Para além disso, observa-se que é cada vez mais presente nas comunidades Yanomami aspectos culturais importados; no modo de se vestir, no desejo por diversos aparelhos tecnológicos, na alimentação – mais industrializada –, ou seja, no consumo em geral.

A professora Anne Ballester Soares, que viveu em aldeias Yanomami por mais de duas décadas, os alfabetizou em sua língua e posteriormente lhes ensinou o português, contou – em entrevistas ao professor doutor Ricardo Martins Valle – que assistiu repentinamente à invasão de todo o tipo de produção da comunicação de massas brasileira. Por meio dos *smartphones* ela viu chegar à vida yanomami, e seduzir sobretudo os mais jovens, comportamentos exógenos que resultam numa estilização mal processada das caricaturas grosseiras de celebridades midiáticas, tão copiadas e louvadas na sociedade moderna. No entanto, observando o material, que circulava via *bluetooth*, pelos celulares das comunidades, Ballester descobriu que misturado a tanta importação, havia vídeos de assembleias indígenas, falas de grandes lideranças, mobilizações entre índios de diversas etnias etc. Assim, antes que se tornasse apenas uma fonte de mera dispersão e entretenimento para a imobilização dos jovens, tratou de incluir a cobiçada mercadoria dos *napë*<sup>1</sup> como fonte de concentração e instrumento para a ação em sua agenda educacional e em seus projetos de fomento.

---

<sup>1</sup> Na língua Xamatari tal termo remete àquele que não é Yanomami, mas principalmente ao não índio, o “branco”.

Alguns anos antes desse *boom* da tecnologia, diante da prática escritural, hoje ensinada nas escolas diferenciadas yanomami, Ballester teve a mesma postura. A inserção da escrita em uma sociedade ágrafa, que em sua rotina não encontrava motivação para aprendê-la, levantou questionamentos sobre a identidade indígena dentro e fora das comunidades. Nesse sentido, pesou o caráter duplo da prática, visto que ao mesmo tempo em que a escrita é um elemento exógeno; é também uma ferramenta para dar voz ao povo indígena na espécie discursiva legitimada no mundo dos “brancos”<sup>2</sup>. Assim, o ensino desta pôde incutir nos yanomami o desejo de propagar seus saberes, de se dar a conhecer por esse outro, o *napë*. Nesse âmbito, projetos de educação passaram a ser criados e difundidos nas tribos, para os quais professores yanomami vêm sendo capacitados com o objetivo de preservar e reforçar os valores da cultura e, conseqüentemente, da língua da etnia. Isso ocorre nas escolas diferenciadas, que, como o nome já aponta, consiste em uma forma de ensino diferente da formal, que se adequa aos costumes e às necessidades da comunidade. Estas precisam, portanto, de materiais também diferenciados, posto que é inviável a utilização dos livros didáticos que circulam pelas escolas dos *napë*, se a intenção é justamente sair desse tipo de formatação. Portanto, tendo em vista a produção de material diferenciado, iniciou-se um processo de confecção de um livro em 2009, na aldeia *Komixipiwei*, subgrupo Yanomami. Na primeira etapa, quatro pajés narraram, cada um à sua maneira e com base no que lhes foi transmitido por anciãos no decorrer de suas vidas, mitos de origem de seu povo. Estas falas foram gravadas e, posteriormente, as narrativas foram transcritas, formatadas por temas e traduzidas para o português – visto que foram narradas em *Xamathari* – para que as duas versões ficassem disponíveis. Vale ressaltar que o conteúdo das histórias não sofreu nenhum tipo de alteração; a edição apenas as dividiu em dois capítulos, de modo que no primeiro ficaram os mitos, e no segundo, as histórias das migrações dos antepassados yanomami, que não ocorreram no tempo mítico. Por fim, integrantes da comunidade confeccionaram desenhos para que cada história fosse ilustrada e foi publicado o livro bilíngue *História mitológica do grupo Parahiteri* (SOARES, 2010), organizado por Anne Ballester, um material didático adequado ao sistema de ensino da sociedade em questão.

---

<sup>2</sup> Sabe-se que o termo “branco”, literalmente é inviável no que tange ao indivíduo brasileiro. Não se partilha, aqui, portanto, de uma ingenuidade que acredite na existência de alguém que efetivamente se constitua como tal, muito menos nas regiões circundantes aos Yanomami, etnia em foco nessa pesquisa. A diferenciação, porém, faz-se necessária e está de acordo com a narrativa de Davi Kopenawa.



Produzido para circulação nas escolas das aldeias Yanomami, inicialmente o livro não foi comercializado. No entanto, em 2017, este material foi editado e alguns mitos foram escolhidos para compor uma coleção denominada “Mundo Indígena”, organizada pela editora Hedra, na qual narrativas de diversas etnias foram publicadas. Assim, os livros *A árvore dos cantos*, *Comedores de terra*, *O surgimento dos pássaros* e *O surgimento da noite* foram publicados com as histórias dos Yanomami, dessa vez com Pajés Parahiteri dividindo a autoria com a organizadora, Anne Ballester. Essa reunião de narrativas divididas em quatro títulos constitui o *corpus* que será analisado neste trabalho, com o objetivo de investigar como os mitos cosmogônicos dos Parahiteri refletem os contatos entre os grupos Yanomami e a sociedade envolvente. A escrita, implantada em muitas aldeias da etnia, em decorrência inicialmente da instalação de instituições religiosas disputou lugar com as práticas orais de disseminação das narrativas míticas e gerou, na percepção dos chefes, a preocupação de que pudesse eliminar totalmente suas concorrentes, como é evidenciado nas falas do chefe e poderoso xamã Yanomami Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 76). No entanto, como visto anteriormente, a prática exógena passou, mais recentemente, a ser desenvolvida nas escolas diferenciadas, instaladas nas comunidades indígenas de diversas etnias, o que demonstra a convivência entre os dois segmentos. A partir dessa constatação, portanto, supõe-se que essa relação entre a sociedade envolvente e os Yanomami, cada vez mais intensa e constante, vem modificando não as práticas de transmissão oral do grupo – no sentido de não fazer com que deixem de existir –, mas o conteúdo de suas narrativas, posto que elementos estranhos à cultura indígena podem ser observados em diversos textos da coletânea. A partir de então, cabe investigar no material qual a natureza dessa intervenção.

Dito isso, convém salientar que este é um trabalho que, em seu primeiro capítulo, se baseia em revisão bibliográfica, para compreender aspectos da etnia Yanomami. Portanto é feito o uso de registros escritos de antropólogos e etnólogos que estiveram nos territórios do grupo, como ficará evidente no decorrer das discussões. Ademais, dispõe-se também de informações obtidas com a pesquisa, em andamento, que vem sendo realizada por Valle, em contato com os Yanomami desde 2012 estabelecido em visitas semestrais a comunidades diversas do Rio Marauaiá. Dessa pesquisa etnográfica resultam gravações de entrevistas, sobretudo com Anne Ballester, organizadora dos livros que compõem o *corpus* desse trabalho; vídeos de momentos diversos da rotina das aldeias, o

que inclui a execução de ritos, e diários de viagem. Boa parte do material produzido ainda está inédito e pertence ao projeto de pesquisa “As Letras nas Conquistas e a Literatura Brasileira” (2015-atual). Com esse material, será construída, inicialmente, uma apresentação de informações acerca da etnia, como território habitado, número de integrantes, organização no espaço etc. Em um segundo momento, serão abordadas as práticas que alicerçam a vida social dos Yanomami, como os ritos fúnebres e os diálogos cerimoniais. Será dada uma atenção especial aos últimos, visto que se pretende discutir brevemente acerca da inserção da escrita em algumas comunidades Yanomami e da transposição dos mitos da oralidade para esta vertente. Para tanto, recorreremos às postulações de Davi Kopenawa acerca do tema, visto que este explica a forma como a fala – os discursos, os diálogos cerimoniais – têm importância para seu povo e sua relação com a ancestralidade Yanomami. No último tópico desse capítulo, com base no livro *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015) será contado um pouco da história de Kopenawa – importante personalidade Yanomami, que ganhou destaque mundialmente pelas lutas que vem travando com governantes em busca de melhorias para seu povo e os povos indígenas em geral.

No segundo capítulo, inicialmente, pretende-se expor o resultado da investigação acerca da presença do *napë* na cosmovisão de comunidades Yanomami. Para tanto, serão utilizados os registros escritos do grupo Parahiteri, já citados, como também os relatos do xamã Davi Kopenawa encontrados em *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015). A leitura desse material fez surgir a hipótese de que nele havia a demonstração de um sentimento de superioridade cultural em relação aos estrangeiros pela forma com que os autores yanomami tecem comparações entre os seus costumes e as suas origens e os integrantes da sociedade envolvente. Para essa discussão, uma revisão bibliográfica, incluindo autores como Pierre Clastes (2004), Albert e Ramos (2002) será feita em busca de respostas acerca da alteridade nas relações entre comunidades Yanomami e a sociedade envolvente. Dito isso, em segunda instância convém listar algumas situações em que as comunidades Yanomami estiveram diante da sociedade envolvente, levando em consideração os três tipos percebidos nos registros que abordam a história desse contato, a saber: os primeiros contatos, os contatos intermitentes e os contatos permanentes. Vale ressaltar que tal divisão não representa um processo feito em etapas, apesar que supor uma linearidade temporal. Pelo contrário, sabe-se que as distintas motivações que levaram os *napë pë* a circundarem territórios indígenas,

concomitantemente, fizeram com que fossem igualmente diversos seus períodos de permanência nas regiões. Na história do contato entre os Yanomami e os brancos pode-se citar, como mais recorrente, a presença de grupos religiosos, sobretudo os Salesianos e os missionários da New Tribes; também de militares; garimpeiros; balateiros<sup>3</sup>; sertanistas; agentes de organizações aparentemente pró-índio; agentes de saúde; funcionários enviados para a construção de estradas, como a Perimetral Norte; antropólogos etc. Estes grupos compõem a vasta lista dos personagens que frequentaram e modificaram os modos de vida dos Yanomami, alguns estabelecendo moradias nas regiões habitadas pelos índios, outros passando períodos curtos, mas sempre afetando os modos de vida dos Yanomami em algum nível. Assim, para compreender os efeitos desses encontros, torna-se necessário, nesse capítulo, uma breve contextualização a partir daquilo que se consegue mapear, em relatos de diversas naturezas. Portanto, com o auxílio de Albert e Goodwin (1997); Dominique Buchillet; Albert (1993); Eduardo Viveiros de Castro (2015); Jacques Lizot (1988); Kopenawa; Albert (2015); Pacheco de Oliveira (2016); Ramos (2008); Smiljanic (2002), entre outros, pretende-se elencar os principais grupos que entraram em terras Yanomami e investigar o que foi modificado a partir da relação entre eles e os integrantes da comunidade indígena em questão. Para fechar o capítulo, será exposta a trajetória de Anne Ballester Soares, citada acima, personalidade *napë*<sup>4</sup> crucial na produção do livro que deu origem aos livros Yanomami da coleção Mundo Indígena.

Feita essa contextualização, pretende-se, no terceiro capítulo, inicialmente, discutir acerca da forma como os mitos são transmitidos e mantidos nas sociedades indígenas, como sua função nestas e suas características. Para tanto, serão utilizados os postulados de Mircea Eliade (1972), Marcel Mauss (2003) e Lévi-Strauss (2014; 1985a; 1985b), entre outros autores. Posteriormente, parte-se para a análise do *corpus* na tentativa de perceber como o registro escrito dos mitos cosmogônicos da comunidade Parahiteri, subgrupo Yanomami, projetado como instrumento de preservação e difusão da tradição da etnia, reflete as transformações no modo de vida do grupo. Toma-se como foco principalmente a presença do *napë* e de seus utensílios, temas recorrentes dos mitos que serão analisados, para responder questionamentos secundários, no que tange à visão que os integrantes da comunidade têm da sociedade envolvente e de suas influências.

---

<sup>3</sup> Balateiros são aqueles que trabalham extraindo o látex de uma árvore chamada Balateira, comum no Norte do Brasil.

<sup>4</sup> No sentido de “branca”, “não indígena”. O feminino de *napë* em Xamathari é *napëyoma*.

Serão ressaltados, portanto, as comparações tecidas pelos autores entre seus costumes e as suas origens e as dos integrantes da sociedade envolvente, sempre colocando os últimos como inferiores, tal como o requerimento para seus ancestrais da invenção das ferramentas de metal, destituído o papel de criador do branco. Os temas, recorrentes nos mitos Parahiteri, demonstram o caráter ativo do pensamento indígena, inclusive de povos ditos “isolados” ou de contato recente, por sua habilidade eminentemente intelectual de, dentro de seus próprios sistemas epistemológicos, desenvolver estratégias explicativas para aquele mundo estranhamente humano com o qual mais ou menos recentemente aquelas culturas se depararam. Ademais, levantam questionamentos acerca do etnocentrismo comum a todas sociedades humanas (CLASTRES, 2004), como da noção de alteridade cultural e de uma mudança na visão de si e do outro pela qual passaram as sociedades indígenas (ALBERT, 2002. p. 242) que serão expostos mais detalhadamente nesse capítulo. Além disso, ilustram as discussões que serão levantadas no decorrer deste trabalho, visto que são um reflexo do que compõe a cultura da etnia em questão e daquilo que foi vivido pelas comunidades nas situações de contato. Para além disso, demonstram como, de uma forma tão bonita, ainda que muitas vezes triste, o homem indígena consegue reinventar-se mesmo sem deixar de ser aquilo que ele é.

## 1. YANOMAMI

*“[...] Era assim que vivíamos. Só tomávamos como exemplo as maneiras de nossos maiores. Não queríamos imitar os brancos, como costumam fazer as crianças de hoje, quando fabricam aviõezinhos de madeira e jogam bola. Não escutávamos o barulho dos rádios, nem o dos gravadores. Nossos ouvidos só davam atenção às palavras dos nossos e às vozes da floresta.” (KOPENAWA; ALBERT, p.241, 2015)*

### 1.1 Sobre os Yanomami

No princípio, não havia nada. Então, juntamente com a floresta, e de si mesmo, de repente, surgiu o grande pajé Yanomami Horonami. A recém-nascida *Urihi*, a floresta-mundo, apesar de esplêndida, estava vazia, de modo que o pajé, que não tinha pai, foi o primeiro a habitá-la e, por ser um antepassado poderoso, com suas ações pôde ensinar a todos os índios Yanomami que vieram depois dele a viverem nela. São muitos os seus feitos: quando flechou o mutum empoleirado em uma árvore, Horonami fez cair a noite para que fosse possível dormir e para que o sexo não fosse feito à luz do dia, e, com as muitas veredas que abriu, criou a rede de igarapés, que cortam a floresta, de forma que nunca faltasse água. Aos poucos, começou a criar e dar nome às criaturas, como o Tatu, o qual criou a partir de um paneiro trançado de palha, e o Jacaré, feito de um pedaço de madeira que o xamã fez boiar. Com a necessidade de se alimentar, ensinou os seus a caçar com sua zarabatana, na qual empregava um sopro forte e certo. Ele encheu a terra de animais e preparou tudo para que, quando seus descendentes ocupassem a floresta, não passassem fome, sede, frio e pudessem praticar seus ritos pacificamente. Depois surgiram outros, como seu cunhado, ainda que não fosse marido de sua irmã; sua mãe Yotoama, ainda que não o tenha gerado, pois ele surgiu juntamente com a floresta; e os habitantes de *xaponos*<sup>5</sup> vizinhos, como Penewakoari, mais tarde transformado no monstro Xõewëhena, comedor de crianças e faminto por carne. Tudo isso aconteceu nos primeiros

---

<sup>5</sup> No Xamatari Ocidental, língua falada pelo grupo Parahiteri, *xapono* ou *yano* designa a casa coletiva em que moram os integrantes da aldeia, ou a aldeia em si, “metonimicamente”. Pode-se encontrar, ainda, em registros escritos, a variação *shabono*, como é utilizado por Jacques Lizot (1988).

tempos, quando Horonami morava em um *xapono* chamado Horona e, com ele, alguns aliados, homens também muito importantes. A partir dele, surgiu aquilo que há no mundo hoje, seja pelo que criou, ou pelo que modificou em suas aventuras heroicas, de modo que é dele também o mérito pelo saber tradicional dos grandes homens Yanomami, guardiães e propagadores de suas histórias, que é também a história do seu povo.<sup>6</sup>

Para o grupo indígena Yanomami denominado Parahiteri, assim surgiu a vida e sobretudo a vida Yanomami na terra, que contempla a floresta onde moram, caçam, plantam, pescam e realizam seus ritos. Essa comunidade habita o estado do Amazonas e fala o Xamatari Ocidental. Os Xamatari podem ser considerados um grande subgrupo do povo Yanomami. Já os Parahiteri são uma comunidade entre tantas que integram esse grande grupo de dezenas de comunidades que se subdividem, por sua vez, de tempos em tempos, fenômeno que ocorre quando integrantes se separam e formam outras comunidades em outras localizações, por motivações diversas, como o crescimento populacional, a escassez de alimento ou desentendimentos entre integrantes<sup>7</sup>. Em decorrência desses fatores, os Yanomami ampliaram seu território consideravelmente nos últimos três séculos, desde que desceram a Serra Parima, de onde pelo que se sabe se originam, e se espalharam pelas terras baixas mais próximas aos Rios Negro e Branco, desocupadas de antigos vizinhos territoriais, pela invasão colonial daquelas margens a partir de meados do século XVIII e século XIX. Dito isso, torna-se evidente que, nesse capítulo, intenta-se apresentar os aspectos mais significativos que singularizam essa etnia como um todo, e indicar as peculiaridades que distinguem alguns subgrupos de que temos registro. Inicialmente serão apresentadas informações gerais, adquiridas especialmente através de materiais disponibilizados pelo Instituto Socioambiental (ISA)<sup>8</sup>, e

<sup>6</sup> Com base nos mitos narrados por Davi Koppenawa em *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

<sup>7</sup> Nesse contexto, percebe-se que, geralmente, o nome atribuído ao novo grupo estabelece alguma relação com um componente geográfico, a presença de uma montanha, árvore, rio etc. “[...] um yanomami se define face a outro declarando sua pertença a uma comunidade, o que se expressa pelo nome da aldeia (geralmente uma referência ao sítio escolhido para a lavoura) acrescentando-se o sufixo *-teri* ou *-theri*. Os Koriyauopëtheri, por exemplo, são os membros da aldeia situada em Koriyauopë – lugar onde há ninhos de aves *kori* suspensos. É que no sítio onde essa comunidade abriu uma nova roça e para onde se mudou mais tarde, havia uma grande árvore de onde pendiam os ninhos de *kori* (*Psarocolius decumanus*, também denominada *kanaporomi*), pássaros que constroem seus ninhos suspensos nos galhos das altas árvores. Se perguntarmos a alguém desta aldeia o que ele é, em yanomami, a pergunta seria, literalmente, “que tipo de habitante/gente você é?” [*weti teri kë wamaki / weti theri wamaki?*], o que se traduz por “de que aldeia você é?” ou ainda por “a que comunidade pertence?” —, a resposta será “sou koriyauopëtheri!”. (RAMALHO, 2008. p.24). Assim, os primeiros Parahiteri se automearam dessa forma porque habitaram uma região em que uma grande árvore denominada *para hi* e o rio *Para* se encontravam.

<sup>8</sup> Fundado em 1994, O Instituto Socioambiental trata-se de uma organização não-governamental que visa a solução de questões sociais e ambientais e tem como foco central a defesa de bens e direitos sociais,

posteriormente com a demonstração de particularidades do grupo em questão, acessadas a partir da observação de suas práticas, descritas por autores que realizaram trabalho de campo, referenciados no decorrer do texto. Ademais, dispõe-se de informações obtidas com a pesquisa em andamento que vem sendo realizada pelo professor Ricardo Martins Valle, em contato com os Yanomami desde 2012, estabelecido em visitas semestrais a comunidades diversas do Rio Marauíá, também falantes do Xamatári Ocidental. Dito isso, convém ressaltar que, atualmente, é grande a quantidade de subgrupos Yanomami. Isso leva a etnia a ser considerada uma das maiores da América do Sul, com aproximadamente 35 mil integrantes, habitantes de centenas de comunidades distribuídas pelos Estados do Amazonas e de Roraima, no Brasil, e pelo Sul da Venezuela. Homologada por um decreto presidencial em 25 de maio de 1992, esta área, de acordo com a Survival<sup>9</sup>, movimento global pelos direitos dos povos indígenas, distribui-se em 9,6 milhões de hectares em solo brasileiro e 8,2 no venezuelano, o que a classifica como o maior território indígena florestal do mundo. Entretanto, apesar de reconhecida por sua alta relevância, inclusive em termos de proteção da biodiversidade amazônica, tal área tem sido ameaçada com mais veemência atualmente, tornando-se palco de diversos modos de destruição, motivados pelas variadas formas de destruição, decorrentes da continuidade e aprofundamento dos processos de invasão colonial e do avanço dos interesses das grandes corporações internacionais, sobretudo de mineração, como será melhor exposto no capítulo seguinte.

Bruce Albert (1992), antropólogo que conviveu com a etnia em questão, sobretudo em comunidades situadas em Roraima, na região do Rio Demini, salienta que diversos pesquisadores dedicados aos Yanomami perceberam que estes são geneticamente muito diferentes dos integrantes de suas comunidades vizinhas, além de utilizarem línguas igualmente distintas. Esse fato levou geneticistas e linguistas a deduzirem que o grupo descende de outro que se manteve, na medida do possível, em isolamento nas terras altas que constituem a fronteira do Brasil com a Venezuela, por muitos séculos, o que dificulta a obtenção de informações acerca de seu passado mais remoto, visto que as línguas

---

coletivos e difusos relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos. A partir de 2001, o ISA se tornou uma Oscip, ou seja, Organização da Sociedade Civil de Interesse Público.

<sup>9</sup> A Survival é uma organização não-governamental, fundada em 1969, a partir da leitura de um artigo do jornal britânico “The Sunday Times” que relatava o genocídio indígena da Amazônia e impactou muitos leitores. A organização ajuda a defender a vida e a proteger os territórios indígenas, além de trabalhar para que os povos indígenas possam determinar seus próprios futuros.

faladas pelos atuais grupos e subgrupos Yanomami não guardam qualquer parentesco com os troncos linguísticos ameríndios em geral. A partir daquilo que é possível aferir arqueologicamente e pela análise demográfica do atual território, chega-se à conclusão de que este grupo indígena, há cerca de um milênio, ocupou as cabeceiras dos Rios Orinoco e Parima e nessa localidade começou a diferenciação interna que gerou as línguas faladas atualmente pela etnia, a saber: *Yanomae*, *Yanõmami*, *Sanima* e *Ninam*, embora essas classificações sejam instáveis conforme avançam as pesquisas linguísticas e com subdivisões internas bastante movediças. Nesse sentido, ao analisar relatos colhidos por antropólogos ou etnólogos que estiveram em terras Yanomami e relatos dos próprios integrantes dessa etnia, percebe-se que sua disposição no espaço é fruto de uma sucessão de migrações desencadeadas por motivações diversas. É relevante salientar, ainda com base nos estudos etnográficos, que foi no final do século XIX e início do século XX que se intensificaram essas migrações, de modo que os yanomami ampliaram o espaço que haviam ocupado até o século XVIII na Serra Parima (ALBERT; GOODWIN, 1997). Tal afirmação encontra respaldo no fato de a Serra Parima, entre o alto Orinoco, Venezuela, e o alto Parima, Roraima, ser, atualmente, a área mais habitada, de todo o território Yanomami.<sup>10</sup> Nesse período começou a crescer também seu contato com a sociedade não indígena desde que seus vizinhos ancestrais deixaram vazias as planícies ao Sul em direção ao Rio Negro e ao Leste em direção ao Rio Branco. Segundo Albert e Goodwin (1997), o movimento que deu origem à configuração citada foi a penetração colonial da região do alto Orinoco e dos rios Negro e Branco, na metade do século XIX, a qual fez com que grupos Yanomami se dispersassem. Posteriormente, de acordo com Cocco (1972, apud SMILJANIC, 2002), os Masiripiwëiteri<sup>11</sup> e os Karawëtari<sup>12</sup> cruzaram o rio

---

<sup>10</sup> As características dos deslocamentos da etnia ficarão mais evidentes no capítulo seguinte, em que serão abordadas as relações com a sociedade envolvente, pois não há como dissociá-la desse contato exógeno, já que, na maioria das vezes, ele foi determinante para que deslocamentos e sedentarizações ocorressem. De acordo com Ferguson (1995 apud Smiljanic 2002), por exemplo, foi a procura de bens manufaturados que levou os Masiripiwëiteri a migrarem para o Brasil – dependência gerada por contatos anteriormente estabelecidos com balateiros, ou seja, extratores do látex de uma árvore conhecida como balateira, na Venezuela.

<sup>11</sup> De acordo com Smiljanic (2002), alguns habitantes atuais das comunidades de Maturacá, Ariabu e Nazaré se autodenominam Masiripiwëiteri, por conservarem o nome de uma comunidade onde residiram anteriormente, nas cabeceiras do Cauaburis. Na literatura acerca dos Yanomami, porém, é mais comum que se encontrem os nomes Kohoroxiteri, Kõhõrõxithari ou Kohoroxiwëthari atribuídos a esse grupo que ganhou notoriedade por estar envolvido no ataque a uma família cabocla na região do rio Demini, que desencadeou no sequestro de Helena Valero, cativa que viveu entre eles por mais de 20 anos (Valero 1984 apud Smiljanic 2002). Ainda segundo a autora, os Yanomami dessas comunidades afirmam ter preferência pelo termo Masiripiwëiteri, visto que Kohoroxiteri é um nome utilizado por outros grupos para denominá-los.

<sup>12</sup> “[...] Os atuais moradores do Marauiá descendem todos do grupo Karawëtari, que no início do século XX vinham se movimentando em direção aos afluentes da margem esquerda do médio rio negro, fugindo



Orinoco em direção a região de Mavaca, em meados de 1920. É importante ressaltar que, pelo fato de a etnia se dividir em um grande número de subgrupos, as informações sobre sua movimentação são muito específicas em relação às sociedades que foram observadas e muitas vezes retratam realidades bastante diversas mesmo em relação a comunidades vizinhas. Entretanto, há certos fatores que parecem ser comuns aos grupos Yanomami, como algumas características observadas por Alcida Rita Ramos (2008) em relação à disposição territorial dos integrantes, a obtenção de recursos e a necessidade de movimentação, nos territórios habitados, que será abordado ainda nesse tópico.

Antes de introduzir as contribuições de Ramos (2008), porém, convém olhar com mais atenção para a organização social Yanomami, seja naquilo que a estrutura física da aldeia, tão relacionada à cosmogonia da etnia, revela, seja na forma como são distribuídas as funções na comunidade. Conforme informações reunidas pelo Instituto Socioambiental (ISA), os grupos locais são geralmente constituídos, entre os Yanomami orientais e ocidentais, por uma casa plurifamiliar em forma de cone ou de cone truncado chamado *yano* ou *xapono*, ou por aldeias compostas de casas de tipos retangulares, no caso dos Yanomami do norte e nordeste. A estrutura circular observada nos primeiros grupos citados contém uma grande abertura no teto, que aponta para um pátio desmatado, em torno do qual cada família possui seu próprio espaço, onde dorme e cozinha. É nesse ambiente, também que as avós contam histórias e os pajés fazem seu trabalho diário de cura do mundo; além de ser onde as mulheres ralam a mandioca e os homens tecem cestos ou telhados. De acordo com Jacques Lizot (1988), o *xapono* converge ordem social, religiosa e cosmológica, de modo que constitui um microcosmo, pelo fato de sua estrutura, descrita acima, ser um reflexo da representação indígena do universo e estar

---

dos ataques dos *posikomimateri*. O grupo dos *Karawētari* chegou na década 40 pela Serra Imeri, na fronteira com a Venezuela, onde fizeram guerra com os *Posikomimateri* por causa de mulher. Fugiram, até o lugar chamado *Xekerei*, perto das cabeceiras do rio *Marari*, na sua margem esquerda, onde morava outro grupo, com o qual guerrearam. Espantaram-nos e, depois de um certo tempo se deslocaram para o lugar chamado *Apiapihiwei*, perto do atual *Kona*, no rio *Marauiá*. Neste lugar, encontraram novamente aquele grupo. Guerrearam e espantaram-nos novamente. Passado algum tempo, se deslocaram novamente, retrocedendo pelo mesmo caminho até o lugar chamado *Hōriapiwei*, aproximando-se do rio *Marauiá*, onde, outra vez, encontraram aquele grupo com o qual novamente brigaram e o expulsaram. Estabeleceram-se no *Yāimoropiwei*, e indo de *heniyomi*, os encontraram de novo no lugar onde haviam construído o *xapono* deles no *Xitipapiwei*. Expulsaram-nos mais uma vez e, para fugir dos ataques contínuos dos *Posikomimateri*, os *Karawētari* abriram o *xapono* de *Hāyanae*, no rio *Kapirota*, na atual região do *Pohoroa*. Chamaram-se então *Hāyanaeteri*. Lá houve epidemia de infecções respiratórias. O *xapono* era muito grande, e isso causou conflitos que levou à divisão do grupo em quatro: uma parte foi morar na serra *Ironasi*, outros no *Xamata*, outros no *Tirei*, primeiro nome do *Pohoroa* Centro, e outros no *Purimapiwei*.” (FOIRN & PDPI/MMA, 2015. p. 87)

intimamente relacionada com o mito da queda do céu<sup>13</sup>. Assim, a praça central circunscreve a abóbada celeste e a parte baixa do teto representa a parte baixa do céu, como é descrito pelo antropólogo, que conviveu com grupos Yanomami por 24 anos:

[...] A praça central é o céu em sua parte mais alta; os postes de sustentação são utilizados pelos xamãs em sua ascensão para o mundo superior, são intermediárias entre um nível e outro. O mundo superior é concebido como uma estrutura convexa, seu centro é um prato circular, e suas extremidades vão se curvando até o horizonte, onde tocam o mundo terrestre: exatamente como o teto da casa se abaixa até o chão. Tiri mora na junção entre os mundos terrestre e celeste. Se nos lembrarmos das correspondências mencionadas, veremos que esse lugar na configuração da casa é a beirada da parte baixa do teto. [...] (LIZOT, 1988. p. 154)

A partir da descrição do antropólogo, evidencia-se a ligação da estrutura do *xapono* com os mitos da etnia quando o antropólogo situa o ancestral Tiri nesse espaço<sup>14</sup>, como uma informação comum a todos os integrantes da comunidade em que o mito citado foi colhido. Esses saberes ancestrais são assim compartilhados por todos do grupo pela frequência com que a cosmovisão Yanomami é transmitida tanto por meio das danças e dos cantos diariamente realizados ao longo do dia pelos pajés e dos diálogos e monólogos cerimoniais, principalmente noturnos, como por meio das celebrações realizadas nas longas festas *reahu* e mesmo por meio da rotina diária em que a maioria das práticas realizadas remetem às façanhas de seus ancestrais. Inclusive, é junto a esse espaço atribuído a Tiri, nesse ponto em que o teto de palha toca o chão, que os Yanomami amarram suas redes junto ao fogo, onde dormem e discretamente têm suas relações sexuais. Dessa forma, é muito improvável que algum integrante de uma comunidade não

---

<sup>13</sup> Davi Kopenawa no livro *A queda do céu*, narra o mito homônimo, base da cosmogonia de sua comunidade. Neste, consta a existência, nos primeiros tempos, de uma floresta muito frágil e, nas palavras dos próprios Yanomami, que não se sustentava, transformando-se a todo tempo em outra. Um dia, o céu desabou sobre ela e afundou debaixo da terra todos os seus habitantes, que então se tornaram os *ãopatari* – ancestrais sedentos, de dentes bem afiados (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Pelo medo de que isso ocorra novamente, os xamãs devem garantir a sustentação do céu, por meio de ritos realizados diariamente.

<sup>14</sup> Nos primeiros tempos, Tiri ou Titiri, o espírito da noite, consoante com a cosmogonia Yanomami, era um grande mutum que vivia empoleirado nas árvores da floresta chorando e cantando “titiri, titiri, titiri, wê!”. Nesse período, de acordo com os narradores Pahariteri, não havia noite e atividades como dormir eram feitas, com dificuldade, sob a luz do dia, além do sexo, que podia ser visto por qualquer um. Então os primeiros Yanomami imaginaram que matar o pássaro faria com que não fosse mais sempre dia na floresta e foi isso que Horonami, antepassado citado no início desse tópico, fez. Desde então, o espírito do mutum mora na junção entre os mundos terrestre e celeste, como descrito pelo antropólogo. (LIZOT, 1988. p. 153; PARAHITERI, 2017d. p. 17)

conheça as histórias de fundamento de seu próprio grupo que tem miúdas diferenças em relação a grupos mais distantes, mas que guardam com esses um amplo espectro comum de referências ancestrais. Geralmente é o xamã, ou seja, o pajé, que tem a atribuição de transmitir oralmente as narrativas de origem, como também de manter contato com os *xapiri*<sup>15</sup>. No entendimento yanomami, tais espíritos são poderosos curadores e auxiliares, de modo que há a necessidade de uma longa preparação para lidar com eles, processo melhor descrito no tópico seguinte desse trabalho. Desse modo, a dolorosa iniciação dos pajés yanomami<sup>16</sup> pode durar dias, semanas ou meses. Iniciados, os pajés passam a inalar um pó chamado *yãkõana* (ou também *paricá*, entre os Yanomami ocidentais) e sob o efeito desse, entram em um estado de transe no qual incorporam os espíritos auxiliares, identificam-se com eles e passam a reproduzir seus gestos e emitir seus sons. Fazem isso por motivações diversas que podem ser a cura de um enfermo, a investigação acerca de um feitiço jogado em alguém, além da manutenção diária da saúde de *Urihi a*, a terra-floresta da cosmologia Yanomami, garantindo, assim, que o céu não desabe novamente sobre a terra e evitando que epidemias ou espíritos malignos prejudiquem os membros da comunidade. As habilidades ressaltadas, de conhecimento, de visão e de comunicação com o mundo sobrenatural fazem dos pajés os alicerces da sociedade Yanomami. Constituem, assim, um escudo e mantêm uma luta incansável contra os poderes maléficos oriundos tanto dos humanos quanto dos não-humanos que ameaçam a vida dos membros de suas comunidades.

Nesse contexto, apesar da autoridade espiritual dos xamãs das aldeias, as decisões são tomadas após longos debates, nos quais todos têm direito à palavra, o que mostra a

---

<sup>15</sup> Encontra-se também o termo *hekura* para denominar os espíritos citados, como pode-se observar na Tese de Mosés Ramalho: “Para entender o universo yanomami, é imprescindível dar-se conta de que ele é povoado por uma infinidade do que poderíamos provisoriamente chamar de espíritos ou imagens cósmicas; trata-se sobretudo dos *hekura*: os “espíritos auxiliares” do xamã (*xapori*), que são responsáveis pelo equilíbrio do mundo e pela manutenção da vida tal como ela é – o que deve nos fazer compreender que *auxiliar* neste caso não significa de maneira nenhuma algo secundário, acessório. Na verdade, os *hekura* estão na origem de todas as coisas e seres, pois estão presentes desde sempre. Assim, o *urihi* (aqui cosmo) yanomami tem em seu topo (ou, num certo sentido, a base) da pirâmide sócio-cósmica.” (RAMALHO, 2008. p.44)

<sup>16</sup> Convém salientar que pajés não são necessariamente chefes, e vice-versa. Tratam-se de funções independentes e determinadas por razões diferentes. Os chefes vêm de famílias de antigos chefes, responsáveis pela divisão que resultou em determinado *xapono*. Normalmente são dois ou três chefes, em cada casa, sem hierarquia entre eles. Normalmente são os homens mais velhos e em atividade oriundos de cada família principal daquele *xapono*, as famílias que um dia, juntas, decidiram se dividir, por diversas razões, de outro *xapono* anterior. Famílias que se agregaram depois e famílias formadas por genros, normalmente não formam chefes, a não ser que se dividam e formem outro *xapono*. E assim por diante. Já a condição de pajé é um papel espiritual que a partir de uma certa idade, de uma certa vocação e de uma série de iniciações, qualquer homem pode seguir, desde que por conselho de outro pajé mais velho e por sua própria vontade.

estima dos Yanomami pela igualdade, dentro das possibilidades ofertadas pela tradição da etnia. É importante fazer essa ressalva, pois, de acordo com Ramos (2008), no que diz respeito à divisão de tarefas, por exemplo, o gênero biológico será crucial, como na maioria dos povos da Amazônia, para determinar as mulheres como encarregadas das roças e os homens, da caça. Do plantio são retirados 80% do alimento que se consome na aldeia e a caça – de antas, veados, macacos, queixadas, entre outros – é uma prática de muito prestígio entre os Yanomami, apesar de corresponder a uma pequena porcentagem da alimentação da comunidade. A pesca, por sua vez, é realizada por ambos os gêneros, incluindo as crianças e conta, em alguns grupos, com o uso de cipós tóxicos os quais atordoam os peixes e os levam à superfície. Em relação a isso, o ISA informa que os Yanomami usam nove espécies de videira na prática, fato que demonstra seu vasto conhecimento botânico, utilizado para alimentação, medicamento e na construção de casas e utensílios. Dito isso, convém ressaltar que, de acordo com Albert e Gomez (1997), as atividades citadas são realizadas em espaços distintos, em relação ao *xapono*, dentro de uma lógica de vários círculos concêntricos. Nesse esquema, o círculo menor, em um raio de cinco quilômetros, diz respeito ao uso imediato da comunidade, ou seja, contempla a coleta feminina, a pesca individual ou a pesca coletiva com timbó – no verão –, a caça de curta duração e atividades agrícolas. O círculo sucessor, em um raio de cinco a dez quilômetros, corresponde à área de caça individual e da coleta familiar do dia-a-dia. O terceiro círculo, por sua vez, fica num raio de dez a vinte quilômetros e é utilizado para as expedições de caça coletivas (inclui o *henimou*<sup>17</sup>) que podem durar até duas semanas

---

<sup>17</sup> De acordo com diversos relatos de antropólogos que estiveram em território yanomami, quando um parente morre seu corpo não é enterrado, mas sim cremado e posteriormente as cinzas de seus ossos são inumadas no corpo da comunidade, ingeridas por todos com mingau de banana, em uma grande festa denominada *Reahu*, da qual participam indivíduos de outras comunidades que vêm de longe para dançar, cantar e comer em homenagem ao morto. Para que esta seja realizada, portanto, necessita-se de alimento abundante para oferecer aos visitantes, o qual é adquirido por meio da *henimou*, prática de caça coletiva para alcançar tal objetivo. (RAMALHO, 2008) Entre os Yanomami ocidentais do Amazonas em lugar de *henimou* (a caçaria de longa duração para suprimento da festa *Reahu*) usa-se hoje o termo *wāyumî huu*, isto é, partir de *wāyumî*, termo que há não muito tempo designava uma estada prolongada de toda a comunidade em acampamentos pela floresta mais distante, motivada por diversas razões excepcionais ou rotineiras: seja para evitar um conflito, seja para buscar maior abundância de alimentos enquanto roças novas amadurecem, seja para pesquisar melhores lugares para a abertura de um novo *xapono*. Atualmente, devido à sedentarização junto aos rios mais largos e aos postos de saúde do SUS, com a dependência em relação ao tratamento da malária, e devido à monetarização cada vez mais generalizada das novas gerações por meio do que têm entrado produtos processados industrialmente, o *wāyumî* propriamente dito, que com certa frequência mobilizava toda a comunidade, tem se tornado cada vez mais raro na maior parte dos territórios Yanomami do Amazonas. O enfraquecimento do uso do termo indica o declínio da grande *wāyumî* como prática tradicional, com a transformação social e econômica que a suprime. A força espiritual da festa *Reahu* é provavelmente o que ainda garante que os frutos do *henimou* não sejam substituídos por pacotes de macarrão, arroz e enlatados, porque ainda não está na simples decisão dos vivos o que e como fazer para comida na celebração dos mortos.

anteriores ao *reahu*; e também para longas expedições plurifamiliares de coleta e caça enquanto novas roças ainda estão maturando. Ainda, pode-se encontrar nesse círculo roças novas e antigas perto das quais os Yanomami acampam esporadicamente para realizar o cultivo nas primeiras e a colheita nas segundas, contando também com a abundância da caça nessa região<sup>18</sup>.

Para esclarecer melhor a forma como o território vem sendo utilizado pelos Yanomami no plantio de roças e conseqüentemente demonstrar a importância da demarcação territorial, convém explicar com mais detalhes acerca do seu sistema de organização. Nesse sentido, Ramos (2008) identificou que em um *xapono* Yanomami, em geral com aproximadamente 20 famílias, cada uma delas utiliza, nas atividades do plantio, simultaneamente 3 terrenos, de tamanho aproximado a um pequeno campo de futebol cada. Este fato ocorre porque enquanto há uma roça ativa, outra está desativada, apesar de ainda fornecer alguns alimentos, e uma terceira já está derrubada e pronta para ser utilizada quando o solo da atual apresentar carência de nutrientes, como na técnica conhecida na agricultura como pousio. Nesse processo, após algum tempo, vegetações diversas crescem no território abandonado e, segundo a autora, em dez anos a roça abandonada é reassimilada pela floresta e os vestígios desta são apagados, de modo que os nutrientes são plenamente renovados de forma cíclica, o que possibilita a reutilização do espaço por integrantes de outras famílias ou grupos. Percebe-se que, nessa lógica de reciclagem do solo, a coexistência de três roças por família – as quais, segundo Ramalho (2008), não ficam muito distantes da aldeia – implica diretamente na necessidade de deslocamentos, ainda que pequenos, e desmembramento dos *xapono* a cada dois ou três anos, ou pouco mais, em decorrência do esgotamento dos recursos naturais, suscetível de ocorrer caso haja grande concentração demográfica em uma região. Essa foi a forma como os Yanomami encontraram para manejar os recursos da floresta, garantindo a ela permanência e longevidade, e a eles provisão de suas necessidades. Assim, as observações de Rita Ramos (2008) apontam para mais uma dentre tantas tentativas de resistência que os povos indígenas vêm empregando na manutenção de suas culturas. Nesse sentido, apesar dos alimentos industrializados que acabam chegando às comunidades por diversos canais ou pela presença de estrangeiros que, de certa forma, afetaram boa parte de seus

---

<sup>18</sup> O acampamento, de acordo com o ISA, costumava ser mais frequente e duradouro e podia levar até a metade de um ano nessas localidades, que são mais distantes do *xapono*. Com o estabelecimento do contato com a sociedade envolvente e conseqüentemente a dependência de remédios e mercadorias, o deslocamento e a construção de abrigos provisórios passaram a ser mais raros e breves.

costumes, pode-se afirmar que os Yanomami, caracterizados como caçadores-coletores e agricultores de coivara, não abandonaram estas práticas. Ademais, com essas técnicas, a etnia conferiu não só subsistência alimentar, como também alcançou uma relevante expansão territorial, o que se reflete nos dados expostos anteriormente acerca da disposição de seus integrantes no território brasileiro e venezuelano.

Após tais considerações, resta afirmar que cada subgrupo é uma entidade econômica e política autônoma, de modo que seus membros preferem se relacionar entre si, casando-se com parentes, geralmente primos cruzados, mas segundo cálculos complexos que estimulam e vetam uniões de modo que, ao mesmo tempo que resistem relativamente à dispersão excessiva dos parentes, garantem a saúde genética dos grupos próximos. A longo prazo, essa prática faz das aldeias um complexo ambiente social construído por laços de afinidade e consanguinidade, que não deixa de recusar o incesto de forma até mais severa do que as etnias de origem europeia. Para além dessa rede autárquica de relações, pode-se afirmar que os subgrupos também estabelecem trocas matrimoniais, cerimoniais e econômicas com *xaponos* vizinhos considerados aliados, sobretudo no *reahu*, cerimônia funerária importante para a comunidade<sup>19</sup> que será descrita com mais detalhes no tópico seguinte, juntamente a outras práticas realizadas pelos integrantes da etnia em questão. Assim, cria-se uma complexa malha sócio-política interligando as casas coletivas de diversas aldeias Yanomami, por todo seu território, que dificilmente comporta, senão com certa desconfiança, relações com outras etnias.

## **1.2 Algumas práticas Yanomami: a morte, o sobrenatural e o xamanismo**

Após a exposição de algumas informações gerais acerca dos Yanomami e de alguns de seus costumes, para construção do conhecimento a respeito deles convém olhar para mais algumas das práticas realizadas em suas aldeias. Nesse âmbito, Moisés Ramalho (2008), em sua pesquisa e convivência com os Yanomami, percebeu que a morte é a porta de entrada para compreendê-los, devido à grande importância atribuída por eles

---

<sup>19</sup> São recorrentes os relatos que apontam certa vulnerabilidade espiritual das comunidades durante a cerimônia *reahu*, em decorrência da visita de povos distintos. Conforme o ISA, teme-se que nesse período doenças causadas por feitiçarias possam ser utilizadas por vingança; que inimigos possam invadir e atacar as aldeias; que espíritos xamânicos predadores possam ser enviados; que o *rixí*, duplo animal que todos possuem, seja caçado, entre outras preocupações.

ao já citado ritual funerário, *reahu*, e às atividades que giram em torno deste. O autor afirma enfaticamente a dimensão da celebração que caracteriza como a epifania da vida social yanomami, por conter nela tantos ritos que poderia ser classificado como o maior conjunto de atividades rituais da etnia. Nesse contexto, pode-se afirmar que, além de promover o esquecimento e apagamento dos vestígios daquele que morreu, aspectos ressaltados também por Lizot (1988. p. 26), o *reahu* extrapola os limites da aldeia ao afirmar a necessidade de travar relações com o exógeno. Reforça-se, assim, a rede de relações sociais entre comunidades alimentando o sistema de trocas, tão caro às sociedades tradicionais, como será visto mais adiante. Ademais, de acordo com Smiljanic (2002), para os Yanomami, a pessoa que não recebe o devido tratamento funerário tem seu espírito, *pore*, condenado a vagar pela floresta eternamente. Sabe-se que, conforme seu sistema de crenças, o mesmo ocorre com quem comete incesto ou atos de avareza, porém no caso destes, ainda que tentem cremar seus corpos, o *pore* fica marcado com o fogo e não sobe ao nível celeste como os demais. Com tais explanações torna-se evidente, portanto, a relevância do rito, ao garantir o equilíbrio da vida em sociedade, como descreve a autora citada:

“[...] é nos confins da terra, onde a abóbada celeste desce até quase tocar o chão, que eles, os fantasmas dos mortos (*pore*), sobem, pelas costas do céu, até a aldeia dos mortos. Assim, os ritos funerários garantem não apenas que os fantasmas possam seguir seu caminho, mas também que os dois mundos permaneçam separados pois, enquanto os traços do falecido perdurarem, o *pore* do morto pode ainda manifestar-se no mundo dos vivos.” (SMILJANIC, 2002. p. 13)

Assim, com o intuito de impedir esse tipo de manifestação, a partir da comprovação da morte de um Yanomami, inicia-se uma série de procedimentos até o momento do *reahu*. Alguns pesquisadores, como Lizot (1988), Ramalho (2008) e Smiljanic (2002) que observaram a etnia descreveram com riqueza de detalhes as etapas do rito. Segundo estes autores, ao lado da rede do morto, seus enfeites são retirados do corpo para serem queimados juntamente com demais objetos de sua pertença e este é colocado em posição fetal. Seus punhos são fechados e direcionados para os ouvidos, de modo que possam cobri-los e seus olhos também são cobertos, mas com fiapos de algodão. No rosto, é colocada uma cesta de vime e o corpo é colocado também em um cesto que, em seguida, é depositado no centro do *xapono*. Enquanto o corpo é preparado, vale salientar que os integrantes da comunidade a que o morto pertencia mantêm um ritmo

de lamentações e trabalham para apagar seus rastros da terra, queimando seus objetos, raspando os cabelos que foram tocados por ele ao catar piolhos, destruindo sua roça, jogando suas ferramentas de ferro no rio etc. Esses procedimentos, além de impedirem a incitação de uma nostalgia compreensível nesse contexto, facilitam o desligamento do *pore* da terra, para que ele possa ir mais depressa ao mundo dos mortos, conforme visto na citação anterior. Conforme Ramalho (2008), também durante a preparação do corpo, um jirau é construído na floresta, onde o cesto com este ficará, em uma altura que impeça a intervenção de animais, por pelo menos um mês<sup>20</sup>. Passado esse período, o corpo é descido, cremado e os ossos são pilados até virarem pó. Esse material é colocado em cabaças e lacrado com cera de abelha, distribuídas entre os parentes do morto, mesmo os que não residem no *xapono*, até que a culminância do *reahu* venha a acontecer.<sup>21</sup> Nessa ocasião, as cinzas serão consumidas com mingau de banana e aqueles que receberam cabaças, têm prontamente o dever de organizar o rito cerimonial também em suas comunidades. Isso faz com que o mesmo morto seja celebrado por muito tempo, a depender do seu grau de importância política para o povo em questão. Assim, os ritos fúnebres podem durar até mesmo uma década, segundo Ramalho (2008). Ainda com o intuito de facilitar a passagem do espírito para a aldeia dos mortos, terminada a celebração, seu nome não poderá mais ser proferido, como parte do apagamento de seus vestígios. O autor citado, que se dedicou a estudar a relação do povo Yanomami com a morte, em sua pesquisa deixa evidente a preocupação dos encarregados com a demonstração de satisfação ao realizar etapas como a limpeza dos ossos, que envolve mau cheiro e pode naturalmente gerar repulsa no corpo humano, reação malvista pelos demais

---

<sup>20</sup> Nos *xaponos* visitados por Valle, não foi percebida tal reclusão, mas sim o resguardo das cinzas do morto. Portanto, entre os Yanomami do Marauíá, o cesto com as cestas poderá ficar por dias ou semanas nas diversas casas de seus parentes, seja dentro da comunidade, seja em outras comunidades próximas. Assim, há um período de pouco mais ou pouco menos de um mês em que o paneiro com suas cinzas poderá viajar para “visitar” os parentes que moram mais perto ou mais longe. Um aspecto interessante observado por Valle também é que se a morte ocorrer durante um *wāyumã*, ou se os grupos estiverem trabalhando para balateiros ou piaçabeiros, longe do *xapono*, o corpo será cremado e suas cinzas permaneceram como parte dos pertences do grupo até o retorno à casa. Numa situação como essa, resultado do contato, Maria Antônio Xamathaweteri Yanomami, por exemplo, relatou a Valle que quando o seu papai morreu, eles estavam a serviço de piaçabeiros, em troca de víveres que faltava no *xapono* aberto por seu próprio pai. Assim, por meses, guardaram as cinzas dele e de mais três outros que morreram nesta circunstância, até conseguirem se desvencilhar dos *napë* que os empregavam e retornarem para a aldeia.

<sup>21</sup> Convém salientar que a festa *Reahu* começa assim que se iniciam as lamentações pela morte, passando pela caçaria, pela colheita de bananas, com muitos cantos, danças e brincadeiras ao longo de todos esses dias. O dia da inumação – o consumo das cinzas com mingau de banana e muita carne moqueada – é apenas a culminância e a finalização de todos esses dias de festa. Nas visitas de Vale, observou-se que são duas semanas em média a duração de tudo isso. É comum que a festa dure mais dias – às vezes duas semanas mais – quando se trata de crianças e jovens falecidos precocemente, porque é maior a inconformidade em relação a essas mortes assim como maior a dificuldade de esses *pore* jovens conseguirem encontrar seu destino.



envolvidos. Além disso, a celebração conta com uma expedição para a caça dos alimentos – chamada de *henimou*, ou *wãyumí huu*, como ficou exposto –, para serem oferecidos aos visitantes, ou mesmo comidos pelos próprios integrantes da comunidade, quando a festa é menor. Aqui, nota-se que há novamente a necessidade de transmitir o sentimento satisfatório ao se empenhar na busca pela caça cerimonial de modo que qualquer demonstração de letargia pode gerar suspeitas nos demais, como explica Ramalho (2008):

A motivação, segundo os próprios Yanomami, vem da satisfação em ver suas presas abatidas como caça cerimonial, o que certamente reforça ou aumenta o prestígio do caçador. Outro fator vem da reprovação pública àqueles que podem ou devem contribuir para o sucesso da caçada e não o fazem. As recriminações recaem tanto sobre a preguiça do omissor quanto sobre sua atitude de desrespeito com o morto. O que acaba sempre provocando suspeitas de que, na verdade, o defunto era um desafeto seu e por isso não quer contribuir de maneira efetiva para o sucesso da cerimônia. Por isso, todos participam. (RAMALHO, 2008. p. 99)

Deixar transparecer um sentimento de desinteresse no *henimou*, portanto, pode levar o indivíduo a ser associado àquela morte, visto que os Yanomami acreditam em diversos tipos de feitiços para esse fim, os quais podem ser provocados por algum ou alguns *hekura* evocados qualquer indivíduo, sem ser necessariamente um xamã<sup>22</sup>. Conforme visto nas descrições anteriores, a grande festa *reahu* trata-se de um conjunto de ritos essenciais para a harmonia social Yanomami e sua não realização pode comprometer a vida na aldeia. Contudo, com a instalação de instituições religiosas nos territórios Yanomami, há relatos de que algumas comunidades deixaram de efetuar o *reahu* ou parte de seus ritos. Por requerimento de padres, pastores ou de outros religiosos

---

<sup>22</sup>De acordo com Ramalho (2008), quando se trata de um assassinato, o rito a ser realizado não é o *reahu*, mas sim o *unokai*, a fim de evitar a manifestação da predação simbólica, ou seja, resquícios de uma alimentação espiritual daquele que foi morto, naquele que o matou. Portanto, caso o rito não seja efetuado, enquanto o corpo está em decomposição, este pode vir a vomitar gorduras, cabelos e até mesmo vermes do morto, de acordo com relatos de um yanomami, colhidos por Lizot (1976), e de Helena Valero (VALERO, 1984 apud RAMALHO, 2008). O *unokai*, de acordo com o relato do yanomami Esmeraldo da comunidade Arokofithêu, utilizado por Ramalho (2008), envolve a cremação dos ossos, como o *reahu*, entretanto há uma espécie de purificação daquele que cometeu o assassinato de modo que este não se alimenta de carne, apenas bananas assadas e vegetais. Segundo Maurício Iximaweteri Yanomami, informante de Valle, durante o funeral do morto por assassinato, e como parte desse processo de limpeza, o assassino deve manter-se sentado sobre uma peça grossa de metal, como a cabeça de um machado, enquanto pode receber insultos e promessas de vingança por parte dos parentes da vítima.

estrangeiros, algumas comunidades passaram a realizar o enterro cristão, por motivações que serão expostas com mais detalhes no capítulo seguinte deste trabalho.

Como brevemente citado acima, o *reahu* possibilita que seja fortalecido o sistema de relacionamentos entre comunidades e etnias, na medida em que os Yanomami entram em contato com outras aldeias, por meio das visitas. Nesses encontros, há não só o convívio com outras formas de organização, mas também é colocada em prática uma tradição dos povos indígenas, a troca de presentes. Convém enfatizar, nesse contexto, que grupos étnicos podem possuir seus próprios esquemas geradores de percepção e representações coletivas e, portanto, distintas construções do mundo social (DURKHEIM; MAUSS, 1903). Tal percepção corrobora discussões do tópico anterior, como em relação ao formato do *xapono*, e ajuda a compreender esse aspecto importante na complexidade que compõe a organização social indígena e que fica tão evidente durante o *reahu*. Isso ocorre porque, durante a realização das comemorações, os moradores de uma comunidade têm o hábito de trocar presentes com seus visitantes, em uma espécie de contrato social. Para os grupos Yanomami, a prática contempla roupas, utensílios, animais domésticos, munições, pontas de flecha, entre outros itens que são secundários diante da necessidade de trocar apenas para estabelecer uma relação intercomunitária. Percebe-se que a observação dessa prática, feita por Mauss no contato com outras etnias, é perfeitamente aplicável aos Yanomami. Portanto, pode-se afirmar que existe, nas sociedades indígenas, a certeza de que, se alguém ofertou algo, irá receber algo em troca, ainda que os dois itens não estejam equiparados, apenas para que o exercício da troca seja feito. Essa lei serve não só para bens materiais, mas também para favores, maldades, de modo que, de acordo com Manuela Carneiro da Cunha (2016) esta “envolve um laço entre pessoas, seja pacífico de mestre a discípulo, de pai para filho, de espírito a pajé, mas também pelo roubo, pelo saque, pela sedução, pela guerra de vencedor a vencido.” (CUNHA, 2016. p. 15) Assim, é por meio desse ato que se estabelece entre pessoas e comunidades relações de aliança ou ao menos de cortesia, mas é sob essa lógica também que está pautada a vingança, tão presente em sociedades indígenas, como salienta o antropólogo e etnógrafo Pierre Clastres:

[...] A sociedade primitiva é o espaço da troca e é também o lugar da violência: a guerra, tanto quanto a troca, pertence ao ser social primitivo. Não se pode, e é o que será preciso estabelecer, pensar a sociedade primitiva sem pensar ao mesmo tempo a guerra. [...] (CLASTRES, 2004. p. 172)

Evidencia-se, portanto, que a troca rege todas as esferas sociais dos grupos indígenas. Dito isso, pode-se afirmar que a relação entre homens e palavras, tão cara nas comunidades Yanomami, também funciona dentro dessa perspectiva, visto que essas são tidas como dádivas, recebidas de entidades poderosas que concedem aos homens o poder da oratória. Nesse contexto, ao observar a forma como as práticas orais são classificadas na etnia em questão, torna-se perceptível a relevância da transmissão oral, seja das narrativas míticas ou dos diálogos cerimoniais, realizados pela comunidade. Isso pode ser observado logo no título “Palavras dadas” do primeiro capítulo do livro *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015), visto que, nele, Davi Kopenawa esclarece os motivos pelos quais resolveu ceder diante das investidas do antropólogo Bruce Albert e conceder a ele as entrevistas que deram origem ao material encontrado ali. Portanto, nota-se que essa ideia de dádiva e conseqüentemente de troca está constantemente presente em suas afirmações: “[...] entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós. [...]” (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 63). O xamã, que a todo tempo demonstra uma preocupação com o destino das palavras e dos saberes indígenas e mais propriamente Yanomami, ao explicar a ação de transmitir ao antropólogo suas histórias, está repetindo a mesma lógica presente na relação divindade-homem estabelecida nos primeiros tempos, quando o dom foi dado do primeiro para o segundo.

[...] Por isso quero mandar minhas palavras para longe. Elas vêm dos espíritos que me acompanham, não são imitações de pele de imagens que olhei. Estão bem fundo em mim. Faz muito tempo que *Omama* e nossos ancestrais as depositaram em nosso pensamento e desde então nós a temos guardado. [...] (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 76)

Como fica evidente no trecho acima, a comparação com a forma de aprendizagem do não-índio é frequente. Assim, ele enfatiza que não leu as palavras que hoje usa para representar sua etnia em nenhum livro – “pele de imagens” – ou teve aulas no estilo formal conhecido pelo *napë* para aprendê-las. Ao invés disso, Davi afirma que *Omama*, o demiurgo, foi seu único “professor”, usando um termo evidentemente importado do meio *napë*. Outro argumento utilizado em seu posicionamento é o da memória, posto que, para

ele, há no branco<sup>23</sup> a necessidade de escrever para não se esquecer, ao passo que o índio não precisa desse recurso, pois consegue guardar em si mesmo os ensinamentos aprendidos, sejam as histórias míticas sejam outras informações necessárias à vida. Nessa mesma lógica, ressaltada por Davi, percebe-se o quão louvável torna-se o papel de orador, visto que este é capacitado pelos espíritos de seus antepassados para realizar esta função, e esta preparação pode levar anos no processo de aprimoramento. Nesse âmbito, sabe-se que são diversas as práticas de transmissão oral das comunidades indígenas, classificadas pelo tema abordado, pela situação em que é proferido o discurso, pela forma como é performatizado etc. Kopenawa e Albert (2015) descrevem pelo menos três falas cerimoniais, com características diversas, a saber: o *hereamuu*, *wayamuu* e o *yãimuu*. A partir de seus relatos, percebe-se que nem todos se arriscam a realizar todas essas formas de discurso:

Pouco antes da alvorada ou no início da noite, nossos grandes homens que chamamos *patathe pe*, costumam dirigir-se à gente de suas casas em longos discursos. Incentivam-nos a caçar e a trabalhar em suas roças. Evocam o primeiro tempo dos ancestrais tornados animais e se expressam com sabedoria. Damos a esse modo de falar o nome de *hereamuu*. Só os homens de mais idade falam assim. [...] (KOPENAWA; ALBERT 2015. p. 376)

A restrição deste uso da palavra aos mais velhos ocorre, de acordo com o entendimento Yanomami, porque, como esclarecido anteriormente, a desenvoltura para realizar cada papel geralmente é atribuída a uma entidade a quem é necessário recorrer para adquiri-la. Nesse sentido, Kopenawa salienta que o grupo a que pertence acredita que o espírito do gavião *Kãokãoma* é o responsável pela capacitação do orador do *hereamuu*<sup>24</sup>. Assim, só quando ele desce e se instala no indivíduo é que este consegue proferir os discursos com firmeza e, sem tal intervenção, as falas ficam fracas e desconexas. Portanto, só a voz de *kãokãoma*, chamada *Kãomari*, dá vigor às exortações dos *patathe pe*, não necessariamente xamãs, mas aqueles mais velhos que tenham maior conhecimento perante os seus e que, por isso, tenha sido escolhido pela entidade. O chefe

---

<sup>23</sup> Ainda que hoje, no Brasil, não se possa caracterizar qualquer indivíduo como “branco”, sobretudo nas áreas de contato com os povos indígenas, o termo *branco* será utilizado nesse texto como contraste a *índio*, significando simplesmente não-índio. O termo, comumente utilizado pelos indígenas, é recorrente também nos escritos de Davi Kopenawa (2015), tão caros a essa pesquisa.

<sup>24</sup> Vale salientar que, entre os Yanomami ocidentais do Amazonas, usa-se preferencialmente o termo *kawamou* para o mesmo costume, mas não se observa essa relação com o espírito do gavião. A aptidão para esses longos discursos entre eles é adquirida pela experiência, ou seja, cada realização é como um treinamento para que a prática seja aprimorada.

esclarece que o *hereamuu*, além de contemplar longos discursos instrutivos, é utilizado para a transmissão das narrativas cosmogônicas. Certamente as duas funções se completam, visto que os mitos são revividos nas sociedades com o fito de educar seus integrantes, através do exemplo daquilo que foi vivido pelos antepassados nos primeiros tempos. Dessa forma, é evidente que a transmissão oral destes, ou seja, o compartilhamento dos saberes entre integrantes de uma etnia, é vital tanto para o estabelecimento da ordem da vida em sociedade, como para a manutenção das práticas que os circundam, como foi visto acerca do formato da casa coletiva Yanomami. Por estar diante de uma prática que requer do homem tanto conhecimento e preparo, além de não ter recebido os espíritos que trazem o poder para exercê-la, o chefe explica que quando jovem não se arriscava na prática citada, portanto, realizava apenas a *wayamuu*<sup>25</sup>. Afirma que os mais jovens geralmente se contentam em transmitir suas palavras com esta prática, que caracteriza-se como diálogo cerimonial cantado, na maioria das vezes esse é realizado à noite, durante uma visita, para reforçar ou reestabelecer relações pacíficas entre dois *xaponos* e envolve tanto o hóspede quanto o anfitrião (PARAHITERI, 2017a).

De acordo com Lizot (1988), o *wayamuu* é reservado somente aos homens, sobretudo os mais velhos, e tem características semelhantes às das batalhas repentistas, oriundas do Nordeste brasileiro. O autor descreve que, ao escurecer, um visitante faz o convite e um anfitrião deve responder, descendo de sua rede e se apresentando em face do outro. Assim, os dois se posicionam de cócoras, em frente um do outro e enlaçam respectivamente o pescoço do parceiro com um braço. Inicia-se, então, um duelo verbal incansável, em que frases curtas são proferidas e algumas repetidas por um e por outro. Nessa contenda podem ser abordadas alianças, trocas de bens, guerras etc. Do mesmo

---

<sup>25</sup> Ricardo Valle observou que entre os Yanomami do Amazonas utiliza-se o mesmo termo para os diálogos cerimoniais, *wayamou*, apenas variando a desinência verbal. De certa forma é derivado desse rito, o costume atual das longas reuniões envolvendo trabalhadores e ativistas *napë*. Nestas reuniões, muitas vezes, principalmente os mais velhos falam longa e enfaticamente, como no *wayamou*, alternando-se em tom de forte controvérsia. Neste *wayamou* híbrido que parecem ser as reuniões com não indígenas, sobretudo os mais jovens vão procurando traduzir para o estrangeiro aquilo que falam os mais velhos, assim como alguns vão traduzindo o que entendem da fala do branco para os que não entendem a língua do estrangeiro, de modo que muitos falam ao mesmo tempo. Há circunstâncias em que alguns jovens mais experientes tomam a palavra e falam em português diretamente para o branco presente e, inclusive em português, encenam duras críticas ao que está sendo proposto ou realizado, objeto da reunião. Isso demanda igual dureza do branco em defesa de seu próprio trabalho ou de suas próprias palavras. Do contrário, uma atitude mais diplomática e sorridente pode levar à desconfiança em relação às intenções daquele que sorri demais e fala mansamente, mesmo quando é posto à prova. Após a reunião, aquele mesmo que dirigiu palavras ásperas ao estrangeiro pode chamá-lo para tomarem banho juntos após a reunião, ou para comer com sua família mais tarde.

modo é o *yāimuu*, porém este é utilizado primordialmente em negociações, como pedidos de casamento, sobretudo entre casas diferentes. Como a primeira prática oral descrita, o *wayamuu* e o *yāimuu* são atribuídos a uma entidade, que dessa vez é *Titiri*, espírito da noite. Este, que em algumas narrativas yanomami aparece na figura de um mutum, foi o responsável por ensinar aos índios o uso das duas práticas citadas para que a compreensão dos pensamentos não ficasse comprometida e brigas desnecessárias fossem desencadeadas. Para além das modalidades de discurso citadas por Kopenawa e Albert, nos registros do grupo Parahiteri, encontra-se também referência ao *himou*, modalidade de diálogo cerimonial utilizado para trazer notícias ou convidar para festas (PARAHITERI, 2017b). De acordo com um mito da mesma comunidade, os diálogos cantados vieram de uma árvore, encontrada por dois caçadores Wakusitari, subgrupo Yanomami, que cantava e dançava se balançando de um lado para o outro. Surpresos com a beleza de tal descoberta, os índios buscaram seus familiares e amigos e se enfeitaram para poder receber os cantos da árvore que ficou conhecida como “A árvore dos cantos” (PARAHITERI, 2017b p. 17-20).

Nessa altura já está claro que a relação entre homem e divindades norteia a vivência Yanomami. Dito isso, deve-se ter em mente que no entendimento dessa sociedade, tudo tem uma imagem, um espelho, um correspondente espiritual; até mesmo os objetos que chegam aos seus integrantes por meio de não-índios. Assim, pode-se citar alguns coletivos, como os *yarori*, espíritos animais<sup>26</sup>, os *urihinari*, espíritos da floresta e os *mãu unari*, espíritos das águas. Nesse contexto, levando em consideração que através dos símbolos e dos mitos se pode conhecer melhor o homem (ELIADE, 1979, p. 13) e, portanto, a sociedade na qual este está inserido, é inevitável olhar para a cosmogonia Yanomami, em busca de respostas acerca dos mecanismos que regem os grupos da etnia. Nesse sentido, pode-se afirmar que a referência aos *yarori* é bastante recorrente nas narrativas míticas, de modo que transparece uma forte ligação entre os ancestrais humanos e os ancestrais animais que viveram nos primeiros tempos. Entretanto, como será visto no capítulo seguinte, tais categorias não são estritamente delimitadas. Percebe-se que há tanto animais que se comportam como humanos, como humanos – representados pelas entidades – que se comportam como animais. Isso transparece nas narrativas em que os personagens animais conduzem a ação principal ou naquelas em que

---

<sup>26</sup> Outro termo que pode ser encontrado referindo-se aos *yarori*, ancestrais que se apresentam ao xamã em forma humana, mas que já foram animais nos primeiros tempos é *hekura*.

o humano nem mesmo aparece, como no mito “A proliferação do fogo”, que será analisado no terceiro capítulo desse trabalho. Nesse contexto, Viveiros de Castro interpreta os *yarori* como “responsáveis por uma espécie de curto-circuito cosmológico na metafísica yanomami” (RAMALHO, 2008), na medida em que destitui os limites ontológicos entre as categorias dos seres por estarem nesse limiar entre humanidade e animalidade. Apesar disso, sua ligação com a animalidade não estaria apenas no nome – onça, tatu, jacaré etc. –, mas também em atributos relacionados à espécie, de modo que seriam uma hipérbole daquela representada. Portanto, através da cosmogonia pode-se evidenciar a crença Yanomami da transformação de seres humanoides, possuidores de nomes de animais, para as espécies na forma em que se encontram hoje. Essa compreensão fundamenta a composição do ser, para o yanomami, como exemplifica Ramalho.

A *yanomamidade* está então por trás, ou melhor, por dentro de todos os seres. Passada essa infância dos tempos, cada um cumpriu seu destino, ao qual já estava desde sempre agrilhado (visto que cada qual carregava o nome do animal em que se transformaria): uma infinidade de *yanomami* se transformou em uma outra infinidade de seres: porcos-do-mato, colibris, tamanduás e todos os outros animais que habitam a floresta. Hoje são bichos, caçados e comidos pelos Yanomami atuais. [...] (RAMALHO, 2008. p. 49)

Os personagens das narrativas míticas, porém, não foram transformados nos animais que hoje habitam as florestas. De acordo com a crença Yanomami, os antepassados viraram espíritos e, no caso dos *hekura* ou *xapiri*, hoje são seres minúsculos e numerosos, fundamentais para a harmonia, não só da vida Yanomami, como de todo o mundo. Têm o papel de “espíritos auxiliares” e mediante a realização de diversas práticas relacionadas a eles, a manutenção do cosmos é realizada e assim é buscado o equilíbrio do universo, função decretada no momento em que esses seres são criados. Nesse sentido, a grande liderança Davi Kopenawa relata a Bruce Albert, remetendo-se a uma narrativa mítica de sua comunidade, a circunstância e a motivação para a criação de tais seres, classificados por ele como imagens que os xamãs fazem dançar. O mito (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 84) conta que a mulher das águas, esposa do demiurgo Omama, depois de procriar, pediu a ele que criasse algo que curasse seus filhos, caso precisassem de cura. Desde então, de acordo com os relatos de Kopenawa, estas pequenas criaturas são habitantes do topo das montanhas, as quais, por mais que os brancos se enganem, não estão postas na floresta por acaso. Essas, tão valiosas para os Yanomami, são moradas

dos espíritos, “casas de ancestrais”, criadas pelo demiurgo para serem habitadas por eles, de modo que a floresta nunca está vazia, ainda que não se veja ninguém. Do topo das montanhas, tais seres descem e andam pela terra em busca de alimento, mas também o fazem quando são chamados por aqueles que bebem o pó da *yãkoana*, para fazê-los dançar. Trata-se dos maiores, curiosamente denominados também *Xapiri* – ou *xapori*. Portanto, além de remeter aos espíritos auxiliares, como foi visto na fala de Kopenawa, o termo também é utilizado para nomear os xamãs das comunidades Yanomami, função dupla que não se trata de uma simples coincidência, visto que entre os sacerdotes indígenas e as entidades há uma estreita relação, de forma que essas se manifestam através de ritos exercidos por aqueles. Ademais, é nos xamãs que os *xapiri* passam a morar, literalmente, após serem transmitidos de um índio mais velho para outro que esteja apto a recebê-los. Literalmente porque a descrição da ocupação do espaço abstrato é mesmo literal, com etapas de construção bem delimitadas. Nesse sentido, Davi explica que a “mudança” não ocorre rapidamente. Há uma ordem, de modo que antes da chegada dos moradores uma clareira é aberta por diversos tipos de espíritos e só depois a “casa dos espíritos” é trazida, já devidamente construída para o jovem que se encontra em iniciação.

Uma vez acabada a dança de apresentação, os *xapiri* começam a se instalar em sua nova casa, amarrando suas redes nas estacas. Alguns, no entanto, só encostam nelas, enquanto outros se penduram na parte mais alta ou se instalam no chão mesmo. [...] Quando a casa é espaçosa, eles se instalam primeiro na base dos postes, depois vão se amontoando em fileiras cerradas, incontáveis até o topo. Contudo mais tarde, conforme novos espíritos cada vez mais numerosos, continuarem a chegar, essa primeira casa não será suficiente. Será preciso ampliá-la sempre, para que os novos possam se instalar. Assim, pouco a pouco, outras habitações anexas serão acrescentadas, em cima dela ou coladas nas laterais, empilhadas umas sobre as outras, como vespeiros. [...] (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 161-162)

Para os Yanomami, tais espíritos são tão poderosos que a preparação para lidar com eles pode durar dias, semanas ou meses e muitas vezes requer grande sofrimento para testar a resistência do iniciado, o qual não deve se distrair do objetivo sob o risco de ser rejeitado pelos *xapiri*. Passado o período de preparação, um momento preparatório que requer muita seriedade e que muitas vezes precisa ocorrer em comunidades distantes daquela habitada pelo “aluno”, por ainda hoje haver proibições por parte de religiosos instalados nas aldeias, o yanomami está apto para buscar os espíritos caso necessite. Ao fazer descer as imagens, os xamãs transformam-se nos próprios antepassados e dessa



forma podem vivenciar experiências que estão além do limite do seu corpo físico, como os deslocamentos horizontais e verticais, os primeiros ao visitarem lugares distantes, e os últimos ao adentrarem o subterrâneo ou visitarem o céu (LIZOT, 1988. p. 147). Ademais, na possessão, é frequente a transformação do homem em outra espécie, de modo que o antropólogo Kenneth Iain Taylor chegou a classificar nove tipos diferentes de seres que podem ser incorporados através dos *hekura*, a saber: “animais, seres humanos, ancestrais mitológicos de plantas e animais, ancestrais mitológicos de grupos humanos, espíritos maléficos (*sai dibi*), plantas, artefatos, o Povo do Céu (fenômenos humanóides, animalóides e celestes) e o Povo Subterrâneo” (Taylor 1996:123 *apud* Ramalho, 2008). Assim, podem ser vistos pajés reproduzindo trejeitos de outras espécies, quando incorporados. Sabe-se que através das incorporações, o xamã busca encontrar respostas e soluções para adversidades pelas quais passam homens, mulheres e crianças da comunidade. Entretanto, como em todos os grupos sociais há boas e más intenções, é possível buscar os espíritos para que sejam incitadas ações maldosas, geralmente relacionadas à vingança, como descreveu Jacques Lizot:

[...] é compreensível que nada jamais seja fortuito, que os incidentes e acidentes da vida sejam necessariamente efeito da maldade de outrem. Uma cobra morde alguém, uma onça mata um cão, um escorpião pica uma criança, uma ventania derruba a casa e destrói as plantações: esses acontecimentos não são acidentais, resultam de uma vontade deliberada de fazer o mal. Os animais da floresta são inofensivos, os que matam são feras sobrenaturais, enviadas por feiticeiros inimigos. O vento é sempre uma manifestação dos *hekura* em movimento e só se transforma em tempestade quando incitado por uma intenção exterior hostil. (LIZOT, 1988. p. 135)

De acordo com Kopenawa, nesses casos, em que inquestionavelmente a resposta está no sobrenatural, os sonhos podem ser um veículo para a descoberta da origem do mal, como também a inalação do *epena* ou *paricá*, situações nas quais o céu se abre para os xamãs e possibilita maior clareza em sua visão. Assim, quando transformados, esses podem roubar as almas de quem causou o mal e comê-las, para que haja um retorno da ação, em outras palavras, uma vingança. Diante dessa relação íntima de homens e seres sobrenaturais, fica evidente a necessidade da continuidade da prática do xamanismo, no sentido que há sempre questões a serem solucionadas no plano físico ou no plano espiritual. Dito isso, torna-se mais fácil compreender porque o xamã está sempre atuando, devidamente aparatado, ainda que sozinho, sem plateia, como entender que esse quadro

não aponta necessariamente para um descrédito dos outros integrantes da comunidade, nem mesmo os jovens, como relatado pelo já citado Lizot (1988, p. 145). O fato é que, na maior parte das vezes, a vida transcorre normalmente no *xapono* enquanto o encarregado realiza seu rito individual, porque os demais membros estão cuidando de suas próprias atribuições. É importante lembrar, porém, que afirmar tudo isso, não isenta o jovem de estar se distanciando culturalmente de seu povo, visto que esse dado ocorre por outros fatores, discutidos com mais ênfase no próximo capítulo. Com tudo o que foi dito, a importância do xamã na sociedade indígena parece ter ficado clara. Porém, convém olhar para essa personalidade – que colocou os Yanomami em destaque diante do *napë*, pela sua bravura – e para as suas conquistas. Portanto, no tópico seguinte, um pouco da história de Davi Kopenawa será relatado.

### 1.3 Davi Kopenawa Yanomami

Em seu livro, traduzido para o português em 2015, a grande liderança Davi Kopenawa narra para Bruce Albert suas experiências como xamã e principalmente relata seus encontros com o *napë*, em diversos períodos da sua vida, bem como as implicações desse contato na vida de sua comunidade. Tais relatos são norteadores no processo de compreensão de práticas essenciais para a etnia em questão e na investigação acerca da forma como o pensamento de seus integrantes se organiza. Além disso, é um grande arquivo de narrativas cosmogônicas, de histórias acerca do contato com a sociedade envolvente, das tentativas e muitas vezes dos sucessos dos missionários na conversão dos índios ao cristianismo, de relatos políticos, etc. Dessa forma, torna-se inevitável, ao tentar apresentar os pontos principais dos povos Yanomami, abordar um pouco de sua trajetória. Kopenawa se tornou um grande representante de sua etnia, de modo que ganhou reconhecimento nacional e internacional pela forma como, desde muito jovem, vem se posicionando diante das ações irresponsáveis do homem branco em relação aos povos indígenas e à natureza. Ele nasceu na década de 1950, no extremo norte do estado do Amazonas próximo às fronteiras com Roraima e Venezuela, em uma aldeia chamada *Marakana*. Seu primeiro nome, Davi, foi atribuído por um grupo de *napë pë*, antes mesmo de os seus familiares terem dado a ele um apelido, conforme o costume dos antigos<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> A atribuição de nomes nos grupos Yanomami geralmente é feita por algum integrante da família e ocorre na infância, quando a criança demonstra alguma característica ou faz algo que a deixa marcada diante da

(KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 72). Estes visitantes se instalaram na comunidade, provavelmente por meio de alguma missão religiosa, pois o nome escolhido, é uma clara referência à personagem bíblica. Já o segundo nome, Kopenawa, ele recebeu quando foi enviado pela Funai<sup>28</sup> para encontrar os corpos de quatro Yanomami que haviam sido assassinados por garimpeiros, em 1987, em um período de recorrentes confrontos entre esses e as comunidades Yanomami. Percebe-se, portanto, que o atual chefe, nesta época ainda jovem, colocou sua vida em risco para cumprir o que foi solicitado pela Fundação, mas buscava em seus espíritos auxiliares, conforto e proteção.

Só os espíritos *xapiri* estavam do meu lado naquele momento. Foram eles que quiseram me nomear. Deram-me esse nome, Kopenawa, em razão da fúria que havia em mim para enfrentar os brancos. O pai de minha esposa, o grande homem de nossa casa de *Watoriki*, ao pé da montanha do vento, tinha me feito beber o pó que os xamãs tiram da árvore *yãkoana hi*. Sob o efeito do seu poder vi descer em mim os espíritos das vespas *kopena*. Disseram-me: “Estamos com você e iremos protegê-lo. Por isso você passará a ter esse nome: Kopenawa!” [...] (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 72)

O nome, que carrega com orgulho, demonstra sua íntima relação com o xamanismo e, portanto, com os espíritos auxiliares, a qual será abordada adiante, pois, como veremos, a partir de práticas do xamã, com o auxílio destes é mantido o equilíbrio social das comunidades Yanomami. Kopenawa, que inicialmente se mostrou resistente diante da escrita, por compreender que se trata de um costume que veio do *napë* e não de seus antigos, aceitou que suas falas fossem transcritas e publicadas, como entendeu também que precisava se inserir no mundo dos brancos de alguma forma, para tentar mudar a concepção que esses têm dos índios, mais precisamente dos Yanomami. Evidencia-se, a partir da leitura da trajetória do chefe, a coragem e o desejo pungente de confrontar o mundo alheio ao seu pela forma como expõe todos os males que, desde a aparição dos primeiros *napë pë*, em Marakana, chegaram até seu povo e as epidemias que dizimaram aldeias em toda a região. O engajamento de Davi Kopenawa é uma reação aos

---

aldeia, como plantar uma árvore, ficar sempre doente, falar alto etc. Antes disso, os pais a chamam por *õse*, que significa filho ou filha. Na idade adulta, o nome dado na infância permanece associado à pessoa, porém, é considerado uma ofensa o ato de pronunciar o nome diante dessa. (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 70-71) Quando o grupo de missionários chegou a Marakana, Davi, que era muito pequeno, ainda não tinha sido nomeado por seus familiares.

<sup>28</sup> De acordo com seus relatos, Davi começou a trabalhar na Funai no começo da década de 70, com 15 ou 16 anos (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

diversos desafios enfrentados pelos Yanomami e demais etnias indígenas; adversidades que o xamã sentiu na pele desde criança quando teve os primeiros contatos com funcionários da Comissão de Fronteiras, missionários religiosos e agentes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Hoje, ocupa um importante lugar na luta pela efetivação dos direitos dos Yanomami, como presidente da associação *Hutukara* e como principal liderança yanomami, caminho que seu filho, Dário Kopenawa, vem seguindo. Como brevemente citado no tópico anterior, o xamã, diante das inúmeras influências nos mais diversos âmbitos, tem se preocupado especialmente com os integrantes juvenis das comunidades indígenas.

Hoje as falas que não param de chegar da cidade abafam a voz de nossos ancestrais. As palavras dos *xapiri* se enfraqueceram na mente dos jovens. Temo que estejam interessados demais nas coisas dos brancos. Vários deles tem medo do poder da *yãkoana* e de virar xamãs. Ficam apreensivos com a ideia de ver os *xapiri* e temem sua agressividade. (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 507)

Aliado ao que afirma o chefe, sabe-se que a partir do momento em que missões religiosas, garimpeiros, balateiros, mercadores, e demais *napë pë* com motivações variadas, adentram terras indígenas, muito da organização e do estilo de vida de seus habitantes é modificado. Isso significa que práticas e ritos são diretamente afetados, assim como parte da cosmogonia dos povos. Ademais, com os contatos frequentes, etnias, como os Yanomami, adquirem doenças das quais não possuem conhecimento, portanto, não possuem cura e isso acaba tornando-os dependentes de espaços territoriais em que se encontram postos de saúde, com distribuição regular de medicamentos, vacinas e até alimentação. Esta infeliz realidade vem concorrendo para a sedentarização de diversos povos indígenas, pois sabe-se que sua disposição territorial hoje se dá, primordialmente, por conta de dependências, sendo a saúde uma delas. Com alguns grupos Yanomami não é diferente. Desse modo, torna-se necessário olhar para a forma como os contatos foram estabelecidos nos territórios habitados pelo povo em questão, para compreender como a dependência foi aos poucos sendo suscitada.

## 2. ELES, OS OUTROS, GENTE DE YOASI

“Sem que soubéssemos, forasteiros decidiram subir os rios e entraram em nossa floresta. Não sabíamos nada a seu respeito. Nem sequer sabíamos porque queriam se aproximar de nós.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015)

### 2.1 Quem é o *napë*? Quem o criou?

O filho de *Omama* andava pela floresta flechando passarinhos quando ouviu um chamado: “*Si ekeke! Si ekeke!*”<sup>29</sup>. Levado pelo medo, o pequeno não percebeu que era somente o canto do *si ekekema*, imaginou que ouvia um ser maléfico anunciando que iria esfolar a pele dos moradores de seu *xapono* e rapidamente avisou seu pai. Este, também amedrontado, temendo o retorno de *Xinarumari*<sup>30</sup>, fugiu imediatamente, em direção ao sol nascente, mas não sem antes apagar suas pegadas e plantar folhas de palmeira *hoko si*. Essas palmas são as grandes montanhas que conhecemos hoje, onde moram os *xapiri*, ou *hekura*, espíritos auxiliares dos grandes xamãs yanomami. Esse foi o último feito de *Omama* na floresta. Depois disso, ele foi morar muito longe dela, abandonando seus ancestrais. *Omama* já estava em seu exílio quando ocorreu um *reahu* no território *Hayowari* em que os visitantes e moradores do *xapono* ingeriram grande quantidade de

---

<sup>29</sup> De acordo com Kopenawa e Albert (2015 p. 118), “*Si ekeke!*” soa como “rasgar a pele”. Dessa forma, o canto do pássaro *si ekekema* é confundido com a ameaça que poderia vir do monstro do algodão. Nos mitos Yanomami, *Xinarumari*, o monstro do algodão (*xinaru*), é um terrível esfolador de peles. Conta-se que certa vez, um caçador e suas duas esposas praticavam o *henimou*, a caça cerimonial que antecede o *reahu*. Sem saber, o grupo montou acampamento no território do monstro. Este, enfurecido, fez uma primeira aparição apenas para as mulheres, que não haviam saído para caçar e ameaçou voltar, caso o grupo que acampava não fugisse. O marido, ao retornar, não acreditou nos relatos de suas esposas, que já se encontravam prontas para abandonar o território do monstro, e anunciou que o acampamento continuaria naquele local. Assim, como prometido, *Xinarumari* retornou. As moças, ao ouvirem seu canto, fugiram, deixando apenas o marido teimoso. O monstro entrou na rede do caçador, rasgou sua pele, causando imensa dor, e os Yanomami acreditam que ele o carrega consigo, mantendo-o vivo em sua casa até os dias de hoje. (WILBERT; SIMONEAU, 1990. p. 484-87)

<sup>30</sup> Davi Kopenawa (2015 p. 190) associa a presença do monstro a sintomas que podem ser encontrados nas doenças e afecções provenientes do contato, como sarampo, varíola, varicela, diversos tipos de micoses e furunculoses que não conheciam antes do contato. Problemas que se manifestam sobretudo por alterações e feridas da pele, vermelhidão dos olhos e febres altas. Muitas dessas enfermidades foram disseminadas pela resistência dos microrganismos causadores na fibra do algodão, podendo permanecer viáveis por muito tempo na trama das redes e das vestimentas contaminando quem entrasse em contato com esses itens. Alguns hábitos yanomami os fizeram particularmente vulneráveis à disseminação de doenças contagiosas desse tipo. Além de os Yanomami tradicionalmente fazerem suas redes de algodão, a rede é também um lugar de encontro, onde acontecem as relações sexuais, onde as avós contam experiências de sua juventude, onde dois ou três jovens amigos sentam juntos para conversar ou soprar o pó de *yãkoana*. Ainda que seja um objeto individual, que inclusive será queimado com seu dono na festa *reahu*, os yanomami ao longo do dia sentam e deitam nas redes uns dos outros, inclusive dos visitantes brancos, sem qualquer protocolo de cerimônia.

pó de *yãkoana* e realizaram de forma exaltada um *yãimuu*<sup>31</sup> que acabou em uma série de desavenças. Em meio a essa grande confusão, uma mulher percebeu que seu filho, um dos anfitriões, apanhava severamente de um visitante e começou a gritar por seu genro para que este viesse socorrê-lo. O genro, que estava recluso com sua esposa, saiu imediatamente da reclusão para salvar o cunhado e não calculou o perigo dessa sua atitude. Assim que este colocou o pé fora do ambiente da reclusão, um enorme rasgo se abriu no chão e por ele violentamente começou a eclodir o rio do mundo subterrâneo, *Motu uti u*, devastando as comunidades e afogando seus integrantes. As águas, manchadas com o sangue Yanomami percorreram longas distâncias e chegaram até a nova habitação de *Omama*, que ao vê-las tomou sua espuma e modelou na superfície novos humanos, os *napë kraíwa pë*, de cor muito branca, como uma folha de papel. Ele deu a sua nova criação aquelas terras distantes, para que se reproduzissem sem interferir na vida do povo Yanomami, que havia sido criado muito anteriormente. Porém, os *napë* se multiplicaram, criaram um grande número de máquinas e mercadorias e acharam que as terras dadas por *Omama* eram pequenas demais. Assim, guiados por *Yoasi*<sup>32</sup>, foram cada vez em número maior em busca da terra bonita e fértil, onde tudo começou, e começaram a espalhar seu rastro de morte que persiste até os dias de hoje<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> O *yãimuu* é um diálogo cerimonial cantado, utilizado em negociações.

<sup>32</sup> Consoante as narrativas do grupo Parahiteri e também de Kopenawa, Yoasi ou Yoasiwë, irmão gêmeo do demiurgo Omama, já citado, se tornou responsável pela mortalidade dos seres humanos, quando estragou o plano de seu irmão. Ao observar os atos e efeitos dos dois irmãos primordiais nos mitos Yanomami, sobretudo nos registros de Kopenawa, percebe-se que Yoasi parece representar o mal instalado no mundo, um potencial de morte e destruição, ao passo que seu irmão representa o bem, ou a saúde da terra-floresta, como seu primeiro criador. Em fontes yanomami do Rio Marauaiá, essa dicotomia não se confirma nem se estabelece uma relação direta de Yoasi com a origem do mal e da morte. A introdução destes aspectos no mundo se identifica ali com a narrativa do invejoso Mucura, o feio, ou o fétido, tal como também é observado nas narrativas Parahiteri. Como tradições orais, as divergências maiores ou menores entre as versões das mesmas narrativas são muito comuns. Além disso, atualmente, como livros e outras mídias levam de lado a lado relatos de grupos distantes que não se encontrariam em visitas habituais, essas diferenças são miudamente reconhecíveis e reconhecidas por qualquer membro das comunidades que ouçam relatos de grupos distantes, e a mais séria etnografia yanomami está ainda muito distante de qualquer sistematização desse grande corpo de variações num território tão amplo como o que ocupam os Yanomami. Neste trabalho, apenas procuramos cruzar algumas narrativas de que dispomos, procurando identificar as diferenças e semelhanças, que só uma endoetnografia coordenada seria capaz de reconhecer com toda a profundidade e complexidade que as narrativas míticas apresentam.

<sup>33</sup> Esta parece ser particularmente uma interpretação xamânica de Davi Kopenawa e de seu sogro, quem o inicia no xamanismo e a quem atribui muito do que aprendeu na relação com os espíritos *xapiri*, a vinculação entre Yoasi e os estrangeiros brancos. Ambos introduzem na narrativa tradicional uma série de interpretações muito significativas da invasão das etnias europeias, suas causas e consequências. De acordo com Davi Kopenawa: “[...] as verdadeiras palavras de *Omama* já não existiam neles havia muito tempo. Foi seu irmão mau, *Yoasi*, criador da morte que os conduziu até nós, como um pai guia seus filhos. Os ancestrais que os brancos chamam de portugueses eram mesmo filhos de *Yoasi*. Mal haviam chegado, já começaram a mentir aos habitantes da floresta: ‘Somos generosos, e somos seus amigos! Vamos lhe dar mercadorias e compartilhar nossa comida! Viveremos com vocês e ocuparemos esta terra juntos!’. Depois, conversaram entre eles e começaram a vir, cada vez mais numerosos para a terra do Brasil. No começo,

No entendimento Yanomami, assim se deu a criação do *napë*, do não índio ou, para utilizar a forma como os próprios indígenas se referem a esse estrangeiro, do *branco* – independentemente da tez da pele. No mito exposto acima, como em diversos outros em que o *napë* é referido, percebe-se algo comum às sociedades, sejam elas tradicionais ou modernas: a separação radical entre a criação daqueles que contam a história e a criação dos “outros”, daqueles que não pertencem àquela comunidade, ou à etnia – visto que o mesmo ocorre em relação a sociedades indígenas de outras etnias. Assim, nas fontes yanomami que utilizamos nesse trabalho nota-se um sentimento de superioridade cultural em relação aos estrangeiros, não só pela forma como a gênese é descrita, mas também pelas comparações tecidas entre os seus costumes e as práticas de integrantes da sociedade envolvente. Dentre vários exemplos, convém citar a narrativa que abre a discussão do capítulo “Imagens de forasteiros”, em *A queda do céu*, na qual Davi Kopenawa narra a criação dos *napë pë*, atribuída também Omama, o demiurgo de seu sistema cosmogônico (chamado Omawë, entre os yanomami do oeste, como os Parahiteri), contemplando *para si*, no âmbito de sua própria cosmogonia, aquele que está *diante de si*, ou seja, o estranhamente *outro* que habita além das fronteiras de sua floresta.

Antigamente, os brancos não existiam. Foi o que me ensinaram os nossos antigos, quando eu era criança. *Omama* vivia então na floresta, com seu irmão *Yoasi* e sua esposa, *T<sup>h</sup>uëyoma*, que os xamãs também chamam de *Paonakare*. Seu sogro, *Tëpërësiki*, morava numa casa no fundo das águas. Não havia mais ninguém. Assim era. *Omama* deu-nos a vida muito antes de criar os brancos, e era também ele que, antes deles, possuía o metal. [...] (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 222)

É perceptível a citação ao branco nessas histórias como uma mutação do que se compreende como humano, como uma subcriação, derivada daqueles que foram criados primeiros e frequentemente tratada como fruto de um erro das divindades. Nesse sentido, de acordo com Carneiro da Cunha (2012. p. 24), a mitologia indígena em relação à gênese dos estrangeiros, sejam eles outros por serem índios de outras etnias ou simplesmente brancos, introduz o tema da desigualdade no poder e na tecnologia. Então, é comum

---

seduzidos pela beleza da floresta, mostraram-se amigos de seus habitantes. Em seguida, começaram a construir casas. Foram abrindo roças cada vez maiores, para cultivar seu alimento, e plantaram capim por toda parte, para o seu gado. Suas palavras começaram a mudar. Puseram-se a amarrar e a açoitar as gentes da floresta que não seguiam suas palavras. Fizeram-nas morrer de fome e cansaço, forçando-as a trabalhar para eles. Expulsaram-nas de suas casas para se apoderar de suas terras. Envenenaram sua comida, contaminaram-nas com suas epidemias. Mataram-na com suas espingardas e esfolaram seus cadáveres com facões, como caça, para levar as peles para seus grandes homens. [...]” (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 252)

encontrar o monopólio de ferramentas, como machados, espingardas etc, relacionado ao branco por uma escolha dos índios, que abriram mão da obtenção desses itens, para adquirirem outra coisa. Isso confere aos donos dos mitos o poder da escolha e os coloca como agentes de seu destino, não vítimas de uma fatalidade que os posicionou em desvantagem diante do *napë*, como muitas vezes é interpretado por esse. Nesse contexto, convém ressaltar que, além da primazia dada à criação dos Yanomami, como forma mais verdadeira e primeira do humano, vista na citação acima, a narrativa mítica dessa etnia reforça que os brancos não são criadores da matéria-prima das tão cobiçadas ferramentas, apesar de seu domínio e manipulação dessa. Kopenawa, por diversas vezes, alerta que os minérios e o petróleo tratam-se de coisas maléficas escondidas por Omama embaixo da terra e sua extração poderia trazer doenças e a morte tanto dos yanomami quanto dos *napë*<sup>34</sup>. É perceptível que a recorrente presença dos extratores nos territórios indígenas e as consequências dessa realidade para a saúde dos índios, entre outros aspectos, gera, nas palavras de Kopenawa, um temor pelo metal, que aparece como um elemento poderoso, maléfico, o qual até Omama temeu, nos primeiros tempos, quando o escondeu. Assim, as narrativas yanomami do grupo de Kopenawa não atribuem nem ao *napë* nem ao seu demiurgo a criação desse elemento, mas sim a um acontecimento da natureza, com uma explicação para os itens com os quais passaram a conviver mesmo antes do contato mais recente diretamente com as etnias de cultura europeia, ao afirmar que Omama resolve deixar para os Yanomami apenas uma parte mais frágil do metal, sobre a terra.

Com efeito, a criação dos *napë pë* e dos poderosos e malditos utensílios que trouxeram consigo, numa quantidade antes nunca vista, é uma *tópica*, digamos assim, um lugar comum nos mitos xamânicos yanomami, e de diversos outros povos do norte Amazônico. Essa *tópica* mostra basicamente o caráter ativo do pensamento indígena, inclusive de povos ditos “isolados” ou de contato recente, demonstrando a habilidade eminentemente intelectual de, dentro de seus próprios sistemas epistemológicos, desenvolver estratégias explicativas para aquele mundo estranhamente humano sobre o

---

<sup>34</sup> No capítulo 16 denominado “Ouro Canibal”, Davi Kopenawa alerta sobre a extração e conta o que são os minérios e como foram criados, conhecimentos que os *xapiri* deram a ele. Assim, o leitor fica sabendo que, de acordo com a crença de seu povo, os minérios são pedaços da lua, das estrelas e do sol, ou seja, daquilo que caiu do céu, *Hutukara*, nos primeiros tempos – história já abordada nesse trabalho. Ademais, o chefe diz não acreditar que Omama criou o metal, mas encontrou-o após a queda e o utilizou para escorar a terra, que ele havia acabado de criar. O demiurgo percebeu que aquele material era nocivo e tratou de esconder bem, deixando sobre a terra, para os yanomami apenas uma parte mais leve, menos perigosa e conseqüentemente, mais frágil. Apesar de tantos esforços de Omama, Yoasi, seu irmão, revela aos brancos o poder e a localização do metal, de modo que estes passam a buscá-lo incessantemente. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 357-358)



qual já haviam ouvido falar desde um bom tempo e com o qual mais ou menos recentemente aquelas culturas se depararam. Mundo este que logo se apresentaria como uma realidade ameaçadora e incontornável, principalmente pelas gigantescas dimensões com que as instituições civilizatórias do branco se ramificam e se infiltram com a capilaridade das grandes epidemias virais da história. É por isso que as invasões europeias se apresentam como formas esmagadoras de existência e tem resultados tão profundamente daninhos em face dessas sociedades sem Estado, inclusive pelo caráter abusivo de seus modos de intervir na terra-floresta indígena e nos modos de vida indígena.

Análogo a isso, elementos narrativos de inferiorização ou de relativização do poder do *napë* podem ser observados nos mitos dos grupos *Parahiteri*, como em: “Os *napë* não fizeram surgir o tabaco depois de soprar as sementes” (PARAHITERI, 2017c. p. 113), “Ele [o Tatu] ensinou aos *napë* como fabricar o machado” (PARAHITERI, 2017c. p. 45) e “Não foram os antepassados dos *napë* que criaram essas pupunheiras. Eles não inventaram as sementes” (PARAHITERI, 2017d p. 113). Pode-se observar que os fragmentos citados apontam para o caráter etnocêntrico comum a todas as sociedades humanas (CLASTRES, 2004). De acordo com Pierre Clastres, estas, independentemente de serem sociedades de Estado, ou não, posicionam-se segundo um eixo hierárquico quando em oposição a outras, o que se observa por um sentimento intrínseco de enaltecimento de si ao mesmo tempo que de periferização do outro, de modo que os polos do que o ocidente chama de “civilização” e “barbárie” é sempre uma noção relativa ao centro cultural em que se situa a observação explicativa do mundo e das diversas humanidades que o habitam. Assim, a alteridade cultural se baseia em uma relação etnocêntrica, visto que uma cultura concebe a si mesma como “representação por excelência do humano” (CLASTRES, 2004, p. 58), enquanto vê as demais como participantes secundárias da existência. Por outro lado, pode-se encontrar, ainda que com menor frequência, no *corpus* analisado, relatos que contém agradecimentos pelas benesses que o contato trouxe, como no texto “O corte dos cabelos” (PARAHITERI, 2017a. p. 99-100), no qual se relembra o tempo em que não existia a tesoura, nem o facão e então os cabelos caíam nos olhos e havia ferimentos nos procedimentos de corte com bambu. Ademais, há trechos que denotam uma admiração por materiais oriundos do branco, como em “Apesar de não possuírem terçados como os dos *napë*, eles conseguiram matá-lo” (PARAHITERI, 2017b. p. 29). Tal fenômeno pode ser explicado pela transição no que diz respeito à alteridade, mais ou menos a partir da década de 1970. Nesse período,

os Yanomami aos poucos foram transformando seu modo de ver o outro, de forma que ocorreu, segundo Bruce Albert (2002), um

[...] abandono de uma simbolização etnocêntrica e “às cegas”, na qual os brancos aparecem como sub-humanos, periféricos e inteligíveis, em favor de uma simbolização relativista e dependente, que incorpora os dados da etnificação e os modelos brancos da indianidade. Trata-se, em outras palavras, de uma passagem da “resistência especulativa” (discurso sobre o outro para si) à “adaptação resistente” (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico sobre a alteridade a um discurso político sobre etnicidade; das categorias de *yanomae thëpë*, “seres humanos”, e *urihi theripë*, “habitantes da terra-floresta”, de “índios yanomami”, “povo da terra”, “povo da floresta”. (ALBERT, 2002. p. 242)

Nesse contexto, percebe-se que os discursos sobre a alteridade produzidos pelas narrativas xamânicas yanomami permitem reconhecer uma interpretação cosmogônica do *napë* que tem cedido lugar a interpretações políticas estratégicas, pelo uso de categorias epistêmicas do branco para a compreensão de si e do outro. A presença do não-índio nos mitos cosmogônicos Yanomami ao lado das formas atuais de representá-lo numa nova dicção que incorpora elementos do discurso etnográfico e político do branco sobre a alteridade sustentam a “adaptação resistente” postulada por Bruce Albert no sentido de que as menções ao não índio são utilizadas não para a construção simbólica deste, mas para a reconstrução ativa da própria identidade yanomami, através da oposição, o que está na base das falas de Davi Kopenawa acerca do duplo caráter da prática escrita. Afirmar isso, porém, não inviabiliza o posicionamento de Clastres, pois é importante lembrar que, para além do fenômeno etnocêntrico demonstrado e inerente a todas as sociedades, a relação entre indígenas e brancos, segundo o antropólogo, na grande maioria das vezes, desencadeou a dizimação e a aculturação das sociedades sem Estado (CLASTRES, 2004, p. 62-63). Assim, a natureza do contato faz com que seja compreensível a forma como os Yanomami, que em determinadas situações reconhecem benesses no contato com o branco, reclamam para seus ancestrais a criação dos próprios *napë pë* e de utensílios associados a eles, e muitas vezes os alcunham de *Yoasit<sup>h</sup>ëri*<sup>35</sup>, pelo rastro de maldade que estes deixam, como a entidade fez nos primeiros tempos, quando introduziu a morte na criação de *Omama*. Análogo a isso, no tópico seguinte serão abordadas as atuações do

---

<sup>35</sup> *Yoasit<sup>h</sup>ëri*, no Xamatari ocidental se refere a “gente de *Yoasi*”, ou seja, descendentes do gêmeo de *Omama*, causador do mal.

*napë* nos territórios yanomami, a fim de lançar luz sobre as diversas formas de contato vivenciadas e os saldos, primordialmente negativos, que o branco deixou aos Yanomami.

## 2.2 Yoasitheri na terra dos Yanomami

Ao analisar os registros que abordam a história do contato entre comunidades indígenas e a sociedade envolvente, nota-se que este se dá de três formas, a saber: os primeiros contatos, os contatos intermitentes e os contatos permanentes. Apesar de tal divisão parecer supor um processo de linearidade temporal, tais modos não devem ser interpretados como etapas, pois sabe-se que as distintas motivações que levaram os *napë pë* a circundarem territórios indígenas, concomitantemente, fizeram com que fossem igualmente diversos seus períodos de permanência nas regiões. Desse modo, em relação aos Yanomami, convém ressaltar que militares, missionários católicos e protestantes, garimpeiros, balateiros, sertanistas, agentes de organizações aparentemente pró-índio, funcionários enviados para a construção de estradas, antropólogos, agentes de saúde e ativistas de organizações não governamentais compõem a vasta lista dos personagens que frequentaram os territórios da etnia e modificaram os modos de vida desse povo. Ao olhar para a história, percebe-se que alguns dos citados acima estabeleceram moradias nas regiões habitadas pelos Yanomami, enquanto que outros passaram períodos curtos, mas é evidente que todos, em algum nível, marcaram a vida dos integrantes da etnia, benéfica ou maleficamente. Dito isso, para compreender os efeitos desses encontros, torna-se necessário uma breve contextualização a partir daquilo que se consegue mapear, em relatos de diversas naturezas. Bruce Albert (1985) divide em três períodos a história do contato entre Yanomami e sociedade envolvente. Na síntese do pensamento do antropólogo, apresentada por Dalmonego (2015), torna-se evidente a dinâmica dos contatos entre os Yanomami e o não-índio, desde antes do século XX.

[...] 1) 1720-1920: o contato indireto mediado por etnias tampão, que provoca mudanças técnico-econômicas (utensílios de metal e novos cultivos) que tornam possível o começo da expansão demográfica e territorial desde a segunda metade do século XVIII, ocupando as áreas despovoadas pelo declínio dos povos vizinhos; 2) 1920-1950: o contato direto mas intermitente com a população nacional, com a aquisição direta de utensílios metálicos – maior quantidade – e choque mórbido que enfraquece o crescimento demográfico; 3) a partir de 1950: o contato

permanente, caracterizado pela sedentarização ao redor dos postos missionários e indigenistas – período definido pela pressão crescente das frentes pioneiras e o declínio demográfico em algumas áreas.” (DALMONEGO, 2015. p. 38)

Torna-se evidente que não só os autores citados, mas outros que se dedicaram ao estudo da etnia em questão, como Jacques Lizot (1998), afirmam que os primeiros encontros de que se tem notícia, ainda que esporádicos, entre o *napë* e as comunidades yanomami datam do início do século XX, aproximadamente entre 1910 e 1940, com a passagem de militares e viajantes estrangeiros pelas florestas onde estavam as aldeias. Assim, são poucos os documentos que relatem com maior precisão algum tipo de relacionamento entre os dois segmentos anteriormente ao período citado. O que se afirma sobre períodos anteriores a esse são, portanto, especulações com base em informações relacionadas ao espaço geográfico e aos traços fenotípicos dos yanomami, abordados no primeiro capítulo deste trabalho. Especula-se, ainda, que a falta de dados acerca da etnia seja em decorrência da estratégia utilizada por essa de se encastelar, não se sabe desde quando, em regiões de difícil acesso, evitando, assim, o contato com os não índios, que, sabe-se, não trouxe grandes benesses às comunidades indígenas. Ainda que fossem diretos, os contatos durante boa parte do século XX ainda não eram permanentes, ou seja, não havia um grande número de *napë pë* morando ou trabalhando em território Yanomami. Tal realidade durou pouco tempo, visto que no final do século, com a instalação de missões católicas e evangélicas, e postos do SPI, abertos entre 1940 e 1960, iniciou-se uma regularidade na relação com os de fora. Com a chegada dos religiosos direcionados a converterem os índios e, portanto, obstinados a modificarem seu modo de vida e suas crenças, os contatos permanentes passaram a ser mais recorrentes e incisivos. De acordo com Lizot (1984), esse momento foi crucial para que o crescimento demográfico da etnia tivesse uma baixa, em decorrência do choque epidemiológico propiciado pela relação mais estreita com os forasteiros, responsáveis pela disseminação de surtos epidêmicos graves, de doenças como gripe, varíola, sarampo, coqueluche etc., de modo que os Yanomami perderam cerca de 26% de sua população nesse período. Ademais, de acordo com Albert e Goodwin (1997), a criação dos postos propiciou a onda de sedentarização das comunidades indígenas, na medida em que estes forneciam objetos manufaturados, assistência sanitária e alimentos para os povos das regiões em que se instalavam. Nesse sentido, se observa um ciclo vicioso, pois os *napë* que passaram a viver em território Yanomami traziam doenças ao mesmo tempo que traziam os remédios, as

vacinas, além de uma proposta de “cura espiritual”. Tudo isso concorria para a geração de dependências tão bem implantadas que não havia mais possibilidade de desligamento.

Nesse contexto, dentre os representantes da sociedade envolvente que estabeleceram maior contato permanente com os Yanomami, podem-se destacar os missionários católicos da Congregação Salesiana, fundada na Itália por Dom Bosco, em 1859. De acordo com Smiljanic (2002), os trabalhos dessa ordem religiosa, que via os índios como crianças desamparadas, iniciaram-se no Brasil no final do século XIX quando o então governador do Mato Grosso, em meados de 1895, doou terras para a instituição a fim de que esta se estabelecesse entre os índios Bororo. Assim foi feito e D. Balzola foi o encarregado da região até que, vinte anos mais tarde, fosse transferido para São Gabriel da Cachoeira com o intuito de implementar a Ordem também nesse território. Dito isso, convém ressaltar que nessa altura, já havia sido instalado um grande número de missões por territórios indígenas, o que possibilitava o trânsito de missionários e suas literaturas entre as aldeias e potencializava a disseminação dos ideais católicos. Entre os Yanomami, porém, os salesianos só começaram a atuar em 1958, na região do rio Cauaburis, afluente do Rio Negro. Nesse período, sabe-se que muitos costumes de diversas etnias foram demonizados e, portanto, proibidos pelos missionários instalados em territórios indígenas. De acordo com Smiljanic (2002), a aculturação realizada por tal segmento religioso atuava concentrando as populações, o que se percebe na alteração espacial dos territórios, visto que indígenas de diversas etnias foram atraídos para localidades fixas e passaram a compor a mesma comunidade. Além da mudança de localização territorial, posteriormente foram modificados também os formatos das moradias que passaram de coletivas a individuais<sup>36</sup>. Os *xaponos*, apresentados no capítulo anterior, na visão dos religiosos suscitavam a promiscuidade e a ocorrência de práticas pecaminosas, pois as famílias Yanomami compartilhavam o mesmo espaço e, nesse ambiente, cozinhavam, dormiam, tinham relações sexuais, entre outras atividades de uma rotina diária. Assim, a demonização dessa maneira de convivência levou, em muitas comunidades, o *xapono*, que carrega uma importante simbologia e possui uma estrutura relacionada à cosmogonia Yanomami, por ser uma representação do universo (LIZOT, 1988. p. 154), a ser substituído por casas individuais. Entretanto, para completar o projeto

---

<sup>36</sup> De acordo com as entrevistas de Anne Ballester a Valle, em São Gabriel da Cachoeira, o território yanomami foi despovoado pelos salesianos, que reuniram as comunidades antes espalhadas por uma vasta região num único aldeamento no Rio Maturacá. Hoje, embora falem língua Yanomami e pratiquem parte de seus usos tradicionais, os índios da etnia moram em ruas distribuídas em quadras, com comércio, garimpo, trabalho remunerado entre os membros da comunidade e outras práticas dos brancos.

de assimilação de acordo com os moldes das sociedades “civilizadas”, isto é, das sociedades de *civitas*, cidade-Estado, não só a moradia foi modificada nas novas comunidades, formadas pelos Salesianos. Templos também foram construídos, em que se pudessem praticar ritos católicos e colégios voltados à conversão indígena. Sabe-se que, em tais escolas, o ensino da língua portuguesa era obrigatório, ao passo que as línguas indígenas, proibidas. Além disso, o tempo de convívio com os familiares e a comunidade, que possibilitava o aprendizado das histórias e das práticas rituais, diminuía, visto que as crianças, muitas vezes levadas à força, passavam muito tempo em regime interno. Apesar de tantos fatores negativos que as mudanças impostas carregavam,

[...] Muitas lideranças hoje identificam a escolarização como algo positivo, que apesar de ter-lhes tirado do convívio familiar, lhes possibilitou aprender o português e outras técnicas de brancos, imprescindíveis no mundo atual em que vivem. Isso porque os índios souberam fazer com os resultados da escolarização mais do que imaginavam os missionários. Por exemplo, o próprio movimento indígena. (LUBEL, 2015. p. 82)

Essa forma de lidar com as instituições ocidentais, inclusive a escola levada inicialmente por imposição das entidades religiosas, evidencia as estratégias dos povos indígenas para a manutenção da sua autonomia<sup>37</sup> e de seus próprios modos de vida, em face da micro e da macro política implantada pelo *napë* no contato<sup>38</sup>. Ademais, alerta para o cuidado teórico-histórico em não conceber os índios simplesmente como vítimas passivas de um sistema institucional civilizatório, ideia que vem desde a colonização até pelo menos o período anterior à Constituição de 1988, quando alianças foram firmadas entre comunidades indígenas e colonizadores, quando aldeamentos catequéticos foram instalados em terras indígenas, quando sistemas de trabalho escravo e semiescravo foram

---

<sup>37</sup> Prova disso é a trajetória de Maria Antônia Xamathauteri, com quem Valle teve contato. Tirada de casa ainda criança pelo Padre Antônio Góes, hoje ela é uma liderança importante e mãe de lideranças com especial clareza em relação aos limites na relação com o branco. O contato desses indivíduos que em algum momento puderam retornar ao convívio de seus parentes produziu uma espécie de uma “malícia”, uma inteligência para o relacionamento com o outro étnico, que talvez não tivesse desenvolvido se não tivesse sido levada para a escola nas margens do Rio Negro.

<sup>38</sup> Manuela Carneiro da Cunha (2016. p. 11) observa como políticas culturais foram criadas para as sociedades indígenas de forma evidentemente tardia. Antes da ascensão dos movimentos de opinião que puderam desencadear no surgimento destas, o projeto político em relação às etnias era de “integração”. Nesse sentido, a autora organiza as posturas adotadas pelo *napë* no contato em macro e micro política. Pode-se dizer que a primeira se refere à assimilação, ou seja, seria tudo aquilo que tenta generalizar o índio, transformando-o inicialmente de específico para genérico e depois de genérico para “caboclo”, termo que não englobava somente índios, mas camponeses e pobres. A micro política, por sua vez, englobava a inserção de desejos e necessidades novas nas comunidades – que não solicitaram esse “cuidado” – como ferramentas, utensílios, mercadorias em geral; além do ensino nos internatos, a proibição de práticas e a modernização das aldeias.

implantados em diversos ciclos econômicos, quando grupos se sedentarizaram em torno de postos de atração do SPI, ou mesmo quando grupos decididamente arredios foram chacinados por interesses territoriais. Em todos esses modelos de etnocídio experimentados no continente americano, apesar do silêncio documental que paira sobre os episódios particulares quanto mais recuados no tempo sejam os eventos, há que se identificar os sinais de diversas formas de esquiva, de resistência e de adaptação estratégica adotadas por todas as nações indígenas. Ora interpretadas como fruto da natureza guerreira dos índios, ora vistas como medo de morrer na mão dos colonos, é importante ressaltar que as ações dos índios em contextos como esses também eram oriundas de seus próprios interesses, ainda que existissem imposições e ameaças. Compreender isso é entender que eles são sujeitos de sua própria história e sempre buscam meios de “burlar” os sistemas impostos para salvar a continuidade imemorial da ancestralidade de seu povo, tanto preservando sua história e seus modos de existir, quanto garantindo a vida de suas futuras gerações. Tendo compreendido que toda cosmogonia indígena é um suporte cultural etnocêntrico, como foi visto com Pierre Clastres, isso não poderia ser diferente. Na história do confronto entre as sociedades indígenas e a maquinaria civilizatória do branco nem sempre foi possível evitar o desaparecimento ou a completa assimilação de nações inteiras, pois uma série de fatores materiais e culturais – devidos sobretudo ao caráter estatal centralizado – deu às instituições das etnias europeias uma superioridade de força de modo que a supremacia de sua violência bélica permitiu legitimar por diversos modos seu próprio direito de eliminação física ou simbólica do outro. Os povos indígenas praticaram sistematicamente guerras e alianças que dinamizavam e estabilizavam a ocupação territorial dos diversos grupos em todo o continente, mas seus modos de guerrear pressupunham a perpetuação da existência do outro enquanto outro, para a afirmação do próprio, pois nas fronteiras do estrangeiro indígena é que se delineavam os contornos da superioridade da própria condição humana que resultou nos muitos etnônios indígenas que conhecemos e que quase sempre designava o que entendemos por ser humano. Entretanto, o modelo hipercentralizado das instituições bélicas asiáticas de que o modelo romano deriva, potencializado pelo imperativo religioso da salvação católica, é que resultaria nesse modelo de guerra total (VALLE, 2010) em que o inimigo não é mantido pela guerra salvaguardada determinada fronteira territorial e cultural. A guerra ocidental apresenta essa conotação absoluta e por isso introduz no continente americano um modelo belicoso que visa a aniquilação do

diferente, por meio de instituições armadas e letradas, que vão das hierarquias militares e das artes da guerra à doutrina, à jurisprudência e até mesmo à poesia (VALLE, 2010).

Nesse sentido, os Salesianos seguiram confiscando os adornos cerimoniais, derrubando os *xaponos*, proibindo rituais e a prática do xamanismo.

[...] Todo um conjunto de práticas e objetos, bem como um estilo de vida correspondente, tornavam-se “coisas do diabo”. Em seu lugar, os padres introduziam a catequese, os internatos e as mercadorias, mas a nova religião e seus santos, a escrita e os números, ou as roupas e os machados, ainda que de alto interesse entre os índios, não aplacaram a perplexidade que se abateu entre os donos das velhas malocas quando a política salesiana endureceu. Conta-se que muitos vieram a deixar a região, baixando pelos Uaupés e Negro e que outros morreram de tristeza. Uma cena narrada ainda hoje com certa frequência em *Iauaretê* dá uma ideia do abalo moral que se abateu sobre alguns. Em certa ocasião, quando os homens de uma maloca Tariano entregavam a caixa de ornamento ao padre, uma velha em prantos lhes advertia: “vocês estão entregando sua vida!”. (ANDRELLLO; FERREIRA, 2016. p. 26)

Como se vê, são irreparáveis as perdas oriundas das incontáveis imposições realizadas pela Ordem. Dentre as práticas que foram diretamente proibidas, pelos Salesianos, destaca-se a forma como os Yanomami realizam seus ritos funerários. Como explicitado no primeiro capítulo deste trabalho, de acordo com diversos relatos de antropólogos que estiveram em território yanomami – Bruce Albert, Jacques Lizot etc. – quando um parente morre seu corpo não é enterrado, mas sim cremado. Então, as cinzas de seus ossos são inumadas no corpo da comunidade, ingeridas por todos com mingau de banana, em uma grande festa denominada *Reahu*, da qual participam índios de outras comunidades que vêm de longe para dançar, cantar e comer em homenagem ao morto. Não realizar todas as etapas de tal rito, cujo fim é colocar em esquecimento a tristeza pelo desaparecimento do parente, resultaria no aprisionamento na terra do espírito desprendido na morte e pode gerar consequências imprevisíveis para toda a comunidade. Inicialmente, de acordo com Smiljanic (2002), os padres salesianos, completamente perplexos com esse costume, mas sem sucesso de convencimento de sua total abstenção, conseguiram convencer os Yanomami a deixar que as crianças fossem enterradas. Aos poucos alcançaram os corpos dos jovens e, assim, rapidamente o hábito cristão foi inserido e sedimentado na vivência de alguns grupos da etnia. Todas as modificações dos seguidores de Dom Bosco encontravam respaldo na busca pela destituição de práticas qualificadas como profanas, como visto na destruição dos *xapono*, e, apesar de desencadear reações diversas em cada etnia afetada, pode-se afirmar que com a maior parte delas ocorreu uma



reestruturação, não apenas espacial, mas também social e cosmológica de todo o grupo. No contexto do enfraquecimento das práticas funerárias, por exemplo, observa-se uma quebra de relacionamento entre comunidades, posto que o *reahu* possibilitava o contato e principalmente o câmbio, tão caro para as sociedades indígenas. Assim, inviabiliza-se a reciprocidade intercomunitária, além da lógica espiritual que gira em torno do rito funerário. (SMILJANIC, 2002. p. 9)

Assim como os Salesianos, os religiosos da antiga New Tribes Mission, hoje Ethnos360, foram personagens marcantes nas alterações do modo de vida dos Yanomami, sob as mesmas motivações. Diferente da ordem religiosa abordada anteriormente, esta é uma ONG de viés protestante, mas o objetivo, resguardadas as especificidades teológicas, é o mesmo: evangelizar e converter não só índios, mas moradores de regiões com pouco acesso, igualmente vistos como crianças desamparadas teleologicamente dispostas ao fim de tornarem-se parte da assim chamada civilização ocidental, integrada à comunidade supostamente universal do cristianismo e do mercado. A ONG atua com foco na América Latina, na África Ocidental, no Sudeste Asiático e no Ártico. De acordo com os relatos de Davi Kopenawa, não demorou para que os missionários, que chegaram sem conhecer a língua de sua comunidade, aprendessem não só a oralizá-la, como também a escrevê-la – fato que possibilitou o ensino bíblico<sup>39</sup>. Como com os seguidores de Dom Bosco, uma

---

<sup>39</sup> Embora em boa parte de Roraima, no setor leste do Território Yanomami, nas vertentes do Rio Toototobi, do Rio Demini e Novo Demini, as missões da New Tribes tenham sido expulsas, em grande medida graças à atuação de Davi Kopenawa, há notícias de que permanecem muito atuantes no Rio Marari e vertentes próximas, bem no centro do Território demarcado. No site brasileiro da organização, vê-se que a militância evangélica junto aos povos indígenas continua em plena atividade em diversas subregiões da Amazônia (cf. [novaatribosdobrasil.org.br/](http://novaatribosdobrasil.org.br/)). Na região dos Rios Marauíá e Maturacá, nos municípios de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, no setor oeste da Terra Yanomami, atuam os missionários da Pró Amazônia, que sob o instituto de Organização Religiosa, exploram o artesanato Yanomami. Os produtos indígenas são revendidos por redes comerciais em grandes centros urbanos e na internet, muitas vezes com uma diferença de 500 a 900% entre os valores pagos às famílias indígenas e seu preço final nos sites das lojas. Um cesto *xotó*, yanomami, de 25 cm, por exemplo, pelo qual as famílias do *xapono* do *Ixima* recebem entre 20 e 30 reais, é vendido na internet por valores que variam entre 180 e 200 reais. A intermediação comercial garante a sustentabilidade da própria organização missionária e seus agentes não escondem seu objetivo central. No Rio Marauíá, durante a Assembleia da Kurikama – Associação Yanomami do Rio Marauíá, o coordenador da Missão Pró Amazônia, o pastor Reginaldo Poletto, mesmo em face da objeção de lideranças como Otávio Ironasiteri e outros, que repudiam a conversão religiosa dentro do território, afirma que seguirá promovendo a plantação de igrejas dentro dos *xapono*, instalando casas para seus missionários e formando pastores yanomami para a sua causa. Segundo ele, só tem a obedecer a Deus, que o impele naquela tarefa de livrar os Yanomami dos falsos cultos em que estariam envolvidos. O teor desta fala foi registrada em um pequeno documentário produzido por jovens Yanomami cobrindo a terceira Assembleia da Kurikama, em outubro de 2017, e nos foi passado por uma liderança yanomami, parceira do projeto em que esta dissertação está inserida, cujo nome ocultamos para preservá-la de retaliações, visto que sua própria família é fornecedora de artesanato yanomami a ser revendido pelos missionários da Missão Pró Amazônia. Em sua página, a organização evangélica afirma reunir diversas denominações cristãs e declara ter por missão: “Fazer a glória de Deus conhecida por meio da pregação do Evangelho e manifesta por atos de justiça e projetos de ação e serviço social, a ponto de vê-la proclamada pelos povos isolados (sic) entre os rios do Amazonas.” (cf. [missaoproamazonas.com/quem-somos](http://missaoproamazonas.com/quem-somos)). Apesar do nome, é

série de proibições passou a ocorrer desde então, em nome de uma entidade à qual Kopenawa designa *Teosi*, o deus cristão, em relação à folha de tabaco, ao pó de *yãkoana*, às relações sexuais e até a momentos de descontração.

Essas más palavras, repetidas sem descanso, acabaram assustando os xamãs, que não mais ousaram beber *yãkoana*, nem cantar durante a noite. Apenas se perguntavam quem poderia ser *Teosi* para querer maltratá-los daquele modo. *Omama* nunca tinha dito coisas assim. [...] As novas palavras que diziam os deixavam confusos e ansiosos. Então, um a um, começaram a rejeitar seus próprios espíritos, que foram embora. Os últimos grandes xamãs não tinham coragem de chamá-los nem mesmo para curar os doentes. Emudeceram eles também. Diante disso, todos os outros moradores de nossas casas, pouco a pouco, acabaram aceitando as palavras de *Teosi*. (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 257).

A insistência dos religiosos fez com que muitos Yanomami abandonassem suas práticas tradicionais e se convertessem ao cristianismo, passando, portanto, a frequentar cultos e ensinamentos bíblicos e andar de acordo com os dogmas da religião protestante. No entanto, a partir das falas do xamã, torna-se evidente que, nesse processo, os índios temeram um inferno que não conheciam e adoraram um deus que não conseguiam ver, ouvir ou sentir, por mais que se esforçassem. Nesse contexto, o que pode ser interpretado pelos religiosos como inconstância era, na verdade, fruto dessa incompatibilidade dos índios com a nova religião, que ignorava tudo aquilo que eles aprenderam com os *patat<sup>h</sup>ë pë*, os mais velhos. Portanto, o período de instalação dos missionários da New Tribes nas comunidades Yanomami foi conturbado para seus integrantes, visto que ora se viam convencidos a aceitarem as palavras dos religiosos, ora negligenciavam as regras impostas por esses e voltavam a realizar práticas então proibidas, pois nestas viam mais sentido. Segundo Kopenawa e Albert (2015), a conversão sempre era motivada por uma eventualidade somada à boa retórica dos protestantes. Em Marakana, aldeia do chefe, por exemplo, uma epidemia de sarampo, trazida pela família de um missionário, fez com que muitos Yanomami morressem. Este foi o ponto crucial para que os sobreviventes, amedrontados, resolvessem se converter e até se batizar, como ocorreu com o padrao de Davi, um poderoso xamã. Mas o quadro mudou diversas vezes, por vários fatores, e os Yanomami, como os índios de muitas outras etnias, seguiram ora “convertidos”, ora

---

importante frisar que essa instituição não deve ser confundida com o Programa Pró-Amazônia, que reúne pesquisadores da UFRR, UFPA, UFOPA, UFMG, UNICAMP, UnB, entre outras instituições públicas de Ensino Superior na pesquisa de óleos e resinas típicos da Amazônia.

“pagãos” suportando a presença de mais esse grupo de estrangeiros em suas terras, tentando enquadrá-los em um molde que não lhes cabia. Nesse contexto, é nítida a confusão gerada pelo contato com as instituições religiosas, no sentido de que as verdades da aldeia passam a ser questionadas por seus próprios integrantes, como relata e enfatiza o chefe Yanomami:

[...] Cresci passando meu tempo na floresta e foi assim que comecei, pouco a pouco, a ver os *xapiri*. Ficava concentrado na caça e, durante a noite, as imagens dos ancestrais animais se apresentavam a mim. Seus enfeites e pinturas brilhavam de modo cada vez mais nítido em meus sonhos. Podia também escutá-los quando falavam e quando gritavam. Esse tipo de coisa acontecia muito às crianças dos nossos maiores, no tempo em que os brancos ainda estavam longe da nossa floresta. Mas, desde que eles se aproximaram de nós, os meninos e os rapazes não são mais como éramos antigamente. Hoje, é comum terem medo do poder da *yãkoana*. Temem morrer e às vezes chegam a mentir para si mesmos, pensando que um dia poderão virar brancos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 95)

Percebe-se que o xamã toca em um ponto importante para a memória e, portanto, a manutenção cultural de sua comunidade: a relação entre homens e espíritos. Vimos que esta foi incansavelmente repreendida pelas instituições religiosas que passaram pelos *xapono* Yanomami<sup>40</sup>, de modo que as crianças e os jovens passaram a se perguntar se ela é real, provavelmente por tanto ouvir que não. No trecho acima, Davi Kopenawa se refere não só aos aparatos religiosos que forçam a transformação na relação do contato, mas a

---

<sup>40</sup> Os espíritos ancestrais das narrativas fundadoras do mundo mediam a relação yanomami com a terra-floresta, com a abóbada celeste e com Omawë (como se nomeia Omama, em língua Xamathari), o Deus Criador, zelando pela saúde da comunidade e do mundo. No Rio Marauíá, um grande xamã, chamado Valdir Yanomami, informou a Valle que em sua própria casa, bem como em outros *xapono* em que a Missão Salesiana exerce influência, os padres toleram o “trabalho com os Hekura”, admitindo os cantos e as danças dos *Xapori* (como se diz no dialeto xamathari) na comunicação diária com os também chamados espíritos *Xapiri*, termo mais usado nos dialetos orientais. Seu *xapono*, derivado do antigo Xamatha, foi construído quando ele era criança, na ocasião em que o Pe. Antônio Góes convenceu a comunidade dos xamathaweteri a mudarem-se para junto do rio. Originalmente o novo *xapono* foi chamado Komixiwë, como ainda é, mas hoje geralmente é referido como Missão, pois junto a ele moram e lecionam, em edificações de alvenaria, os missionários salesianos que herdaram a missão do padre pioneiro. Atualmente, quase todas as crianças e jovens daquela comunidade foram batizados no rito cristão, tendo sido convencidos os pais e as mães mais pela simplicidade do gesto de derramar água pela cabeça do que pela ameaça do inferno, que ao menos os adultos continuam a não compreender, nem aceitar. Por causa disso, porém, ele mesmo, Valdir, que ainda hoje é chamado para iniciações xamânicas em comunidades da parte alta do rio, não pode ministrar “curso de Hekura”, como diz, dentro de seu próprio *xapono*, com a justificativa de que os mais novos foram batizados e que iriam para o inferno se aprendessem o xamanismo. Num vídeo, captado no *xapono* do *Ixima*, Valdir Yanomami, em plena prática, dirige-se ao grupo de visitantes, no qual estava o professor Valle, em língua yanomami e diz que permitiu que aquela iniciação fosse filmada para que, “cidade hamĩ”, isto é, de volta à cidade, nós mostrássemos para os outros *napë pë* que os Yanomami existiam e que sabiam fazer trabalho de Hekura bonito como aquele. A inclusão desta nota é parte do cumprimento deste contrato oral celebrado naquele momento.

todo tipo de intervenção, inclusive com a introdução da tecnologia da sociedade envolvente que faz com que os jovens queiram ser como os *napë*, segundo os tipos famosos que chegam até eles por meio de *media* eletrônicas: jogadores de futebol, cantores pop, atores de televisão e até mesmo super-heróis de cinema. Muito desse consumo foi levado às comunidades indígenas por outros grupos de “visitantes”: inicialmente, garimpeiros, seringueiros e os extratores de todo tipo de recurso natural, mas também técnicos de saúde e agentes de endemias, e mesmo pesquisadores e agentes da FUNAI.

Bruce Albert (2015), em “Massacre do Haximu”<sup>41</sup>, relata que inicialmente os garimpeiros chegavam em pequenos grupos, se instalavam em áreas pertencentes aos yanomami, mas temiam qualquer reação destes, por estarem em desvantagem populacional. Assim, iniciava-se a distribuição de alimentos e utensílios na tentativa de estabelecerem uma relação cordial com os donos das terras. Os índios, acostumados com a troca como demonstração de cordialidade na busca por relações intercomunitárias, que já travavam com outros grupos indígenas, e com pouco conhecimento acerca dos brancos, entravam nesse jogo (ALBERT, 2015, p. 572). Sem que se percebesse, portanto, a população de *napë pë*, chamados pelos Yanomami de “comedores de terra”<sup>42</sup>, aumentava, o garimpo tomava força e começava a deteriorar a natureza e a saúde dos nativos da área. Aos poucos, estes começam a notar a deterioração dos rios, a escassez da caça e a chegada das epidemias, geralmente relacionadas à fumaça utilizada na limpeza do ouro e dos motores de dragagem do leito dos rios. Essa fumaça foi chamada de *Xawara* por diversos grupos, palavra que se pode traduzir por “peste”, ou “epidemia”, e que tradicionalmente designou os raros surtos de doenças contagiosas anteriores ao contato direto e contínuo com os *napë pë*, surtos que se tornaram cada vez mais frequentes em sucessivos e superpostos processos epidemiológicos, principalmente a partir dos anos 1950.

Com a vida social e econômica desestruturada, os presentes distribuídos pelos garimpeiros passam a ser vistos como uma compensação pelos danos causados por estes. Porém, o que antes era uma guerra fria, pelo menos para os Yanomami, que sofriam com aqueles visitantes, torna-se um combate direto quando tais bens são negados.

---

<sup>41</sup> O Massacre do Haximu ocorreu em 1993, em Roraima, quando garimpeiros mataram dezesseis índios da comunidade Haximu, situada na fronteira entre Brasil e Venezuela. Este é um exemplo da crueldade dos homens que se instalaram no território yanomami para extraírem recursos das florestas.

<sup>42</sup> Além de fazer referência ao mito homônimo, que será analisado no capítulo seguinte, os homens comedores de terra são relacionados às queixadas, porque estas fuçam na lama. (ALBERT, 2015, p. 572).

Chega-se a um impasse. Os Yanomami tornaram-se dependentes da economia que gravita em torno dos garimpeiros no exato momento em que os garimpeiros já não acham necessário comprar a paz com os índios. Esse dilema está na origem da maior parte dos conflitos que ocorreram a partir da década de 1980 entre Yanomami e garimpeiros. Com essa armadilha montada, o menor incidente numa troca pode desandar em violência declarada. Então, a disparidade de forças entre as armas dos brancos e as dos índios sempre faz destes as principais vítimas. (ALBERT, 2015, p. 572).

A situação observada pelo antropólogo citado demonstra como foi totalmente desrespeitado o fato de os índios habitarem os territórios em que os garimpos foram estabelecidos. Ademais, percebe-se o quanto sua presença passou a ser repelida, após os primeiros contatos, aparentemente cordiais, por serem do interesse dos garimpeiros. Nesse sentido, pelo fato de estes utilizarem técnicas mecanizadas, nem mesmo a mão de obra dos Yanomami lhes interessou, de modo que, depois dos primeiros desentendimentos diretos, intimidá-los e exterminá-los passou a ser a opção mais barata e mais aplicada, tão logo o garimpo reunisse um contingente razoável de pessoal armado.

A invasão dos territórios indígenas, na década de 1980, na busca por ouro a norte da margem esquerda do Rio Negro, um dos biomas melhor preservados do planeta, desencadeou uma violenta degradação da floresta – pelo envenenamento e assoreamento dos rios, pelo esgotamento da caça, pela abertura de clareiras e pelos incêndios descontrolados em tempos de seca –, sucessivos surtos epidêmicos – da gripe à tuberculose, da malária e da febre amarela à varíola e à hanseníase – e reiteradas situações de extrema violência – com registros de estupros, sequestros, assassinatos e extermínios de comunidades inteiras –, além de alterações diretas nos fundamentos morais da economia indígena – pela dependência em relação a remédios e alimentos processados industrialmente, pela sedentarização que essa dependência impõe, pela monetarização das relações intracomunitárias, pela precarização dos vínculos familiares, pela desconfiança em relação à efetividade das práticas tradicionais como o xamanismo. Entretanto, segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2015), tais invasões, feitas por homens violentos, miseráveis e desesperados não ficaram no século XX, pois continuam a ocorrer, mesmo que em menor escala, de acordo com a oscilação, no mercado mundial, das cotações de minerais preciosos. Em relação aos efeitos do contato com os garimpeiros, Davi Kopenawa fala em um *frenesi* de morte que afetou os moradores da região do rio Toototobi, contaminados por gripes, sarampo e demais doenças para as quais não conheciam cura.

[...] Na verdade, todos os objetos dos brancos afetavam nossos maiores com seu poder de doença: os facões, os tecidos, os papéis, os cigarros, os sabões e as coisas de plástico. Sua fumaça estranha se espalhava entre eles, e todos os que viessem a respirá-la muito de perto se punham logo a tossir e vomitar. Sem remédios, os matava muito depressa. [...] Os objetos dos brancos eram muito perigosos para os nossos antigos. Eles não os conheciam e jamais tinham visto nada assim. Tinham nascido muito longe das cidades e das fábricas, no meio da floresta. Por dentro, seu corpo era muito vulnerável às fumaças de todas as mercadorias. (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 247).

Apesar de, na análise de elementos novos, estar interpretando os fatos a partir dos saberes tradicionais de seu povo, a percepção que o chefe tem da contaminação através dos objetos dos brancos encontra respaldo científico, como é elucidado por Dominique Buchillet (2002) no capítulo “Contas de vidro, enfeites de branco e ‘potes de malária’”, publicado em *Pacificando o branco* (ALBERT, B. e RAMOS, A.R., 2002). A autora explica que mesmo em regiões sem contato algum com brancos grupos indígenas podem ter adquirido varíola, já que seu vírus consegue sobreviver no algodão, ou seja, nas roupas e redes, por cerca de 18 meses. Essa capacidade de sobrevivência do vírus foi responsável pela morte de muitos índios de etnias diversas que visitaram aldeias ou encontraram objetos contaminados na floresta, em decorrência de acampamentos de caça, de festas *reahu*, ou mesmo porque alguns sobreviventes acabaram indo buscar abrigo nas comunidades em que o vírus ainda não havia chegado, levando redes e roupas, como explica Ramos (2008).

Para além dos contatos já abordados, atualmente cada vez com maior intensidade a atuação dos agentes de endemias, dos técnicos de saúde e enfermeiros são uma via de entrada de práticas e palavras desestruturantes da vida comunitária yanomami. Sendo alojadas junto aos xapono em períodos contínuos de quinze dias, alternam-se equipes de saúde cuja autoridade técnica muitas vezes leva seus integrantes a extrapolarem os limites de sua atuação, entendendo-se no direito de recriar práticas culturais yanomami, inclusive as já citadas, como o xamanismo e o uso do *paricá* (ou pó da *yãkoana*), mas também a inumação funerária, a interrupção das atividades escolares durante o *reahu* e até mesmo a suposta ausência de roupas e o uso do *peẽ*<sup>43</sup>. Esses alvos prediletos da

---

<sup>43</sup> O *peẽ* é o uso tradicional do tabaco entre os Yanomami. Ainda muito apreciado, consiste no uso da folha de tabaco manipulada em pequenos rolinhos amalgamados com cinza e colocados no lábio inferior. Esse costume é responsável, aliás, pela admirável saúde dentária da maior parte dos grupos yanomami, mesmo depois da introdução sedutora do açúcar branco em quase todos os seus territórios.

intervenção opiniática de profissionais de saúde que atuam no território brasileiro dentro da área yanomami são considerados empecilhos civilizacionais que explicariam o atraso econômico e cultural dos habitantes do xapono. Quase sempre movidos por intuítos religiosos – a grande maioria desses profissionais está engajada em algum tipo de seita neopentecostal cristã que se prolifera nas camadas baixas e médias da sociedade brasileira hoje –, o despreparo na formação antropológica desse círculo de profissionais resulta em intervenções semelhantes à dos religiosos, mas sem a centralidade das entidades religiosas. Essa forma descentralizada de difusão de juízos religiosos ocidentais, pela boca de indivíduos que não explicitamente militam suas próprias opções, de forma particularmente danosa tende à confirmação de opiniões que padres e pastores preconizam de forma deliberada. Essas fontes cruzadas conduzem muitos Yanomami das novas gerações a uma desconfiança em relação às suas próprias narrativas e a uma aceitação da mitologia judaico-cristã, com suas ameaças e premiações. Atualmente, a sedução dos produtos industrializados (de açúcar e arroz a placas solares e smartphones) trazidos pelos *napë pë* como que consubstancializam a enganosa certeza de que talvez estes estejam certos em sua presumida superioridade, mesmo que continuem parecendo obviamente inúteis e incapazes sob tantos aspectos na perspectiva de quem nasceu na floresta. Por outro lado, a confirmação recíproca entre cristão de diversas tendências e com diversas posições em relação ao próprio cristianismo, sorratamente convence mais jovens de que talvez os seus *patathe pë*, os seus velhos, apenas insistam em resistir ao inevitável novo e melhor que os *napë pë* parecem trazer em suas volumosas bagagens e suas palavras sem fim.

O sistema de trocas continua regendo as aldeias, mas a introdução do dinheiro, dos regimes de pagas em espécie, promovida por quase todos os grupos de brancos que frequentam os xapono tem transformado de forma danosa os princípios e valores pressupostos na troca de presentes. Inicialmente por solicitação de estrangeiros brancos, hoje os Yanomami se oferecem para fazer serviços braçais, como descarregar embarcações, visando algum tipo de retribuição na forma de suprimentos industrializados, normalmente produtos alimentícios de baixa qualidade como biscoitos, arroz branco e açúcar refinado. Assim, o saldo é duplamente negativo para os Yanomami, e a grande maioria deles nem se dão conta. Ao contrário, a tendência dominante sobretudo entre os mais novos é que se acostumem com essas práticas tão distantes da tradicional dádiva, base das relações humanas, para os povos indígenas.

Com a exposição feita acima, torna-se evidente que, desde a recorrência dos contatos permanentes entre Yanomami e não-índios, os primeiros têm vivido momentos trágicos e extremamente difíceis. Os exemplos citados são apenas uma parcela da imensidão de interferências causadas pelo *napë* em território indígena. Nesse sentido, há uma vasta literatura na qual se pode ter acesso a relatos que as descrevem, com a sorte de o verdadeiro de muitas delas serem transmitidas detalhadamente por um Yanomami com a lucidez de Davi Kopenawa. Este muitas vezes reconhece a impotência dos xamãs de seu povo diante das doenças trazidas pelo *napë* ao seu território. Ainda que sejam homens muito sábios e que tenham curado pessoas com enfermidades diversas, seus conhecimentos obviamente dão conta principalmente daquilo que lhes é familiar. Ao fazer tal reflexão, Kopenawa afirma que acredita na necessidade da ajuda dos remédios dos brancos para poder atualmente sanar os problemas de saúde indígena introduzidos pelo contato. A questão é que essa necessidade gera dependência e muitas vezes leva à sedentarização definitiva, conforme abordado no início deste tópico. Contra a estagnação da vida social e cultural Yanomami, causada pela série de intervenções, em parte expostas nesse tópico, muito lutou Anne Ballester, peça importante para a produção do material utilizado como objeto deste trabalho e que será apresentado no tópico seguinte.

### 2.3 A *napëyoma*

Dentre as personalidades importantes para a resistência Yanomami está a Anne Ballester Soares, que, apesar de branca, no sentido de não ser índia, também não pode ser enquadrada na classificação de *napëyoma*, visto que, como feminino de *napë*, o significado do termo aponta para um não pertencimento, um distanciamento<sup>44</sup>. Muito pelo contrário, em seus 25 anos de convivência yanomami, Anne se misturou entre os integrantes dos subgrupos com os quais conviveu e os absorveu, além de ter mantido uma postura muito diferente dos não índios que passaram e ainda passam pelas terras yanomami<sup>45</sup>. Boa parte desse material, que conta com gravações das entrevistas e com diários de viagem, ainda está inédito e pertence ao projeto de pesquisa “As Letras nas

---

<sup>44</sup> Sendo *napë* e seu feminino *napëyoma* termos do Xamatari que englobam não só os brancos, mas todos aqueles que são estrangeiros, inimigos, pode-se dizer que este carrega a semântica de não pertencimento. O que se verá neste tópico, em relação à professora Anne, é justamente o contrário.

<sup>45</sup> Sem dúvida, raros foram os *napë* que em terra yanomami lhe causaram simpatia, na grande maioria dos contatos, exceção talvez seja a relação que construiu com Valle, orientador deste trabalho, que pôde observar os últimos 7 anos de sua atuação entre os Yanomami e principalmente documentar seus relatos, tão caros a esta pesquisa.



Conquistas e a Literatura Brasileira” (2015-atual). O artigo “Perfil de Anne Ballester: uma perspectiva singular entre os Yanomami do Rio Marauíá” (VALLE, R.; ROBERTH, E., 2019), publicado nos Anais do III CIPIAL, contém uma prévia do que foi registrado ao longo das oito viagens de Valle ao Sítio Poraquequara, onde Anne Ballester atuou por 25 anos, como será exposto mais adiante. Com base no texto citado, pode-se afirmar que tecer uma classificação para a atuação de Ballester nas aldeias não é tarefa fácil, pela versatilidade de suas ações e por sua aversão por formatações classificatórias.

Assim, ela não pode ser enquadrada como etnógrafa, nem como missionária, folclorista, nunca foi também funcionária dos órgãos de saúde ou da política indigenista brasileira, nem mesmo foi fotógrafa, carreira derivada de sua formação em Belas Artes e interrompida desde que se engajou na vida Yanomami. Sua história de vida com os Yanomami escapa a cada uma dessas posições, pois seu papel foi o de alertar em relação à necessidade de fundamentação e organização para a resistência por parte de um povo ameaçado por um sistema brutal e sorrateiro que os cerca numa desproporção que a grande maioria dos Yanomami ainda não tem condições de dimensionar, sobretudo quanto aos riscos que correm seus modos de vida.

Para compreender um pouco de sua importância para a etnia, sobretudo para a publicação do objeto desse trabalho, faz-se necessário um breve percurso pela sua história de vida e de seus deslocamentos. Anne Ballester nasceu na década de 50 em Le Mans, onde cursou Belas Artes, cidade próxima a Paris 200km. Nas entrevistas concedidas a Valle, como em conversas pessoais, relatou diversas situações nas quais vivenciou episódios de racismo, seja com amigos, seja consigo mesma, por possuir ascendência espanhola o que lhe confere, em uma leitura racista, uma fisionomia destoante do fenótipo francês típico, apesar de sua nacionalidade. Esse descentramento existencial, esse sentimento de estrangeiro na própria terra, levou Anne Ballester a alguns movimentos de deslocamento que se caracterizaram por uma sequência de fugas do centro, na contramão de um movimento migratório, deixando Paris para periferias cada vez mais longínquas. Em decorrência disso, Anne desenvolveu certa repulsa, transferida das pessoas para a cidade e para o país natal, de modo que, na década de 1980 resolveu deixá-los, mudando-se para o Québec, onde iniciou sua carreira de fotógrafa. Esta primeira fuga do centro estava há 12 anos de um acontecimento transformador não só para sua vida, como para a vida daqueles com quem ela passou a conviver, e possibilitou que ela fosse peça chave para o presente trabalho, por suas ações entre as comunidades Yanomami do Amazonas. Em 1992, ano da tão esperada demarcação da Terra Indígena Yanomami, um amigo

linguista canadense, familiarizado com os índios da etnia devido ao trabalho que vinha realizando em seu território, no Rio Marauíá, em Santa Isabel do Rio Negro, na Missão Salesiana, convidou-a para visitar pela primeira vez o Brasil e, diferente dos sentimentos desenvolvidos por uma capital desorganizada e barulhenta, os Yanomami e sua organização a encantaram. A partir de então toda a sua trajetória demonstra um fundamentado desprezo pelo “mundo civilizado” que fez de sua opção de vida um símbolo vivo de resistência contra a barbárie capitalista, ameaçadora de todo o planeta, e na qual não há lugar para aqueles que estabelecem com a natureza uma relação íntima e harmônica.

Após a visita de 1992, Anne decidiu que se estabeleceria naquela região. Ainda que atea, utilizou como porta de entrada a Ordem dos Salesianos, instituição religiosa apresentada no tópico anterior, mudando-se para a Missão Marauíá, fundada em 1961 pelo já falecido Pe. Antonio Góes, onde se encontravam os Xamathauteri<sup>46</sup>. Tal subgrupo, antes habitante da serra do Xamatha havia sido atraído por presentes e propostas dos padres salesianos e convencido a se mudar para a margem do Rio Marauíá. Como visto anteriormente, este quadro se tornou recorrente ao passo que foram crescendo as instalações de instituições religiosas em territórios indígenas. Com os Xamathauteri, Anne Ballester passou um ano na Missão Salesiana. Nesse período aprendeu a língua yanomami. Quando sua convicção laica e sua repulsa pelos procedimentos empregados pelos missionários católicos na educação integracionista praticada entre os Yanomami falaram mais alto, Anne deixou o *xapono* junto ao qual ainda hoje os salesianos têm suas edificações em alvenaria, sinal de televisão e muitas lanchas voadeiras com os mais potentes motores de toda aquela vertente, além de uma pista de pouso. Nesse contexto, em mais uma fuga do centro, foi consolidada com sua ajuda a comunidade do Ixima, recém constituída, onde ela passou a atuar, de forma autônoma, alfabetizando integrantes de outros subgrupos da etnia, em língua yanomami, com o objetivo de formar Agentes Indígenas de Saúde, fundamentais no controle da malária e outras endemias introduzidas pelo contato, e professores para a escola indígena diferenciada.

---

<sup>46</sup> Os Xamathauteri, como os Parahiteri, são subgrupos Yanomami, que possuem nomes diferentes de acordo com a localização de suas aldeias. Este é um recurso utilizado pela etnia para se definir, usando o sufixo *-teri* ou *-theri*, que significa pertencimento. Os Koriyauopëtheri, por exemplo, habitam uma região em que há muitos ninhos da ave *kori*. (RAMALHO, 2008. p. 24) *Xama* significa “anta”, portanto, compreende-se que na antiga região dos Xamathauteri, há grande quantidade do animal, que é consumido pelos yanomami. (LAUDATO, 1998)

Para Anne Ballester, a educação formal do modo como costuma ser praticada, junto aos Yanomami, é essencialmente desempoderadora, visto que produz dependência material e espiritual, capaz de minar toda a autonomia construída culturalmente ao longo de dezenas de séculos. Assim, ela declaradamente se incomoda com as convenções, procedimentos e generalizações da educação formal realizada tanto por entidades laicas, quanto por corporações religiosas: a ocupação sedentarizante de manter os corpos das crianças e dos jovens na mesma posição durante um turno inteiro, salvo as pequenas pausas; a suspensão das atividades aos sábados e domingos; o respeito às datas comemorativas da liturgia cívica e católica, etc. Ademais, Ballester se incomoda com a alfabetização precoce e a falta de material diferenciado, que se adapte aos modos de vida yanomami, como foi possível constatar a partir de diversas de suas falas. Em decorrência dessa firmeza na postura de Anne, sabe-se que até hoje, no Ixima, no Pukima Beira, no Pukima Cachoeira, no Raíta e no recentemente formado Tomoropiwei, todos xapono do alto Rio Marauíá, não se admite a presença catequizadora dos salesianos nem dos protestantes<sup>47</sup>. cremos ser um efeito significativo de sua presença nesse setor do Marauíá o fato de que o xamanismo, nessas comunidades é particularmente presente e vigoroso, sendo respeitado por todas as gerações, em grande medida pelo empoderamento das práticas tradicionais que a atividade de Anne como educadora diferenciada promoveu por anos.

Em 2001, a professora muda-se para a comunidade do Bicho-açu, *xapono* do baixo Marauíá, de modo que passa a atuar de longe e esporadicamente nas comunidades do alto Marauíá e de seus afluentes, os rios Kona e Pohoroa (nos xapono do Ixima, Pukima, Raíta e Kona) e mais diretamente no *xapono* em que se encontrava, onde começou a trabalhar para implantar, como havia feito no Ixima, a escola diferenciada, dessa vez com o apoio de Otávio Ironasiteri Yanomami. Nesse contexto e ainda no mesmo ano, assina com Henri Ramirez um material didático para ser utilizado na alfabetização do *xapono*, em língua yanomami, todo ilustrado com desenhos originais de integrantes da etnia. Seis anos depois, realiza as gravações das falas de quatro pajés acerca da cosmogonia do grupo, o que resultaria no livro *Nohi patama Parahiteri pë rë kuonowei të a. História Mitológica*

---

<sup>47</sup> Mais recentemente, inclusive, desde a estadualização do Ensino Fundamental Indígena, chefes dos dois Pukima, Hipólito e Adriano Yanomami, com os quais Anne Ballester trabalhou quando jovens no controle da Malária, têm exigido o direito de suas próprias comunidades escolherem os professores que irão lecionar na escola de seus xapono, visando evitar professores de formação religiosa e preconceituosa que geralmente constituem o corpo docente da SEDUC do Amazonas naquela Região. Em fevereiro de 2020, porém, a Secretaria de Educação do Estado ignorou a solicitação das duas lideranças e descartou as professoras que além da anuência comunitária preenchiam os requisitos acadêmicos exigidos para a função.

do grupo *Parahiteri*, organizado, transcrito e traduzido por ela em parceria com Otávio Ironasiteri Yanomami. Publicado em 2010 pelo selo ECidade, da Editora Hedra, no mesmo ano em que saía em francês *Le chûte du ciel*, de Kopenawa e Albert<sup>48</sup>.

Nesse meio tempo, Ballester além de ter sido um catalisador decisivo para a criação da Kurikama – Associação Yanomami do Rio Marauaiá<sup>49</sup>, reestabeleceu a ONG Os Rios Profundos, desativada desde a morte do antigo coordenador, e construiu a escola que mais tarde receberia o nome de Escola *Xapomî*, em referência a uma apreciada e dócil abelha nativa da floresta Amazônica. No papel de coordenadora da organização não governamental, apoiada financeiramente por parceiros alemães e canadenses, passou então a organizar cursos extracurriculares e multidisciplinares para jovens e adultos yanomami. Dentre eles, estão alguns sobre nutrição e alcoolismo, para prevenir sobretudo às mulheres acerca dos malefícios de produtos industrializados e de substâncias devastadoras da saúde indígena e de sua sociabilidade. Ademais, há instruções sobre meliponicultura, a criação de abelhas indígenas, para produção de própolis e mel; políticas públicas, para a formação das lideranças que têm de lidar com as diversas esferas dos poderes públicos brasileiros; e também cursos de filmagem e edição de vídeos num momento em que políticas de incentivo a uma endoetnografia visual passaram a ser fomentadas, visando o registo audiovisual do indígena pelo próprio indígena. Para além disso, Ballester ministrou cursos de língua portuguesa para jovens e adultos que, uma década antes, quando crianças, ela alfabetizava em língua yanomami, dentro das comunidades do Ixima, do Pukima, do Raïta e do Kona. Estes se tornaram lideranças, professores, agentes indígenas de saúde e muitos dos outros adultos que hoje desempenham papel fundamental na organização da resistência yanomami em face dos perigos que os rondam. Apesar do receio diante dos moldes oferecidos pelas escolas convencionais, Anne justifica o ensino de língua portuguesa pela necessidade de oferecer instrumentos de defesa em face do “mundo dos *napë*”, cada vez mais perto e cada vez mais introjetado na rotina yanomami. Tal posicionamento diante da inserção de uma prática exógena também é percebido nas sustentações do xamã Davi Kopenawa, em *A queda do céu*, como vimos anteriormente, diante da necessidade de escrever para dar voz

---

<sup>48</sup> A sincronia entre as publicações será metodologicamente importante aqui para a leitura comparativa dos mitos cosmogônicos contidas nos dois livros de dois grupos Yanomami separados por muitos quilômetros de distância.

<sup>49</sup> Em 2013, na III Assembleia geral dos Yanomami do Rio Marauaiá e rio Preto, foi criada a associação *Kurikama*. Esta tem por objetivo inicial reforçar os laços entre os *xapono* Yanomami, que são muitos. Ademais, pretende-se definir estratégias coletivas para lutar em busca dos direitos da etnia. (SECOYA, 2013)

ao seu povo, inserindo-o em um mundo de brancos que validam ou sustentam suas afirmações através da escrita. É importante lembrar que, na sociedade dita civilizada – evoluída – mesmo ações absurdas, como o abuso sexual e a violência em geral, necessitam de leis, ou seja, palavras escritas e reconhecidas por órgãos revestidos de autoridade, para que sejam evitadas e possam ser punidas. Ballester e Kopenawa compreenderam que, no caso dos índios do Brasil, falar, ler e escrever a língua portuguesa lhes possibilita alcançar um número cada vez maior de *napë pë*, permitindo-lhes argumentar de igual para igual com qualquer um que não seja índio. No entanto, as coisas podem ser difíceis quando se está em contato direto com a sociedade que se compreende como civilizada, pela forma como essa gera mercadorias e consumidores, muitas vezes pela ilusão da necessidade de possuir. Enquanto morou entre eles, Anne Ballester sentia os impactos dessa realidade nas comunidades yanomami, sobretudo sobre os jovens e tentava lutar contra ela, na medida do possível, aceitando seus próprios limites, como é possível perceber em seus relatos.

Por fim, convém informar que, por razões pessoais, em Novembro de 2018, Anne encerrou os trabalhos da associação “Os Rios Profundos” e retornou à Europa. Ainda assim, continua atuando, sobretudo na tradução de materiais e na captação de recursos para as necessidades das comunidades do Marauiá, onde planeja retornar anualmente para assegurar a continuidade dos frutos de seu trabalho. Além disso, comprometeu-se com as lideranças com quem trabalhou a retornar anualmente para auxiliar na consolidação da educação indígena diferenciada tal como demandam Hipólito, Adriano, Carlito, Otávio e outros chefes ou figuras de liderança<sup>50</sup>. Os 25 anos que passou intensamente inserida na cultura Yanomami, brevemente expostos aqui, são essenciais para essa pesquisa ao passo que, através de sua atuação, hoje é possível que qualquer *napë* tenha acesso ao registro escrito de parte da cosmogonia do grupo Parahiteri. Desse modo, possibilita-se que este

---

<sup>50</sup> Em fevereiro de 2020, Anne Ballester esteve no Rio Marauiá, para apoiar o trabalho do Projeto Marauiá, coordenado pela Profa. Msc. Tamara Aparecida de Miranda, que fora escolhida pelas lideranças do Pukima para ser a professora residente no Ensino Fundamental da comunidade. No final de março, contudo, foram aconselhadas por uma amiga da FUNAI para se retirarem do território, porque, no contexto atual da política brasileira, o órgão voltou a exigir autorização expressa e havia uma ameaça sobre elas uma vez que tinham apenas o convite e a anuência das lideranças da comunidade, o que desde 2009 se tornara suficiente, conferindo autonomia aos próprios grupos indígenas brasileiros para escolherem as pessoas que receberiam em suas próprias casas. Sob o mesmo governo que nomeia um militar para chefiar a FUNAI e um militante evangélico para coordenar o Departamento de índios isolados do órgão, veta-se às comunidades indígenas em geral o direito de terem por perto as pessoas de sua própria confiança, inclusive para que se possa monitorar possíveis abusos governamentais que não só foram prometidos pelo atual mandatário do país, ainda em campanha, como tem sido implementado sobre os povos indígenas e o meio ambiente, com nomeações e demissões diretamente direcionadas à devastação da vida florestal no Brasil.

trabalho seja feito, como que diversas outras questões sejam levantadas nos mais variados âmbitos do conhecimento.

### 3. O NAPĚ NOS MITOS PARAHITERI

*“Da nossa carne de Yanomami surgiram os napë. Os napë surgiram a partir dos Yanomami que se transformaram. A partir dos nossos corpos cremados, com a metamorfose, os napë surgiram.”*  
(SOARES, 2010)

#### 3.1 O mito na sociedade indígena e suas reformulações

Sabe-se que ainda há pouco tempo, mesmo no campo dos estudos acerca dos grupos humanos, os mitos eram concebidos como narrativas ficcionais, fábulas ou meramente invenções. Seja pela herança deixada por Xenófanes, ao criticar a soberania das divindades nos mitos gregos, que levou *mythos* a estar em oposição a *logos* (ELIADE, 1972. p. 6)<sup>51</sup>; seja pela necessidade, nos séculos XVII e XVIII, de a Ciência afirmar-se contra o pensamento popular, sob a égide de que só existiria se ficasse em oposição ao mundo dos sentidos, caracterizado como ilusório (LÉVI-STRAUSS, 2014. p. 18), as histórias míticas foram aos poucos perdendo a credibilidade social. No início do século XX, porém, com o crescimento da Antropologia, tal interpretação deu lugar à compreensão destas como histórias verdadeiras, possuidoras de um caráter sagrado, exemplar e significativo, pelo papel que desempenham nas sociedades. Ainda assim, no âmbito do senso-comum, os mitos são concebidos como marcas de primitivismo, fruto de sociedades classificadas como primitivas, e o termo “mito”, conseqüentemente, carrega a semântica exposta no início desse parágrafo, ao ser associado à mentira, notícia falsa e até mesmo tratado pejorativamente quando são colocados em comparação saberes tradicionais e fatos científicos.

Nesse sentido, torna-se evidente o quanto o termo “mito” pode vir a ser uma palavra problemática, em relação às narrativas indígenas, uma vez que a própria história dos usos do termo tende a interpretações preconceituosas. No entanto, nesse trabalho, ela será utilizada com a ressalva de que não se intenciona questionar a veracidade das

---

<sup>51</sup> “Todos sabem que, desde os tempos de Xenófanes (cerca de 565-470) — que foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões "mitológicas" da divindade utilizadas por Homero e Hesíodo — os gregos foram despojando progressivamente o *mythos* de todo valor religioso e metafísico. Em contraposição ao *logos*; assim como, posteriormente, a história, o *mythos* acabou por denotar tudo "o que não pode existir realmente". O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da "falsidade" ou "ilusão" tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos.” (ELIADE, 1972. p. 6)

narrativas do *corpus* analisado. Entende-se aqui, portanto, mito como fazem seus criadores, como histórias dos primeiros tempos, em que os animais e os homens viviam em igualdade, muitas vezes trocando os papéis, como será visto no próximo tópico desse capítulo. Ademais, compreende-se que para as sociedades ameríndias<sup>52</sup>, o mito é – ou foi, para algumas, até muito recentemente – vivo, já que proporcionou e ainda proporciona modelos para o comportamento humano, outorgando significação e valor à existência, como será exposto a seguir.

Nesse sentido, Eliade (1972) enfatiza que assimilar a estrutura dessas narrativas e sua função nas sociedades serve não apenas para esclarecer uma etapa da história do pensamento humano, mas também para se inteirar acerca de uma categoria de nossos contemporâneos. Com o objetivo de mais à frente observar a inserção de elementos exógenos culturalmente nas narrativas míticas do grupo Parahiteri, nesse tópico pretende-se discutir acerca da função e do conceito de mito, para alguns antropólogos e mitólogos. Assim, convém trazer à baila as postulações de Lévi-Strauss (1985), que expõe a relação entre o mito e a língua, visto que aquele provém do discurso e é, portanto, parte integrante desta. De acordo com o estruturalista, portanto, para assimilar as características de determinada cosmovisão, é preciso conceber que o mito está não apenas na linguagem, mas além dela<sup>53</sup>. Para ilustrar sua afirmação, Lévi-Strauss o compara com a poesia, pois esta necessita do adorno da linguagem e corre o risco de ser deformada, quando traduzida para outros idiomas, por exemplo; por outro lado, a narrativa mítica, apesar de ter uma forma própria de ser transmitida e narrada, como veremos mais adiante, não correria o

---

<sup>52</sup> A grande maioria dos textos da área de antropologia, ao remeterem a sociedades indígenas, usam termos como “tradicionais”, “ameríndios”, “primitivos”, “arcaicos”. Nesse sentido, Carneiro da Cunha (2016) relembra que na Convenção 107 da OIT, em 1957, ou seja, relativamente recente, os termos utilizados eram “tribais” e “semitribais”. Nota-se que a questão da terminologia ainda é problemática, pois dizer “selvagem” carrega uma conotação de “não civilizado”, e mesmo “feroz” – não simplesmente aquele que vive na selva, como a palavra deveria contemplar em seu sentido amplo; o termo “primitivo”, por sua vez, implica que eles estão em estágio inicial de um processo linear de evolução e que em algum momento vão ou deveriam chegar a um nível mais avançado ou mais elevado, no qual se encontrariam os “brancos” e aqueles que foram assimilados pela história da invasão europeia pelo mundo. É um tipo de pensamento já superado pela antropologia (CUNHA, 2016, p. 12), mas geralmente presente no senso comum e muitas vezes mesmo em hábitos de escrita acadêmica. Tendo em vista que muitos desses termos podem suscitar acepções de inferioridade cultural, de atraso social e econômico, ou serem problemáticos por diversos outros motivos, foram escolhidos “tradicionais” e “ameríndios” para serem utilizados nesse trabalho apenas como recurso linguístico – sinônimo de “indígenas” – no intuito de evitar repetições.

<sup>53</sup> Em contrapartida, convém ressaltar que diferente do que já se pensou acerca dos estudos do pensamento, a antropologia atual superou a tentativa de medi-lo a partir da análise de ritos, narrativas míticas, costumes etc. Assim, hoje, sabe-se que o máximo que se pode alcançar é uma análise daquilo que é palpável e as conclusões que extrapolam esse material não podem ser mais do que especulações.



mesmo risco e conseguiria ser compreendida e identificada como mito, por qualquer leitor, universalmente, ainda que passasse por uma tradução malfeita. Assim, ele conclui:

[...] A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que é relatada. O mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a *decolar* do fundamento lingüístico sobre o qual começou rolando. (LÉVI-STRAUSS, 1985. p. 242)

Para além disso, mas ainda dentro dessa associação com o sistema linguístico, o antropólogo ressalta que como a língua e a palavra, o mito é definido por um sistema temporal. Isso pode ser afirmado porque ora as histórias míticas são de origem, passando-se, portanto, em um tempo, por assim dizer, “mítico”, sempre anterior ao presente e mesmo ao passado histórico; um tempo anterior ao tempo tal como conhecemos e chamado por seus narradores de “primeiros tempos”, ou “tempo dos sonhos”; ora as narrativas míticas são escatológicas, ou seja, abordam o “fim dos tempos” e se passam também numa outra forma de “tempo mítico”, num futuro além da sucessão causal e casual dos eventos, mas do encerramento mesmo da série temporal que nos comporta. Por sua vez, a relação com o presente, estabelecida por ambos ocorre porque o mito, um registro do processo de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual (VIVEIROS DE CASTRO, 2006. p. 323), cumpre a função de modelo exemplar para atividades significativas em uma sociedade. De acordo com Eliade (1972), essa narração da irrupção sagrada no Mundo, que ocorre no princípio da existência não só humana, mas de todos os seres – animados ou inanimados, terrestres ou sobrenaturais – mostra seus personagens aos poucos construindo a realidade de que se tem conhecimento, seja modificando ou criando objetos, práticas, ritos e até mesmo o Cosmos. Nesse sentido, como ressaltado anteriormente, não cabe o questionamento da veracidade da narrativa mítica, pois na estrutura da comunidade a que pertence, ela aborda aquilo que realmente ocorreu e a prova disso se concretiza na existência daquilo que é criado ou modificado no tempo mítico.

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje — um ser mortal, sexuado, organizado em

sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o Mundo existe, se o homem existe, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no "princípio". Mas, após a cosmogonia e a criação do homem, ocorreram outros eventos, e o homem, tal qual é hoje, é o resultado direto daqueles eventos míticos, é constituído por aqueles eventos. [...] (ELIADE, 1972. p. 13)

As ações dos antepassados, portanto, nos momentos de criação servem de exemplo para situações do presente. É comum encontrar nas narrativas míticas a afirmação de que determinada ação se realiza de determinada maneira, porque o ancestral ensinou com aquela aventura; o que pode ser uma forma de plantio, de cozimento, de vestimenta etc. Isso não está restrito aos grupos indígenas da América, visto que comumente narrativas primordiais disseminam valores socialmente compartilhados, seja no Oriente ou no Ocidente, no budismo, no cristianismo, no hinduísmo ou em qualquer outro grupo religioso. Nesse sentido, observa-se que, de acordo com os sentidos que as narrativas constroem, vêm da cosmogonia, também, as concepções de bom e de mau, certo e errado, de homem e natureza etc., pois a sua função é orientar as ações humanas com exemplos. De acordo com Kawaguchi (2017 p. 32-33), é nas narrativas míticas que os homens buscam a explicação para vários fenômenos que emergem na cultura. Como já foi observado pelo dialogismo e pela hermenêutica, esse processo se dá em referência a situações já vividas, mesmo que pelos antepassados, no tempo dos sonhos, descritas em narrativas prévias, apreendidas de diversas formas pelos integrantes de uma comunidade. Para além das sociedades tradicionais, pode-se observar que, ainda que uma religião que tenha sido por muito tempo hegemônica, como o Catolicismo, não seja mais professada por todos ou pela grande maioria da população de uma sociedade, os valores fundamentais de suas narrativas primordiais permanecem incutidos nas ações e nos julgamentos sociais. Tais valores, que foram propagados um dia através da mitologia dessa religião, ou seja, do conjunto das narrativas anteriores, se segmentam na cultura e passam a ser disseminados indiretamente. Assim, pode-se afirmar que a cosmogonia e a mitologia são os alicerces da construção de sentido social em qualquer sociedade, como ressalta o autor supracitado:

[...] Os mitos estão na base do fazer simbólico humano: não apenas na etimologia de nossas palavras, mas permeando as narrativas, discursos e o campo afetivo de nossas construções de sentido. (KAWAGUCHI, 2017. p. 32)

Nesse contexto, pode-se observar que, além de valores, é do mito que vêm as instruções não só para atividades cotidianas, como também para os diversos ritos e cerimônias realizados nas sociedades contemporâneas. Análogo a isso, Roberta Enir (2016) salienta em sua dissertação, intitulada “Relações étnicas no alto Rio Negro: Yanonami Peripo Iyë os filhos da lua”, que a cosmogonia de um povo não se constitui apenas e tão simplesmente de um conjunto de histórias com um herói de sua etnia descobrindo e criando o mundo que é conhecido hoje. Muito mais que isso, por meio de tais narrativas exemplares, ela indica quais decisões esse povo deve tomar diante de certas situações: qual planta usar na cura de uma ou outra enfermidade; qual rito deve ser realizado nessa situação e não naquela; qual caça consumir; qual caça é proibida; quais as restrições e ocasiões específicas para suspensões de determinado consumo; em qual período plantar determinado alimento etc. Sendo assim, entre povos tradicionais, os mitos não devem ser classificados como um conhecimento simplesmente guardado na memória coletiva de um povo, como um repositório de certezas para responder a questões sobre a origem, ou para argumentar com coerência e vencer um debate acerca da vertente “religiosa” mais correta, como incessantes vezes faz o *napë*. Não se trata de uma espécie de *corpus* doutrinário. As narrativas míticas não se encerraram em um livro, do qual, muitas vezes, são extraídos trechos desconexos decorados e recitados para revestir de uma moral qualquer discurso. Pelo contrário, a narrativa dos primeiros tempos – que em uma espécie de jogo de espelhos (LÉVI-STRAUSS, 1985b) reflete um problema em outro, de modo que o homem das sociedades indígenas possa extrair dela lições em diversos âmbitos – vem sendo revivida e atualizada constantemente em diversas práticas.

Segundo Eliade (1972. p. 104), o rito faz o homem transcender seus limites, pois o coloca ao lado dos deuses e heróis míticos, quando o impele a realizar atos que estes realizaram anteriormente. Assim, compreende-se que os diálogos cerimoniais em uma comunidade indígena sejam restritos àqueles que foram preparados para vivenciar as ações dos antepassados, muitas vezes uma tarefa destinada apenas aos anciãos, como é enfatizado por Kopenawa e Albert (2015). É preciso destacar-se de alguma forma para exercer essa função na comunidade: nos termos de Eliade (1972. p. 104), é preciso ter vocação, ter sido instruído pelos mais velhos, ter desenvoltura na oratória, imaginação e talento literário. Dentro do sistema social das comunidades indígenas, a transmissão das narrativas míticas, além de permitir a compreensão do mundo, pode ser um veículo de

negociação social, ou seja, de troca, pois são utilizadas em diversos tipos de contratos. De acordo com o pai da antropologia francesa, Marcel Mauss (2003), há na maioria das sociedades tradicionais a forte presença da troca, de modo que estas seriam regidas por três obrigações, a saber: dar, receber e retribuir. As postulações do antropólogo levam à compreensão de que esta relação ocorre não apenas com os seres humanos entre si, mas também entre homens e espíritos e contempla não só objetos físicos, mas também cargos, dignidades, privilégios, cujo papel sociológico é, no entanto, o mesmo que o dos bens materiais.

[...] todas essas instituições exprimem unicamente apenas um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de contas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações. (MAUSS, 2003. p. 203)

Sob a mesma lógica estão os já citados discursos cerimoniais, através dos quais os mitos são disseminados. A troca nesse caso é de elementos culturais que estão na mente dos narradores e entram nos ouvidos dos ouvintes e espectadores, que, na maturidade oportuna, irão transmitir o que apreenderam e amalgamar com aquilo que também têm guardado em suas mentes em cada experiência dessa natureza, gerando uma cadeia de inserções e versões nas narrativas, assunto que será abordado mais à frente. Esse conhecimento esotérico, por ser sempre em alguma medida secreto<sup>54</sup>, transmitido por meio de cerimônias, acerca da origem daquilo que se tem contato possibilita também o domínio e a manipulação de tais elementos, gerando sobre tudo um poder mágico-religioso (ELIADE, 1972. p. 15). Em outras palavras, quando se conhece a origem, por meio da transmissão do mito, é possível dominar, manipular e remodelar qualquer ser – animado ou inanimado. Assim, torna-se compreensível que algumas narrativas passem a apresentar elementos estranhos ao tempo originário e a comunidade ou a etnia da qual faz

---

<sup>54</sup> De acordo com alguns antropólogos, que observaram a realização de ritos nas comunidades indígenas, nem tudo é revelado ao *napë*, além de nem todo rito poder ser realizado tendo-o como plateia. Em *Políticas culturais e povos indígenas* (CUNHA, 2016), diversos autores chamam atenção para a realização de projetos de resgate da cultura das etnias, nos quais seus integrantes utilizam, na execução do rito, elementos diferentes dos que utilizariam se estivessem só entre si. Provavelmente, isso ocorre porque a apresentação para o de fora muitas vezes é vista como uma encenação.

parte, visto que a dinâmica do mito está na necessidade de encontrar respostas para o surgimento daquilo que está no mundo, seja um tamanduá, seja uma tesoura. Isso ocorre também, explica o autor citado, porque o homem das sociedades indígenas é, indiretamente, obrigado não somente a conhecer completamente e propagar a história mítica de sua tribo, como também a reatualizá-la periodicamente em grande parte. Nesse sentido, a cada cerimônia em que o mito é recontado, além do episódio ser literalmente revivido por quem está contando, elementos podem ser inseridos, modificados, desde que não alterem os acontecimentos principais que devem ser transmitidos. Este é um caráter fundamental das histórias oralmente difundidas, como observa Paul Zumthor (1993. p. 17):

Os objetos transmitidos pela transição oral não são imutáveis. Canções, ditos populares, rezas, mitos etc. não são, digamos, produtos intactos disponíveis em uma prateleira, os quais podemos escolher. Como sua forma de transmissão oral, para que se atualizem e se manifestem, precisam do momento, da contingência, que irá influir na sua manifestação, pois é o momento que determina, em grande parte, para que e como algo é narrado. (ZUMTHOR, 1993. p. 17)

Percebe-se, portanto, que, como narrativas disseminadas oralmente, os mitos indígenas apresentam peculiaridades que os diferem de outros gêneros textuais, sobretudo por sua capacidade de ser reinventado de acordo com as necessidades da comunidade. Esse caráter mutável do mito ficará mais evidente nas discussões do tópico seguinte, deste capítulo. Esse aspecto de oralidade recorrente nas narrativas indígenas em geral, verifica-se também nos casos yanomami: um grande número de versões das mesmas histórias e histórias diferentes para um mesmo evento originário, por exemplo, podem ser observadas em *Folk literature of the Yanomami Indians* (WILBERT; SIMONEAU 1990), uma grande compilação das narrativas colhidas por diversos antropólogos, em territórios Yanomami, no Brasil e na Venezuela. Nesse arquivo, é possível acessar, por exemplo, treze diferentes narrativas referentes ao surgimento ou à aquisição do fogo, cada uma de uma comunidade. Ao compararmos os registros do grupo Parahiteri, habitante da Amazônia, analisados nesse trabalho, com mitos dos Yanomami de Roraima (KOPENAWA; ALBERT, 2015), percebe-se uma série de diferenças nos agentes, nas ações, na importância atribuída a determinados personagens etc. Neste sentido, Lévi-Strauss (1985. p. 252) afirma que não há uma versão verdadeira e cópias desta, quando

se trata da cosmovisão de um povo; ao invés disso, todas as versões pertencem ao mito e o compõem. É interessante pensar que a existência de diversas versões para um mito, além de outros fatores, provém da necessidade de ter explicações para aquilo com o que a comunidade está em contato.

De acordo com Enir (2016), a presença da narrativa mítica, tal como sua influência na organização social indígena, nos dias atuais, configura-se como um ponto de resistência. Tal afirmação sustenta-se no fato de comunidades, como as dos grupos Yanomami, manterem contato regular ou esporádico com outros povos, sobretudo não-índios. Contudo, seria ingenuidade não supor que tanto mitos quanto costumes de comunidades indígenas vêm sendo afetados direta ou indiretamente por essas relações.

[...] A convivência sempre mais estreita dos Yanomami com a sociedade envolvente – com sua economia capitalista, seu sistema administrativo, político e ideológico – comporta sérios desafios para suas relações intracomunitárias (tensões intergeracionais), suas formas de gestão territorial e sua organização social. [...] (DALMONEGO, 2002. p. 22)

Pode-se perceber que o contato, apesar de tantos aspectos negativos, possibilita às sociedades buscarem soluções teóricas e práticas para que sua cultura seja defendida, assim as tradições cosmológicas são afetadas e surge uma nova consciência sobre os fatos. Viveiros de Castro (2006) alinha essa realidade de metamorfose mítica e explica que esta não indica um processo de mudança, no sentido de uma alteração de estados anteriormente homogêneos e completa: “[...] Mito não é história justamente porque metamorfose não é processo, ‘ainda’ não é processo e ‘jamais foi’ processo; a metamorfose é anterior e exterior ao processo do processo – ela é um devir.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006. p. 323) Assim, como vem sendo indicado no decorrer desse trabalho, o grupo Parahiteri em face do contato com todo tipo de *napë*, inevitavelmente fez inserções em sua mitologia oriundas dessa relação, as quais será possível analisar no tópico seguinte.

### 3.2 Mitos do grupo Parahiteri

As diversas formas de contato entre os Yanomami e a sociedade envolvente, brevemente expostas no capítulo anterior, levaram e ainda levam os integrantes da etnia a atualizarem suas interpretações do mundo em que vivem. Nesse processo de busca por explicações acerca da origem do que é novo, seus costumes e consequentemente suas narrativas cosmológicas são afetadas, de modo que se percebe nestas a recorrente presença de elementos exógenos, sejam eles utensílios trazidos à floresta por *napë pë* ou o próprio não-índio como personagem. Nesse contexto, convém ressaltar que, nas comunidades indígenas, os mitos são transmitidos oralmente por homens criteriosamente preparados para, por meio de diálogos e monólogos cerimoniais cantados, dançados e encenados, reviver o tempo dos sonhos, nos termos de Davi Kopenawa. Como foi visto no tópico inicial desse capítulo, os mitos, de acordo com Mircea Eliade (1972), contêm a narração da gênese de uma realidade – que pode ser todo o universo, uma parte dele, como as dimensões subterrâneas ou celestes, ou apenas uma espécie de planta, um animal, um objeto, ou ainda a origem das palavras que nomeiam cada elemento desses. Os eventos de criação primordial designam uma origem que é necessariamente alguma entidade sobrenatural (que muitas vezes é também quem se incorpora na voz e no corpo dos iniciados para reencenar o mito comunitariamente): um demiurgo, um espírito ancestral, o espírito de um rio ou de uma montanha, um antepassado morto há muito tempo, um ancestral animal etc.; são personalidades que viviam nos primeiros tempos e hoje são espíritos ainda atuantes e muito poderosos na grande maioria das vezes. Nesse sentido, segundo o Mircea Eliade, os feitos descritos representam as irrupções do sagrado no Mundo e são definidores para a composição do homem contemporâneo. Na metafísica ameríndia (VIVEIRO DE CASTRO, 2014), muitas vezes essa manifestação sacra virá através de ancestrais animais com características humanas, ou seriam homens com nomes e características de animais? Essa dúvida acompanha os estudos acerca da mitologia indígena, de modo que os antropólogos *napë* vêm se debatendo para compreender a perspectiva de tais sociedades acerca do mundo espiritual e da composição do ser humano, que conta com uma parte animal, de acordo com Ramalho (2008). Evidencia-se, portanto que, da perspectiva do *napë*, parece haver muito mistério em torno do homem dos primeiros tempos, o ancestral, o demiurgo e de suas relações com os outros seres, que

em muitas narrativas são fundamentais para o surgimento destes, como é o caso das minhocas<sup>55</sup>.

[...] No princípio, alguns dos seres destinados a se tornarem animais casaram-se entre si, ou com futuros humanos. Havia então pouca diferenciação entre os seres. Das uniões entre animais virtuais, entre estes e humanos virtuais, ou ainda entre estes últimos, nasceram espécies mais diferenciadas, e assim por diante. De modo que as atuais espécies humanas e animais – espalhadas sobre a mesa, por assim dizer, como cartas de um jogo de paciência – dão a imagem, enfim completa, do grande jogo da criação. Nessa gênese, cada etapa é analisada e comentada para justificar as características próprias e os hábitos distintivos de cada espécie, a correspondência entre o comportamento e o temperamento de cada grupo humano e o seu *pedigree*. [...] (LÉVI-STRAUSS, 1985b. p. 13)

Dessa forma, a recorrente presença dos *yarori*<sup>56</sup>, bem como a relação entre homens e animais, é observada nos mitos e ritos yanomami do grupo Parahiteri, e muitas vezes, atravessada pela menção a objetos exógenos, como será mostrado adiante. Dito isso, convém contextualizar tal material. As treze narrativas míticas analisadas no presente tópico são oriundas do grupo Parahiteri, subgrupo da etnia Yanomami, apresentada no primeiro capítulo deste trabalho. Este *corpus* foi retirado do conjunto de histórias que foram narradas na comunidade de *Komixipiwei*, por quatro pajés, transcritas na língua original das gravações, o *xamatari* ocidental, e posteriormente traduzidas para o português, por Otávio Ironasiteri Yanomami e Anne Ballester Soares. O material deu origem ao livro *História mitológica do grupo Parahiteti*, organizado por Anne Ballester, apresentada no capítulo anterior deste trabalho; entre outros colaboradores. Foi produzido em 2010 pela editora ECidade, subdivisão da editora Hedra, sem circulação comercial. Em sua introdução, a organizadora enfatiza o objetivo da produção: alcançar, com a publicação, os jovens, *huyë-huyë*, tão afetados atualmente pelas seduções das novas mídias e pela invasão de hábitos e traços da cultura de massa envolvente, como a moda,

<sup>55</sup> No mito Parahiteri “Minhocão” (PARAHITERI, 2017a. p. 67-75), uma moça não gostava de seu marido, ainda que ele fosse muito bonito, então os dois ainda não haviam tido relações sexuais. Um dia, ele sai para caçar e sua mãe pede que ela vá atrás dele. No caminho dois minhocões a enganam, ao se passarem por seu marido, e copulam com ela, a engravidando de centenas de minhocas que fazem a barriga crescer rapidamente e nascem aos montes.

<sup>56</sup> Como visto no capítulo anterior, *yarori* são os espíritos dos animais de caça entre os grupos yanomami da Região do Toototobi e Novo Demini, Roraima, etc. Entre os *xamatári* do Amazonas, os espíritos dos ancestrais animais bem como dos primeiros homens, como Horonami, principal herói de suas narrativas, incluem-se na designação genérica “*hekura*”, que eles traduzem por “espíritos”, mas que, por seu poder, sua grandeza e antiguidade, não se confundem com a noção espiritualista ocidental de “espíritos de mortos”, “espíritos desencarnados”.



a vaidade e o entretenimento. Nesse âmbito, pode-se afirmar que a disposição dos idiomas no livro reflete suas intenções de uso, pois em primeiro plano, apresenta o conteúdo na língua *xamatári* com as respectivas ilustrações de cada mito, produzidas também por integrantes da comunidade indígena. O texto dispõe primeiramente o texto original integralmente e como uma espécie de apêndice a versão traduzida para o português, tornando evidente o fato de ser um material pensado para ser usado nas escolas diferenciadas yanomami. O texto possui duas divisões, a saber: “*Hekura pë rë kui*” (“Os espíritos”) em que há a reunião dos mitos de origem, predominantemente ligados à figura heroica de Horonami, o ancestral humano dos Yanomami e “*Parahiteri no xñma pë rë kuaanowei të ã*” (“A história do grupo Parahiteri: Conflitos e migrações”) em que a narrativa assume um caráter histórico-documental e encontram-se relatadas as trajetórias dos familiares dos pajés responsáveis pela primeira parte do livro.

Em 2017, o projeto foi expandido e aquele material pensado para as aulas nos *xaponos* foi editado em formato bilíngue, de forma que alguns mitos foram selecionados e divididos em quatro livros: *A árvore dos cantos*, *Os comedores de terra*, *O surgimento dos pássaros* e *O surgimento da noite*, produzidos e dessa vez comercializados diretamente pela editora Hedra e com direitos autorais distribuídos entre as comunidades que forneceram as narrativas. Os quatro contemplam trinta e duas narrativas, dois deles possuem nove mitos e os outros dois, sete, organizados aparentemente por temática, visto que é comum uma história complementar outra no mesmo livro. Desses trinta e dois mitos, foram selecionados aqueles que apresentam o que interessa ao objetivo de investigar de que forma os mitos de origem do povo *Parahiteri* refletem os contatos interétnicos entre os Yanomami e as instituições da sociedade ocidental, “branca”; ou seja, aqueles que trazem referências diretas e indiretas ao *napë*. Nesse material em que, apesar de não conter todas as narrativas da primeira publicação, conservou-se o texto original das selecionadas; observou-se que a forma de narrar, preservada pela transcrição, se apresenta de forma peculiar, com a presença de repetições e perguntas, mas especificamente em relação à organização dos fatos. A respeito disso, Lévi-Strauss afirma:

Em primeiro lugar, perguntou-se muitas vezes porque os mitos, e mais geralmente a literatura oral, usam tão frequentemente a duplicação, triplicação ou quadruplicação de uma mesma seqüência. Se nossas hipóteses são aceitas, a resposta é fácil. A repetição tem uma função própria, que é a de tornar manifesta a estrutura do mito. [...] Todo mito possui, pois, uma estrutura folheada que transparece na superfície, se é

lícito dizer, no e pelo processo de repetição. (LÉVI-STRAUSS, 1985. p. 264)

Nesse sentido, diferente de uma estrutura que se desenvolva cronologicamente com começo, meio e fim, as narrativas aqui observadas geralmente começam citando o acontecimento final, pois ele é o tema do mito e pode até mesmo vir indicado em seu título. É perceptível que não existe a necessidade de reter esse dado, pois, na verdade, dentro da dinâmica em que ele é disseminado, espera-se que o fim da narrativa já seja conhecido, por dois motivos. Primeiro, é conhecido por se tratar do surgimento de um elemento que está na rotina dos ouvintes e, portanto, necessita de uma explicação acerca de sua origem. Segundo, pela forma como as histórias são contadas, ou seja, repetidas vezes em diversas ocasiões. Assim, antes de os narradores contarem como a aventura ocorreu, reafirmam por diversas vezes o desfecho da história, em cada repetição acrescentando mais informações. Em uma dessas repetições, o personagem principal pode ser apresentado com a ajuda dos questionamentos: “quem fez?”, “quem descobriu?”, “qual é o nome do pai cuja filha foi vítima da crueldade de Këyakëya que chegou e entrou no xapono?” (PARAHITERI, 2017a. p. 26) como se testasse a sabedoria do público que, apenas na edição dos volumes impressos, passou de ouvinte a leitor. Então, finalmente, entre alguns parênteses para digressões aparece o relato do ato principal.<sup>57</sup>

Para além disso, são encontrados, no conjunto de mitos Parahiteri, os feitos de muitos personagens, geralmente ancestrais animais. Entretanto, evidencia-se que, para o grupo, autor coletivo dos textos analisados neste trabalho, a entidade criadora e modificadora habitante dos primeiros tempos chama-se Horonami. Apresentado também como o primeiro pajé ou xamã, Horonami é concebido como um poderoso ancestral Yanomami capaz de resolver as adversidades mais complexas, de lutar com os monstros mais fortes, de usar da astúcia para sair de situações difíceis. Todavia, não é correto afirmar que este é o demiurgo de toda a etnia em questão, visto que há, como exposto no primeiro capítulo, diferentes grupos Yanomami com práticas, estilos de vida e conseqüentemente mitos fundadores que podem divergir de uma vertente de rio a outra, mesmo de um *xapono* a outro, ainda que próximos. Exemplificando, pode-se citar uma comunidade que recebe maior visibilidade no mundo *napë* pelo alcance que seu xamã

---

<sup>57</sup> Convém ressaltar que as narrativas míticas, em geral, não seguem criteriosamente o que foi descrito acima, sobretudo porque não são construídas com base em regras de métrica, fato que, para Lévi-Strauss (1985), caracteriza-as como mito, por transcender a linguagem. No entanto, pode-se afirmar que as peculiaridades expostas anteriormente são recorrentes no *corpus* analisado.

atinge: Watoriki, grupo de Davi Kopenawa. Seus integrantes não reconhecem Horonami como ancestral principal, ao invés disso, esse *xapono* de Roraima outorga aos gêmeos Omama e Yoasi – o primeiro representando o bem e o segundo o mal – a criação e modificação do universo e inserem o herói central do grupo Parahiteri apenas como mais um personagem dentre seus mitos. Em contrapartida, o mesmo é feito pelos Parahiteri, pois em sua mitologia a dupla aparece, com os nomes Omawë e Yoasiwë, como personagens que realizam uma ou outra aventura e é afirmado, no mito que leva o nome do gêmeo do bem: “[...] Ele não criou os Yanomami. Ele era sozinho, independente, pois queria se tornar eterno. A imagem dele ainda chega aos Yanomami, é ele que se chama Omawë” (PARAHITERI, 2017. p. 51). Esta explanação serve para esclarecer a diversidade de mitologias existente na cultura indígena Yanomami, como também para evitar mal-entendidos que podem ocorrer ao se associarem mitos e entidades de uma comunidade a outra, coisa que não é bem vista pelos próprios Yanomami, como se percebe em suas narrativas.

Inicialmente, nessa pesquisa, foram analisados os quatro livros citados em busca de menções a objetos ou práticas oriundas do *napë*. Então, foram detectados os treze mitos, nos quais há essa referência, apresentados no quadro a seguir a partir do livro dos quais foram retirados, com a descrição da menção identificada e a página em que esta se encontra. Vale ressaltar que será possível perceber que há mais de uma ocorrência em alguns mitos. Ademais, cabe informar que, inicialmente, as narrativas elencadas no Quadro 1 serão contextualizadas, de modo que seu enredo será apresentado e os elementos exógenos encontrados serão apontados. As inserções serão analisadas e discutidas posteriormente, pois notou-se que há nelas um padrão, de modo que a discussão fragmentada de cada ocorrência poderia se tornar repetitiva.

**Quadro 1** – Menções de elementos exógenos

<b>A árvore dos cantos</b>		
Título do mito	Descrição da menção	Página
Monstro Këyakëya	Ausência do <i>napë</i> associada à ausência da violência.	p. 26
O pássaro popomari	Afirmção de que o pássaro popomari existe na terra dos <i>napë</i> também.	p. 87-88
O corte dos cabelos	Apropriação da tesoura e da forma de cortar os cabelos do <i>napë</i> .	p. 99-100

<b>Os comedores de terra</b>		
Os comedores de terra	Doenças trazidas pelos <i>napë</i> , que geralmente levam à morte.	p. 17-20
O dilúvio: O ressurgimento dos yanomami e o aparecimento dos <i>napë</i>	Surgimento do <i>napë</i> após o dilúvio.	p. 71-76
<b>O surgimento da noite</b>		
O surgimento do tabaco	Requerimento para si da criação do tabaco, enfatizando que o <i>napë</i> não o criou.	p. 37-38
Horonami e o Tatu: o surgimento do tatame e da embira	Requerimento para si da criação do machado, enfatizando que o Tatu ensinou ao <i>napë</i> a criação do utensílio.	p. 45
Horonami e o Tatu: o surgimento do tatame e da embira	Descrição do Tatu: esbranquiçado, branco como os <i>napë</i> .	p. 47
O surgimento da banana	Tópico que explica como o <i>napë</i> descobriu a banana.	p. 63-66
<b>O surgimento dos pássaros</b>		
O surgimento dos pássaros	Afirmção de que mesmo sem ter terçados como os dos <i>napë</i> , os antepassados mataram Mucura.	p. 29
O surgimento dos pássaros	Necessidade de machados e facões	p. 29
A transformação dos quatis	Acusação de que o <i>napë</i> come os quatis, apesar destes serem Yanomami que se transformaram.	p. 51
A proliferação do fogo	Requerimento para si da criação do fogo, enfatizando que o Jacaré ensinou ao <i>napë</i> como fazer.	p. 60-61
A proliferação do fogo	Doenças oriundas do contato com o <i>napë</i> .	p. 67
Kasimi e seu neto	Comparação entre a casa dos espíritos e uma cadeia	113
Kasimi e seu neto	Requerimento para si da criação das pupunheiras, enfatizando que os <i>napë</i> não criaram as sementes.	p. 113-114
Kasimi e seu neto	Preocupação em saber o nome de dois antepassados, para responder ao <i>napë</i> quando este perguntar.	p. 114

O pássaro siikekeata	Omawë e Yoahiwë se tornam <i>napë</i> .	p. 123
----------------------	---	--------

O mito denominado “Monstro Këyakëya” registra a história da vingança da tribo Prãkiawëteri contra Këyakëya, monstro que tirou de sua reclusão<sup>58</sup> a filha do líder Naiyawë e, com a ajuda de seus companheiros, a esquartejou e comeu. Posteriormente, estes raptaram o outro filho do chefe e o colocaram vivo sentado sobre a carne da irmã. Para azar de Këyakëya, o monstro morava em tocas, como mora o tatu, então, através do respiradouro de sua casa, os Prãkiawëteri fizeram entrar fumaça, matando a todos os que o acompanhavam. Este, porém, se transformou em espírito e conseguiu escapar. Após esclarecer que a tentativa de matar o monstro se deu pela asfixia e não pela flecha, os narradores enfatizam: “No início, não havia matança, não havia inimizade, não havia briga mortal. Os *napë* também não existiam. Os nossos antepassados não sabiam manifestar nem ira nem raiva.” (PARAHITERI, 2017a. p. 26) Aqui, percebe-se que a menção ao não-índio é utilizada para que uma comparação entre a forma de vingança deste e a do ancestral Yanomami seja construída. Ademais, por justaposição das premissas, o narrador intenta demonstrar que toda a realização da vingança e da tentativa de assassinato contra Këyakëya não ocorreu da mesma maneira como o *napë* costuma fazer nas práticas de dizimação que se tornaram conhecidas entre todos os grupos Yanomami, como é o caso do massacre de Haximu (Rocha, 2007; Albert, 2015, 571-582), em que mulheres, velhos e crianças foram alvo da vingança de garimpeiros brancos. Apesar de o sequestro, o assassinato e a vingança estarem presentes no mito, os Yanomami da narrativa não se confundem com o homem branco, de forma a demonstrar que a maldade deste é maior e assemelha-se à ação descontrolada e terrível do monstro. Ainda que a passagem não estabeleça uma relação de decorrência entre o surgimento da matança e da inimizade mortal com o *napë*, é evidente que o tempo mítico, em que a crueldade não existia, coincide com a inexistência do homem branco. Como entre tantos outros povos indígenas das Américas, parece aos Yanomami que a guerra do branco – o seu modo descontrolado e sem limites de produzir a morte e as causas que o movem –

---

<sup>58</sup> Quando uma mulher Yanomami tem sua primeira menstruação, ela é colocada em um local afastado dos demais integrantes da comunidade, de modo que não participa de qualquer evento que ocorra enquanto o período durar. Caso ela seja casada, seu marido também deve ficar em reclusão (LIZOT, 1988). Um mito Yanomami, citado no capítulo anterior, é um dos utilizados na advertência de que nem a moça, nem seu marido saia do local onde se encontram reclusos, pois foi ao sair para ajudar sua sogra que um rapaz causou um enorme rasgo no chão e por ele violentamente começou a eclodir o rio do mundo subterrâneo, *Motu uti u*, devastando as comunidades e afogando seus integrantes, em uma espécie de dilúvio (KOPENAWA;ALBERT, 2015).

não compartilha dos princípios que regem as guerras indígenas, como se o branco fosse uma espécie sub-humana atormentado por uma desmedida incompreensível para os povos indígenas, que não desconheciam o sequestro, o assassinato e a guerra, mas que são incapazes de entender a forma de os brancos moverem essas forças (Albert; Ramos, 2002). Seja por este sentido de matança, que não poupa nem as mulheres, nem os velhos, nem as crianças, nem os bebês, seja pela causa identificada dessas matanças, que não é a vingança ritual ou alguma necessidade real, mas a ocupação total e descontrolada da floresta para a eliminação de suas espécies vegetais, animais e espirituais, causa ainda hoje espanto entre os Yanomami, como causou entre os Sioux e Cheyennes no século XIX na América do Norte (BROWN, 2017). Essa simetria que o pajé Parahiteri sugere por justaposição entre o aparecimento do branco e a perda de medida nos princípios que regravam a vingança e as lutas humanas reforça enfim a necessidade de distanciamento em relação a esse outro que maltrata e extermina não só homens, mulheres e crianças das aldeias, mas a própria terra-floresta com que eles são tão intimamente ligados.

Em “O pássaro popomari” encontra-se uma série de informações que guiam o modo de vida Yanomami até o presente momento<sup>59</sup>, como a necessidade de ter uma grande roça, explicitada por Ramos (2008), a consciência de que nos primeiros tempos havia animais que hoje são homens, e vice-versa, e a explicação para o esquecimento. Os pajés contam que nos primeiros tempos havia um pássaro, chamado Popomari. Um dia, este começou a gritar, de modo que sua voz ecoou por toda a floresta, fazendo com que um Yanomami se sentisse confuso e se perdesse. O narrador, a fim de ilustrar a potência do canto do pássaro, informa no início e enfatiza no fim do mito que este pôde se ouvir até na terra dos *napë*<sup>60</sup>. Percebe-se aqui a referência à terra dos *napë* como lugar longínquo. Isso indica o limite entre nós e outros, base da construção da alteridade, e retoma o mito da criação do *napë*, citado também por Kopenawa, no qual a entidade, exilada em terras distantes daquela em que surgiu, modela homens a partir da própria espuma dos yanomami, que chega pelo rio. (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p.121)<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> De acordo com o que se consegue mapear pelos registros de Davi Kopenawa (KOPENAWA;ALBERT, 2015), como também com as visitas de Valle.

<sup>60</sup> Encontra-se em *Folk Literature of the Yanomami Indians* um mito semelhante, intitulado “A myth about maize”. Nele, porém, uma mulher chamada Popomariyoma, que estava na colheita com sua filha e seu cunhado, se perde ao tentar encontrar um milho maior, adentrando cada vez mais a plantação. Perdida, ela se transforma em um pássaro da família do pica-pau, conhecida como Torcicolo, e canta até que sua filha a encontre. (WILBERT; SIMONEAU, 1990)

<sup>61</sup> O mito da criação do *napë* por Omama, no exílio, é citado no início do capítulo anterior.

O mito “O corte dos cabelos” apresenta uma estrutura diferente do que vem sendo observado no material, pois não é o relato de uma aventura de Horonami ou de um ancestral animal. Como é indicado no título, esta narrativa trata da prática do corte capilar e a todo tempo os narradores relembram que antes do contato não existia a tesoura, de modo que os cabelos caíam nos olhos e não era possível discernir os homens das mulheres. Quando se resolvia arriscar um corte, este era feito com a ponta do *tacuará*, uma espécie de bambu, que muitas vezes produzia ferimentos durante o procedimento. Ademais relembra-se que não existia o facão, para cortar as carnes, e o mesmo bambu era utilizado na preparação destas. Percebe-se que esta pequena narrativa é uma espécie de agradecimento ao *napë* pela inserção dos utensílios citados, que facilitaram algumas atividades nas comunidades indígenas. Inicia com a afirmação: “Quando não havia *napë*, sofriam de ter o rosto fechado pelos cabelos que desciam, tinham o rosto como o de mulher por causa dos cabelos. [...]” (PARAHITERI, 2017a. p. 26).

Bem diferente de “O corte dos cabelos” é a reflexão encontrada no texto “Os comedores de terra”. De acordo com os narradores do mito, antes do primeiro céu cair, viviam na terra seres muito diferentes dos Yanomami de hoje. Eles não conheciam ainda os alimentos que deveriam ser ingeridos e não sabiam os procedimentos para extrair da natureza os recursos necessários para sua sobrevivência, pois Horonami ainda não tinha surgido para ensiná-los. Então, tais seres comiam terra, troncos de árvores muitas vezes com casas de cupim, excremento de minhocas, folhas etc. No decorrer da narrativa, torna-se evidente que a fome é elencada como única adversidade sofrida por esses antepassados, pois os narradores descrevem um ambiente edênico, em que não havia cobras para picar os humanos, espíritos roubadores de almas, nem mortes precoces. Assim, os narradores tecem uma série de comparações com o cenário atual, no qual, sabe-se, é variado o quadro de doenças que os assola.

[...] Apesar de só comerem isso, não ficavam doentes, pois não existia malária, e não precisavam curar ninguém, pois não havia doença, não havia dor, nem tosse, portanto não havia necessidade de remédio – não havia doença, pois não havia *napë*. Viviam bem, sem doenças, até terem muitos cabelos brancos. As mulheres ficavam velhas até terem a cabeça branca, pois não havia doença. (PARAHITERI, 2017b. p. 18)

No trecho acima, a denúncia dos problemas gerados pela presença do não índio – apenas implícita, ou sugerida, pelos narradores no mito “Monstro Këyakëya”, analisado anteriormente – torna-se explícita e declarada quando os narradores afirmam que sem o

*napë* não havia o mal cuja origem eles narram. A relação de coexistência torna-se causal. Se no primeiro caso a hipótese era sugerida pela justaposição – inexistência do *napë*/inexistência da matança, da morte sem sentido –, aqui a relação é explicitamente causal: “não havia doença, pois não havia *napë*”. O *napë* é diretamente relacionado com a origem dos males que passaram a afetar os Yanomami, mesmo antes do contato. Ainda que se mencione a malária, hoje a principal endemia grave com que os Yanomami são obrigados a conviver, a generalização que essa passagem produz não restringe o assunto às enfermidades “novas” trazidas pelos brancos e para as quais os xamãs não conhecem cura<sup>62</sup>. Pelo próprio caráter mítico do tempo a que os narradores se referem – eles não estão falando simplesmente dos antigos yanomami mas dos humanos que viviam sobre a terra antes da primeira queda do céu –, não remontam aqui apenas a um passado histórico e recente, nem se limitam a falar dos primeiros tempos de forma fechada, no tempo do mito, como essas histórias provavelmente foram ouvidas antes do estrangeiro branco se aproximar. De forma mais complexa, esses hábeis narradores transferem as consequências dessa história recente para uma história originária, permitindo supor que mesmo as doenças conhecidas desde muito dos Yanomami são concomitantes da criação dos *napë*; e mais, foram causadas pela entrada dessa criatura estranha no mundo, mesmo quando ainda habitavam terras distantes e desconhecidas. Assim os narradores aproximam o tempo histórico e o tempo mítico, e não por acaso: “Era assim quando não existia *napë*, antes de os *napë* se misturarem; nessa época, os *napë* existiam? Sabemos que não! Não existiam.” (PARAHITERI, 2017b, p. 19). Falando, por um lado, dos tempos do início e cruzando-os, por outro, com os tempos em que os brancos começaram a se misturar, esse mito é particularmente rico em denúncias dessa natureza, estabelecendo operações complexas como essas translações de tempo, com as quais tiram consequências críticas da observação do presente a partir do conhecimento ancestral e alteram o conhecimento antigo pelas interpretações do presente. Assim também ocorre nas passagens seguintes em que tematizam o encurtamento da velhice e enumeram sintomas e enfermidades diversas atribuídas ao contato com o branco para caracterizar por contraste os homens que existiram na floresta que antecedeu aquela em que hoje vivem: “Era assim, no início: não sofriam com conjuntivite, nem com feridas, nem tinham marcas

---

<sup>62</sup> No contexto dos contatos intermitentes e posteriormente nos contatos permanentes, a incidência destas doenças novas era algo novo, como diversas vezes é lembrado pelo chefe Davi Kopenawa em seus relatos (KOPENAWA; ALBERT, 2015). É nesse sentido que se pode afirmar que, para esses males, os xamãs nunca tiveram poder de cura.



de furúnculo. Tinham a pele bonita e somente sofriam de fome, por causa da terra que comiam. [...]” (PARAHITERI, 2017b. p. 19); “[...] Não choravam por causa de um velho morrendo de doença, pois ninguém morria de doença. [...]” (PARAHITERI, 2017b. p. 19); “[...] Eles não ficavam fracos com diarreia, isso não acontecia, apesar de eles não tomarem remédios.” (PARAHITERI, 2017b. p. 19). Demonstram a grande insatisfação por estarem inseridos em uma realidade maculada pelo saldo negativo do contato com o não índio, mas vão além disso: inserem essa constatação histórica na narrativa primordial da criação dos seres e particularmente na entrada do mal no mundo. Uma leitura superficial poderia concluir que os pajés Parahiteri “confundem” os tempos histórico e mítico por supostamente viverem na lógica do mito. Diferente disso, desde que Davi Kopenawa e Bruce Albert publicaram *A queda do céu* pelo menos, uma interpretação mais profícua dessa escritura da oralidade yanomami seria entendê-la como uma interpretação xamânica da história recente, uma espécie de antropologia às avessas pela mobilização das mais complexas categorias epistemológicas próprias do pensamento xamânico para efetuar uma crítica intrinsecamente indígena sobre as experiências mais recentes das últimas quatro ou cinco gerações<sup>63</sup>.

Como visto anteriormente, para algumas comunidades Yanomami, o mundo foi criado e modificado não por Horonami, mas pelas entidades Omama e Yoasi (ou Omawë e Yoahiwë) que representam na criação o bem e o mal, respectivamente. Em “O dilúvio: O ressurgimento dos yanomami e aparecimento dos *napë*” as duas entidades aparecem como protagonistas das ações que conferem a sobrevivência dos antepassados dos yanomami atuais e a criação do não-índio<sup>64</sup>. Os narradores contam que os irmãos ouviram, próximo ao rio Tanape, um choro de bebê e o descobriram amarrado às hastes de palmeira, com muita sede. Depois de tentar, com sua baba e sua urina, matar a sede da criança, que já arfava e revirava os olhos, sem sucesso, Omawë teve uma revelação de que havia água embaixo de uma pedra e a retirou do solo. Assim, a água começou a jorrar e matar a sede do bebê, porém isso durou muitos dias, de modo que a gente da região morreu afogada. Os irmãos resgatam, então, os corpos afogados dos yanomami e os

---

<sup>63</sup> Lembramos aqui que o contato mais regular entre os Yanomami e os *napë* remonta aos anos 1950 e que as gerações Yanomami ainda hoje podem ser separadas por cerca de 16 ou 17 anos, idade em que a maioria dos jovens já constituiu família.

<sup>64</sup> Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa narra uma versão semelhante desse mito em que Omama, temendo o retorno do monstro do algodão, foge para um mundo longe da floresta. Durante esse tempo, em uma festa *reahu*, um marido sai da reclusão para ajudar seu cunhado e como pena por essa atitude, a terra se abre, jorrando água que mata muitos yanomami. Esse líquido misturado com o sangue e os pedaços de corpos chega até o exílio de Omama e lá ele os modela, formando o *napë*. (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 253)

assam, posteriormente raspando a parte queimada. Assim, eles dão origem aos *napë* e ressuscitam os Yanomami. O que é retirado na raspagem, é jogado no rio, dando origem aos peixes e é ressaltado pelos narradores Parahiteri que quando se come um peixe hoje, se está comendo homens que se transformaram nos primeiros tempos. Assim como no mito da comunidade de Watoriki (KOPENAWA; ALBERT, 2015), no qual, da espuma dos yanomami, o *napë* – aqui se referindo tanto ao branco quanto ao não yanomami – é criado, torna-se perceptível na narrativa apresentada que a criação do não-índio é abordada como uma ação secundária da divindade, que já havia criado os yanomami e gera os outros a partir da matéria-prima de sua primeira criação. A discussão que os mitos da criação do *napë* suscitam encontra respaldo nos postulados de Clastres (2004), já mencionados no capítulo anterior, acerca do etnocentrismo percebido no sentimento de superioridade inerente a toda sociedade, salientada na marginalização do outro.

“O surgimento do tabaco” dá continuidade às aventuras do pajé maior Horonami ao contar sobre seu encontro com Hãxoriwë que não usava o tabaco, utilizado como brejeira<sup>65</sup>, e por isso sofria muito, com vontade de fazê-lo. Hãxoriwë, então, colhia e comia frutas chamadas *pahi*<sup>66</sup> e as sovinava. Horonami com vontade de comer as frutas, usa seus poderes e faz aparecer um tabaco em seus lábios para fazer de objeto de troca com o outro, que rapidamente percebe a brejeira e começa a chorar. A troca finalmente ocorre, de modo que cada um obtém o que desejava. Hãxoriwë, porém, ao provar do tabaco, fica tonto e o cospe, fazendo nascer um broto que cresce rapidamente. Mais tarde, o feito atribuído a Horonami é encontrado por dois Yanomami que propagaram a notícia

---

<sup>65</sup> No uso cotidiano do tabaco, os Yanomami não fumam ou inalam a fumaça, mas fazem um pequeno rolinho com as folhas, misturadas com cinza peneirada e ligeiramente umedecida, colocando-o atrás do lábio inferior, chupando-o por horas, de forma intermitente, e guardando-a nos intervalos de uso, seja atrás da orelha, seja numa quina da canoa, seja no pé do esteio de uma casa. Entre os Yanomami do Amazonas, chamam a isso “*pêê*”, que, pela tradição nordestina na ocupação da Região Norte, é traduzido por brejeira. Segundo as observações de Valle, por diversas razões nem todos os grupos possuem hoje folhas *in natura* de tabaco plantado. Por isso, rotineiramente eles adquirem na cidade tabaco de rolo ou picado e fazem o mesmo procedimento para o preparo da brejeira, com o detalhe de que, em redor do rolinho menos consistente de cinza e tabaco, eles minuciosamente tramam uma teia de linha bem fina, de modo a que não se desmanche na boca o composto de tabaco e cinza umedecida até que ele tome forma. As brejeiras são usadas por indivíduos de todas as idades e de ambos os sexos e tem um papel importante na saúde bucal dos Yanomami por tornar alcalino o pH da boca. Mesmo assim, é alvo de preconceito de agentes *napë* naquela região. Muitos relatam que foram repreendidos por padres, pastores, professores e técnicos de saúde pelo uso do artefato. A brejeira, ou *pêê*, é muito apreciada após o almoço, em momentos de pausa num trabalho duro ou ao tomar a fala numa reunião. Pode ser compartilhada entre amigos se houver consentimento de seu dono e sua falta é causa de muito mau humor, o que explica o sofrimento de Hãxoriwë. Seria viável a realização de um estudo de práticas sociais para investigar o grau de declínio desse uso nas comunidades mais invadidas por práticas religiosas de brancos.

<sup>66</sup> De acordo com a mesma narrativa, *pahi* seria uma espécie de ingá.

para outros e assim o uso do tabaco foi disseminado. Ao fim da narrativa, os pajés enfatizam que não foi o *napë* o criador da planta:

Foi assim que aconteceu: Hãxoriwë, os Warahikoteri e os dois Wãimaãtori descobriram o tabaco primeiro. Foi assim que o uso do tabaco se desenvolveu. Os *napë* não fizeram surgir o tabaco depois de soprar as sementes. Foi a partir do lugar onde surgiu o tabaco que ele se espalhou por todo canto. Assim foi. (PARAHITERI, 2017b. p. 37-38)

Este é mais um exemplo no *corpus* de atribuição a si e não ao outro a participação na criação, ao reafirmar que seu antepassado e não o dos *napë pë* foi aquele que realizou os feitos citados. De acordo com Clastres (2004), este é um sentimento intrínseco a todo homem em sociedade, como visto anteriormente. No entanto, a cada narrativa, torna-se mais evidente o desejo dos narradores Yanomami de se posicionar diante da hegemonia branca, trazendo para si aquilo que é atribuído ao branco.

“Horonami e o Tatu: o surgimento do tatame e da embira” é um mito sobre vingança, mas também sobre criação e ensinamentos, como, a essa altura, percebe-se ocorrer sempre nas narrativas Parahiteri. Contam os pajés que, nos primeiros tempos, Tatu com seu machado tentava tirar mel *tima* de uma árvore<sup>67</sup>, de modo que Horonami, ao passar, ouviu o som das batidas no tronco e resolveu ir em direção a ele. Chegando onde o outro estava, o demiurgo ficou curioso, pois ainda não conhecia a extração do mel e pediu para experimentar a seiva. Tatu, então, o atraiu para o buraco na árvore e enganando-o lacrou a entrada, fugindo logo em seguida e deixando Horonami preso, chorando e gritando. Porém, por ser muito poderoso, o pajé conseguiu estourar o tronco e seguiu em direção ao outro para se vingar, com sua zarabatana. Encontrando-o, na floresta, Horonami monta um arдил ao fazer com que seu inimigo abaixe para procurar uma colmeia. Nesse momento, o ancestral dos Yanomami com o machado que estava nas costas do Tatu, o golpeia, partindo-o ao meio e fazendo com que sua parte superior fugisse para cima, onde ficam os espíritos, e a de baixo, com as tripas, suba para as árvores. Lá, uma parte dos restos mortais de Tatu se transformaram no cipó-de-apuí e outra na embira, *xinakotorema*, com a qual, os narradores contam, os Yanomami ainda hoje amarram as cabeças de suas redes de cipó, coisa que não faziam antes do que foi narrado. Ao narrar o mito, os pajés Parahiteri elencam uma série de criações do Tatu, entre as quais o

---

<sup>67</sup> *Tima* é uma das dezenas de espécies de abelhas conhecidas pelos Yanomami, não sabemos se catalogada entre os especialistas brancos. *Puu* é a palavra que designa tanto o mel como a abelha ou o enxame, em geral.

machado, objeto importante para o desenrolar da narrativa. O mito mais uma vez dissocia do *napë* a ferramenta que foi um dos utensílios mais utilizados como estratégia de atração desde os protocolos de aproximação do Serviço de Proteção ao Índio. Como história das origens numa perspectiva indígena, a origem do machado também é atribuída ao povo Yanomami, visto que Tatu nos primeiros tempos era Yanomami, ou seja, homem.

Foi Tatu quem fez aparecer o machado, pois foi ele quem o fabricou. Ele percebeu que certo tipo de madeira dura parecia um cabo de machado. Assim, o Tatu possuía o único machado. Ele ensinou aos *napë* como fabricar o machado. [...] (PARAHITERI, 2017c. p. 45)

Além dessa menção, no momento em que Horonami vê Tatu retirando mel da árvore, sua descrição “O Tatu era esbranquiçado. Ele era branco, como os *napë*. [...]” (PARAHITERI, 2017c. p. 47) deixa claro o ponto de referência dos pajés e, portanto, da comunidade em questão sobre a cor da pele do não-índio, mesmo que a atribuição do termo “branco” a este possa dividir opiniões.

“O surgimento da banana” é dividido em duas partes: o surgimento propriamente dito e o surgimento na terra dos *napë*. Curiosamente, a primeira tem como personagem principal Fantasma, que preparou um terreno e, mesmo sem plantar, fez nascer bananeiras e batata-doce para alimentar seu filho. Horonami, que andava pelo território, avistou a casa de Fantasma e com ele pegou algumas mudas e aprendeu a plantar bananas. Assim, os Yanomami que antes não conheciam a fruta, puderam passar a comê-la. A primeira parte é finalizada:

Nossos antepassados e os antepassados dos *napë* não comeram banana desde o início. Hoje, tanto os *napë* quanto os Yanomami plantam bananas, a partir do ensinamento de Horonami. (PARAHITERI, 2017c. p. 63)

Em seguida, há um tópico destinado à descoberta da fruta, pelos não-índios, que inicia com a pergunta: “Qual foi o Yanomami que levou as bananeiras aos *napë*?” (PARAHITERI, 2017c. p. 6). Nota-se que o questionamento indica a dependência que o povo estrangeiro, nesse caso, teria diante dos detentores da criação, pois só seria possível que a fruta, como os outros elementos, citados nos outros mitos do *corpus*, chegassem ao *napë* por intermédio de algum Yanomami, já que a história da criação é etnocentrada. No entanto, como se responde logo em seguida, nenhum Yanomami levou mudas de

bananeira a este outro povo e assim a narração dos acontecimentos que fizeram com que a fruta chegasse a ele começa.

Havia uma moça muito bonita em reclusão, por motivo de sua primeira menstruação, e o rio passou a desejá-la, percorrendo o território de seu *xapono* e a perseguindo. Depois de muita insistência, por mais que seu pai tenha tentado enfeitá-la, pintando-a, o rio conseguiu levá-la e fez dela sua esposa<sup>68</sup>. A mulher, então, se transformou em um boto e a água que a levou, levou também as bananas que estavam na roça próxima ao seu *xapono*. Assim, “aquelas bananeiras *rokoroko* que a água levou, bem como as pacovas, se multiplicaram na terra dos *napë*. Assim foi, as bananeiras se multiplicaram.” (PARAHITERI, 2017c. p. 66). Pode-se afirmar que a história serve para associar o rio, entidade Yanomami e a moça, no papel de antepassado, à chegada da banana às terras estrangeiras, requerendo para si, mais uma vez, a criação ou a fundação de uma realidade, para impedir que esta seja associada aos deuses dos outros.

Apesar de ter sido registrado com o nome “O surgimento dos pássaros”, esse mito na verdade aborda a transformação dos humanos em animais e a colorização destes, com foco nas aves. Tudo começou quando duas moças sentiram o cheiro de Mel, um rapaz muito bonito e cheiroso que vivia na serra Moyenapiwei, e decidiram seguir para lá a fim de se casarem com ele. Porém, no caminho, Mucura ou “o feio” – descrito como um ser repugnante, fedorento, cheio de feridas das quais brotavam larvas – descobre as duas moças e deseja que elas venham para seu *xapono* e se casem com ele. Assim, Mucura chega a oferecer-lhes carne de seu próprio corpo, mas as moças fogem por causa do mau cheiro desta e finalmente chegam à casa de Mel. Este as recebe e as aceita como esposas. Ao ver os carinhos que as duas dedicavam ao esposo, o feio fica transtornado e, para se vingar, vai em busca de veneno. Para isso procura Gavião e Irara, conhecidos por fornecerem venenos para os outros animais. Então, encontra Mel trabalhando na roça e sopra nele o material tóxico, matando-o. A partir de então se inicia uma mobilização para vingar a morte de Mel, que era muito querido em sua comunidade, de modo que todos os animais – até então sob a forma de humanos – seguem a caminho da montanha para onde Mucura fugiu e se escondeu, mas não sem antes realizarem as devidas cerimônias fúnebres de cremação do corpo, informação que o texto deixa bastante clara, referindo aspectos da festa *reahu*, tratada anteriormente, e considerada uma das marcas centrais da

---

<sup>68</sup> No mito, é esclarecido que, caso a mulher seja enfeitada, ela é entregue a um marido humano.

superioridade cultural dos Yanomami sobre os estrangeiros que enterram os corpos de seus mortos.

Nesse contexto, pode-se perceber uma série de menções ao *napë*, direta e indiretamente, como a referência às suas ferramentas, já mencionadas em alguns mitos, descritos anteriormente. A primeira evidência está em uma espécie de diálogo com o leitor, mas que aponta originalmente para o ouvinte, visto que tais narrativas foram transmitidas oralmente pelos pajés Parahiteri e gravadas, para depois serem transcritas. Como se sabe, esse processo foi feito, sobretudo por não-índios. Dessa forma, ao dizer “Esse abrigo estava na base da montanha, que vocês não conseguiriam derrubar rapidamente, mas eles trabalharam como loucos e causaram um impacto incrível no cume da montanha. [...]” (PARAHITERI, 2017d. p. 28) fica claro que ao dizer “vocês”, o narrador se dirige ao branco, ao outro, que é quem escuta no momento da narração. Nesse mesmo parágrafo uma ferramenta estrangeira é citada: “[...] Não tinham terçados, mas mesmo assim conseguiram matar Mucura. Apesar de não possuírem terçados como os dos *napë*, eles conseguiram matá-lo.” (PARAHITERI, 2017d. p. 29). É citada então a dificuldade do grupo de Maitacas, Araris e outros animais para conseguir ferramentas que funcionem e não quebrem ao entrarem em contato com a montanha, pois os machados e os facões que os animais possuíam estavam em pedaços após as tentativas de quebrá-la. Sem sucesso, os animais se reúnem e, com a força de seus pensamentos, amolecem o interior da montanha e assim conseguem perfurá-la até destruí-la e conseqüentemente destruir Mucura. As espécies então se pintam com seu sangue e seus excrementos, dando as cores e formatos das pinturas que são vistas hoje em seus corpos. Percebe-se, nesse mito, o fascínio, apresentado indiretamente, pelas ferramentas de metal do branco, pois os narradores enfatizam que com o uso destas o esforço feito para encontrar e se vingar de Mucura teria sido muito menor. Nesse sentido, Kopenawa e Albert (2015) demonstram que, na história do contato, o interesse dos yanomami pelo branco não tinha como motivo principal a busca por alimentos, fogo ou panelas de alumínio, mas sim as ferramentas, com as quais seria possível abrir roças maiores, cultivar plantas e alimentar a comunidade.

“[...] os Xamat<sup>h</sup>ari as obtinham descendo o curso do Demini até os barrancos dos brancos que viviam às margens do rio Aracá. Estes pescavam tartarugas e coletavam castanha-do-pará, balata e fibras de piaçava. A gente do *Kapirota u*, embora vivesse longe rio acima, conhecia bem esses brancos do rio. Costumava ir visitá-los e, na estação seca, trabalhava para eles durante várias luas. Conseguia assim objetos

manufaturados de todos os tipos. [...]” (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p.241)

Dito isso, nota-se que os objetos se tornaram objeto de troca e sua mão de obra era o que os integrantes das comunidades tinham a oferecer para os *napë* nesse escambo, o que demonstra quão valioso era o material para os yanomami. Apesar dessa ideia estar presente no mito, este mostra também que a força do pensamento ancestral Yanomami é mais forte do que os bens materiais do *napë* e se os antepassados tivessem ferramentas, talvez não tivessem conhecido o poder de suas mentes. Essa associação corrobora com o que foi discutido acerca da inserção de práticas exógenas na rotina Yanomami, sobretudo a escrita; discussão na qual Davi Kopenawa utiliza o argumento da memória.

O próximo mito intitulado “A transformação dos quatis” é uma narrativa breve que relata a condição primeira de humano dos quatis e de outros animais. Nesse sentido, como em outras histórias, os narradores enfatizam que, nos primeiros tempos, animais e humanos tinham a mesma forma, com a ressalva de que com o caititu isso não aconteceu. Dito isso, há uma fala dirigida ao ouvinte, como no mito descrito anteriormente: “Vocês comem o quati, apesar de ele ser Yanomami. Os Yanomami se transformaram em quatis. Tornaram-se animais no tempo de Horonami.” (PARAHITERI, 2017d. p. 51). Novamente é perceptível que o pronome se direciona ao *napë*, que ouve as narrativas contadas pelos pajés Parahiteri. Assim, evidencia-se que a advertência para a falta de sensibilidade do não-índio demonstra um dado da realidade indígena: o consumo exacerbado destes, representado pela caça e por todo tipo de extração de recursos em território preservado.

Como percebido nas narrativas analisadas anteriormente, a ação dos mitos ora é dividida entre o herói Horonami e os ancestrais animais, ora é exclusiva destes. Assim é “A proliferação do fogo”, mito que aborda o primeiro contato dos antepassados yanomami com esse elemento da natureza. Segundo a narrativa dos pajés Parahiteri, havia um tempo em que os habitantes da floresta sofriam com a escuridão da noite e passavam mal por ingerir alimentos crus. Um dia, o Jacaré encontra o fogo, mas sua cobiça faz com que ele não divulgue a descoberta e a esconda dentro de sua boca para que, assim, ele e sua esposa pudessem comer alimentos cozidos e fritos, enquanto os outros animais, inclusive os demais moradores de sua casa, sofriam comendo cru. Desconfiados de que o casal escondia algo, os vizinhos deste tramaram para fazer o sovina rir e soltar o que havia em sua boca. Depois de muitas tentativas, foram as gracinhas de *Tohomamoriwë* que

fizeram com que o jacaré desse uma grande gargalhada e revelasse seu segredo. Muito nervosa com essa revelação, sua esposa então roga uma série de pragas aos antepassados dos Yanomami, relacionadas ao uso do fogo, como as queimaduras e a cremação dos mortos, que produz o choro. Após desferir tais palavras, o casal parte para o igarapé, onde o fogo não os pode alcançar e promete viver feliz para sempre. O mito, portanto, explica como o habitat da espécie tida como personagem principal tornou-se água e, para além disso, deixa transparecer o que os narradores acreditam ser a tal felicidade eterna, anunciada pela personagem que praguejou.

Dito isso, ela e seu marido, KruXu! Kopou! Os dois foram às águas para nada de ruim lhes acontecer, para eles não ficarem doentes, não pegarem diarreia, nem dor de cabeça, nem conjuntivite, nem terem dor nas pernas, nem conhecerem a malária. E assim será. (PARAHITERI, 2017d. p. 67)

No trecho, são elencadas enfermidades conhecidas pelos narradores, das quais o casal se tornou imune quando decidiu viver na água, e evidencia-se a associação destas ao *napë*, pois são, no geral, doenças oriundas do contato dos Yanomami – e demais comunidades indígenas – com a sociedade envolvente. Para além disso, a referência ao não-índio aparece no decorrer da narrativa para mais uma vez requerer ao ancestral da etnia a criação ou a disseminação de algum elemento. Portanto, em “Jacaré ensinou os *napë* a fazer fogo; eles o usam porque Jacaré lhes ensinou, pois ele guardava o fogo na sua boca.” (PARAHITERI, 2017d. p. 60) e em “O fogo foi revelado com Jacaré; os *napë* e os Yanomami terão o usufruto do fogo, por isso comemos cozido.” (PARAHITERI, 2017d. p. 61) percebe-se um desempoderamento do *napë*, tirando dele o mérito pela criação daquilo que existe no mundo hoje.

“Kasimi e seu neto” é a história de uma anciã e seu neto, que decidem ir para onde moram os espíritos, por não quererem mais viver como Yanomami. Apesar de não ser uma tarefa fácil, os dois conseguem encontrar a casa, mas por causa do grande cesto que Kasimi levava, a passagem é obstruída e eles não conseguem entrar. Os espíritos passam a zombar da avó e a porta vai se fechando, até fechar totalmente. Nesse momento, a casa dos espíritos é comparada a uma instituição do mundo *napë*: “[...] Infelizmente a entrada fechou. Ela fez assim, como quando alguns ficam presos na cadeia. Foi assim.” (PARAHITEI, 2017d. p.113). Então, é feito um parêntese para que seja explicado como os espíritos viviam nos primeiros tempos: comiam, plantavam, faziam festas, caçavam e ensinaram aos Yanomami a fazer todas essas coisas. Durante essa explicação, os



narradores novamente fazem questão de desvincular do *napë* uma invenção. Dessa vez também não foi Omama (Omawë), o já citado demiurgo na mitologia de outras comunidades Yanomami, o responsável pela criação da pupunha, fruto tão importante na economia Yanomami. “Foram os Japiins que espalharam as sementes de pupunheira. Não foram os antepassados do *napë* que criaram essas pupunheiras. Eles não inventaram as sementes.” (PARAHITERI, 2017d. p. 113)<sup>69</sup> e “Omawë plantou, pupunheiras, depois de inventar as sementes? Não, não foi ele quem fez isso!” (PARAHITEI, 2017d. p. 113). Os requerimentos continuam no decorrer da narrativa:

Não foram os Yanomami que conseguiram as sementes para podermos comê-las hoje. Não comemos pupunhas hoje devido a um antepassado dos *napë* que as tenha feito aparecer. Elas nos foram dadas. Foi Japiim quem as conseguiu. A pupunha se espalhou. Foi assim. Na verdade, foi assim. (PARAHITEI, 2017d. p. 113).

Por fim, é questionado se alguém sabe o nome daqueles que ensinaram aos Yanomami a fazer a luta *yaimou*, uma luta cerimonial geralmente realizada em festas de aliança. Entre os questionamentos, os narradores demonstram a preocupação: “[...] Se um *napë* perguntasse o nome dos dois que moravam juntos, alguém diria o nome dos dois? [...]” (PARAHITEI, 2017d. p. 114). O trecho não indica apenas a curiosidade do *napë* acerca da mitologia Yanomami, relembra também o dever dos narradores de saberem essa informação, de acordo com os costumes das sociedades tradicionais, como levanta Eliade (1972. p. 14), ponto discutido no tópico anterior. A dupla a qual os pajés não se recordam dos nomes aparecerá no mito transcrito em seguida, o último do *corpus* dessa pesquisa, intitulado “O pássaro *siikekeata*”. Com repetições e digressões, os narradores se questionam acerca da identidade dos irmãos e passam a elencar irmãos de sua mitologia, afirmando que não se trata de Yoawë, nem Yoasiwë, nem de Yoahiwë e Omawë. Não conseguem se lembrar, porém elencam vários ensinamentos que a dupla deixou aos Yanomami, como o de fazer festa – e conseqüentemente o *yaimou* –, comer anta etc. Posteriormente, narram uma aventura dos irmãos com um neto, em que este, enquanto caçava passarinhos, ouve uma voz que ameaçava rasgar sua pele. Aterrorizado, o menino retorna ao seu *xapono* e alerta o avô, que fazia o *yaimou* com seu irmão. Todos ouvem a voz e fogem, os irmãos caindo no rio e o neto se transformando em um pássaro de cauda longa e vermelha. Ao fim do mito, os narradores reforçam que nenhum deles morreu, mas

---

<sup>69</sup> Japim é uma ave de plumagem negra, também conhecida pelos nomes xexéu, japim, japuíra, João-conguinho e japiim-xexéu.

se transformaram e novamente afirmam, dessa vez acrescentando que não morreram de doença (PARAHITERI, 2017b. p. 127), menção similar à que aparece em “A proliferação do fogo”. Nessa narrativa, é revelado também que Omawë e Yoahiwë se transformaram em *napë* e suas imagens, ou seja, seus espíritos, e que não habitam mais o território Yanomami.

Como visto anteriormente, todo mito de origem conta e justifica o surgimento de uma situação nova, ao relatar como o mundo foi modificado, podendo ter sido enriquecido ou empobrecido (Eliade, 2004). Dessa forma, pode-se perceber nos mitos yanomami citados não uma reformulação das histórias propriamente ditas, com mudanças em seu enredo ou na escolha dos personagens, mesmo porque não há um material anterior, da mesma comunidade, para que uma comparação seja realizada. Assim, o que se evidencia nas narrativas observadas são análises da realidade vivida atualmente por quem as está narrando, por meio de reflexões e comentários que denunciam os problemas, sempre relacionados à sociedade envolvente, que vêm sendo enfrentados pelo grupo Parahiteri, pelos Yanomami e pelas populações indígenas em geral. Ademais, observa-se, com bastante frequência, o desejo de destituir o *napë* do papel de criador de diversos elementos, sejam eles da natureza ou manufaturados, ponto visto no capítulo anterior deste trabalho. Desse modo, percebe-se que nada parece ter sido modificado, a partir do contato, no que é essencial para a cosmogonia yanomami, de forma que, por exemplo, a história da descoberta do fogo não ganhou elementos novos no que se sabe sobre a forma como este chegou aos antepassados yanomami ou como os jacarés passaram a habitar a água. Do mesmo modo, a história da vingança dos animais pela morte de Horonami não relata que, em decorrência da posse dos machados, foi possível matar Mucura. Portanto, é comum encontrar reflexões, que não alteram o percurso da narrativa, mas trazem à tona a compreensão de que os integrantes do grupo Parahiteri vêm tendo do mundo em que vivem e apontam para a necessidade de transmitirem para além de sua comunidade esse grito de protesto, ora sutil, como em “A proliferação do fogo”; ora poderoso e eloquente, como em “Os comedores de terra”, que curiosamente é também o nome atribuído, por Davi Kopenawa, aos garimpeiros que tanto causaram mal às terras indígenas. Nesse sentido, pensando em como os contatos entre os Yanomami e a sociedade envolvente refletem na mitologia do grupo Parahiteri, nota-se, por trás das inserções de menções às ferramentas, às doenças e ao *napë*, sobretudo uma politização dos narradores. Esta atitude política está presente, pelo que já foi dito, nas diversas investidas contra a centralidade presumida do branco, pelos vários comentários visando a desempoderar o branco, quando

há o grito de socorro em relação às doenças que este trouxe e mesmo quando há um sentimento de gratidão, por ele ter lhes apresentado utensílios com os quais os yanomami de hoje e seus antepassados puderam reinventar suas práticas.

## CONCLUSÃO

Com esse estudo, pretendeu-se investigar de que modo os contatos interétnicos entre o Yanomami e a sociedade envolvente são abordados por seus autores nos registros escritos da mitologia do grupo Parahiteri, subgrupo Yanomami. Para tanto, foi necessário analisar as publicações de 2017: *A árvore dos cantos*, *Comedores de terra*, *O surgimento dos pássaros* e *O surgimento da noite* de autoria dos Pajés Parahiteri, da coleção Mundo Indígena, editora Hedra, que são uma transposição das histórias contadas oralmente nas comunidades indígenas do grupo Parahiteri. De tal material, foram selecionados mitos nos quais há referências ao não índio, o *napë*, e estas citações foram comentadas e analisadas sob a luz dos postulados de antropólogos como Pierre Clastres, Lévi-Strauss, Rita Ramos, Bruce Albert etc.

Para a efetivação do que se intentou nesse trabalho, em seu primeiro capítulo foi feita uma exposição de aspectos gerais do povo Yanomami, a qual foi dividida em três partes. Inicialmente, foram apresentados dados como população, ocupação territorial, língua falada, práticas de plantio, forma de moradia etc. No segundo tópico, pôde-se tratar da importante relação dos integrantes da etnia com a morte, o sobrenatural e as práticas xamânicas. No último tópico desse capítulo foi apresentada uma personalidade Yanomami reconhecida mundialmente por sua luta em busca dos direitos da etnia, importante contribuição para esse trabalho: o xamã Davi Kopenawa. As informações apresentadas tem base em revisão bibliográfica, que incluiu trabalhos de antropólogos como Bruce Albert, Alcida Rita Ramos e demais pesquisadores, como Dalmonego e Ramalho. Para além disso, a pesquisa contou com as anotações de campo do professor doutor Ricardo Martins Valle, orientador desse trabalho, em contato com os Yanomami desde 2012.

No segundo capítulo deste trabalho, a relação entre o Yanomami e o não índio foi demonstrada também em três momentos. No primeiro tópico procurou-se, a partir das narrativas míticas Parahiteri, investigar qual é a visão que o Yanomami tem do *napë*, baseando-se nos postulados de Pierre Clastres (2004) acerca do etnocentrismo inerente a todo homem em sociedade, como também nos escritos de Bruce Albert acerca da alteridade. No segundo tópico, foram expostos momentos principais em que as tribos tiveram a presença de grupos *napë* em seus territórios, por meio de invasão direta ou indireta. Assim, focou-se em dois grupos representantes de instituições religiosas, a saber:

Salesianos e Ethnos360, o antigo New Tribes; e também nos garimpeiros que nunca deixaram de atormentar a vida dos Yanomami e das comunidades indígenas residentes dos territórios que eles invadem. Com as informações acerca da atuação desses grupos – retiradas de pesquisas citadas no decorrer do capítulo – foram demonstradas alterações ou até mesmo a inviabilização, por determinado momento, de práticas importantes para o equilíbrio da vida yanomami, como as fúnebres. O terceiro e último tópico é dedicado a apresentar uma *napëyoma* que mantém uma postura diferente dos *napë pë* que foram sendo citados nos tópicos anteriores e que foi essencial para a produção dos livros utilizados como *corpus* nesse trabalho, a francesa Anne Ballester Soares.

Após tal contextualização, no terceiro capítulo foi discutido acerca da forma como os mitos são transmitidos e mantidos nas sociedades indígenas, como sua função nestas e suas características. Para tanto, foram utilizados os postulados de Mircea Eliade (1972), Marcel Mauss (2003) e Lévi-Strauss (2014; 1985a; 1985b). Por fim, foi feita a análise do *corpus* na tentativa de responder ao questionamento feito no início desse trabalho, a saber: como o registro escrito dos mitos cosmogônicos da comunidade Parahiteri, subgrupo Yanomami, projetado como instrumento de preservação e difusão da tradição da etnia, reflete as transformações no modo de vida do grupo.

Nesse trabalho, foi possível perceber que as narrativas do grupo Parahiteri refletem o histórico de contatos, nos quais o branco, por acreditar que ocupava uma posição superior em relação às comunidades indígenas, invadiu territórios, tentou fazer alterações nas crenças e práticas destas, extraiu de territórios habitados e utilizados pelas comunidades indígenas o máximo de recursos possível, levou doenças, provocou a sedentarização, assassinou, estuprou etc. Esta ideia de sociedade evoluída *versus* sociedade retrógrada reflete inclusive nos termos utilizados para se referir às comunidades indígenas, como primitivos, subdesenvolvidos, e até mesmo tradicionais. Assim, sabe-se que este é o discurso que se propaga acerca do índio, ao qual ele próprio tem acesso. Não espanta, portanto, que, no momento em que indígenas ganham voz diante de ouvintes *napë*, suas histórias transpareçam suas interpretações dessa situação, como nas comparações com objetos com os quais eles passaram a conviver em decorrência do contato; nas passagens em que os ancestrais Yanomami são colocados como superiores em relação aos espíritos do *napë*, sobretudo quando enfatizam que certas criações vieram daqueles e não destes; na denúncia sobre as doenças trazidas pelo branco e a associação deste a vingança, matança, ira e raiva (PARAHITERI, 2017a. p. 26). Assim é a imagem

de *napë* e do contato que se encontra ao analisar as narrativas do subgrupo Yanomami, onde também se encontra a imagem dos próprios Yanomami, construída pelos pajés Parahiteri, também, a partir da oposição aos outros.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. Massacre do Haximu. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 571-582.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. **Saúde Yanomami: um manual etnolingüístico**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1997.

ALBERT, Bruce. **Urihi: terra, economia e saúde yanomami**. Brasília: Série Antropologia, nº. 119, 1992.

ANDRELLO, Geraldo; FERREIRA, Tatiana Amaral S.. Transformações da cultura no Alto Rio Negro. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016. p. 25-57.

BROWN, Dee. **Enterrem meu coração na curva do rio**. Porto Alegre: L&PM, 2007.

BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2 ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naif, 2004. p. 54-63.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Uma introdução. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016. p. 9-21.

DALMONEGO, Corrado. **Paterepê: quem são esses napê pê?** Elementos para o estudo da construção yanomami da alteridade dos missionários. 294 f. Dissertação (Mestrado) –

Curso de Ciências Sociais, Área de concentração Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2015.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Lisboa: Arcádia, 1979

FOIRN & PDPI/MMA. Cadernos de gestão territorial e ambiental do Noroeste Amazônico: Diálogos com a PNGATI, 2015.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

KAWAGUCHI, D. (2017). **Todo o mundo é humano?** A relação entre humanidade e animalidade nas narrativas míticas de duas culturas (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP. 192 p.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAUDATO, Luís. **Yanomami pey këyo: o caminho yanomami**. Brasília: Universa, 1998. "Glossário", p. 315-9.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos in: Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

Lévi-Strauss, C. *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense, 1985b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

\_\_\_\_\_. Mito e significado. Lisboa: Edições 70, 2014.

\_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. Campinas, Sp: Papirus, 2012

LIMA, Roberta Enir Faria Neves de. **Relações étnicas no alto Rio Negro: Yanonami Peripo Iyë os filhos da lua**. Dissertação (Mestrado). Curso Sociedade e Cultura na Amazônia. Área de concentração: Processos Socioculturais na Amazônia. Linha de pesquisa: Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder. Instituto de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2016.



LIZOT, Jaques. **O círculo dos fogos: feitos e ditos dos índios Yanomami**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LUBEL, Aline Fonseca. “**Gestão indígena**” na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira: alianças, expectativas e transformações políticas. *Revista de Antropologia da UFSCar*. n.7, p. 79-97. 2015.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PARAHITERI, Pajés (autores); BALLESTER SOARES, Anne (org e trad.). **A árvore dos cantos**. São Paulo: Hedra, 2017a.

PARAHITERI, Pajés (autores); BALLESTER SOARES, Anne (org e trad.). **Os comedores de terra**. São Paulo: Hedra, 2017b.

PARAHITERI, Pajés (autores); BALLESTER SOARES, Anne (org e trad.). **O surgimento da noite**. São Paulo: Hedra, 2017c.

PARAHITERI, Pajés (autores); BALLESTER SOARES, Anne (org e trad.). **O surgimento dos pássaros**. São Paulo: Hedra, 2017d.

RAMALHO, Moisés. **Os Yanomami e a morte**. 2008. 168 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008

RAMIREZ, Henri. **Iniciação à língua yanomama**. Dialectos do médio rio Catrimani e de Xitei. Curso de língua yanomama. Boa Vista, RR: Diocese de Roraima, 1994

RAMOS, Alcida Rita. **O paraíso ameaçado: Sabedoria yanomami versus insensatez predatória**. *Antípoda* (Universidad de los Andes, Bogotá) 7: 102-117, 2008.

ROCHA, Jan. Haximu. **O massacre dos Yanomami e as suas consequências**. Trad. Rubens Galves Merino. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2007.

SECOYA. **Yanomami do rio Rio Marauíá e rio Preto criam Associação Kurikama**. 2013. Disponível em

[https://www.secoya.org.br/index.php?Itemid=29&option=com\\_content&id=4&layout=blog&limitstart=85&view=category](https://www.secoya.org.br/index.php?Itemid=29&option=com_content&id=4&layout=blog&limitstart=85&view=category) Acesso em 05, Outubro, 2018.

SMILJANIC, Maria Inês. **Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri**. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil). *Journal de la société des américanistes*. n. 88, p. 137-158, 2002.

SOARES, Anne Ballester (Org). Nohi patama Parahiteri pë rë Kuonowei te ã. **História mitológica do grupo Parahiteri**. São Paulo: Hedra; Ecidade, 2010.

FUNAI. Vinte anos de homologação da Terra Indígena Yanomami serão comemorados durante assembleia. Funai, 2012. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/1792-vinte-anos-de-homologacao-da-terra-indigena-yanomami-serao-comemorados-durante-assembleia>> Acesso em: 10, Setembro, 2019.

VALLE, Ricardo Martins. Instituições da coisa bélica: tradições de doutrina e jurisprudência, instituições civis e práticas letradas, guerra justa e matéria heroica. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010. (Tese de Doutorado).

VIVEIROS DE CASTRO, 2006. “A floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2014. p. 125-185.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin. **Folk literature of the Yanomami Indians**. Los Angeles. University of California Press, 1990.

Práticas Fúnebres

SURVIVAL INTERNATIONAL. **Yanomami**. Disponível em: <<https://www.survivalinternational.org/povos/yanomami>>. Acesso em: 13, maio, 2019.