



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DANIELA GATO AGUILERA

**OS YANOMAMI E AS INSTITUIÇÕES DO NAPË NA REGIÃO DO
RIO MARAUIÁ, SANTA ISABEL DO RIO NEGRO- AM**

Manaus/AM

2023

DANIELA GATO AGUILERA

**OS YANOMAMI E AS INSTITUIÇÕES DO NAPË NA REGIÃO DO
RIO MARAUIÁ, SANTA ISABEL DO RIO NEGRO- AM.**

Dissertação apresentada ao **Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas**, como parte do requisito para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Raimundo Nonato Pereira da Silva.

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

A283y Aguilera, Daniela Gato
Os Yanomam e as instituições do napë na região do Rio Marauaiá,
Santa Isabel Do Rio Negro- AM / Daniela Gato Aguilera . 2023
85 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Raimundo Nonato Pereira da Silva
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. Yanomami. 2. Marauaiá. 3. Campo político. 4. Contato
interétnico. I. Silva, Raimundo Nonato Pereira da. II. Universidade
Federal do Amazonas III. Título

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é resultado de um esforço coletivo, de pessoas e instituições que possibilitaram o meu crescimento profissional e pessoal através do apoio direto ou indireto, por isso nada mais justo do que fazer lembrar daqueles e daquelas que percorreram comigo esta incrível jornada.

Agradeço primeiramente ao meu orientador, Prof. Dr. Raimundo Nonato pela atenção e carinho que têm dedicado a mim desde a graduação em Ciências Sociais na UFAM e ao longo desses anos de trabalho. Sempre muito prestativo e firme em suas posições, se tornou minha grande inspiração enquanto profissional e ser humano.

Agradeço também aos demais professores e professoras do Programa de pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM) pelas disciplinas ministradas, pelas sugestões e contribuições para esta pesquisa e para a vida acadêmica de modo mais amplo.

Também agradeço à minha querida amiga Lucillany Carneiro pela parceria desde a graduação e por estar sempre disponível quando eu precisei desabafar sobre as dificuldades e desafios da vida acadêmica e pessoal. E a minha amiga Rafaela Queiroz que mesmo com a distância física durante o período de ensino remoto me deu a honra de poder trocar tantos carinhos, cuidados e afetos, fundamental entre os momentos de solidão da escrita da dissertação.

Sou grata, sobretudo, às minhas mulheres, minha incrível rede de apoio familiar na figura de minha irmã Deborah Gato que é uma parceira de vida sempre incentivando os desafios aos quais eu me lanço e acreditando na minha capacidade e potência. Minha tia Kellen Gato, por todo o carinho e cuidado nos momentos mais difíceis e doloridos que passei, nenhuma palavra será capaz de expressar a gratidão por estar viva e por poder compartilhar a vida com elas. Além de minha mãe a minha avó, duas mulheres extremamente diferentes e controversas, mas através da caminhada e da trajetória de vida delas foi possível eu ser quem sou hoje e apesar de nossas divergências reconheço que grande parte delas vive em mim.

Agradeço à FAPEAM pelo financiamento desta pesquisa com uma bolsa de Mestrado durante os dois anos, sem a qual não teria sido possível realizar esta pesquisa.

Enfim, agradeço de todo o coração aos Yanomami do rio Marauíá, em especial à Vitorino, Modesto, Paulo, Laura, Otávio e Apolinário que se dispuseram a conversar comigo, sempre me recebendo com muito carinho, sorrisos e afeto. Agradeço por

compartilharem comigo um pouco de sua história de luta, suas angústias e desejos mesmo sendo uma *napëyoma*¹.

A todos, meu muito obrigada!

¹ Mulher não-Yanomami, estrangeira, forasteira.

RESUMO

Este trabalho propõe compreender a relação entre os Yanomami do rio Marauíá e as instituições do *napë*² a partir do campo político, no qual, destacam-se duas dinâmicas importantes: a) as relações entre os próprios Yanomami, a autonomia dos *xapono*³, as alianças e conflitos que ocorrem entre eles e b) a atuação política das distintas instituições do *napë* que dependem de contextos interétnicos particulares. Para tanto, proponho um trabalho etnográfico focado na dinâmica histórica e política dessa relação tomando como base os relatos de experiências vividas pelos interlocutores, Yanomami que ocupam cargos de “lideranças” no âmbito da Associação Yanomami Kurikama ou cargos de “professores” nas escolas dos *xapono* da região do rio Marauíá e também no levantamento bibliográfico da etnografia mais ampla do povo Yanomami para ressaltar a idiossincrasia das relações entre os Yanomami e as instituições do *napë*. Tais práticas e atuações das diversas instituições têm sido percebidas e diferenciadas pelos Yanomami que criam seus próprios mecanismos para se relacionar com cada uma delas.

Palavras-chave: Yanomami, Marauíá, Contato Interétnico, Campo político

² Categoria Yanomami para se referir ao não-Yanomami (branco, estrangeiro, forasteiro)

³ Habitação Yanomami, local onde residem comunitariamente. Constitui um espaço, ritual, social e simbólico no qual um conjunto de casas de madeira e de palha são dispostas em círculo separadas umas das outras por pequenos espaços. Mas também diz respeito ao ambiente que circunda as casas, a mata, os igarapés, as roças, etc...

ABSTRACT

This work proposes to understand the relationship between the Yanomami of the Marauiá river and the *napë*⁴ institutions from the political field, in which two important dynamics stand out: a) the relationships between the Yanomami themselves, the autonomy of the *xapono*⁵, the alliances and conflicts that occur between them and b) the political performance of the different *napë* institutions that depend on interethnic contexts. To this end, I propose an ethnographic work focused on the historical and political dynamics of this relationship, based on reports of experiences lived by the interlocutors, Yanomami who occupy “leadership” positions within the scope of the Yanomami Kurikama Association or “teaching” positions in the schools of the *xapono* of the Marauiá river region and also in the bibliographical survey of the broader ethnography of the Yanomami people to highlight the idiosyncrasy of the relationships between the Yanomami and the institutions of the *napë*. Such practices and actions of the different institutions have been perceived and differentiated by the Yanomami, who create their own mechanisms to relate to each one of them.

Keywords: Yanomami, Marauiá, Contact relations, Fields, Political Action

⁴ Yanomami category to refer to non-Yanomami (white, foreign, outsider)

⁵ Yanomami housing, place where they live communally. It constitutes a ritual, social and symbolic space in which a set of wooden and straw houses are arranged in a circle separated from each other by small spaces. But it also concerns the environment that surrounds the houses, the forest, the streams, the fields, etc...

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1- Região do rio Marauaiá	29
Foto 1- Internato Salesiano de Santa Isabel do Rio Negro.....	34
Foto 2- Pátio da CASAI.....	35

LISTA DE SIGLAS

AIFO- Associação Italiana Amigos de Raoul Follereau
AIS- Agente Indígena de Saúde
AISAN- Agentes Indígenas de Saneamento
AMYK- Associação das Mulheres Yanomami KUMIRAYOMA
AYRCA- Associação Yanomami dos rios Cauaburis e Afluentes
CASAI- Casa de Saúde Indígena
CBDL- Comissão Brasileira Demarcadora de Limites
CCPY- Comissão Pró-Yanomami
CEEI- Conselho Estadual de Educação Indígena
COIAB- Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CRAS- Centro de Referência de Assistência Social
DSEI- Distritos Sanitários Especiais Indígenas
EMSI- Equipe Multiprofissional de Saúde Indígena
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
FUNASA- Fundação Nacional de Saúde
GEEI/SEDUC-AM- Gerência de Educação Escolar Indígena do Estado do Amazonas
IBDS- Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Social
ICMBIO- Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDS- Instituto pelo Desenvolvimento Sanitário
INPA- Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia
ISMA- Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia
MNT- Missão Novas Tribos
PI- Posto Indígena
RANI- Registro Administrativo de Nascimento Indígena
SasiSUS- Subsistema de Atenção à Saúde Indígena
SECOYA- Serviço de Cooperação com o povo Yanomami
SEDUC/AM- Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino do Amazonas
SEMEC-SGC- Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira
SEMED- Secretaria Municipal de Educação
SESAI- Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI- Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN- Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

UFAM- Universidade Federal do Amazonas

UNICEF- Fundo das Nações Unidas para a Infância

URIHI-Saúde Yanomami

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Apresentação do tema	10
Pergunta de Investigação	14
Objetivos.....	14
Marcos Conceituais.....	15
Nas linhas etnográficas da Interpretação	15
Categorias de análises	17
Coleta de dados.....	22
Síntese dos capítulos	24
Capítulo 1- A trajetória da Pesquisa	25
Primeiros Diálogos.....	25
Compreendendo o mundo social e político Yanomami	28
O povo Yanomami	28
Revisando a literatura.....	31
Viagem à Santa Isabel do Rio Negro	36
Capítulo 2 - narrativas à margens do rio Marauíá em Santa Isabel do Rio Negro	48
A intervenção salesiana	48
Primeiros contatos e o início da educação escolar no rio Marauíá	50
Ação laica: Secoya e os Yanomami.....	55
A perspectiva Yanomami	60
Capítulo 3- percepção sobre o movimento e o campo.....	64
3.1 A construção da Kurikama	64
3.2 Demarcando o campo, entrelaçando os campos.	67
3.3 Um olhar sobre o campo político	72
Conclusão	78
Referências	82

NOTA SOBRE A GRAFIA

Utilizo a grafia Yanomami para me referir ao conjunto cultural dos povos que constituem o grupo Yanomami e também quando se trata de nomes de instituições, como Terra Indígena Yanomami ou Associação Yanomami Kurikama. A grafia yanomami com letra minúscula é utilizada quando a palavra tem o sentido de adjetivo como em “educação yanomami”, portanto seguimos a “Convenção para grafia dos nomes tribais” (Melatti, 1999)

Ao longo deste trabalho utilizo a grafia Yanomami, com o i no final para referir-me ao subgrupo linguístico Yanomami e também por se tratar de uma grafia adotada pelos Yanomami nas escolas e no cotidiano.

As palavras em línguas Yanomami estão todas em itálico e não foram alteradas na forma plural, como por exemplo: os *Karawethari*, os *xapono* em vez de “os Karawetharis” e “os xapono”. Quando necessário, foram usadas partículas marcadoras de plural próprias da língua Yanomami, como por exemplo: *Pata të pë* para se referir ao conjunto de *pata* (lideranças tradicionais).

INTRODUÇÃO

APRESENTAÇÃO DO TEMA

O município de Santa Isabel do Rio Negro está localizado à margem direita do rio Negro e em sua margem esquerda encontra-se a Foz do rio Marauíá, ou rio *Komixiwë*⁶, como é apelidado pelos *Karawëtari*⁷ que passam a ocupar a região a partir do início do século XX. Assim como em outros municípios da região do Alto Rio Negro, Santa Isabel do Rio Negro transformou-se em ponto estratégico onde os salesianos desenvolveram, com o apoio do Estado brasileiro, diversos procedimentos para alcançar seus objetivos de conversão das populações indígenas ao cristianismo e a assimilação destes à cultura nacional. Tais objetivos materializaram-se na construção de missões próximas às aldeias para promover a sedentarização dos indígenas e na institucionalização dos internatos no qual crianças indígenas eram socializadas e introduzidas ao universo cristão e ocidental. É precisamente neste contexto de expansão e influência salesiana no rio Negro que os Yanomami dos *xapono* do rio Marauíá tem seus primeiros contatos com uma instituição do *napë*, neste caso a Ordem Salesiana.

As relações entre os Yanomami que habitam a região do rio Marauíá e as instituições do *napë* pautam-se em um amplo contexto de disputas desencadeadas pela formação de campos distintos de ação política que remontam ao estabelecimento do Diretório dos Índios, como um instrumento legal de organização da força de trabalho, mas que pretendia também, nas palavras de Sampaio (2011) viabilizar a civilização dos índios. A legislação criada em 1757, inicialmente para a Amazônia e depois ampliada às demais regiões da América portuguesa, estabeleceu as bases da política assimilacionista, com o objetivo de transformar as aldeias em vilas e lugares portugueses e os índios em vassalos do rei. A expulsão dos jesuítas instaurou novas relações entre colonos e indígenas, todavia, a catequese continuou sendo, junto da civilização, os princípios norteadores do projeto político da coroa portuguesa perdurando até o estabelecimento da república.

⁶ Vem da palavra Yanomami *Komixi* que significa “folha de ubim” encontrada em grande quantidade no “rio maior”.

⁷ Palavra Yanomami utilizada para se referir aos habitantes do rio Marauíá, mais especificamente os habitantes da serra *Karawë* que desceram até a calha do rio Marauíá (*Komixiwë*).

A persistência de uma política indigenista do Estado brasileiro que visava a atração, assimilação e pacificação dos povos indígenas ao longo do século XX possibilitou que missionários salesianos dispusessem de *poder político* e *econômico* para desenvolver ações de contato com diversas populações indígenas na região do Alto Rio Negro, entre eles o povo Yanomami, implantando e expandindo um projeto político-religioso salvacionista que teve como principal instrumento de mediação a educação formal em bases ocidentais.

O ano era de 1942 quando os filhos de Dom Bosco instalaram o internato salesiano em Tapuruquara, hoje, Santa Isabel do Rio Negro. A prática dos internatos consistia em impor às crianças indígenas a educação fundamentada na fé cristã usando como mecanismo o ensino da língua portuguesa e uma rígida disciplina centrada em atividades diárias da instituição. Às crianças era imposta a obrigatoriedade de participar de cursos de iniciação profissional, onde as crianças eram separadas de acordo com o gênero, para os meninos eram oferecidos os cursos de carpintaria, agricultura, mecânica, datilografia, música etc. Enquanto para as meninas eram oferecidos os cursos de corte e costura, tecelagem, bordado e trabalhos domésticos. Além disso, era frequente o uso de castigos físicos e morais como métodos de coerção (Costa, 2012).

Apenas em meados da década de 1950, o Padre Antônio Góes após ouvir rumores sobre a existência de grupos de “índios Macu”⁸ na região do rio Marauíá, inicia os primeiros contatos com os *Karawethari*. Todavia, somente em 1962 é fundada a segunda Missão Salesiana entre os Yanomami do Amazonas, denominada de “Sagrada Família”, esta, localizada de forma estratégica no médio curso do rio Marauíá. (Almeida, 2020).

De acordo com Almeida (2020), a resistência dos Yanomami frente à ação de deslocamento das crianças dos *xapono* para o internato influenciou diretamente na mudança de estratégia do Padre Antônio Góes que passou a desenvolver uma educação cristã no espaço da própria missão dando início ao processo de escolarização entre os Yanomami da calha do rio Marauíá. O processo de reconhecimento da escolarização pelo Estado se deu através decreto nº 124/70 de 17 de junho de 1970 publicado no Diário Oficial do estado do Amazonas, que instituiu a Escola Sagrada Família do rio *Komixiwë*. Tal processo remete a um contexto histórico mais amplo de acordos e convênios entre a Diocese e a SEDUC, o primeiro deles firmado em 20 de fevereiro de 1970 entre a Diocese

⁸ Nome pejorativo utilizado pelo povos do Alto Rio Negro para se referir à diversos grupos étnicos que viviam longe dos grandes rios, refere-se aos “índios do mato” em contraposição aos “índios do rio”. Em Baniwa, “Maku” significa “aquele que não tem língua” ou ainda “aquele que não tem a nossa língua”.

de São Gabriel da Cachoeira e a SEDUC, por meio do qual, a Diocese ficava responsável pela gestão de onze escolas estaduais. A escola continua ativa atualmente e é administrada pela Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino do Amazonas -SEDUC.

Nos anos 1980 o Estado se faz presente de forma mais latente na região com a construção do posto da Fundação Nacional do Índio- FUNAI próximo a cachoeira Bicho-Açu no rio Marauíá. A instalação de Posto Indígena – PI em lugares estratégicos entre os Yanomami da região do rio Cauaburis e Marauíá e a instalação da Missão Salesiana configuram diferentes dinâmicas no campo político, duas frentes de batalha, uma na borda do Território yanomami, a FUNAI, e a outra no médio curso do rio Marauíá, a Missão Salesiana. Compreendo “campo” enquanto um espaço de luta pela posse sobre um determinado capital e sobre o poder de impor os princípios de di-visão (Bourdieu, 1989).

Em meados da década de 1990 entra em cena o Serviço de Cooperação com o povo Yanomami- SECOYA que desenvolve atividades no campo da assistência à saúde tendo em vista as epidemias de malária e tuberculose que assolavam a população yanomami e a ausência por parte do Estado em promover o atendimento à saúde adequado na região do rio Marauíá. A atuação da ONG se concentrou num primeiro momento em atender diretamente aos Yanomami da bacia do rio Marauíá e posteriormente aos *xapono* Yanomami do rio Demini, município de Barcelos. A instituição direciona sua atuação para o campo da educação desenvolvendo a partir de 1992 o projeto de alfabetização bilíngue conforme aponta Miranda (2020) na região do rio Marauíá, local onde a ordem salesiana mantinha o monopólio da educação indígena. Em 1994 a organização passou a promover também cursos de capacitação de Agente Indígena de Saúde- AIS, todavia, para atender os protocolos de saúde básica e as atribuições do cargo, os Yanomami precisavam ser alfabetizados e serem capazes de agir como mediadores entre os profissionais da saúde e seu próprio povo. A atuação da Secoya traz à luz a primeira ideia e experiência dos Yanomami com a educação diferenciada, já que, sua proposta pedagógica é baseada num trabalho político-educativo focando na ideia de que a escola é um instrumento de empoderamento visando assim a valorização da cultura e a autonomia da população Yanomami.

Outras instituições não-governamentais também atuaram na Terra Indígena Yanomami durante os anos 1990, mesmo que não diretamente e especificamente na região do rio Marauíá, à saber, Comissão Pró-Yanomami- CCPY, criada em 1978 dedicada à campanha nacional e internacional pela demarcação da Terra Indígena Yanomami que ocorre em 1991. Em conjunto com essa campanha a ONG empreendeu

trabalhos intensivos de assistência à saúde entre os Yanomami no período de 1981 e 1999, trabalho que passou a ser assumido posteriormente pela ONG URIHI-Saúde Yanomami. A presença desta ONG na região da Terra Indígena Yanomami configura um contexto próprio da experiência de contato dos *xapono* da região do estado de Roraima com as instituições do *napë*, os quais, não cabe identificar no presente trabalho, mas que se diferencia da experiência de contato e da construção da relação entre os Yanomami do Amazonas, em específico, os *xapono* da região do rio Marauíá e as instituições no *napë*.

No estado do Amazonas, antes de ser implantado em 1991 o primeiro distrito sanitário indígena na TI Yanomami (DSY) enquanto subsistema de atenção à saúde indígena do Estado, atuava na região do rio Cauaburis a ONG francesa Instituto pelo Desenvolvimento Sanitário em Meio Tropical, IDS-MT, e na região do rio Marauíá a ONG italiana Associação Italiana Amigos de Raoul Follereau- AIFO, ambas possuíam relativa autonomia em relação ao DSY. A partir de 2001 é criada por funcionários do IDS a ONG brasileira Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Social-IBDS (Smiljanic, 2002) que passa a prestar assistência sanitária nas regiões do Cauaburis e do Padauri e obtém no ano de 2002 um convênio com a Fundação Nacional de Saúde- FUNASA, modificando sua área de abrangência e passando a trabalhar em parceria com a ONG Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami- SECOYA.

É necessário, contudo, indicar que existem diferenças socio-culturais importantes entre os Yanomami da região do rio Cauaburis, mais conhecida como região de Maturacá, e os Yanomami da região do rio Marauíá. Diferenças estas que perpassam tanto em relação à diversidade linguística de ambas as regiões, mas principalmente pela organização socio-espacial dos *xapono*, visto que o processo de nucleação pelos missionários salesianos se deu de forma muito mais intensa em Maturacá, levando à concentração maior de famílias em cada *xapono* e a uma reestruturação espacial da comunidade local que acarreta maior incidência de conflitos e uma reordenação do sistema de trocas de qual depende a reprodução social dos Yanomami, como aponta Smiljanic (2002).

Na primeira década dos anos 2000 os Yanomami passam a compor o Conselho Estadual de Educação Indígena-CEEI estabelecendo assim novas formas relação entre eles e a SEDUC, com a Secretaria Municipal de Educação- SEMED/SIRN e demais instituições do *napë*. A presença de diversas instituições na região do rio Marauíá formam *campos de poder*, ou seja, espaços nos quais constroem-se relações baseadas na imposição de valores e referências linguísticas, políticas, religiosas e educacionais

consolidando o exercício do *poder simbólico* articulado aos elementos culturais, essas relações lançam os indivíduos numa complexa rede socio-política de articulações que ora convergem ora divergem. Neste contexto, a criação da Associação Yanomami Kurikama surge com o intuito de compor um fórum de discussão que centralize e organize as discussões entre os *xapono* da região do rio Marauíá e entre as instituições do *napë* envolvidas nos diversos *campos* e os Yanomami. Destaco que, a categoria Yanomami “*napë*” engloba uma pluralidade de agentes e agências aos quais eu me refiro ao longo do trabalho, não indicando uma única instituição, mas sim, a ação de agentes e agências que não são Yanomami no *campo político*.

É no cerne das relações entre Estado, ONG’s, instituições religiosas e os povos indígenas, em específico, os Yanomami da região do rio Marauíá, que busco desenvolver minha análise destacando os pontos de consenso expositivo e impositivo, conceitos empregados por Villorio (2007) quando distingue entre o *poder impositivo*, aquele que necessita do valor para obter consenso entre os indivíduos aos quais se direciona e o *poder expositivo* que parte do valor, mas precisa do *poder* para se realizar, juntos desencadeiam uma dialética indissociável da estrutura da vida política. Assim, pautando-me fundamentalmente na dinâmica histórica e política nos relatos de experiências vividas pelos interlocutores e a partir dos relatos contidos na bibliografia analisada e demais referências para destacar os pontos de consenso e conflito nas relações entre os Yanomami da região do rio Marauíá e as instituições do *napë*.

PERGUNTA DE INVESTIGAÇÃO

As distintas experiências de contato vivenciadas pelos Yanomami levam à uma pergunta central: como se dá a relação entre os Yanomami da região do rio Marauíá e as instituições do *napë*? E, principalmente, qual a perspectiva dos Yanomami acerca dessa relação? Através desses questionamentos busco compreender quais estratégias políticas que os Yanomami têm traçado para dialogar com as instituições do *napë* e de que forma eles percebem a construção dessa relação.

OBJETIVOS

Diante do que foi exposto, assumo como objetivo geral compreender a relação entre os Yanomami e as instituições *napë* na região do rio Marauíá, Santa Isabel do Rio

Negro- AM. De forma específica, objetiva-se: 1) Contextualizar a presença das instituições do *napë* na região do rio Marauíá; 2) Analisar a relação dos Yanomami com essas instituições; e por fim 3) Evocar a percepção dos Yanomami em relação à atuação das instituições não-Yanomami.

MARCOS CONCEITUAIS

NAS LINHAS ETNOGRÁFICAS DA INTERPRETAÇÃO

O trabalho do antropólogo consiste, segundo Oliveira (1996), numa articulação entre pesquisa empírica e a interpretação de seus resultados. Para o autor, a vivência adquirida a partir do Olhar e do Ouvir cumpre uma função estratégica na elaboração do texto, já que, essa vivência é evocada durante toda a interpretação do material etnográfico no processo de sua inscrição no discurso da disciplina. Todavia, é necessário pontuar a forma como cada um elabora essa interpretação, ou melhor, compreensão do “outro”, no exercício da escrita etnográfica. Admito essa articulação como uma das premissas para responder a indagação posta anteriormente.

Utilizo como parâmetro também a noção de Clifford Geertz (2017) acerca do trabalho de escrita etnográfica sendo uma Descrição Densa, à fim de elaborar uma análise interpretativa do fluxo da ação política dos sujeitos em questão, através de uma compreensão essencialmente semiótica de cultura, na qual, o signo e o significado socialmente construídos pelos sujeitos permitem perceber as características da relação entre os Yanomami da região do rio Marauíá e as instituições do *napë*. Ademais, tomo como base o pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira (2003) para chamar atenção ao fato de como construímos isso que chamamos de Antropologia Interpretativista e quais ecos dessa disciplina ressoam no contexto brasileiro. Neste sentido, compreendo o pensamento hermenêutico como mecanismo de interiorização do tempo e contextualização do conhecimento, tendo em vista, o processo de transformação do tempo no qual se encontram as relações acerca das quais busco elaborar minha análise.

A análise interpretativa que se propõe baseia-se nos fundamentos da compreensão hermenêutica do filósofo alemão Wilhelm Dilthey por meio da qual a vida ganha significado e pode ser compreendida através da experiência vivida (DILTHEY, 2010). Para o autor, a compreensão ocorre quando o intérprete é capaz de reconhecer o estado interior de outra pessoa através das expressões empíricas da experiência vivida ou através da oralidade de vivências do passado. Deste modo, assumo a compreensão como um

instrumento para consolidar o método de observação e da reflexão expressa na experiência vivida presente em situações práticas das interações comuns entre os sujeitos sociais pautada na oralidade, nas memórias e no cotidiano.

Compreendo, seguindo Dilthey (2010), a realidade efetiva histórico-social enquanto o material, ou melhor, o objeto de estudo das ciências humanas, já que o conhecimento histórico de consciência da humanidade se torna acessível como conhecimento social da ciência através do procedimento hermenêutico. Ao tratar da compreensão hermenêutica no pensamento de Dilthey, Lawrence Schmidt (2014) afirma que “[...] a hermenêutica, enquanto ciência, é o corpo de conhecimento sistematicamente ordenado e justificado relacionado à arte de interpretar os registros escritos da existência humana onde a vida da mente e do espírito encontra sua expressão completa e exaustiva” (Schmidt, 2014, p. 52). Por isso, para Dilthey, a hermenêutica justificaria a validade universal na interpretação histórica enquanto modelo para todas as formas de compreensão da vida da mente e do espírito.

A distinção entre os procedimentos de explicação e compreensão, correspondente aos *campos* das ciências naturais e humanas respectivamente, as quais, organizaram as bases da ciência ocidental moderna e instituíram fronteiras acadêmicas intransponíveis. Porém, Dilthey (2010) considera que as ciências humanas não podem ser abstraídas dessa totalidade da natureza humana e restringir-se ao elemento espiritual, ao contrário, deve ser compreendida como uma unidade das ciências da natureza. Desta forma, o autor reconhece a interdependência destes dois modos de cognição indicando que a investigação inicia-se não a partir de impressões sensoriais, mas do ser humano inteiro enquanto sentimento, vontade e pensamento. Ele indica a existência de uma dupla tarefa incumbida ao ser humano, primeiro deve-se construir e explicar a natureza como um todo ordenado e governado por regras causais a partir das impressões que recebemos, em seguida, saímos da natureza e voltamos a própria vida, onde há significado, valor e propósito. É nesta segunda que a compreensão volta dos dados sensoriais para aquilo que nunca é dado pelos sentidos, o mundo interno, que se expressou nessas sensações.

Ao viver suas vidas, segundo Dilthey (2010), os indivíduos sentem, pensam, agem e tem consciência de si mesmos no fluxo do tempo. Experimentam, portanto, essa temporalidade na relação entre as partes com o todo, ou seja, na relação entre o presente vivido, as interações entre as pessoas e as condições do mundo externo que Dilthey denomina de *experiência vivida (Erlebnis)*. Assim, a relação entre o todo e as partes pode ser reexperimentada pelo pesquisador através dos relatos da experiência vivida do

interlocutor, pois estas possuem um significado que conecta o fluxo da consciência e a unidade desse fluxo.

Desta forma, entendo o comportamento humano como *ação simbólica*, na medida em que permite a análise das estruturas de significação responsáveis por informar os atos dos sujeitos, já que, essa conexão entre a experiência vivida, seja nas memórias ou no cotidiano, e sua manifestação empírica pressupõe, segundo Dilthey (2010), uma mentalidade humana estruturada. Assim, é possível isolar os aspectos significativos do fluxo de experiências, ou seja, do fluxo da *ação social* e compreender outros seres humanos em uma situação temporal e em cultura diferente.

Em resumo, decidi caminhar pelas linhas da Interpretação para construir uma etnografia sobre os Yanomami da região do Marauíá por entender que ela permitirá adentrar os meandros da relação do Yanomami com os *napë*.

CATEGORIAS DE ANÁLISES

A antropologia, como assinala Lima (1987), têm traçado um discurso ético em defesa da diferença e em defesa do direito dos povos indígenas. Esse discurso, ainda hoje, dá base ao campo acadêmico e destina-se, sobretudo, ao *campo político* em tom de denúncias. Evoco as ideias de Antônio Carlos de Souza Lima, a fim de que possa realizar, pautando-me *a priori* nos estudos do *campo político*, uma etnografia sobre o espaço de disputas entre agências que objetivam arbitrar sobre o destino dos povos indígenas no Brasil, em específico o povo Yanomami, e a relação deles com as instituições que chamo de “*napë*” em referência àquilo que é externo ao povo Yanomami.

Em revisão à literatura que versa sobre o contato entre povos indígenas e instituições indigenistas, foi possível constatar que este é marcado fundamentalmente por conflitos e consensos. Os trabalhos desenvolvidos por diversos agentes e agências que compunham o *campo indigenista*, apontavam que o cientista social, o etnógrafo, era o único agente dotado de autoridade para falar sobre esse contexto. Porém, tal posição foi bastante criticada e sofreu diversas modificações ao longo dos anos e, como aponta Albert (1997) esvaíram-se as ilusões epistemológicas nas quais a antropologia clássica se baseava, as transformações intensificam-se no final do século XX acompanhadas de uma “descolonização interna” das sociedades ameríndias que começavam a constituir-se em sujeitos políticos frente aos Estados-nação que as governavam. O autor indica ainda como a emergência do movimento indígena constituído sob bases formais transformou a

“situação etnográfica” na qual os antropólogos se encontram, tornando o discurso etnográfico uma ferramenta estratégica na reconstrução da identidade, bem como situar os campos, levando assim, os antropólogos a se comprometerem e contribuir cada vez mais com os movimentos indígenas e para com os povos indígenas.

“Nessa nova experiência de trabalho de campo, as sociedades indígenas são vistas simultaneamente na dupla perspectiva da reprodução cultural e da mudança histórica: de um lado, através de seu trabalho de autoprodução e, de outro, através das transformações induzidas pela ingerência dos estados-nação. Desse modo, a análise antropológica também desloca seu foco da arquitetura de unidades sociais e formas simbólicas para a dinâmica histórica e política de sua produção e reprodução” (Albert, 1997, p. 136).

Desta forma, compreendo a emergência do movimento indígena como parte do campo dos estudos de contato, nos quais, emergem diferentes conceitos que buscam descrever a função de mediação entre estruturas políticas e econômicas assimétricas. Pautando-se nas ideias de Max Gluckman acerca do conceito de “situação social”, Oliveira Filho (1988) compreende que este conceito é interessante na medida em que possibilita apreender as relações abstratas e valores grupais a partir da observação da conduta manifesta. O autor aponta que “*campo*” e “*situação*” são conceitos solidários e cabe ao pesquisador privilegiar determinada estratégia de apresentação de dados ou certa modalidade de construção de etnografia.

“Toda análise situacional acaba por delimitar (ainda que implicitamente) um campo, todo campo supõem uma multiplicidade de contextos que poderiam ser decompostos em situações sociais” (Oliveira Filho, 1988, p. 56).

Neste sentido, trato de desenvolver uma análise situacional do contato entre o povo Yanomami da região do rio Marauíá e as instituições *napë* através do conceito de *Campo* por permitir reunir as relações dos grupos sociais e indivíduos entre si captando suas interconexões. Apoio-me na concepção de *Campo* de Bourdieu (2011) para pensar essas relações inseridas em um *campo* de disputas e *poder* que se articula a outros *campos* como o *Campo Religioso*, o *Campo da Educação*, o *Campo Econômico* e o *Campo Político*. Desta forma, o *Campo* de ação indigenista não pode ser pensado de forma homogênea, já que, há diversos interesses e perspectivas lançadas e absorvidas pelo referido *campo*. Por isso, neste trabalho analiso o *Campo Político* com o intuito de compreender as *relações de poder* entre as instituições não-indígenas e os Yanomami na região do rio Marauíá, bem como o protagonismo e atuação dos próprios indígenas a partir dos *campos* em interação.

Em vista ao exposto acima, proponho a assertiva que as relações entre os *napë* e os Yanomami, num primeiro momento, estabeleceram-se em bases patrimonialista (Kuper, 2011) e descambaram posteriormente em bases clientelista (Vommaro & Combes, 2016; Filho, 2003; Wolf, 2003) sedimentando uma cultura política em voga na região do rio Marauíá e estendendo-se, a princípio, para a cidade de Santa Isabel do Rio Negro.

Os processos de contato entre os povos indígenas e o Estado brasileiro marcaram o século XX sobretudo no que diz respeito a Amazônia brasileira, em decorrência da exploração de recursos naturais por empresas nacionais e transnacionais. A abertura de estradas, a construção de hidroelétricas e a expansão do agronegócio, foram atividades centrais da política desenvolvimentista na referida região a partir da década 1970, durante os anos de ditadura militar no Brasil. Essa política, levou diversos povos indígenas a uma nova desterritorialização, agravando assim a situação de vulnerabilidade cultural na qual se encontram.

Para João Pacheco de Oliveira Filho (1988) o contato é um elemento ordenador e um componente da organização social e deve ser considerado a partir de uma análise situacional, ou mais precisamente, num contexto de “situação histórica” que define-se pela capacidade que assume temporariamente uma agência de contato de produzir, através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos em um esquema de distribuição de *poder* e autoridade entre os diferentes atores sociais, formando um conjunto de interdependências e estabelecendo determinados canais para resolução de conflitos. Tais interdependências levam o grupo dominante a articular e representar interesses outros que não os seus próprios, obtendo certa dose de consenso e passando a exercer o *poder* de um modo hegemônico, em nome de interesses e valores mais gerais.

Em consonância com o exposto, há de se destacar que a política indigenista brasileira estruturou-se, de acordo com Lima (1987), enquanto um espaço de disputas estabelecido a partir de relações entre agentes e agências que pretendiam arbitrar sobre os destinos dos povos indígenas no Brasil, e estabelecer uma representação de Brasil e do que é “ser brasileiro”. Neste sentido, os projetos indigenistas criados a partir da instituição do SPI e posteriormente desenvolvidos pela FUNAI objetivavam abrir as terras à colonização do interior do país, realizar o “extermínio da selvageria” no sentido evolucionista e, sobretudo, conferir aos povos indígenas um papel e um lugar na “nação”, pautando-se nas noções de proteção estatal, tutela, e pacificação promovidas por agentes

indigenistas. Assim, as relações entre o Estado e as populações indígenas tem-se pautado numa política indigenista autoritária e impositiva.

Compreendo o *poder impositivo* a partir da noção de Villorio (2007), o qual afirma que para ser aceito, o *poder* deve apresentar-se como valor, ou seja, deve apresentar-se como suscetível a realizar um bem comum. Para o autor, toda forma de *poder político* tem um discurso sobre o valor, e é neste âmbito que emerge o *poder impositivo*, o qual impõe sua vontade sobre os outros, criando obstáculos para a ação ou a liberdade daqueles sob os quais se impõe. Este tipo de *Poder* tende a institucionalizar-se numa estrutura de dominação, e por isso, tende a estabelecer uma situação de dominação excluindo, deste modo, uma parte da sociedade.

Assim, constitui interesse deste trabalho, observar que há um consenso gerado pelo *Poder simbólico* ou a institucionalização de uma falsa aparência de consenso, pautado pelo *Poder Impositivo*. Para o Estado, a imposição de uma identidade e/ou de uma territorialidade indígenas baseava-se, sobretudo, na tutela de povos em vias de extinção física ou cultural, devido ao progresso e expansão da sociedade nacional. Entretanto, para ocorrer a tutela é necessário a presença de um agente que exerça um controle e mediação entre os interesses das elites e os povos indígenas (missionários, particulares, Estado).

A noção de tutela emerge como categoria jurídico-política (Lei nº 3.071, de 01/1/1916) a partir de um consenso político e científico quanto ao suposto primitivismo das populações indígenas, aplicada às relações interétnicas e vem marcando histórica e institucionalmente a relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas. Contudo, não é o meu propósito realizar leitura densa sobre o conceito em pauta, mas sim, destacar a sua limitação. Nesse sentido, abarco para fins de compreender a dinâmica da tutela, o conceito de Patrimonialismo, este como uma forma de organização política que se constitui enquanto o resultado do triunfo de uma administração autoritária sobre os distintos *poderes* locais. Tomo por base a noção de patrimonialismo como uma das alternativas de dominação tradicional na medida que “El patrimonialismo se caracteriza por una amplia esfera de arbitrariedad y por la consecuente inestabilidad” (Kuper, 2011, p. 22).

Para a autora, o patrimonialismo é a extensão da autoridade patriarcal, na qual, os dirigentes outorgam direitos aos dirigidos em troca de serviços militares e administrativos. O tipo de dominação patrimonial se legitima através da tradição e a

capacidade dos grupos dirigentes para apresentar-se como portadores de uma ética caritativa que se desenvolve a partir da política assistencialista do Estado. Assim, entendo o trabalho desenvolvido pelas instituições salesianas como uma forma de dominação patrimonial, já que, objetivavam “transformar” os indígenas em servos de Deus, trabalhadores nacionais e em seu patrimônio espiritual.

Todavia, os objetivos traçados pelas organizações religiosas, pelo Estado brasileiro e pelas instituições não-governamentais levaram a diferentes experiências de contato entre os povos indígenas, neste caso, os Yanomami. Para compreender as peculiaridades das relações entre os Yanomami da região do rio Marauí e as instituições do *napë* pautei meu horizonte de análise no conceito de clientelismo, entendido aqui, como uma forma singular de relações políticas assimétricas marcadas por um contexto histórico e político de significados e experiências vivenciados por atores sociais (Filho, 2003).

“el clientelismo se definirá como una relación política personalizada entre actores provistos de recursos desiguales, en la que hay intercambios de bienes, por lo general públicos: una relación regulada por principios morales puestos en juego de manera contradictoria a la vez” (Vommaro & Combes, 2016, p. 31).

As relações entre patrono-cliente, segundo Eric Wolf (2003), ocorrem quando a amizade instrumental, aquela que tem por objetivo a obtenção de recursos naturais e sociais, atinge um ponto máximo de desequilíbrio, de modo que, um dos parceiros está claramente em uma posição superior quanto à sua capacidade de conceder bens e serviços. Constitui-se, portanto, num tipo de amizade desequilibrada com carga mínima de afetividade envolvida, mas que depende da demonstração de estima. De acordo com o autor, aqui, emerge o elemento de poder, pois o cliente é obrigado a não apenas manifestar lealdade, mas também a demonstrar essa lealdade” (Wolf, 2003, p. 109).

Parto da premissa de que os *campos de poderes* formados a partir da presença das instituições do *napë* na região do rio Marauí pautaram-se na imposição de valores e referências linguísticas, políticas, religiosas e educacionais construindo uma relação patrimonialista e clientelista entre os Yanomami e as instituições não-indígenas, essa relação é baseada no *poder simbólico* que se articula aos elementos culturais. De acordo com Pierre Bourdieu (1996), é no domínio da produção simbólica que particularmente se faz sentir a influência do Estado, já que, ele atua tanto na objetividade, sob a forma de estruturas e de mecanismos específicos, quanto na "subjetividade" ou, se quisermos, nas

mentes, sob a forma de estruturas mentais, de esquemas de percepção e de pensamento (Bourideu, 1996, p. 98).

Para o autor, o Estado é o lugar por excelência da concentração e do exercício do *poder simbólico* pois dispõe de meios de impor e de inculcar princípios duráveis de visão e de divisão de acordo com suas próprias estruturas contribuindo, desta forma, para a unificação do mercado cultural da sociedade ao unificar todos os códigos e ao realizar a homogeneização das formas de comunicação. Neste sentido, o autor indica que ao moldar as estruturas mentais o Estado impõe valores e princípios e formas de pensar comuns, utilizando como principal instrumento a escola, onde a unificação cultural e linguística acompanha-se da imposição da língua e da cultura dominantes como legítimas, como é possível observar através da constituição da escola formal em *xapono* Yanomami onde o que prevalece é o modelo ocidental de escolarização. Assim, o reconhecimento da legitimidade do espírito de Estado se enraíza no acordo imediato entre as estruturas incorporadas, tornadas inconscientes, e as estruturas objetivas.

Entretanto, não podemos deixar de lado a agência dos próprios Yanomami que compreendem o princípio ordenador subjacente às instituições do *napë*, ou seja, a presença do espírito do Estado e como cada instituição desenvolve artifícios específicos para se relacionar com eles. Partimos da premissa de que, ao perceberem essas diferenças, os Yanomami da região do rio Marauíá desenvolvem estratégias políticas particulares para se relacionar com as instituições do *napë* nos diversos *campos* englobados pelo *campo político*. A demanda por educação é um exemplo claro desta relação, ao reivindicarem o acesso à educação escolar diferenciada e, sobretudo, à licenciatura indígena, os Yanomami indicam sua posição no *campo político*, na qual, consideram que a educação escolar oferecida nos *xapono* não têm atendido às suas expectativas e necessidades e que é necessário reformular a forma como é pensada e desenvolvida a educação escolar no rio Marauíá a partir da realidade da região.

COLETA DE DADOS

Para consolidar a pesquisa realizei de forma preliminar a coleta de dados secundários, acessando sites, mapas cartográficos e referências bibliográficas com o objetivo de situar e contextualizar a dinâmica sócio-política Yanomami, tais como Jacques Lizot (1988), Migliazza (1983), Ramírez (1994), Ramos (2008), Kelly (2016),

Helder Perri Ferreira, Ana Maria A. Machado e Estêvão Benfica Senra (2019) além dos sites oficiais do Instituto Socioambiental -ISA e do Serviço de Cooperação ao povo Yanomami- Secoya, o que me permitiu adentrar ao mundo social Yanomami para compreender aspectos referentes a organização social e parentesco, organização política, religião, mitos, cosmologia e mudanças sociais decorrentes da situação de contato com outros grupos indígenas e não-indígenas.

Além disso, pautei-me nos trabalhos de Davi Kopenawa & Bruce Albert (2010) para analisar acerca da vida e a vivência dos Yanomami do estado de Roraima e sua relação de contato com o *napë*, e da relação deles com o Estado brasileiro, esta, mediada pelos contatos esporádicos com sertanistas do Serviço de Proteção aos Índios- SPI. Também me serviu de base o trabalho autobiográfico de Helena Valero (1984), uma menina raptada pelos Yanomami na fronteira entre Brasil e Venezuela em 1932 quando ela tinha 13 anos de idade. Essas referências me proporcionaram um mergulho interpretativo no cotidiano Yanomami, permitindo captar e ilustrar as diferenças culturais e sociais entre eles através de seus costumes e hábitos.

Utilizei também os trabalhos etnográficos de Maria Inês Smiljanic (2002), Gustavo Menezes (2010), Gabriela Soberón (2014), Felipe Araújo (2016) e Tamara Miranda (2020) para destacar as diferenças sociais, culturais e históricas entre os Yanomami do estado do Amazonas. Distingui as regiões conhecidas como Maturacá, localizada no território de São Gabriel da Cachoeira abarcando o rio Cauaburis e seus afluentes; a região do rio Marauíá que abarca também o rio Preto localizados no território de Santa Isabel do Rio Negro e a região de Barcelos, localizada no território do município de Barcelos, abrangendo os *xapono* presentes nos rios Demini, Padauari, Auaris, Araca e afluentes, pois cada região possui um história de contato diferente.

Posteriormente realizei trabalho de campo em Santa Isabel do Rio Negro, durante o período de 12 a 14 de Março de 2022. Fiz o reconhecimento dos principais locais de circulação dos yanomami tais como, a sede do Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami- Secoya, a sede da SESAI, FUNAI e da Casai- Yanomami, além da região do porto da cidade, local de trânsito constante de voadeiras que levam e trazem famílias Yanomami até a cidade para obter mercadorias e acesso à saúde. Também busquei estabelecer uma aproximação com meus principais interlocutores, homens e mulheres Yanomami que participam da Associação Kurikama ou que participaram do seu processo de formalização, no período em que estive na cidade tive a oportunidade de dialogar com

Vitorino Iximateri Yanomami, que participou da criação da associação e atuou por muitos anos compondo a diretoria, também realizei os primeiros diálogos com a mais recente eleita 1ª secretária da Associação Kurikama, Laura Yanomami. Conversei ainda com Apolinário, 1º Tesoureiro recém empossado da associação e com Otávio Yanomami que participou da criação da associação. Os diálogos me possibilitaram acessar informações referentes a atuação da associação Kurikama e da perspectiva deles sobre o diálogo com as instituições *napë* para servir de base à análise que se seguirá.

SÍNTESE DOS CAPÍTULOS

No primeiro capítulo descrevo como se construiu o objeto desta pesquisa situando os primeiros diálogos e a forma como busco compreender mundo social Yanomami através das bibliografias e etnografias clássicas que versam sobre o tema. Também apresento o relato da viagem realizadas à Santa Isabel do rio Negro com o objetivo de desenvolver o trabalho de campo e dialogar com os sujeitos da pesquisa, apontando o panorama do contexto histórico-social no qual se construiu a relação dos Yanomami com as instituições do *napë* na região do rio Marauíá.

O segundo capítulo é dedicado a explorar os aspectos históricos da presença dessas instituições na região do rio Marauíá, neste caso a ordem Salesiana e a organização não-governamental Secoya, já que ambas possuem maior tempo de atuação nessa região, além das disputas que emergem das relações entre elas no que diz respeito ao *campo da educação*. Apresento, portanto, num primeiro momento, como se deu a intervenção salesiana na região do rio Marauíá que inaugurou a implantação da educação formal na região levando os Yanomami a manter um contato mais intenso com o universo dos *napë*. E em seguida destaco os primórdios da atuação da Secoya e o processo de oficialização da organização, bem como, a reestruturação do modelo de educação desenvolvido pela instituição que vem sendo englobado pela categoria “escola diferenciada” tanto pelos registros oficiais da instituição como pela bibliografia levantada. A ênfase dedicada ao *campo da educação* neste capítulo busca elucidar os atores e instituições que disputam no espaço do *campo político* o monopólio da educação escolar da região por compreenderem que a educação constitui um dos principais veículos de ação e luta do povo Yanomami. Assim, finalizo o capítulo trazendo exemplos da perspectiva Yanomami sobre a educação, de modo que possamos ter em mente a agência deles *no campo da*

educação de modo particular e como essa discussão se potencializa até o *campo político* de modo mais amplo.

No terceiro e último capítulo apresento o contexto de criação e formalização da Associação Yanomami Kurikama, a instância oficial de representação política dos Yanomami da região do rio Marauíá, como suas articulações com as instituições do *napë* e com movimentos políticos dos Yanomami de outras regiões levaram ao pensamento e a ideia de construção de uma organização de atende-se aos interesses dos *xapono* do rio Marauíá e do rio Preto. Em seguida elaboro uma análise sobre a formação dos *campos de poder* que dão-se a partir da presença das distintas instituições do *napë* cada vez mais intensas na região. Esses *campos* são onde as articulações e negociações com lideranças yanomami se dão com maior intensidade e onde ocorre o entrelaçamento *dos campos religioso, político, econômico*, além do *campo da educação e da saúde*. Por fim, detenho-me em interpretar o *campo político* enquanto espaço social no qual são disputados o monopólio do capital dos demais *campos* e como espaço onde as instituições do *napë* buscam construir consensos junto com os Yanomami acerca da atuação dessas instituições nos *campos da saúde, educação, econômico*, etc... Ressaltando a atuação cada vez mais autônoma e preponderante das lideranças Yanomami na esfera política.

CAPÍTULO 1- A TRAJETÓRIA DA PESQUISA

PRIMEIROS DIÁLOGOS

Ao situar as bases empíricas da pesquisa, retorno o pensamento para o dia 19 de setembro de 2017, no qual tive o primeiro contato com representantes Yanomami. Estava em meu terceiro ano de graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Amazonas-UFAM e acompanhei presencialmente as discussões da “Jornada pela Defesa dos Direitos Indígenas e pela Vida do Povo Yanomami” realizada no Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais- IFCHS na UFAM⁹, o evento fez parte da semana de comemorações dos 25 anos de atuação do Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami- Secoya. A Secoya é uma organização não-governamental que atua na região do rio Marauíá desde meados dos anos 1990 realizando trabalhos voltados para assistência a saúde e nos últimos anos, de forma mais intensa, desenvolvendo projetos de

⁹<https://ifchsufam.wixsite.com/ifchs/single-post/2017/09/20/secoya-celebra-25-anos-de-luta-em-defesa-do-povo-yanomami>

educação diferenciada e cursos de capacitação política para professores Yanomami, ela possui sede em Manaus e em Santa Isabel do Rio Negro além de atuar em 6 *xapono* da região do rio Marauá: Bicho-Açu, Ixima, Kona, Pukima-Beira, Pukima-Cachoeira e Raita.

O evento contou com a participação de representantes de instituições indigenistas e indígenas como o Conselho Indigenista Missionário- CIMI, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira- COIAB, a Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno- COPIME e o Fórum de Educação Escolar e Saúde Indígena do Amazonas- FOREEIA, além de lideranças tradicionais e representantes da Associação Yanomami Kurikama que palestraram sobre a “Terra, cultura, direito, vida e luta” do povo Yanomami.

Neste evento conheci professores e lideranças indígenas da Associação Yanomami Kurikama que me foram apresentados por Gabriel Martins, meu colega de curso que naquele ano desenvolvia uma pesquisa no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação (PIBIC) junto aos Yanomami. Ele me apresentou à Aroldo Xamatauteri, primeiro secretário da associação, eu o cumprimentei e embora ele não tenha dito uma única palavra, foi bastante cordial acenando com a cabeça e abrindo um largo sorriso.

Entre os presentes no evento estava o coordenador geral da Secoya Silvio Cavusens. Ele declarou que o papel da ONG enquanto instituição indigenista naquele momento era concentrar forças para prestar auxílio à Associação Kurikama. Ao tomar a palavra, Adriana Huber Azevedo coordenadora regional do Conselho Indígena Missionário-CIMI ressaltou que, de igual maneira, o trabalho realizado por eles tem-se focado no auxílio aos povos indígenas do Brasil, e destacou o amparo prestado pela instituição em eventos históricos como, por exemplo, a demarcação do território Yanomami.

As falas e discursos de lideranças Yanomami naquele evento orientavam para a denúncia e dificuldades enfrentadas pelos *xapono* sobretudo na obtenção de serviços básicos de saúde devido à falta de medicamentos e também de profissionais na área da saúde. Além disso, ressaltaram que a criação de organizações e associações como a Kurikama contribuem para a defesa dos direitos dos povos indígenas, como é o exemplo da fala de Carlito Yanomami, à época liderança de *xapono* e conselheiro da Kurikama. Carlito acompanhou a fundação da Secoya e afirmou que a associação indigenista promoveu cursos de capacitação política para que os Yanomami atuassem em seus próprios *xapono*, além disso ratificou que ele reconhece o governo do *napë*, mas advertiu que a associação surge para lutar pelos direitos indígenas. Em sequência, Aroldo Xamatauteri fez uma breve descrição diacrônica sobre a criação da Kurikama, fundada

em outubro de 2013 que no momento completava 4 anos, ele afirmou que para além da defesa dos direitos indígenas, como ressaltado nas falas anteriores, a associação buscava também promover debates sobre temas de interesse para seu povo e entre as comunidades e as instituições *napë*.

Ainda muito inexperiente no ambiente acadêmico e em relação ao movimento indígena organizado, olhei tudo com muito entusiasmo, mas pouca perceptividade sobre os agentes e instituições que se faziam presente; a atmosfera das discussões e o tom dos discursos levantaram-me uma série de questionamentos relacionados a relação entre os indígenas, em específico os representantes do povo Yanomami e as instituições indígenas e não-indígenas com as quais eles dialogavam.

Depois de dois anos, no final da graduação em Ciências Sociais em dezembro de 2019, tive a oportunidade de conversar com lideranças Yanomami que idealizaram e contribuíram para a criação da Kurikama que se encontravam na cidade de Manaus para participar de encontros com instituições não-indígenas e da 5ª Marcha dos Povos Indígenas realizada no dia 03 de dezembro de 2019. Neste encontro, contaram-me de forma sucinta sobre o processo de idealização e discussão que culminou na criação da Associação Kurikama em 2013, na qual participaram os *pata-pata* (lideranças tradicionais), professores indígenas Yanomami formados pelo Magistério Indígena e representantes de organizações não-governamentais como a Secoya, os Salesianos, a Secretaria Especial de Saúde Indígena-SESAI, a ONG Pró-Amazonas, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade ICMBIO, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro- FOIRN. Ponderei sobre o processo de criação da Associação Kurikama e sua relação, aparentemente, muito próxima com o as instituições do *napë*, principalmente com a Secoya responsável pela realização de cursos de formação política para os povos Yanomami.

Este encontro aflorou um interesse ainda maior pelo tema trazendo-me muitos mais questionamentos sobre a relação dos Yanomami do rio Marauíá com as instituições *napë*, visto que, é uma relação relativamente recente em comparação a outras populações indígenas no país que remontam ao final da primeira metade do século XX, como discutido anteriormente. Além disso, nas falas de meus interlocutores observei a compreensão de que a Kurikama os coloca numa relação horizontal com as instituições do *napë*, já que nas suas palavras, um “ajuda o outro” e assim ambos “caminham juntos”. Tal afirmação me levou a refletir sobre a quais *napës* eles estavam se referindo e qual o

contexto dessa pressuposta “horizontalidade”? E também, é uma relação constantemente simétrica, ou ela pressupõe disputas e interesses políticos diversos?

Estas reflexões me levaram a desenhar um projeto de conclusão de curso no ano de 2020 que foi prontamente colocado em suspenso devido à pandemia de COVID-19, culminando em um momento de bastante introspecção e dúvidas. Todavia, ao final de 2020 vi a possibilidade de retomar com bastante atenção e cuidado as reflexões que fervilharam do diálogo com professores e lideranças Yanomami e me levaram a indagar sob quais parâmetros se estabelece as relações entre os Yanomami da região do Marauíá e as instituições do *napë*? Nessa relação, como se posicionam nos diversos *campos políticos* as distintas instituições do *napë* e os Yanomami? E qual a leitura que as lideranças Yanomami fazem dessa relação com os *napë*?

COMPREENDENDO O MUNDO SOCIAL E POLÍTICO YANOMAMI

O POVO YANOMAMI

Os Yanomami localizam-se na faixa de fronteira entre Brasil e Venezuela na região do interflúvio rio Orinoco – rio Amazonas, afluentes da margem direita do rio Branco e esquerda do rio Negro, com população atual de aproximadamente 38.000 indivíduos¹⁰ nos dois países. São considerados pela literatura um povo de contato recente já que os primeiros registros de contato remontam á década de 1940 e 1950 a partir da atuação de missionários salesianos e evangélicos.

A Terra Indígena Yanomami (*Urihi a*) foi demarcada em 1991 e homologada por decreto presidencial em 25 maio de 1992, completando 30 anos da sua demarcação. O território possui extensão de 9.664.975 hectares e a população atual conta com aproximadamente 26.780¹¹ indivíduos que vivem em mais de 370 *xapono* de acordo com dados do DSEI-Yanomami. Ela abrange oito municípios entre os estados de Roraima e Amazonas e constitui a maior terra indígena do Brasil com pouquíssimas áreas desmatadas ou degradadas.

Todavia, é necessário destacar que o “Povo Yanomami” não se trata de uma população homogênea, os Yanomami diferem-se em vários aspectos, entre eles, o mais significativo é a língua. Em relação à diversidade linguística, a divisão quatripartida

¹⁰ <https://www.survival.es/indigenas/yanomami>

¹¹ Fonte: Instituto Socioambiental (ISA), 2022

estabelecida por Migliazza (1983) foi extensamente utilizada na caracterização linguística e cultural da literatura que trata do povo Yanomami, à saber: *Sanema (Sanumá, Sanima)*; *Yanam (Ninam)*; *Yanomae (Yanomam)* e *Yanomami (Yānomāmi)* que dividem-se em vários dialetos. Entretanto, há divergências entre os autores quanto a divisão linguística, como fica evidente nos trabalhos de Ramírez (1994) e, mais recentemente, no trabalho organizado por Helder Perri Ferreira, Ana Maria A. Machado e Estêvão Benfica Senra (2019) em parceria com o Instituto Socioambiental- ISA e Associações indígenas Yanomami¹² que identificaram no Brasil seis línguas da família Yanomami e pelo menos dezesseis dialetos.

No estado do Amazonas a língua mais falada é o Yanomami ou Yanonami, com cerca de 8.500 falantes. No referido estado foram identificadas ainda, três variações dessa língua: 1. O Yanomami do Oeste, sendo o dialeto Yanomami mais falado no Brasil, 2. O Yanomami do Médio Negro e 3. O Yanomami das Serras. Os falantes do dialeto Yanomami do Oeste distribuem-se na região de Maturacá, localizada no território de São Gabriel da Cachoeira que abrange os rios Cauaburis, Maiá e afluentes, na região do rio Marauiá localizada no território de Santa Isabel do Rio Negro e na região do rio Demini no território de Barcelos (Ferreira et al., 2019).

No Brasil, as primeiras notas sobre a existência do povo Yanomami remetem às décadas de 1910, do século XX, mas somente a partir dos anos 1940 e 1960 em que são instaladas as primeiras Missões Salesianas e postos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que as informações sobre os Yanomami se tornam mais abrangentes. A instalação de frente de atração laica ou não se constituíram em pontos de contato permanente e polos de sedentarização, contribuindo para a alteração significativa da demografia e da organização social do modo de vida Yanomami. Entretanto, as relações de contato com o *napë* se deram de formas distintas, tanto por conta de diversos contextos históricos quanto pelas diferenças sociopolíticas entre as regiões e *xapono* Yanomami.

No Amazonas, a Terra Indígena Yanomami distribui-se entre os territórios dos municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira. A região situada no território de Barcelos abarca os rios Demini, Padauari, Auaris, Araca e

¹² Publicação que foi resultado do projeto “Diversidade linguística Yanomami: uma perspectiva intercultural” realizado pelo Instituto Socioambiental (ISA) em parceria com todas as associações yanomami hoje atuantes no Brasil: Hutukara Associação Yanomami (HAY), Associação dos Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA), Associação das Mulheres Indígenas- Kumirayoma, Associação Kurikama Yanomami, Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima (TANER) e a Hwenama Associação dos Povos Yanomami de Roraima.

afluentes e localiza-se no lado Oeste do território Yanomami contando com 13 *xapono*: Hõwaxi, Xihõ, Aracá, Cachoeira do Aracá, Kata Kata, Moota, Waharu, Rahaka, Taebapra, Arapusi, Castanha, Gasolina, Ahima. A presença de *xapono* nessa região é documentada desde 1947, ano em que é construído um Posto de Serviço de Proteção do Índio (SPI), mantido posteriormente pela Fundação Nacional do índio- FUNAI até o ano de 2009 como aponta Ferreira et al. (2019). A relação com as instituições do Estado estimulou a participação dos Yanomami da região de Barcelos em atividades voltadas para a produção agroextrativista, a partir da qual eles comercializam diversos produtos, dentre eles, a sorva, castanha-do-pará e a piaçaba, que eram vendidos na cidade de Barcelos ou utilizados nas relações de trocas com regatões e comerciantes da região (Araújo, 2016).

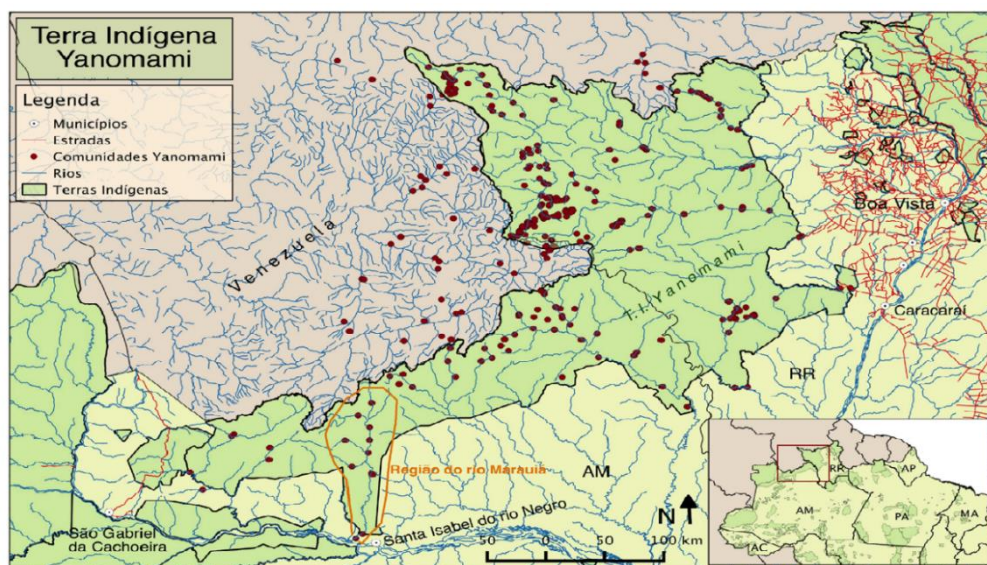
Já a região denominada de Maturacá situa-se na região administrativa de São Gabriel da Cachoeira e abarca os rios Cauaburis, Maiá e afluentes com uma população de aproximadamente 2.579 pessoas (DSEI-FUNASA, 2009) distribuídas em 7 *xapono*: Ariabú, Auxiliadora, Santa Maria, Maiá, Ayari, Nazaré e Inambú. Em tempo, durante a década de 1940 o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) iniciou as primeiras tentativas de pacificação desse grupo, todavia não obtiveram sucesso. Apenas em 1952, em uma expedição chefiada pelo Padre Antônio Góes passaram a ter relações regulares com membros da sociedade envolvente (Ferreira et al. 2019).

Em 1954 foi fundada, às margens do Canal de Maturacá, a Missão Nossa Senhora de Lourdes. Iniciando-se assim o processo de nucleação das famílias Yanomami que vivam dispersos no vale do rio Cauaburis e afluentes. O aumento expressivo da população vizinha à Missão levou à uma série de problemas sociais tais como a frequência de epidemias de malária, a escassez de caça e de recursos ambientais aumentando a dependência dos Yanomami pelos insumos vindos das cidades, além de intensificar os conflitos intrafamiliares, os quais, fizeram surgir outros *xapono* no entorno da Missão como Ariabú, Auxiliadora/União e em outras localidades e rios, como é o caso do *xapono* Inambú, rio Cauaburis e Nazaré, rio Iá-açu. O processo de nucleação proporcionou uma relação intensa entre os Yanomami da região de Maturacá e as instituições do *napë*, tais como o 5º Pelotão de Fronteira do Exército Brasileiro construído em 1989, além do Instituto pelo Desenvolvimento Sanitário- IDS, Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Social- IBDS, DSEI- SESAI, Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira- SEMEC-SGC, Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino

do Amazonas- SEDUC-AM, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade- ICMBIO e Universidade Federal do Amazonas- UFAM que possuem formas distintas de atuação junto aos Yanomami. Em 1998 é fundada a primeira associação Yanomami do Brasil, a Associação Yanomami do rio Cauaburis e Afluentes- AYRCA, que insere o povo Yanomami no cenário nacional do movimento indígena organizado. Também é nessa região que surge em 2015 a organização Kumirayoma, sendo a primeira associação de mulheres yanomami (Ferreira, 2017).

A região conhecida como Marauaiá localiza-se na parte ocidental da TI Yanomami no território de Santa Isabel do Rio Negro e abarca os rios Marauaiá e Preto, contando com uma população de aproximadamente 2.354 habitantes (DSEI, 2018) distribuídos em 18 *xapono*: *Bicho-Açu, Apuí, Serrinha, Jutaí, Tabuleiro, Balaio, Komixiwë (Missão Marauaiá), Pohoroa, Ixima, Pukima Beira, Raita, Tomoropiwei, Pukima Cachoeira, Manakapiwei, Kona Cachoeira, Kona Centro, Xamakorona* e o *xapono Água Viva* localizada no rio Preto. De acordo com Ferreira et al. (2019) quatro principais grupos ocupam o vale do rio Marauaiá, os *Xamatauteri*, os *Ironasiteri*, os *Pohoroateri* e os *Pukimateri*.

Mapa 1- Região do rio Marauaiá



Fonte: FOIRN & PDPI/MMA, 2015

REVISANDO A LITERATURA

Em seu trabalho intitulado “Los Yanomami” Jacques Lizot (1988) aponta algumas das características gerais desse grupo indígena tão diverso que são os Yanomami, pautado em extenso levantamento bibliográfico sobre o que havia sido produzido até então, o autor

apresenta os principais pesquisadores de cada subgrupo linguístico e ressalta a falta de conhecimento histórico acerca desse povo. Em relação ao etnônimo “Yanomami”, Lizot destaca que “Yanomami y su variante dialectal yanowami, significan ser humano: Yanomami thë pë son la gente, las personas; se diferencian de napë, que son todos los no Yanomami” (Lizot, 1988 p. 789). Embora sejam considerados um povo de contato recente, o autor indica que em 1758 a Comissão de Limites já havia encontrado alguns Yanomami na Serra Parima e no alto rio Orinoco.

Em relação à organização social e política destaco a importância dos *xapono* como uma unidade política fundamental dos Yanomami (Lizot, 1988). Esse tipo de habitação consiste em casas coletivas cujo número de coabitantes pode variar entre aproximadamente 60 e 600 pessoas. Seu padrão arquitetônico pode variar desde grandes casas coletivas em formato de círculo com uma praça de terra batida ao centro que serve de palco para os principais acontecimentos da vida coletiva, ou também casas individuais em formato cônico dispostas em círculo uma ao lado da outra. Um *xapono* pode significar não apenas a comunidade, mas todo o espaço de circulação, habitação, produção de alimentos, caça e pesca utilizado pelos Yanomami, incluindo diversas moradias (Miranda, 2020).

Para Kelly (2016) a organização política do povo Yanomami, pode ser resumida, do ponto de vista de qualquer comunidade, como a articulação, por meio de diferentes tipos de trocas, sejam elas matrimoniais, econômicas ou mesmo a troca de informações, de um grupo de comunidades aliadas, ou seja, geograficamente próximas, e imediatamente circunscritas por uma série de comunidades classificadas como “inimigas”, ou “inimigas potenciais” que vivem progressivamente mais afastadas em relação à comunidade de referência. Desta forma, as trocas envolvem diferentes tipos de relações que vinculam-se à aspectos sociais e xamânicos entre os *xapono*.

Lizot (1988) destaca em seu trabalho ainda que os *xapono* não são casas fixas e que, embora sejam agricultores, os Yanomami passam da vida “sedentária” à vida “nômade” com grande facilidade e que essa flexibilidade na sua maneira de viver é uma de suas características mais marcantes da sua adaptação a um meio ambiente específico onde nenhum recurso natural abunda permanentemente. Além disso, o autor aponta esta mobilidade como uma importante estratégia guerreira, tendo em vista, as constantes ameaças de invasão e de ataques inimigos, fatos ratificados pelos relatos de Kopenawa (2010) e Valero (1984).

Ramos (2008) indica a importância de evitarmos a categoria “nômade” e pensarmos os Yanomami enquanto um povo móvel, no sentido de que a dinâmica do manejo do território perpassa por diversos processos de mobilidade territorial, entre micromovimentos e migrações com características e consequências geopolíticas distintas, em geral, suas comunidades são pequenas e distanciadas entre si, porém, conectadas por uma intrincada rede de trilhas. Tal mobilidade se torna evidente nos relatos de Umbelina Helena Valero (1984), jovem raptada pelos *Kohoroxithari*¹³ em 1932, ao longo de 26 anos ela viveu em diversos *xapono* e com distintos grupos Yanomami, tais como, os *Karawētari* e os *Xamatari*, nas descrições de Helena, a construção de novos *xapono* era algo constante na dinâmica desse povo, seja por ameaças de *xapono* inimigos ou pela necessidade de construir novas roças para alimentar a população.

Nos dias atuais as ameaças de guerra são bem menos frequentes, mas a mobilidade dos Yanomami e a criação de novos *xapono* continua sendo uma característica marcante na região do rio Marauiá. Como aponta Vieira (2018), apesar de estarem sendo obrigados a aderir a uma maior sedentarização em função de estarem dentro de uma TI com os limites demarcados e também pela dificuldade de abandonar estruturas como escolas e postos de saúde, os Yanomami seguem se movendo, dividindo-se e formando novos *xapono*, os motivos variam desde a escassez de recursos, infestação de insetos ou quererem deixar para trás alguma lembrança ruim. As mudanças são planejadas por bastante tempo e vão acontecendo aos poucos. Depois do novo local escolhido, vão se abrindo roças e preparando o lugar, para que já tenha oferta de alimento quando da mudança definitiva. (Vieira, 2018,)

Davi Kopenawa e Bruce Albert (2010) também trazem a luz diversos exemplos da mobilidade Yanomami através dos relatos da memória de Davi Kopenawa que durante a juventude se deslocava com seus parentes visitando *xapono* aliados para participar das festas *reahú*¹⁴, ou quando partiam em expedições de muitos dias na mata para caçar e coletar frutos durante as quais permaneciam morando em acampamentos improvisados chamados de tapiris e também quando visitavam outros grupos Yanomami, como os *Xamathari*, para obter ferramentas de metal que eles adquiriam com os brancos que viviam as margens do rio Aracá.

¹³ Termo utilizado para se referir aos grupos Yanomami da região de Maturacá. Ver mais em Miranda (2020) e Smiljanic (2002)

¹⁴ Grandes festas fúnebres intercomunitárias. Ver mais em: Lizot, (1988) e Ramalho (2008)

Embora cada *xapono* desfrute de relativa autonomia, os *xapono* Yanomami possuem um intenso e extenso sistema de intercâmbios econômicos e sociais intra e intercomunitário que se propaga para além das fronteiras nacionais, como fica evidente nos relatos de Davi Kopenawa (2010), o qual citei acima, e também na etnografia de Araújo (2016) que ilustra o trânsito da troca de mercadorias cotidianas entre os Yanomami e as populações ribeirinhas do rio Negro e também das trocas estabelecidas através de festas *reahu* que ultrapassam os limites territoriais entre Brasil e Venezuela.

As relações de parentesco e as alianças matrimoniais constituem os principais vínculos entre as comunidades Yanomami, por isso, é comum um Yanomami ter parentes em outros *xapono* ou mudar-se após estabelecer uma união matrimonial, já que, toda linhagem está ligada a outra através de intercâmbios matrimoniais do passado e do presente.

Outro aspecto importante em relação aos *xapono* diz respeito ao nome das localidades, esses nomes não têm uma relação direta com o parentesco, mas antes vinculam-se primordialmente com a paisagem natural que rodeia o *xapono* ou mesmo com o cotidiano e a vivência daquele grupo, conforme destacam autores como Miranda (2020) e Ramalho (2008):

“Quase sempre são os locais escolhidos para as roças que dão nome aos sítios ocupados pelos Yanomami. Acontecimentos inusitados ou a abundância de determinada espécie, por exemplo, costumam inspirar o nome do local escolhido para o cultivo e moradia” (Miranda, 2020, p. 61).

“Os Yanomami não parecem compartilhar nossas dificuldades teóricas quando se trata de definir grupos e a pertença a eles. Como já mencionei, 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” (Ramalho, 2008, p. 24)

Ao analisar as relações de parentesco e a teia de relações intra e intercomunitárias entre os Sanumá, subgrupo Yanomami, Alcida Rita Ramos (1990) adota o termo *sibs* para se referir aos agrupamentos ou “clãs” distintos de Sanumá. A importância desses sobrenomes reside no fato de delimitarem categorias de pessoas que estão dispersas por várias aldeias, mas que guardam entre si um sentimento mais ou menos intenso de pertencerem a mesma "gente". Essa identificação é exógena, ou seja, dada por pessoas de outros *sibs* portadoras de outros nomes, assim a autora observa o caráter duplamente individual e coletivo da nomeação dos *sibs*.

“Percebe-se que alguns nomes de sibs contem o sufixo *-dili*, que geralmente se refere a alguma característica de um local de residência; é o equivalente do Yanomam e Yanomami *theri*, ou *theli*. No entanto, esse sufixo tanto pode ser derivado de uma localidade, como do nome pessoal de alguém, se esse nome foi dado a pessoa por causa de um local, como, por exemplo, onde ela nasceu” (Ramos, 1990, p. 69).

Como vimos, cada comunidade ou *xapono* constitui uma unidade política fundamental dos Yanomami e no interior do *xapono* diferentes linhagens ocupam um setor bem delimitado, onde abrigam os aliados (*nohi*) que os visitam. As linhagens mais grandes frequentemente se subdividem em outras facções e enquanto os conflitos dentro de uma mesma facção são resolvidos com base nas relações de parentesco, os conflitos entre facções diferentes geralmente resultam na separação e criação de um novo *xapono*. Em seu trabalho, Miranda (2020) ilustra o exemplo do *xapono* Pohoroa na região do rio Marauaiá que nos anos 90 no século XX era um *xapono* bastante populoso chegando a abrigar cerca de 500 habitantes, em 1996 houve uma cisão que deu origem ao *xapono* Tabuleiro estabelecido no mesmo rio que o *xapono* de origem, outra divisão ocorreu em 2012 e uma parte de seus habitantes originou o *xapono* Jutai no baixo rio Marauaiá, a última cisão ocorreu no ano de 2015 onde uma parte dos habitantes do Pohoroa mudou-se para o novo *xapono* chamado de Serrinha.

Para se referir às pessoas amigáveis, os Yanomami utilizam o termo “*nohi*” e para se referir aos estrangeiros não-Yanomami utilizam o termo “*napë*”. De acordo com Lizot (1988) *napë* não diz respeito unicamente ao “estrangeiro”, mas também significa um potencial inimigo e seres infra-humanos. O autor afirma que até mesmo um Yanomami inimigo pode ser considerado um *napë* ou *wãno napë*, se é um adversário contra o qual deve-se lutar até a morte.

Nos *xapono* Yanomami não existe a figura de um único líder, mantem-se uma espécie de conselho informal constituído pelos *pata thë pë*, os homens mais velhos e importantes, que participam de um rol ativo das decisões que dizem respeito a vida comunal e aos assuntos políticos e econômicos do *xapono*. A sua opinião tem peso importante nas decisões tomadas pelo *xapono* e, com frequência, o *pata* é o líder de uma facção dentro do *xapono* (Lizot, 1988, p. 860). Todavia, as formas e a força da autoridade desses líderes variam entre as diferentes facções, *xapono* e regiões.

Em relação à cosmologia, Lizot (1988) observa que os Yanomami não possuem um “mito de criação”, para eles o mundo é algo dado. Desta forma, concebem o cosmos como os povos de língua Caribe e Aruak que habitam as guianas, ou seja, acreditam que ele

compõe-se de várias camadas cósmicas sobrepostas, mas não idênticas, onde os humanos ocupam a parte intermediária. Embora compartilhem de uma mesma abordagem mitológica, os Yanomami são caracterizados primordialmente pela sua vasta diversidade cultural e social acentuada pelos diversos contextos de contato com a sociedade nacional através de instituições religiosas e as instituições públicas.

Portanto, para compreender a relação entre os Yanomami do rio Marauíá e as instituições dos napë é necessário ter em mente duas dinâmicas: A relação entre os próprios Yanomami, a autonomia dos *xapono*, as alianças e conflitos entre eles, além de suas diferenças socioculturais. E segundo, como os Yanomami compreendem e lidam com as dinâmicas das distintas instituições do napë com as quais mantiveram e mantêm contato até o presente, pois, ao analisar as etnografias de diversos autores é evidente que as diferenças nas relações de contato se dão tanto pela diferença interna dos grupos Yanomami, quanto pelos objetivos distintos de atuação das instituições não indígenas como os salesianos, as ONG's, os militares, organizações do Estado e universidades. Como assinala Miranda (2020), o contato sistemático com outros grupos indígenas, com a população regional, missões religiosas, militares e proximidade com a cidade também contribuem para realçar este processo já existente de diversidade interna, mas cabe enfatizar que as transformações culturais entre os Yanomami não se restringem a seu contato com os napë e nem tampouco ocorrem de maneira uniforme em todo seu território.

VIAGEM À SANTA ISABEL DO RIO NEGRO

Cheguei ao lócus da pesquisa, Santa Isabel do Rio Negro, por volta de 8 horas da manhã do dia 11 de Março de 2022, quando o sol já brilhava forte, subi pela Av. Dom Pedro Massa até o hotel “Pico da neblina” local de minha hospedagem. Acomodei-me e organizei alguns materiais como caderno, lápis, garrada de água e dinheiro para caminhar pela cidade à fim de visitar os locais onde poderia encontrar lideranças Yanomami. Segui então em direção à sede da Secoya, cuja direção me foi orientada por moradores e transeuntes que encontrei pelo caminho. Passando pela orla da cidade observei os enormes e antigos prédios dos internatos salesianos criados durante o século XX como parte da política de escolarização e catequização desenvolvida pela instituição religiosa.

Foto 1: Internato Salesiano de Santa Isabel do Rio Negro



Fonte: Acervo Pessoal, 11 de Março de 2022

Ao chegar à sede da Secoya observei que os portões estavam fechados e não parecia haver movimentação no local, por isso, voltei ao hotel e retomei a caminhada durante a tarde. Desci a rua do hotel até a orla da cidade e me aproximei do porto onde, debaixo da rampa de acesso à balsa, encontrei alguns Yanomami que se preparavam para embarcar numa voadeira, eles me informaram que Vitorino Yanomami, o qual já conhecia de longa data, estava “na SESAI” acompanhando sua esposa que se encontrava doente.

A “SESAI”, local ao qual eles se referiam, era na verdade a sede da Casa de Saúde Indígena- CASAI de Santa Isabel do Rio Negro localizada no bairro São Judas Tadeu que faz parte da estrutura de atendimento do Distrito Sanitário Especial Indígena- DSEI/Yanomami que, por sua vez, é a unidade gestora descentralizada do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena- SasiSUS vinculado à Secretaria de Saúde Indígena- SESAI¹⁵.

Em Santa Isabel do Rio Negro a estrutura para ofertar os serviços de saúde é dividida em três Polos Base que são subdivisões territoriais do DSEI, servindo de base para as Equipe Multiprofissional de Saúde Indígena- EMSI organizarem técnica e administrativamente a atenção à saúde de uma população indígena adscrita, essas equipes são compostas, em geral, por um enfermeiro, técnicos de enfermagem e Agente Indígena

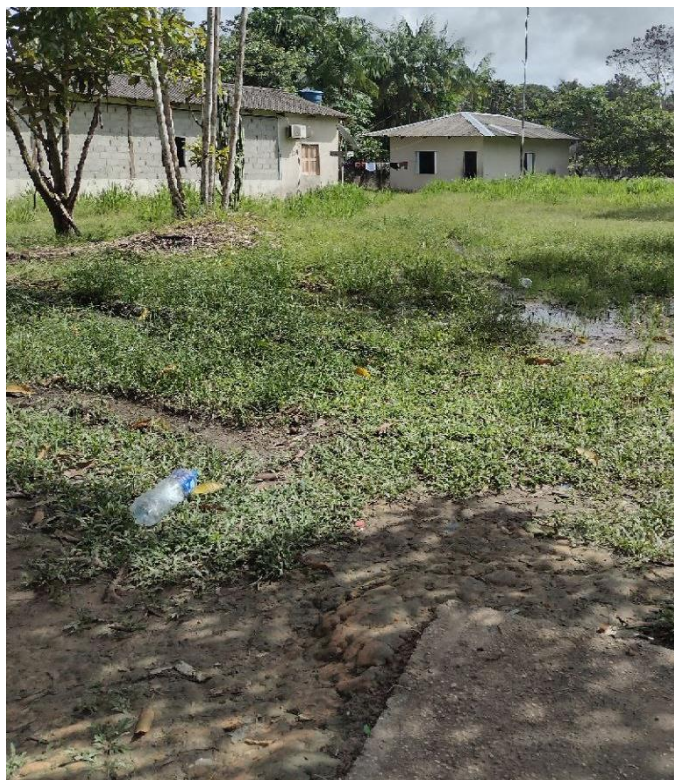
¹⁵ Distrito Sanitário Especial Indígena — Ministério da Saúde (www.gov.br)

de SaúdeAIS/ Agentes Indígenas de Saneamento-AISAN. A equipe do DSEI conta ainda com dentistas, técnicos de laboratório, guardas de endemias e médicos que cumprem uma escala de 30 dias de trabalho (dentro da reserva) e 15 dias de arejamento. Sendo assim, toda informação referente aos Yanomami, identificada pela EMSI é registrada e os respectivos formulários chegam mensalmente à sede do DSEI Yanomami.¹⁶

Após o almoço, segui em direção à “SESAI”, pedindo orientação à algumas pessoas pelas ruas da cidade e após uma grande caminhada cheguei até a rua que me haviam indicado. Avistei um prédio grande com a metade inferior da parede pintada de verde e a metade superior pintada de branco, todavia, o prédio não tinha nenhuma sinalização e sua estrutura física dava a aparência de um local “abandonado”. Aproximei-me mais um pouco e vi um veículo estilo “pick up” estacionado ao lado do prédio com o adesivo amarelo parecido aos adesivos dos veículos da SESAI, vi muitos desses carros circulando pela cidade no curto período de minha estadia, por isso, foi fácil reconhecê-lo. Cheguei perto e confirmei que o veículo era mesmo da SESAI e que eu estava no lugar certo, ao lado havia uma entrada para o pátio central do prédio coberto por grama e com algumas árvores onde avistei alguns Yanomami.

¹⁶https://www.redehumanizaus.net/sites/default/files/cartografia_saude_indigena_yanomami_agosto.doc
x

Foto 2: Pátio da CASAI



Fonte: Acervo pessoal, 11 de Março de 2022

Aproximei-me dos Yanomami que se encontravam acorados, ou seja, agachados com o ventre entre as pernas, numa pequena roda formada por homens e mulheres enquanto os cumprimentava avistei Vitorino e sua mulher que estava doente, estavam completamente molhados pois haviam acabado de sair do banho, Vitorino veio com a toalha enrolada na cintura e sua mulher usava uma bermuda de lycra totalmente encharcada, os seios desnudos e um colar de miçangas pretas e amarelas. Ela queixava-se de dores na garganta, explicando tudo em língua Yanomami para Vitorino que logo em seguida traduziu para mim. Eu o cumprimentei e apesar de não se lembrar do meu nome, ele se lembrou de mim, a última vez que havíamos nos visto fora em dezembro de 2019. Ele me cumprimentou apertando minha mão com um caloroso sorriso e conversamos brevemente. Combinamos que eu voltaria lá no dia seguinte de manhã para conversar melhor com ele e explicar sobre o andamento da minha pesquisa, a qual já havíamos discutido na época de 2019 quando eu escrevia meu trabalho de conclusão de curso da graduação em Ciências Sociais na UFAM.

Vitorino também me informou que Otávio Yanomami estava hospedado na sede da Secoya, Otávio assim como Vitorino é professor Yanomami e ambos participaram da criação da Associação Kurikama e decidi prontamente ir lá encontrá-lo. A Secoya mantém uma sede em Manaus, capital do Amazonas, e outra no município de Santa Isabel do Rio Negro localizada na rua Rui Barbosa, mesmo extremamente cansada e com o corpo dolorido, enfrentei mais uma longa caminhada ao centro da cidade em direção à sede da Secoya chegando lá ao anoitecer. A estrutura física do prédio é composta por um prédio de alvenaria formado por um corredor estreito com salas ao lado direito e um jardim ao lado esquerdo. A sala a qual pude observar não tinha nenhum tipo de mobília, apenas armadores para rede, indicando um local para repouso de pessoas “em trânsito”, no caso, Yanomami que são membros da Kurikama que vão até a cidade e precisam se hospedar. Não tenho certeza se outros Yanomami ou agentes de outras instituições do *napë* também se hospedam ali, mas a aparência física do prédio indicava que ele havia sido construído recentemente.

Ao chegar na frente do prédio notei logo que as luzes estavam acessas, sinal de que havia pessoas no local e como o portão estava apenas encostado decidi entrar. Bati na porta da segunda sala onde vi a luz acesa e uma mulher Yanomami chegou até a porta para ver quem era, aproximei-me dela perguntado por Otávio e avistei que dentro do quarto também havia outro Yanomami sentado no chão. Cumprimentei eles e me apresentei, perguntei se eles tinham conhecimento ou vínculo com a Associação Kurikama e informei que estava fazendo uma pesquisa acerca da relação deles com as instituições do *napë*. Descobri, com imensa alegria, que ambos eram membros recém-eleitos da Kurikama na assembleia que ocorrera no dia 06 de outubro de 2021. Laura e Apolinário são, respectivamente, 1ª secretária e 1º Tesoureiro da Associação Kurikama, os dois se mostraram extremamente solícitos em responder qualquer pergunta relacionada a associação e mesmo sobre o povo Yanomami.

Expliquei à ambos sobre a minha pesquisa e como conversar com eles era fundamental para o desenvolvimento dela, mas a expressão em seus rostos logo mudou e os dois pareciam meio constrangidos em dizer que não tinham muita experiência com a associação e nem na relação com as instituições pois haviam sido eleitos a pouquíssimo tempo e essa era a primeira experiência deles nesse tipo de atividade. Apolinário disse que eu deveria aguardar Otávio retornar do banho para conversar comigo pois ele era quem “sabia mais”.

“Saber mais” aqui diz respeito à uma relação mais antiga e profunda com o universo do *napë*, pois na perspectiva de Laura e Apolinário por Otávio ter participado da construção da associação Kurikama e por já ter atuado mais de uma vez na condição de presidente da associação ele teria maior conhecimento e experiência sobre a relação com as instituições do *napë*. Informei então que as opiniões e as experiências deles eram de qualquer forma extremamente importantes para mim.

Apolinário é do *xapono Komixiwe* mais conhecida como “Missão Maruiá” e revelou que participa pela segunda vez da Kurikama, mas é a primeira vez que assume o cargo de tesoureiro. Laura é do *xapono Bicho-Açu*, o *xapono* mais próximo da cidade de Santa Isabel do Rio Negro, no entanto, ela me contou que vive a alguns anos na cidade de Santa Isabel já que trabalha como professora e, por isso, sua vida é permeada pela dinâmica de viagem entre o *xapono* e a cidade, ela também é a primeira *naca*¹⁷ a assumir o cargo de primeira secretária da associação Kurikama, fato que muito me chamou atenção.

Laura ressaltou em diversos momentos sua preocupação acerca da sua falta de experiência com organizações políticas e com a burocracia, todavia, ela tem buscado aprender e se informar sobre tudo. Ela comentou que se sentiu extremamente feliz por ter tido o apoio de tantas pessoas no dia da assembleia, disse que ficou surpresa pois não sabia que todas aquelas pessoas, entre lideranças Yanomami e representantes de instituições do *napë* confiavam nela para assumir esse cargo na associação. Para ela, o cargo exige muita responsabilidade e confiança de todos, por isso, acredita que o fato de ser professora formada e de falar bem o português foram fatores decisivos para que ela tenha sido escolhida.

“Assim como muitos dos líderes homens do movimento indígena no Brasil, a grande maioria das mulheres que se afirmaram como lideranças nos espaços públicos interétnicos foram aquelas com maior experiência de vida urbana. É bastante compreensível, considerando-se que, para atuar politicamente no *campo indigenista*, os/as representantes indígenas necessitam ter conhecimentos específicos para lidar com o funcionamento do Estado brasileiro (nas suas diversas instâncias, federal, estadual e municipal), a organização da sociedade nacional (composta por diversas categorias sociais, econômicas, profissionais, geracionais e de gênero) e com políticas internacionais.” (Ortolan Matos, 2012, p. 149)

É interessante observar, na fala de Laura, a participação das instituições do *napë* nas assembleias da associação e, sobretudo, na tomada de decisões como a escolha de

¹⁷ “mulher” na língua Yanomami

Laura para ocupar o cargo de primeira secretária da Kurikama. Entendo, a partir desse episódio, que em determinados momentos as instituições do *napë* são consideradas como “parceiros” pelos Yanomami, podendo votar e participar ativamente da escolha dos membros da associação Kurikama, por exemplo.

Laura narrou com gestos e palavras a comoção que sentiu na assembleia quando foi eleita, disse que ficou tão feliz que queria chorar de alegria e ao ver tanta emoção nas suas palavras eu me emocionei também. Ela ressaltou o apoio que a Secoya tem prestado à associação e que logo após a assembleia a ONG promoveu cursos de administração para ela e as demais lideranças, organizados pela professora e bióloga Maria Assunta Pedrosa Ferreira, que é indígena Tukano, para que eles estejam todos preparados para atuar nas relações com as demais instituições indígenas e não-indígenas. A partir de 2005 a Secoya têm desenvolvido cursos de capacitação política como “Programa de capacitação de multiplicadores interculturais Yanomami” que tem como objetivo a formação política de lideranças indígenas propiciando maior domínio e compreensão dos desafios postos no contato com a sociedade nacional, além de prestar assessoria às demandas da Associação Kurikama.¹⁸

Laura e eu nos sentamos em frente ao prédio da sede da Secoya, ela sempre me chamando de *naca*, e mostrou algumas fotos de sua família, de seu *xapono* bicho-açu, de seus colegas que são também professores Yanomami, das atividades que eles desenvolvem nas comunidades, da atuação deles na cidade, e também da assembleia da Kurikama que a elegeu 1ª secretária. Nas fotos da assembleia foi possível ver o local bastante lotado, todos os assentos ocupados e pessoas apoiadas nos “muros” do barracão onde ocorria a reunião. As lideranças indígenas se faziam presente adornadas com suas penas, brincos, adereços e pinturas fazendo referência à solenidade do momento. Laura apontou na foto para duas outras lideranças que compunham junto com ela a mesa da assembleia, sendo dois Yanomami que ocupam cargos de professores nos *xapono* *Água-viva* e *Kona*.

Também me mostrou fotos de sua filha de seis anos que assim como as demais crianças do *xapono* *Bicho-açu* é aluna de Laura na escolinha da comunidade. Laura disse que luta a bastante tempo para que a escola seja reformada e tenha uma estrutura melhor para receber as crianças Yanomami. A escola é constituída por um barracão de madeira com cobertura de palha e ela espera que através da associação consiga ter apoio de órgãos

¹⁸ <https://www.secoya.org.br/protagonismo-indigena>

do Estado para a construção de uma escola de alvenaria na comunidade. De acordo com Laura, a associação tem colocado essa questão em pauta nas discussões com as instituições do Estado que tratam da área da educação indígena, mas que até o presente momento não obtiveram resposta. Ela destacou principalmente a falta de diálogo com o prefeito da cidade de Santa Isabel do Rio Negro e destacou que isso têm dificultado muito as atividades da associação.

Laura é uma *naca* Yanomami de 27 anos que demonstra muito carinho e preocupação com a sua profissão de professora. A sua experiência na docência é combustível para a luta que ela desenvolve junto com a Associação Kurikama e, por isso, tem se dedicado bastante ao trabalho na associação e em aprender a desenvolver seu ofício da melhor forma possível, contribuindo para melhorar o acesso a saúde e educação do povo Yanomami. De acordo com Maria Helena Ortolan (2012), “Diferentemente do posicionamento político antagônico assumido por feministas, as mulheres indígenas se colocam no movimento indígena, [...] de modo complementar à luta dos líderes masculinos” (Ortolan Matos, 2012, p. 140). Ao final da conversa, salvei o número de telefone de Otávio, Laura e Apolinário em meu aparelho celular e agradei pelo tempo deles e pela conversa. Nossa conversa não pôde se alongar mais pois no dia seguinte eles seguiriam em direção à São Gabriel da Cachoeira para participar de uma assembleia com outras instituições indígenas do rio Negro.

No segundo dia em Santa Isabel acordei cedo, chovia e o corpo doía das andanças do dia anterior, por isso, decidi descansar e encontrar Vitorino apenas no dia seguinte. Durante o almoço encontrei um Yanomami no restaurante e conversamos brevemente, seu nome era Armando e ele informou que pertence ao *xapono* Serrinha, também me informou que a atual gestão da Kurikama é formada por membros de diversos *xapono* e que cada *xapono* possui um coordenador/gestor que, geralmente, é um professor Yanomami encarregado de representar e reunir as demandas do seu *xapono* e levá-las para discussão no âmbito da Kurikama quando ocorrem as assembleias, fato este que foi confirmado posteriormente por Vitorino.

Já no terceiro e último dia, após o café saí para ir em direção à CASAI encontrar Vitorino como eu havia prometido. Na esquina do hotel encontrei por acaso dois Yanomami, Márcia e Mineiro, respectivamente, cunhada e irmão de Vitorino que residem no *xapono* *Água-viva* localizado no Rio Preto, afluente do Rio Negro. Mineiro informou que é membro do conselho de educação e que André é o conselheiro da Kurikama do

xapono Água-viva, reforçando o que foi informado por Armando no dia anterior. Os conselheiros de educação são vinculados à SEDUC e permanecem no cargo por 4 anos, cada povo tem autonomia para decidir quem serão esses conselheiros. No caso da região do rio Marauíá, de acordo com o regimento da Kurikama, essa escolha é feita nas assembleias da associação e é escolhido um conselheiro para cada *xapono*.

Continuei meu caminho em direção a CASAI, e lá estavam os Yanomami novamente sentados em círculo, conversando enquanto usavam chumaços de tabaco verde presos entre o lábio e os dentes inferiores chamados de pēm. Sentei-me no banco de madeira que Vitorino havia arranjado para mim, perto de nós apenas estavam sua mulher e seu filho, outros Yanomami se aproximavam e se afastavam de forma dinâmica enquanto eu e Vitorino conversávamos. Vitorino informou que nasceu na comunidade Missão Marauíá, conhecida como *Komixiwë* e, e foi lá que teve seu primeiro contato com os *napë*, ele disse que via os padres salesianos e achava engraçado o fato deles serem tão barbudos. Segundo Vitorino, a estratégia dos padres salesianos para implantar a educação na comunidade era conversar com os pais das crianças Yanomami para convencê-los a levarem seus filhos para a escola da Missão Marauíá em vez de direcioná-las aos internatos de “*Tapuruquara*”, antigo nome de Santa Isabel do Rio Negro.

Conforme aponta Vieira (2018), em 1962 foi fundada a Missão Marauíá pela Diocese do Rio Negro, tendo sua sede localizada próximo da aldeia dos *Xamatauteri*, hoje conhecida simplesmente como Missão (ou *Komixiwë*, que é o mesmo nome do rio Marauíá em língua Yanomami). Os trabalhos de educação escolar e evangelização dos Yanomami passaram, a partir daí, a ser realizados nas próprias aldeias. A criação da Missão próxima ao *xapono* Yanomami fazia parte da estratégia dos salesianos de combater a resistência dos indígenas à proposta dos internatos. De acordo com Almeida (2020) era comum muitos pais Yanomami inconformados irem até o colégio para levar de volta os seus filhos para as aldeias.

Vitorino contou que em 1995 houve um cisão na Missão que resultou na criação dois *xapono*: *Xamata*, que hoje está abandonado e *Ixima*, local onde ele vive atualmente. Informou que em *Ixima*, Carlito Iximateri é o atual conselheiro da Kurikama. Em 2007 outra cisão ocorreu no *xapono Ixima* dando origem ao *xapono* conhecido como “Água-viva” onde vivem alguns de seus irmãos, como por exemplo Mineiro que conhecemos naquela manhã. As cisões dos *xapono* são fatos marcantes na vida do povo Yanomami, conforme aponta a bibliografia, pois elas acarretam novas dinâmicas nas relações entre

os Yanomami e na relação dos Yanomami com os agentes externos com os quais mantém contato. No caso específico relatado por Vitorino, acredito se tratar de cisões históricas do grupo conhecido como *Xamatauteri*, descrito por Miranda (2020):

“Os Xamatauteri dividiram-se em 1995 e uma parte deles foi morar um pouco acima do rio, em um lugar chamado Ixima. Na década de 1990, toda comunidade do Ixima decidiu migrar para um núcleo ribeirinho de extratores de piaçava na região do rio Preto, em Santa Isabel, localizado fora dos limites da Terra Indígena Yanomami. Construíram neste local um xapono e passaram a trabalhar na extração de Piaçava no regime de patronato, bastante comum na região. Alguns anos depois, uma pequena parte deste grupo decide retornar ao rio Marauíá, no mesmo local onde já tinham suas casas e roças; foram seguidos posteriormente por mais algumas famílias, enquanto o restante optou por permanecer no rio Preto, onde estão até hoje” (Miranda, 2020, p. 54, 55).

Vitorino contou que desde criança ele acompanhava seu pai na cidade, então o contato com os *napë* foi algo frequente durante a sua vida. Ele disse que quando era criança não gostava muito da cidade, principalmente pelo fato de que tudo devia ser comprado, nada se pegava emprestado. Embora participasse desse trânsito do *xapono* para a cidade, Vitorino ressaltou a significativa presença de instituições do *napë* nos *xapono* Yanomami, como os salesianos e a Secoya, todavia, destacou que essa presença hoje se dá em menor intensidade. Ele informou que nos últimos anos os padres salesianos deixaram algumas comunidades e, por isso, muitas delas estão “abandonadas” e sem gestores para cuidar da educação do povo Yanomami, que foi durante todo esse período administrada pela instituição religiosa em parceria com organizações do Estado. Conforme aponta Vieira (2018) em sua visita aos *xapono* no ano de 2017, foi verificado que os salesianos continuavam atuando em seis *xapono* do rio Marauíá: *Komixiwë* (*Missão*), *Pohoroa*, *Balaio*, *Tabuleiro*, *Jutaí*, *Serrinha*, por meio da Escola Estadual Indígena Sagrada Família.

Segundo Vitorino atuam na região do rio Marauíá atualmente a Secoya com escolas instaladas em 6 *xapono*, a SEDUC através da administração e gestão da Escola Estadual Sagrada Família, e a SESAI através do polo base no *xapono* *Komixiwë* (missão Marauíá) que mantém uma pista de pouso por onde chegam os técnicos de saúde, enfermeiros, médico e dentista para atendimento aos Yanomami, os vôos são realizados nos dias 14 e 29 de cada mês, todos rumo a Boa Vista, onde fica a base do DSEI Yanomami (Vieira, 2018). De acordo com Vitorino, na primeira década dos anos 2000 a ONG se expandiu muito, com grande quantidade de profissionais e materiais, nesse período, a Secoya manteve parceria com a FUNASA entre 1999 e 2009 com o objetivo de promover uma assistência adequada a população Yanomami através de diversos

convênios no âmbito do Distrito Sanitário Especial Yanomami e Ye'kuana-DSEIY.¹⁹ Em relação a atuação da Secoya na área da educação, Vitorino contou que teve aulas de língua portuguesa com a professora Anne Ballester coordenadora da ONG Rios Profundos vinculada à Secoya, e concluiu o Magistério Indígena na ONG, mas que agora ele está estudando no Magistério Indígena da SEDUC. Além disso, Vitorino atuou em 2017 como “conselheiro da SESAI” levando documentos das *xapono* do Marauiá para a sede do DSEI-Yanomami em Roraima, apresentando as demandas dos Yanomami para os secretários da instituição. Porém, segundo ele, não adiantava levar essas demandas pois a SESAI não “dava nada”, ou seja, não dava resposta e nem procurava soluções para as questões levantadas pelos Yanomami.

“Conselheiro da SESAI” diz respeito ao cargo de conselheiro local de saúde indígena instituído por meio da portaria nº 755 do Ministério da Saúde em 2012²⁰. Os conselhos locais de saúde indígena são órgãos colegiados de caráter permanente e consultivo, são compostos por representantes eleitos pelas respectivas comunidades, atendendo à proporção de 50% de usuários, 25% de gestores ou prestadores de serviço do SUS e 25% de trabalhadores. Cabe ao conselho manifestar-se sobre as ações e os serviços de atenção à saúde indígena necessários às respectivas comunidades além de avaliar a execução das ações de atenção à saúde indígena nas comunidades e eleger conselheiros representantes para integrarem os conselhos distritais. Ademais, fica a cargo do conselho local encaminhar propostas aos Conselhos Distritais de Saúde Indígena afim de alcançar uma participação mais efetiva das comunidades indígenas na elaboração, aprovação, execução e controle das ações e serviços de saúde indígena, principalmente no que se refere ao Plano Distrital de Saúde Indígena, construído a partir das realidades locais das comunidades situadas nos limites de atuação de cada DSEI.²¹

A percepção de Vitorino acerca da atuação da Secoya é boa, mas ele apontou que nos últimos anos houve um intenso corte de verbas e, por isso, a instituição tem estado ausente das comunidades. Em relação a SESAI a percepção de Vitorino é de que o diálogo com a instituição é muito difícil assim como o diálogo com a prefeitura que tem evitado manter a comunicação com os Yanomami, confirmando o que Laura nos havia informado no primeiro dia de campo. Em relação à SEDUC instituição da qual Vitorino e seu irmão fazem parte, ele afirma que sua percepção é de que é uma instituição “complicada” e se

¹⁹ <https://www.secoya.org.br/educacao-em-saude>

²⁰ https://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2012/prt0755_18_04_2012.html

²¹ [Conselho Nacional de Saúde \(saude.gov.br\)](http://www.saude.gov.br)

queixou sobre o fato da SEDUC pedir que os professores Yanomami lecionem aulas de inglês para seus alunos, já que nem mesmo os professores Yanomami não tem o domínio da língua inglesa, além disso, disse que a SEDUC não trabalha com material em língua Yanomami e nem com o ensino da língua Yanomami nas escolas. Vitorino informou que os professores indígenas estavam se mobilizando para fazer uma assembleia e discutir a criação de um gráfico da língua Yanomami no Brasil²².

Enquanto conversava com Vitorino sob as árvores do pátio da CASAI, percebi que um senhor de meia idade se aproximava, ele tinha os cabelos grisalhos e vinha com uma mochila nas costas. Ele se aproximou me deu um aperto de mão muito forte e nos apresentamos, me informou ser responsável pelo atendimento na CASAI e disse que trabalhava com os Yanomami desde 1987 na SESAI, em seguida aproximou-se de Vitorino e fez algumas perguntas em língua Yanomami, as quais eu não compreendi pois ainda não domino a língua. Com um tom bastante desconfiado e com o olhar fixo em meu caderno de campo ele fez perguntas pontuais sobre a minha pesquisa, as quais eu respondi de forma bastante solícita, depois disso ele se afastou e nesse momento eu senti que ele estava me tratando com hostilidade.

Após nossa frutífera conversa, Vitorino me acompanhou junto de sua esposa e seu filho até o centro da cidade, no caminho ele me mostrou algumas instituições da cidade, como por exemplo, a Caixa Econômica onde as famílias vão receber os auxílios do governo. Vitorino, assim como Laura, informou sobre a dificuldade do acesso aos benefícios do governo por parte dos indígenas e sobre o cancelamento de recursos e auxílios que as famílias conseguiram, com muita dificuldade, ter acesso. Passamos também pela sede do Centro de Referência de Assistência Social- CRAS e eu perguntei a ele se nesse local não emitiam a documentação básica, outra grande dificuldade enfrentada pelos Yanomami, ele me respondeu que no momento a instituição não estava realizando esse tipo de trabalho.

Nas conversas com Vitorino, Laura, Otávio e Apolinário o descontentamento com a atuação das instituições do *napë* é latente, eles fazem parte de uma geração de Yanomami que mantém estreitas relações com agentes exteriores ao *xapono*, tanto através da atuação e participação deles na associação Kurikama, como através da sua trajetória de vida estudando na missão salesiana como é o caso de Vitorino ou mesmo estudando na cidade de Santa Isabel do Rio Negro como é o caso de Laura. Todos ressaltaram a falta

²² Material produzido em 2019 intitulado “As línguas Yanomami no Brasil: diversidade e vitalidade”

de diálogo com as instâncias municipais, como a prefeitura e a Secretaria Municipal de Assistência Social- SEMAS e falta de respostas das instituições governamentais, como a SESAI.

CAPÍTULO 2 - NARRATIVAS À MARGENS DO RIO MARAUIÁ EM SANTA ISABEL DO RIO NEGRO

A INTERVENÇÃO SALESIANA

As relações entre os Yanomami do rio Marauíá e as instituições do napë iniciam-se com a presença de missionários salesianos a partir da década de 1960 do século XX, tal como descrito anteriormente. Todavia, para analisar essa relação é necessário investigarmos a instalação e os objetivos da ordem religiosa, além de compreender o contexto social e político no qual essa primeira batalha sucedeu.

O processo de evangelização e civilização de populações indígenas no Brasil remonta aos primeiros séculos de invasão européia no novo continente através da atuação de diversas ordens religiosas, tais como, Jesuítas, Carmelitas, Franciscanos e Capuchinhos. De acordo com Mauro Costa (2012):

“As Missões Salesianas deram continuidade no século XX à presença da Igreja na Amazônia repetindo a metodologia missionária tradicional de formar povoados ao redor de igrejas (os aldeamentos), seguida da implantação de ambulatórios médicos e escolas em regime de internato” (Costa, 2012, p. 90).

A Ordem Salesiana foi fundada por Dom Bosco em 1869 em Turim na Itália e assim como as demais organizações religiosas, o principal objetivo da ação salesiana centrava-se na aculturação indígena. Conforme Smiljanic (2002) os missionários tomaram os indígenas por crianças desamparadas e consideraram ser sua missão educar esses povos com o objetivo de integrá-los ao estado nacional.

Integrar essas populações à nação também constituía um importante objetivo do Estado brasileiro, sobretudo a partir da nova república e da instituição do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais- SPILTN em 1910. A instituição indigenista tinha como objetivos principais: a) Abrir terras à colonização do interior; b) Realizar “o extermínio da selvageria” e c) Conferir-lhes um papel em relação à nação. Tais objetivos pautavam-se fundamentalmente em práticas tutelares, centradas na “proteção”, ou seja, a sobrevivência física das populações utilizando o método da “pacificação” (Lima, 1987).

É interessante observar como os projetos indigenistas do Estado brasileiro coadunam em um momento histórico particular com o trabalho desenvolvido pela ordem salesiana de catequização e “atração” das populações indígenas às missões. Para Costa (2012):

“Tanto o objetivo do Estado (controle territorial) quanto o da Igreja (conversão), ambos convergindo para o controle social das populações indígenas, fazia com que os salesianos agissem em conformidade com a consciência de que eram emissários do Estado [...] pois contribuía com a Nação ao assimilar os índios aos valores do cristianismo e da cultura nacional (símbolos, costumes, língua) e fixar as populações indígenas nos limites do território brasileiro como estratégia para a defesa e garantia das fronteiras nacionais.” (COSTA, 2012, p. 94)

Embora a aliança entre Estado e Igreja não tenha sido formada a partir de um consenso absoluto como aponta Costa (2012), é notório observar que as ações missionárias foram fortemente amparadas pelos subsídios governamentais ao longo de todo o século XX, contribuindo para o processo de expansão da atuação salesiana na região. De acordo com o autor, a aliança da Igreja com o Estado e com os grupos oligárquicos e proprietários locais proporcionaram as condições necessárias para a instalação da Congregação Salesiana no Rio Negro, a começar pela doação de um terreno e a concessão de um prédio público para a residência dos salesianos e para o início dos trabalhos missionários.²³

A ação missionária tinha como principal instrumento de mediação a educação formal em bases ocidentais. De acordo com Smiljanic (2002) o principal objetivo do trabalho de D. Bosco era dar aos jovens uma profissão e, desta forma, integrá-los à sociedade, portanto, grande parte do trabalho da Ordem Salesiana esteve voltado para a educação desde a sua fundação.

“Com essa finalidade buscou concentrar essas populações em determinados centros, transformar gradualmente as moradias coletivas em individuais, estabelecer espaços domesticados para manifestação ritual e socializar as crianças indígenas em internatos. Estas ações eram conjugadas, visando destruir a vida social e cultural desses povos, considerada profana pelos missionários” (Smiljanic, 2002, p. 3).

É nesse contexto que é instalado em 1942 o internato salesiano de Tapuruquara, nome do local que viria a se tornar a cidade de Santa Isabel do Rio Negro. Esses internatos consistiam, segundo Costa (2012) em unidades escolares que funcionavam nas sedes

²³ COSTA, Mauro Gomes da. A igreja católica no Brasil: as ações civilizatórias e de conversão ao catolicismo das Missões Salesianas junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro/ Amazonas (1960/1980) 2012 p. 91

missionárias onde os internos cursavam o ensino elementar (o pré-primário e do 1º ao 5º ano) e frequentavam os cursos de iniciação profissional em carpintaria, alfaiataria, agricultura, mecânica, datilografia, música, confecção de balaios e cadeiras; às alunas internas eram oferecidos os cursos de corte e costura, tecelagem, bordado, trabalhos domésticos e agricultura. Desta forma, as crianças e jovens seriam introduzidos ao modo de vida e à economia ocidental, através do aprendizado de ofícios que se tornariam “oportunidades de emprego” na cidade no futuro.

As práticas pedagógicas dos internatos buscavam introduzir o universo cristão e ocidental às crianças indígenas, visando a formação de futuros cristãos, cidadãos e trabalhadores brasileiros, a principal estratégia da instituição consistia em utilizar as novas gerações para converter os “velhos”, estratégia essa criada por Dom Bosco.

“[...] os missionários criaram os povoados e fundaram as escolas-internatos a fim de educar as crianças e os adolescentes indígenas para que estes, posteriormente, se transformassem em elementos multiplicadores da educação recebida nos moldes da religião cristã e da cultura nacional socializando os adultos nas aldeias” (Costa, 2012, p. 249).

PRIMEIROS CONTATOS E O INÍCIO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR NO RIO MARAUIÁ

Ao saber de relatos sobre a existência de indígenas às margens do rio Cauaburis na década de 1950 o Padre Antônio Góes, à época diretor da sede da missão salesiana, decide subir o rio ao lado de moradores de São Gabriel da Cachoeira que haviam tido contato com Yanomami no local conhecido hoje como igarapé da Aliança. Entre agosto e setembro de 1952 o missionário subiu o rio e, precisamente, no dia 11 de setembro foi abordado por um grupo de *Kohoroxithari* pintados de preto (Almeida, 2020). O interesse por estabelecer esse contato se deu, sobretudo, a partir de relatos de moradores de SGC que afirmavam existir um grupo de “índios ferozes, violentos e raptadores” naquela região, os quais o padre buscava atrair e pacificar, sendo assim, a atuação deste personagem se deu por um claro interesse político-religioso.

Entre os anos de 1952 e 1953 o Padre Antônio Góes realizou mais duas viagens buscando estabelecer relações mais estreitas com os *Kohoroxithari*, nas décadas seguintes recebeu autorização da Inspetoria Salesiana em Manaus para construir uma residência entre eles e para erguer uma casa missionária definitiva à margem esquerda do canal de

Maturacá. Assim, em junho de 1954 é erguida a Missão Nossa Senhora de Lourdes em Maturacá, primeira missão católica entre os Yanomami no Amazonas.

Mantendo relações contínuas com os *Kohoroxithari*, Padre Góes logo soube das relações conflituosas que mantinham com os *Karawethari* que habitavam a bacia do rio Marauaiá. Com o objetivo de promover a “pacificação” das relações entre os Yanomami, o padre realizou ao longo dos anos de 1955 e 1961 diversos contatos com os *Karawethari*, fundando em 1962 a Missão Sagrada Família, ou como é conhecida pelos Yanomami, Missão Komixiwë.²⁴

A década de 60 é permeada de novos contextos que afetam as estratégias de intervenção salesiana para os povos indígenas, tais como o Decreto “*Ad Gentes*” elaborado pelo Concílio Vaticano II e promulgado pelo Sumo Pontífice Paulo VI, em 7 de dezembro de 1965. O evento indicou o reposicionamento da Igreja Católica orientando para um maior compromisso com o bem-estar social e o respeito pelas religiões não cristãs.

De acordo com Almeida (2020) reconhece-se então que, diante das particularidades e dinamismos dos diferentes povos e culturas, nem sempre é possível pregar, de forma direta e imediata, a mensagem apostólica e, por isso, a ação missionária deveria respeitar e valorizar os ritos e culturas de cada povo. O documento apontava que os fiés deveriam, com prudência, colaborar efetivamente com às iniciativas promovidas pelas instituições particulares e públicas, pelos governos, pelos organismos internacionais, pelas diversas comunidades cristãs e religiões não-cristãs.²⁵

Nesse período houve ainda o reconhecimento oficial das escolas missionárias como unidades escolares estaduais, resultando na expansão quantitativa no atendimento escolar realizado pela Prelazia do Rio Negro no período 1967-1986. Note-se que este período foi marcado por acordos entre Estado e Igreja, através do reconhecimento oficial das instituições escolares administradas pelos missionários, fundamentalmente no que diz respeito à situação educacional do estado do Amazonas, como aponta Costa (2012):

“[...] o Estado se limitava a delegar, legitimar, assegurar e conceder subvenções financeiras para a ação da Igreja junto às populações ribeirinhas e aos povos indígenas como forma de compensar a ausência de políticas

²⁴ Vem da palavra Yanomami “*Komixi*” que significa “folha de ubim” encontrada em grande quantidade no “rio maior”. Ver mais em Miranda (2020)

²⁵ Decreto Ad Gentes- Sobre a atividade missionária da Igreja. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html

públicas, incluídas as educacionais, sob a gestão direta das esferas federativas” (Costa, 2012, p. 211).

Como foi mencionado no capítulo 1, ao indagar um professor Yanomami sobre a ida de crianças para o internato salesiano em Santa Isabel do Rio Negro ele afirmou que isso não ocorria na região do rio Marauíá, que as crianças tinham aula no ambiente da própria Missão (Komixiwë). Destaquei essa ação anteriormente como estratégia dos salesianos para combater a resistência dos Yanomami à proposta dos internatos, todavia, essa reorganização da educação salesiana fazia parte também de um contexto mais amplo, no qual, a partir da década de 60 foram criadas as “escolinhas” ou “escolas rurais”²⁶ devido, sobretudo, às dificuldades financeiras para a manutenção dos internatos como aponta Mauro Costa (2012).

Durante a década de 70 do século XX é firmado um convênio entre a Secretaria Estadual de Educação/SEDUC e a Prelazia do Rio Negro após a oficialização das escolas salesianas. De acordo com Costa (2012) a partir deste convênio o Estado se limitava a delegar, legitimar, assegurar e conceder subvenções financeiras para a ação da Igreja junto às populações ribeirinhas e aos povos indígenas como forma de compensar a ausência de políticas públicas, incluídas as educacionais. Deste modo, a Prelazia alugava imóveis e equipamentos de sua propriedade ao Estado, mas mantinha o *poder* de administração da educação escolar.

É importante notar que este convênio não era fruto de um consenso mútuo, mas sim da articulação de objetivos em comum, já que, os objetivos gerais das escolas salesianas eram os mesmos da educação nacional, tanto os previstos na Lei 4.024/61481 quanto na 5.692/71482. Conforme aponta Costa (2012) esta relação se estabelecia através de disputas constantes, pois como observa o autor, nas entrelinhas das cláusulas contratuais dos convênios, é possível perceber uma disputa de *poder* entre a Prelazia/Dioceze e a Secretaria Estadual de Educação pela competência em relação às decisões referentes às questões pedagógicas e educacionais.

“Essas concessões do Estado no âmbito da aliança com a Igreja, em relação à oferta de serviços públicos, especialmente os relativos à educação e à saúde, não era uma situação exclusiva do Rio Negro, mas podem ser verificadas em outras regiões do interior amazonense nas quais as Prelazias/Diocezes e as Ordens Religiosas, por serem dotadas de estruturas físicas e de pessoal,

²⁶ Escolas localizadas em povoados distantes dos centros missionários. Ver mais em: COSTA, Mauro Gomes da. Católicos para Deus e brasileiros para a pátria: os povos indígenas do alto Rio Negro e a Educação Escolar Salesiana (1960-1980). Revista Brasileira de História da Educação, vol. 17, núm. 4, pp. 163-194, 2017

ocupavam o espaço deixado pela ausência ou pela presença indireta do Estado no atendimento das demandas das populações interioranas atuando de forma paternalista, ou seja, excluindo a participação ativas das populações locais” (Costa, 2012, p. 222).

Ademais, é neste contexto que ocorre o reconhecimento oficial da Escola Sagrada Família do rio *Komixiwe* pela Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino do Amazonas- SEDUC. A escola encontra-se em atividade até os dias atuais seguindo a grade curricular da SEDUC, embora não mais sob convênio entre Estado e Igreja. A escola se localiza no *xapono* Komixiwë (Missão Marauiá) e mantém salas anexas, nas quais, as aulas são ministradas a partir de estúdios de televisão localizados no Centro de Mídias em Manaus, em formato de teleconferência em outros cinco *xapono*, à saber: Jutai, Serrinha, Tabuleiro, Balaio e Pohoroa (Miranda, 2020).

As “salas anexas” constituem um espaço físico destinado ao atendimento educacional do Ensino Fundamental, Ensino Médio ou Educação de Jovens e Adultos, que funcione fora da sede da escola pública com curso/etapa autorizado e ou reconhecido, sob a responsabilidade administrativa e pedagógica da mesma instituição à qual está vinculada²⁷, neste caso, a Escola Sagrada Família do rio *Komixiwe*. Todavia, esse termo “sala anexa” ou “sala-extensão” torna evidente uma problemática histórica da educação escolar indígena, a de que mesmo tornando-se estadualizada ou municipalizada a escola não passa automaticamente a se constituir enquanto “escola diferenciada” e tampouco é investida de autonomia em relação às escolas não indígenas.

“Embora seja recente a inclusão das escolas indígenas nos sistemas oficiais de ensino em todo o país, é grande a variedade das situações de enquadramento dessas escolas. De modo geral, a Escola Indígena, ao ser estadualizada ou municipalizada, não adquire o estatuto de escola diferenciada, sendo usualmente enquadrada como “escola rural” ou como extensão de “escolas rurais”, com calendários escolares e planos de curso válidos para esse tipo de escola. É comum considerar as escolas indígenas salas-extensão ou salas vinculadas a uma escola para não-índios, sob o argumento de que não atendem às exigências válidas às demais escolas para terem funcionamento administrativo e curricular autônomos” (V - Parecer 14/99 do Conselho Nacional de Educação, p. 9, 1999).

No estado do Amazonas, em 9 de novembro de 2022 o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e a Secretaria de Estado de Educação do Amazonas- SEDUC realizaram, em formato híbrido, ou seja, presencial e remoto tendo em vista o contexto de

27

pandemia do COVID-19, o “I Seminário de Resultados da Trajetórias de Sucesso Escolar Povos Indígenas”. O encontro presencial ocorreu no Centro de Mídias de Educação do Amazonas, no prédio da Seduc, em Manaus, com transmissão pelo YouTube²⁸. Neste evento estavam presentes representantes da Secretaria de Estado de Educação do Amazonas- SEDUC e do Fundo das Nações Unidas para a Infância- UNICEF, além do representante técnico na Gerência de Educação Escolar Indígena do Estado do Amazonas- GEEI/SEDUC-AM e um representante do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena- CEEI. Na ocasião foram definidos e acordados entre os participantes quatro prioridades estruturantes, entre elas, o reconhecimento das salas anexas como unidades escolares autônomas, considerando-as criação de consórcios de escolas indígenas. A não vinculação das salas anexas às escolas não indígenas e a emancipação das salas anexas, sempre que possível, em unidades escolares indígenas próprias.²⁹

Em 2023, é realizada a Conferência Estadual das Organizações e Povos Indígenas do Amazonas entre 17 e 19 de abril de 2023, no Centro Cultural dos Povos Indígenas da Amazônia, em Manaus, evento no qual se reuniram representantes de 73 organizações indígenas, membros do movimento indígena e da Rede de Articulação das Organizações e Povos Indígenas do Amazonas – APIAM com o intuito de discutir, construir e propor políticas públicas de acordo com as necessidades e especificidade de cada povo. Neste evento são reconhecidas as salas anexas como escolas indígenas e autônomas, sejam municipais ou estaduais, de acordo com a Resolução CEEI/AM nº 03/2019.³⁰

A partir da leitura dos trabalhos que versam sobre o desenvolvimento da educação escolar na região do rio Marauíá, um personagem ganha destaque a partir dos anos 90, me refiro ao linguista Henri Ramirez que atou na região entre 1992 e 1994 junto aos missionários e inaugurou a alfabetização bilingue entre os Yanomami a partir da confecção de fichas de alfabetização com desenhos feitos pelos Yanomami, além disso, publicou a cartilha “Yoahiwë” e os livros Hapa te pë rë Kuonowei – Mitologia Yanomami volumes I e II, feitos com a colaboração de alunos da escola salesiana (Vieira, 2018).

²⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=PQdfr3aYtGY>

²⁹ [UNICEF e Seduc-AM realizam encontro sobre Trajetórias de Sucesso Escolar](#)

³⁰ [Documento Final da Conferência Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas_17 a 19.04.2023.pdf \(socioambiental.org\)](#) disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/default/files/noticias-e-posts/2023-05/Documento%20Final%20da%20Confere%CC%82ncia%20Estadual%20dos%20Povos%20Indi%CC%81genas%20do%20Amazonas_17%20a%2019.04.2023.pdf

Nesse período também entram em cena na região os canadenses Anne Ballester e Davi Goudbout com o objetivo de trabalhar no *campo da educação*. Iniciaram suas atividades junto aos salesianos, assessorados por Henri Ramirez. De acordo com Luana Vieira (2018) Davi Godbot deixou definitivamente a região após um ano, enquanto Anne Ballester continuou como professora na área, coordenando e executando o desenvolvimento de um programa de ensino e educação bilingue mais abrangente e adaptado à realidade Yanomami, tendo como objetivos principais a alfabetização bilíngue e a formação de Professores Yanomami. Ocorre aí uma primeira divergência no desenvolvimento da educação escolar junto aos Yanomami entre as perspectivas dos salesianos e de Anne Ballester.

ACÇÃO LAICA: SECOYA E OS YANOMAMI

A partir das leituras realizadas, observei que o início da atuação da Secoya confunde-se com as trajetórias individuais de personagens como Anne Ballester que atuou junto aos Yanomami do rio Marauíá. Na revista publicada em 2017 em comemoração aos 25 anos de atuação da instituição³¹, a Secoya aponta que o início das suas atividades com o povo Yanomami no *campo* da assistência à saúde se dá no ano de 1991, todavia, a organização só é oficializada em 1997. No trabalho de Vieira (2018), a autora aponta que Anne Ballester se direcionou ao rio Marauíá no ano de 1994 com o intuito de trabalhar no *campo* da educação e aconselhada por Henri Ramirez procurou apoio com os salesianos para desenvolver seu trabalho que concederam apoio, entretanto, os salesianos direcionaram Ballester e Goudbout à trabalhos na área da saúde devida a alta demanda de assistência a saúde na calha do rio Marauíá.

Após algum tempo foram enfim enviados ao *xapono* Komixiwë (Missão Marauíá) para atuarem na escola da missão seguindo a metodologia utilizada por Ramirez que consistia na alfabetização bilingue através do ensino silábico primeiro na língua materna e posteriormente em língua portuguesa. Esse *xapono* passou por uma cisão em 1995 como mencionei no capítulo anterior e essa cisão deu origem a dois novos *xapono* chamados de Xamata e Ixima. Anne Ballester passou a atuar no *xapono* Ixima, longe da supervisão dos salesianos, realizando a alfabetização dos Agente Indígena de Saúde- AIS e a partir daí, com maior autonomia política, pôde dialogar de forma mais direta com os Yanomami

³¹ https://www.secoya.org.br/_files/ugd/c00d30_c7506b04304e492eba3493cba20e5553.pdf

explicitando os pontos de dissenso entre a forma como ela pensava a educação para eles e a forma como os salesianos pensavam.

Em 1997 ocorre a fundação oficial da Secoya pelo enfermeiro alemão Augusto Stassel, que atuava no *campo da saúde* e realizava atendimentos aos *xapono* Yanomami, junto com Anne Ballester e Silvio Cavuscens, atual coordenador da organização. O Serviço de Cooperação com o povo Yanomami-Secoya é uma organização não-governamental, sem fins lucrativos, com prazo indeterminado de duração que atua junto ao Povo Yanomami do Médio Rio Negro, do estado do Amazonas, através de ações nos *campos* de Educação Escolar Diferenciada, Educação em Saúde, Capacitação Política e Técnica, além do Apoio ao processo organizativo.³² A organização atua atualmente em 19 *xapono* do estado do Amazonas nos rios Marauíá, Preto e Demini, prestando serviços a um total de 3.500 pessoas³³. No rio Marauíá, a instituição atua em 6 *xapono*: Bicho-Açu, Ixima, Kona, Pukima-Beira, Pukima-Cachoeira e Raita.

Através da trajetória de Anne Ballester e de Augusto Stassel observa-se que o início da atuação da Secoya dá-se primeiramente no *campo da saúde*, tendo em vista os altos índices de malária da região e a necessidade de formar AIS. Entre os anos de 1999 e 2009 estabeleceu-se um convênio entre a ong e a FUNASA, a partir do qual a Secoya ficou encarregada de prestar serviços de assistência básica a saúde para a população Yanomami de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. De acordo com Vieira (2018), os primórdios do programa de educação diferenciada estiveram diretamente ligados à formação dos AISs, já que, para atender os protocolos de saúde básica e as atribuições do cargo, precisavam ser alfabetizados e serem capazes de agir como mediadores entre os profissionais da saúde e os Yanomami.

Nos anos 2000, conforme aponta Vieira (2018) é realizada uma parceria entre Secoya e a CCPY com o objetivo de formar professores Yanomami. A partir daí as ong's começaram a organizar cursos de forma conjunta e a pensar na elaboração do Plano Político Pedagógico – PPP das escolas com calendários diferenciados, buscando atender as distintas realidades dos *xapono* Yanomami e iniciando uma “nova fase” do contexto interétnico. A parceria durou apenas 3 anos e a partir de 2004, os cursos de formação passaram a ser locais e de responsabilidade da organização que atuava na área.

³² <https://www.secoya.org.br/quem-somos>

³³ https://www.secoya.org.br/_files/ugd/c00d30_c7506b04304e492eba3493cba20e5553.pdf

Ao longo de seus anos de atuação a Secoya têm estabelecido parcerias pontuais com diversas instituições, entre elas, organizações ligadas a instituições religiosas do Brasil, tais como, a Coordenadoria Ecumênica de Serviços- CESE e o Conselho Indigenista Missionário- CIMI Norte 1. Em 2007 estabeleceu parceria com o Centro Cultural Povos da Amazônia- CCPA visando à construção da réplica de um *xapono* Yanomami e sua ambientação, além disso, o CCPA tem cedido o seu espaço para diversas atividades da Secoya, a exemplo das comemorações dos 25 anos da Secoya ocorrido em 2017.

Em 2011 a Secoya fez parte da fundação da Rede Rio Negro, uma organização composta de instituições ambientalistas, indigenistas, organizações indígenas, associações locais e instituições de pesquisa tem como objetivo estabelecer um espaço de debate e intervenção socioambiental para construção de bases e propostas de promoção da qualidade de vida dos habitantes, da conservação, do uso sustentável e da repartição de benefícios da biodiversidade da Bacia do Rio Negro. A Secoya também estabeleceu parcerias pontuais com a Ufam em 2013 a partir de bolsas ligadas ao programa Saberes Indígenas, além de parcerias com o INPA e a COIAB.

Para além dos convênios e parcerias a nível nacional, a Secoya também recebe colaborações de longa data com instituições internacionais da Suíça tais como a organização “Terra dos Homens” e a cidade de Genebra. A partir de 2007 é criada a Associação de Apoio aos Yanomami - AYA, de Genebra na Suíça, responsável pelo trabalho de divulgação da realidade Yanomami e das questões indígenas e amazônicas através do Boletim Informativo, buscando viabilizar a intermediação com instituições da Suíça e do estado de Genebra para mobilização de recursos, bem como articula contatos em vista de novas parcerias e na divulgação das nossas ações a nível internacional. Em 2017 o Movimento de Cooperação Internacional, instituição da cooperação internacional da Suíça ligada com a Federação Genebrina de Cooperação – FGC, inicia o apoio a Secoya com o intuito de fortalecer o processo de capacitação de multiplicadores interculturais Yanomami (Secoya, 2017, p.27).

Retornando nosso olhar à trajetória de Anne Ballester, observamos que no âmbito da Secoya sua atuação encerrou-se em 2002, porém ela continuou vivendo entre os Yanomami e exercendo atividades no *campo da educação* através da ONG Rios Profundos que visa oferecer cursos em diferentes frentes, como saúde, educação,

informática e áudio visual, além de apoio institucional à Associação Yanomami Kurikama (Vieira, 2018).

Nesse mesmo ano houve uma reestruturação do programa de educação da Secoya que ampliou a equipe de trabalho para dar início ao processo de formação de professores para o Magistério Indígena, com o intuito de formar um corpo docente Yanomami para lecionar em cada *xapono* de forma ininterrupta, sem depender exclusivamente de professores não-indígenas. Desta forma, houve a contratação de uma equipe de campo com formação em magistério e a indicação de uma coordenadora específica para a área de educação que trabalhava na sede de Manaus. A partir dessa reestruturação a forma de trabalho em campo também sofreu mudanças, o professor *napë* permaneceria aproximadamente 60 dias em área indígena, trabalhando com os professores indígenas, ausentando-se em folgas de 20 dias.³⁴

A atuação da Secoya ocorre através da Escola Narimina, no *xapono* Bicho-Açu, da Escola Kayapana no *xapono* Ixima, da Escola Kahirayoma, no *xapono* Pukima-Beira, da Escola Puriwana, no *xapono* Raita, da Escola Omawë, no *xapono* Pukima-Cachoeira e da Escola Warimaya, no *xapono* Kona. Com essa nova organização, somente professor Yanomami atua em sala de aula, e a equipe da Secoya assume o acompanhamento pedagógico e realização de cursos formativos. O trabalho como um todo é orientado no respeito aos princípios do bilinguismo, do ensino diferenciado e da interculturalidade.

Verifica-se, a partir desse momento, uma presença mais intensa de profissionais nos *xapono* com a construção de escolas locais nos 6 *xapono* atendidos pela Ong e a solidificação de um “modelo de escola” que visava distinguir-se da “escola salesiana” através de seus métodos e objetivos. De acordo com a Secoya (2020) existem dois formatos distintos de escolas atuando no rio Marauíá, mesmo que a organização reconheça que a Escola Estadual Sagrada Família venha trazendo recentemente uma nova orientação pedagógica na busca de aproximar o ensino àquilo que é preconizado em termo de educação escolar diferenciada em nível estadual e nacional, como consta no Projeto Político Pedagógico- PPP aprovado em 2016 pelo Conselho de Educação Escolar Indígena- CEEI.³⁵

³⁴ <https://www.secoya.org.br/educacao-diferenciada>

³⁵ Projeto Político Pedagógico Escola Estadual Indígena Sagrada Família. Xapono Yanomami: Komixiwë, Pohoroa, Tabuleiro, Balaio e Piranha. SEDUC, 2016

Ocorre então a popularização da ideia de que a escola administrada pela Secoya seria a “escola diferenciada”, já que, na perspectiva da instituição, essa reestruturação é o marco fundamental da construção da escola diferenciada do rio Marauaiá, tal discurso pode ser verificado pelos documentos que tratam da contextualização e organização da educação escolar publicados em seu site oficial e também nos trabalhos de Miranda (2020), Vieira (2018) e Lira (2018), nos quais, em certas ocasiões a categoria “escola diferenciada” é tomada como sinônimo de “escola Yanomami”. Para Miranda (2020) há uma clara delimitação entre os territórios de atuação e influência destas duas instituições, tanto por parte de seus representantes quanto por parte dos Yanomami, já que, cada uma delas atuam em *xapono* distintos. E para Vieira (2018) coexistem no rio Marauaiá duas modalidades de escolas, uma feita pelos salesianos com finalidades de evangelização e outra promovida pela ONG Secoya, que trabalha na perspectiva diferenciada.

Contudo, é necessário ponderar sobre como essa categoria vem sendo apresentada pela instituição e pela literatura, e principalmente, como ela vem sendo veiculada e mobilizada pelos Yanomami. Assim, observo que a bibliografia levantada acerca da educação escolar Yanomami, citada cima, é escrita -ou narrada- por mulheres que trabalharam durante alguns anos com a instituição, como é o caso de Miranda (2020) e Vieira (2018) ou que se basearam apenas nos documentos oficiais da instituição para desenvolver sua pesquisa como ocorre em Lira (2018). Tal observação nos permite considerar que a elaboração de trabalhos acadêmico-científicos realizados por pesquisadores vinculados à Secoya nos permite olhar a atuação da instituição “de dentro” e entender seus objetivos e princípios, mas em contrapartida, não nos permite obter uma visão crítica de como essa atuação vem sendo construída.

A Ong teve de enfrentar diversos desafios ao longo desses 20 anos, desde problemas de financiamento entre os anos de 2010 e 2011 que levaram a paralização das atividades e desmotivação dos professores indígenas, até o não reconhecimento do curso de formação por parte da SEDUC (Vieira, 2018). Até que em 2016 as escolas atendidas pela Secoya foram reconhecidas como salas anexas da Escola Estadual Pe. José Schneider pela SEDUC, contudo o processo de reconhecimento das escolas vem de anos de luta e discussão com as Secretarias de educação tanto do estado como do município (Secoya, 2020).

“[...] o processo de consolidação dessas escolas tem passado por várias fases e mudanças, baseado nas possibilidades da ONG, nas articulações com os órgãos governamentais e também nas necessidades e interesses dos indígenas, que, cada vez mais vêm reivindicando e se organizando no sentido da autonomia e da participação efetiva na construção da escola diferenciada” (Vieira, 2018, p. 81).

O trabalho desenvolvido pela ong tem sido visto como algo positivo pela maioria dos Yanomami, principalmente pelo fato de prestarem apoio aos seus interesses em diversas esferas de atuação, como o *campo da educação*, da saúde e principalmente no *campo político*, já que, a ong é responsável por prestar apoio técnico às ações da associação Kurikama, da qual, trataremos mais adiante.

A PERSPECTIVA YANOMAMI

“[...] os brancos acham que não sabemos nada, apenas porque não temos traços para desenhar nossas palavras em linhas. Outra grande mentira! Nós só ficaríamos ignorantes mesmo se não tivéssemos mais xamãs. Não é porque nossos maiores não tinham escolas que eles não estudavam. Somos outra gente.” (Kopenawa, 2010, p. 458, 459)

Ao direcionar o olhar para o contexto dos Yanomami da região de Maturacá em São Gabriel da Cachoeira, Gustavo Menezes (2013) aponta o aspecto cosmológico acerca da forma como os Yanomami compreendem a educação e, sobretudo, a escrita. Ele afirma que “[...] a escrita – que mesmo não sendo um bem industrializado é uma tecnologia exógena à cultura Yanonami – passou a simbolizar para os Yanonami não apenas aquilo que eles não têm, mas justamente aquilo que eles devem e precisam ter para equilibrar as *relações de poder* com os brancos. E qual o caminho enxergado pelos Yanomami a se adquirir o conhecimento da escrita? Através da escola. É através dela que buscam completar o que lhes falta, antes que os brancos o façam e comprometam irremediavelmente o seu futuro. Para ter acesso e difundir nas comunidades o conhecimento de Omawë, os Yanonami estão empenhados na luta por uma escola de qualidade, a qual, como já sabem, é um direito conquistado pelos povos indígenas (Menezes, 2013).

Esta observação é relevante na medida em que consideramos que, para os Yanomami da região do rio Marauíá com os quais dialoguei ao longo desta pesquisa, a escola é o ambiente de obtenção da “cultura” do branco, do conhecimento napë, do aprendizado dos mecanismos das relações do mundo não-Yanomami com os quais eles

tem que se relacionar cada vez mais intensamente. Isto fica evidente através dos relatos dos Ironasiteri³⁶, do *xapono* Bicho Açú, coletados por Vieira (2018), de acordo com a autora, quando questionados de porquê quererem escolas, os Yanomami destacam a aprendizagem da língua portuguesa falada e escrita, a matemática e “conhecer o mundo dos brancos”, muitas vezes com a motivação de “não ser mais enganado na cidade [...]”. A escola, para eles, é o meio de acesso a esses saberes estrangeiros, que dão possibilidade para ocupar posições dos não indígenas dentro das aldeias e, que também, podem dar acesso a posições de prestígio, como membros da Associação Kurikama, por exemplo. (Vieira, 2018). Para ilustrar melhor nas palavras dos Yanomami trago exemplos dos relatos coletados pela autora:

“Quando questionei se as coisas aprendidas na escola o ajudavam em sua vida cotidiana, ele respondeu que sim: “Hoje, sei tirar documento, sei ir ao banco, ajudo minha família e outros também. Ajudo os “ora teri” [referindo-se aos que vivem nos xapono mais acima do rio Marauaiá] na cidade” (Fraim, 19 anos. In: Vieira, 2018, p. 131).

“Rui, 27 anos, casado, pai de um filho, é AISAN (Agente Indígena de Saneamento). “Disse que estuda para poder responder aos napë quando vai para a cidade. Para ele, se a pessoa estudar bastante, ela pode arranjar um emprego, mas, que eles não precisam de emprego para viver. Disse que foi importante frequentar a escola para poder falar e entender a língua portuguesa “para explicar meu pensamento para os napë e perguntar as coisas também” [...] Para ele, é muito importante aprender a escrever na língua yanomami para que eles não esqueçam as palavras” (Vieira, 2018, p. 131, 132).

“O professor Vitorino, em curso de formação, comentou que, então, a escola diferenciada já era praticada no Marauaiá, mas, ninguém sabia que tinha esse nome. Poucas coisas do mundo não indígena eram ensinadas. O que era considerado importante era alfabetizar e conscientizar sobre coisas relacionadas aos impactos do contato” (Vieira, 2018, p. 71).

Assim, devemos ter em mente que: os Yanomami de modo geral entendem a escola como uma instituição essencialmente *napë*, essencialmente exógena a cultura e ao modo de viver Yanomami, embora o conhecimento da escrita tenha sido criado pelo demiurgo Omawë. Sendo assim, o interesse pelo acesso a educação só pode ser compreendido a luz das relações de contato, visto que, os Yanomami também buscam formas de compreender esses forasteiros *napë* com os quais vem estabelecendo relações de troca ao longo das últimas décadas. A bibliografia levantada tem ressaltado ainda como os Yanomami recebem e lidam com as categorias de “escola salesiana” e “escola diferenciada/da Secoya”.

³⁶ Sib dos descendentes dos antigos moradores das proximidades da montanha Ironasi.

De acordo com Miranda (2020) parece evidente aos Yanomami que existem de dois modelos de escola distintos e incompatíveis: a escola formal ou estadual “dos salesianos” e a escola diferenciada “da Secoya”. Entretanto há de ponderar, já que esta observação “evidente” não se faz presente nos discursos das lideranças entrevistadas por Raimundo Nonato em 2022 na cidade de Santa Isabel do Rio Negro. Ao contrário do que prega a autora, algumas lideranças Yanomami do rio Marauíá não consideram esses modelos de escola incompatíveis, mesmo que reconheçam suas diferenças, eles acreditam que a escola é uma só, a educação é uma só, como evidencia-se na fala de Dinho Yanomami Xamathari, professor contratado da SEDUC:

“Mas a educação é só uma só, não tem diferença não. A escola é uma só também, só o nome é diferente. A Escola Estadual Sagrada Família é a nossa e a escola diferenciada é da Secoya, mas assim, as lideranças estão vendo “não, não tem como brigar com a educação, é a mesma educação, não tem diferença, é igual!, as lideranças falam isso” (Professor Yanomami, diálogo realizado em maio de 2022).

Outras falas apontam para o fato de que, tanto a “escola salesiana” quanto a “escola diferenciada/da Secoya” têm projetos pautados no modelo de escola diferenciada, embora as ferramentas e estrutura sejam diferentes o objetivo das instituições é o mesmo, e para além disso, o objetivo dos Yanomami em relação à ambas é o mesmo também, já que, como apontei acima, o interesse em ter acesso a educação reside na necessidade de aprimorar suas relações com o *napë* através do conhecimento da escrita, da leitura, da matemática, etc... Como podemos observar na fala de Gilson Yanomami Aramashi Xamathari, professor da SEDUC:

“[...] eu principalmente, sempre falo com os outros colegas que nós estamos estudando ainda né, eu digo: “Olha mas tem que ser uma só educação porque tem um só rio”, mas Secoya é outra, diferenciada, é escola diferenciada, mas porque é assim? Tem uns que cobram muito de nós, os alunos deles [da Secoya] cobram muito: “Não, não quero diferenciada não, eu quero escola estadual pra eu me formar, pra eu ser certificado, diplomado né” por isso que eu penso assim. Mas a Secoya tem que desistir da escola diferenciada, entendeu? Não é diferente. Estadual é diferenciado também, ninguém perde língua, ninguém perde cultura, ninguém perde. Até hoje nós usamos *peem*³⁷, eu falo português e eu aprendo com os *napë*, não estou esquecendo e eu sei fazer uma canção, uma canção que é antiga dos meus avós, de pajé... [...] o pessoal da Secoya sempre tá preocupado em perder a língua, perder a cultura, mas não vai perder, só vai perder quando morar na cidade, criança assim, porque aí tu deixa teu filho aqui [em Santa Isabel do Rio Negro] sem falar Yanomami, sem conhecer o patrimônio dos Yanomami e o que a gente aprende, daí que perde, lá onde nós estamos lá [no *xapono*] ninguém vai perder.

³⁷ Chumaço de tabaco misturado com cinzas e algodão inserido no interior do lábio inferior

/Sempre eles falam isso, mas não vai perder, não vai perder.” (Professor Yanomami, diálogo realizado em maio de 2022)

Embora exista unanimidade em relação ao desejo de ter acesso à educação, não significa que não existem divergências e dissensos em relação a forma como a educação deve ser desenvolvida na região do rio Marauíá. Venho tentando mostrar até aqui como a perspectiva de que existem dois modelos de escola pautadas nas categorias “escola salesiana” e “escola diferenciada/da Secoya” é uma narrativa que nasce junto com a reestruturação do programa da Ong Secoya e que para os Yanomami a escola e a educação, de modo geral, é apenas uma. Todavia, não perco de vista o fato de que, os Yanomami observam que as instituições do *napë* possuem lógicas próprias de funcionamento, o que significa que, são as instituições do *napë* que disputam entre si modelos de escola e no meio disso disputam o interesse dos Yanomami acerca do serviço que é oferecido.

“[...] a escola é a principal instância de negociação entre os indígenas e os não indígenas e um campo de poder desejado por todas as lideranças, seja pelos salários, seja pelos insumos ou pela possibilidade de atuação política que viabiliza” (Vieira, 2018, p. 149).

A educação diferenciada é um direito assegurado a partir das conquistas da Constituição Federal de 1998. O Decreto Presidencial nº 26 de fevereiro de 1991³⁸, transferiu a responsabilidade da educação escolar indígena da FUNAI para o Ministério da Educação- MEC que em 1994 publicou as “Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar” visando estabelecer as condições para o desenvolvimento da escola indígena, sendo ela, específica, diferenciada, intercultural e bilíngue.

Deste modo, é correto pensar a escola diferenciada como uma conquista que emerge do contexto de luta e mobilização do movimento indígena nacional durante as décadas de 80 e 90. Entretanto, no caso específico dos Yanomami da região do rio Marauíá, é necessário ter cautela, pois a literatura tem colocado a categoria de “escola diferenciada” em oposição a “escola salesiana” e tais categorias são mobilizadas por agências e sujeitos que atuam no *campo da educação* Yanomami a partir de interesses e objetivos específicos.

³⁸ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0026.htm

CAPÍTULO 3- PERCEPÇÃO SOBRE O MOVIMENTO E O CAMPO

3.1 A CONSTRUÇÃO DA KURIKAMA

A demanda por uma organização formal é, assim como as demandas dos *campos da saúde e da educação*, uma reivindicação que emerge a partir da relação do contato interétnico. Alguns autores (Menezes, 2010; Carvalho, 2015) têm definido essa formalização de organizações indígenas pelos Yanomami como uma estratégia de resistência face a situação colonial e também como uma estratégia de enfrentamento conjunto a partir de redes que englobam desde os diferentes *xapono* existentes nas regiões do Amazonas e de Roraima, até o movimento indígena regional e nacional, parceiros de ONG's, financiadores e entidades governamentais.

Ao olhar para o movimento político Yanomami de forma geral Maria Auxiliadora Carvalho (2015) aponta que os grupos passaram de uma visão local para um olhar mais amplo da realidade com formulações de críticas ao Estado, de forma mais específica ao órgão indigenista, a FUNAI e ampliaram sua demanda muito além da demarcação de seu território. Todavia, a autora destaca a pluralidade dos movimentos políticos Yanomami e identifica diversos processo mobilizatórios desses movimentos que circulam entre os eixos de saúde, educação, xamanismo, etc...

A ação dos Yanomami visando a construção da Associação *Kurikama* é dotada de um sentido particular assentado em significados mitológicos. Otávio Xamatauteri descreve o mito da *Kurikama*: a mulher salvadora³⁹:

“Ela salvou seu povo quando houve um dilúvio que alagou a terra, a família de Kurikama subiu uma montanha, porém, a água continuava a subir. O povo estava sendo “ameaçado de morte” e uma solução, pensada pelo povo, deu-se a partir de um diálogo entre o irmão e pai de Kurikama que decidiram, então, pintar uma pessoa e lançaram-na na água. A água subiu ainda mais, “ela queria a Kurikama”. O irmão orientou ao pai que pintasse e ornamentasse Kurikama para lançá-la ao rio, propondo ao pai “deixar nossa tristeza, eu sei que ela vai salvar nossa vida”. O povo, temendo sua extinção, o fez e lançou Kurikama às águas que logo em seguida desceram e a vida do povo foi salva.” (Otávio Xamatauteri, entrevista realizada por Gabriel Martins em 2017)

A *Kurikama*, portanto, para os Yanomami, assume o papel de salvadora desse povo. Não só no plano mitológico enquanto *naca* pintada e ornamentada, mas também

³⁹ Entrevista realizada por Gabriel Martins, aluno de ciências sociais em 2017 durante a Jornada pela Defesa dos Direitos Indígenas e pela Vida do Povo Yanomami, realizada na UFAM. Otávio era à época diretor da Associação Kurikama.

como a salvadora de seu povo enquanto associação formal por meio da qual buscasse horizontalizar as relações entre os Yanomami e as instituições do *napë*. Neste sentido a Kurikama atua como um fórum de discussões para expor demandas das comunidades e preocupações dos *xapono* Yanomami junto às instituições não-Yanomami. Cada comunidade possui um representante denominado de “conselheiro” responsável por repassar à associação as demandas de seu *xapono*, com frequência, esses conselheiros são também professores do seu *xapono*, nos levando a concordar com Vieira (2018) quando afirma que a escola, para os Yanomami, é o meio de acesso aos saberes estrangeiros, que possibilitam ocupar posições dos não indígenas dentro das aldeias e, que também, podem dar acesso a posições de prestígio, como membros da Associação Kurikama.

Nas conversas realizadas em 2019 com os representantes da Kurikama, descobri que o curso de formação política realizado pela Secoya foi ressaltado como um dos aspectos fundamentais para sustentar a ideia da criação de uma associação. O primeiro curso foi promovido em fevereiro 2005 no *xapono* Bicho-açu com a participação de lideranças do Marauiá, Demini e Aracá, tendo como temáticas: Processo colonial; realidade indígena no Brasil contemporâneo; os direitos e obrigações dos povos indígenas; Conceito de Direito na sociedade dos *napë*; introdução ao que é a política; Organização do estado Brasileiro; Constituição brasileira de 1988.⁴⁰

Outros cursos de capacitação política de lideranças Yanomami foram realizados entre os anos de 2007 a 2011 culminando com o grande encontro político realizado em 2013 na Missão Marauiá para discutir diversas formas associativas possíveis para a organização do povo Yanomami permitindo o estabelecimento das bases para a formalização da associação Kurikama.

“O trabalho passou então a voltar-se para acompanhar a recém-criada Kurikama e as suas demandas. Mas foi somente a partir de 2017 que conseguimos apoio para o desenvolvimento de uma ação mais diretamente voltada para a capacitação de multiplicadores interculturais Yanomami, com profissional especificamente voltado para atender essa demanda” (Secoya, 2018).

A intervenção da Secoya a partir dos cursos deve ser analisada como ponto de apoio para que os Yanomami pudessem formalizar a associação na região do rio Marauiá, mas não devemos considerar que este foi o único motivo que levou a uma organização

⁴⁰ Programa de capacitação de multiplicadores interculturais Yanomami:
https://www.secoya.org.br/_files/ugd/c00d30_8c995c89c38c414f9142ed218b48a9fd.pdf

formal. Os *xapono* Yanomami da região do rio Marauíá se mobilizam de formas independentes e através de articulações interaldeãs próprias vinculadas a história social e política de cisões de cada *xapono*. Quando um *xapono* se divide é comum que os novos *xapono* mantenham uma relação com as instituições do *napë* similar ao *xapono* de origem, porém as relações entre *xapono* é reconfigurada a partir de novas relações de alianças e conflitos.

“Na região do Marauíá há uma proximidade política, social e econômica entre a maioria das aldeias, marcadas na maioria dos casos por relações de parentesco. Este fato que pode ser confirmado pela opção dos próprios Yanomami de agregarem todas estas 17 aldeias como membros no Estatuto da Associação Yanomami Kurikama, criada e registrada no ano de 2013” (Miranda, 2020, p. 107).

Embora cada *xapono* desfrute de certa autonomia política, ao manter relações com o *napë* os Yanomami condisseram-se parte de um conjunto pertencente a uma coletividade. Isso ocorre, de acordo com Miranda (2020) tanto devido a critérios das organizações que atuam na região e buscam implementar suas ações indigenistas incentivando um caráter associativo, como no caso dos salesianos que organizavam grupos de escoteiros, cruzada, sociedade da alegria, vocacional, mariano, esportivo visando estimular o “associacionismo” entre os jovens indígenas. Tanto por convenção dos próprios Yanomami que, em certos casos, se valem dessa unidade regional como estratégia política de suas relações externas.

As discussões que levaram à criação da Associação Yanomami Kurikama iniciam-se na ocasião da II Assembleia geral das aldeias Yanomami do rio Marauíá, entre 27 e 31 de Julho de 2013 no *xapono* Missão Marauíá (*Komixiwë*), na qual participaram aproximadamente 200 pessoas entre lideranças, professores, agentes de saúde indígena de diversos *xapono*, além de representantes de instituições indígenas e indigenistas, ONG's e representantes de instâncias governamentais. As discussões da assembleia ocorreram em meio a diversos momentos de celebração e interação dos Yanomami dos diversos *xapono* do rio Marauíá todos adornados e pintados para a ocasião. Compartilharam momentos de dança, música, inalação do pó de *yãkoana*⁴¹ e diálogos

⁴¹ Pó fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno. O pó de *yãkoana* contém ainda diversos ingredientes que provavelmente intensificam seu efeito: folhas secas e pulverizadas de *maxara hana*, cinzas de cascas das árvores *ama hi* e *amatha hi* (ver Albert & Milliken, 2009, pp. 114-6). Ver mais em: KOPENAWA & ALBERT (2010)

cerimoniais *yãimuu*⁴². As mulheres também participaram dos momentos de dança no espaço central do *xapono* e dividiram tarefas, tais como, carregar lenha para as fogueiras e a preparação do alimento. É interessante observar que a assembleia ocorreu em uma estrutura ampla e aberta possibilitando a participação de todos inclusive das crianças.⁴³

Em outubro de 2013 é formalizada a Associação Kurikama constituindo a representação oficial do povo Yanomami dessa região, o evento ocorreu no *xapono* Bicho-açu e contou com a presença de delegações de todos os *xapono* dos rios Marauí e Preto, do município de Santa Isabel do Rio Negro, no Amazonas. Em 2014 foi realizado o registro formal da Associação com o apoio técnico da Secoya a fim de garantir, politicamente, o respeito aos seus direitos.⁴⁴ A associação vem realizando desde então assembleias gerais anuais com o intuito de colocar em discussão as demandas dos *xapono* e também as demandas da associação para conhecimento de todo o povo. Lideranças e representantes da Kurikama têm participado de eventos em diversos municípios do estado como Manaus e São Gabriel da Cachoeira organizados por outras organizações indígenas tais como a COIAB e a FOIRN, estreitando assim os laços com os demais povos indígenas do Amazonas e fortalecendo a luta das populações indígenas como um todo.

3.2 DEMARCANDO O CAMPO, ENTRELACANDO OS CAMPOS

Ao revisar a literatura etnográfica acerca do povo Yanomami no primeiro capítulo foi possível traçar um panorama de características gerais de um povo que é em realidade bastante diverso. Essa diversidade faz-se presente tanto nas formas autônomas com que cada *xapono* se organiza social e politicamente, nas suas relações de aliança e conflito com outros *xapono* e também com os elementos exógenos como as instituições do *napë*.

Com o ingresso dos salesianos e da Secoya no território yanomami a partir da segunda metade do século XX como descrevi no Capítulo 2, observa-se uma diversificação das relações entre os Yanomami e a formação de *campos de poder* onde as articulações e negociações com lideranças yanomami se dão com maior intensidade. A partir daí observa-se um entrelaçamento dos *campos religioso, político, econômico*, além

⁴² Diálogo cantado que realizam os homens mais velhos, anfitriões e visitantes, se agachando cara a cara, muito perto um do outro. Ver mais em KOPENAWA & ALBERT (2010)

⁴³ (204) Criação da Associação Kurikama Yanomami na comunidade Komixiwë | NAX YANOMAMI - YouTube

⁴⁴ Cópia de Folder Secoya

do *campo da educação e da saúde*. Para os Yanomami torna-se clara a distinção entre os *napë* e a forma como estes atuam nos diferentes *campos*.

Tomamos a noção de *Campo* a partir de Bourdieu (1989) como um espaço de luta pela posse sobre um determinado capital e sobre o *poder* de impor os princípios de divisão. Cada *campo* se define através da caracterização dos objetos de disputas e dos interesses específicos que são irredutíveis aos objetos de disputas e aos interesses próprios de outros *campos*.

O primeiro destes *campos* a ser delineado na relação dos Yanomami com as instituições do *napë* foi o *campo religioso*. Em seu livro “A queda do céu” Davi Kopenawa (2010) narra com detalhes os primeiros contatos entre Yanomami e os forasteiros (não- Yanomami) na região do rio Demini, inicialmente com a presença esporádica de funcionários da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites- CBDL e do SPI, posteriormente com a presença intensa de missionários evangélicos fundamentalistas da organização americana Missão Novas Tribos (MNT)⁴⁵. No ano de 1958 os missionários da MNT fizeram sua primeira visita ao alto rio Toototobi, região em que Davi Kopenawa ainda criança residia com seus familiares. Os missionários eram chamados pelos Yanomami de gente de “Teosi”⁴⁶ e após diversas visitas acabaram construindo casas próximas ao *xapono* e vivendo entre eles, plantando seu próprio alimento, batizando os Yanomami com nomes cristãos e impondo-lhes novas formas de relações baseadas no modelo ocidental.

“Construíram casas para viver perto de nós. Repetiam sem parar o nome daquele que os criou. Por isso, para nós, tornaram-se a gente de Teosi. Foram eles que me nomearam “Davi”, antes mesmo de os meus familiares me darem um apelido, conforme o costume dos nossos antigos. Os brancos me disseram que esse nome vinha de peles de imagens em que estão desenhadas as palavras de Teosi. É um nome claro, que não se pode maltratar. Fiquei com ele desde então” (Kopenawa, 2010, p. 49).

“E assim, passado algum tempo, conseguiram falar com a língua mais direita. Foi então que começaram a nos amedrontar com as palavras de Teosi, e a nos ameaçar constantemente: “Não masquem folhas de tabaco! É pecado, sua boca vai ficar queimada! Não bebam o pó de yãkoana, seu peito ficará enegrecido de pecado! Não riem e não copulem com as mulheres dos outros, é sujo! Não roubem o que lhes é recusado, é errado! Teosi só ficará satisfeito com vocês se responderem a ele!”. Era assim mesmo. Repetiam sem parar o nome de Teosi, em todas as suas falas” (Kopenawa, 2010, p. 200).

⁴⁵ Organização Religiosa fundada nos Estados Unidos, em 1942, por Paul W. Fleming com sede em Sanford, Flórida

⁴⁶ Teosi vem do português “Deus” Ver mais em: KOPENAWA & ALBERT (2010)

Essas relações, baseadas na violência física e simbólica, levaram à constantes conflitos entre os Yanomami e os missionários, conflitos estes relatados em detalhes por Davi Kopenawa que para a presente discussão não nos interessa abordar neste momento. A questão que se coloca ante nós é observar como se constroem as relações do *campo religioso* entre os Yanomami da região do Demini que após tantos conflitos e mortes causadas por epidemias decidiram negar as “palavras de Teosi” e expulsar os missionários evangélicos de suas terras.

“Talvez Teosi se vingue de mim e me faça morrer por isso. Pouco importa, não sou branco. Não quero mais saber dele. Ele não é nem um pouco amigo dos habitantes da floresta. Ele não cura nossas crianças. Tampouco defende nossa terra contra os garimpeiros e fazendeiros. Não é ele que nos faz felizes. Suas palavras só conhecem ameaça e medo” (Kopenawa, 2010, p. 215).

Na região do rio Marauíá a experiência se deu de formas distintas, porém não sem a presença da violência física e simbólica mesmo que esta venha tentando ser ocultada por narrativas que visam romantizar a presença de missionários salesianos entre os Yanomami. Em seu livro “Antônio José Góes, uma vida missionária de pioneirismo e de dedicação aos Yanomami do Amazonas” Leonardo Almeida (2020) pauta-se numa abordagem biográfica para apresentar o trabalho realizado pelo Padre Antônio Góes, seu tio, entre os Yanomami da região do rio Marauíá. Ao trazer à luz relatos pessoais das dificuldades e desafios enfrentados pelo Padre nos primeiros contatos e na trajetória de vida nos *xapono* o autor indica a centralidade e importância da atuação salesiana, na figura do Padre Antônio Góes, para a “pacificação” e “atração” dos *xapono* em torno da Missão Marauíá localizada no médio curso do rio de mesmo nome.

É necessário, entretanto, ter cautela ao ler esta obra e ao considerar os benefícios da obra salesiana, se é que houveram benefícios, para os Yanomami. O *campo religioso* constrói-se aqui através da participação do Padre Antônio Góes na rede de relações – *de consenso e conflito* – entre os *xapono* yanomami e da articulação que este personagem realiza entre os interesses da instituição religiosa e os interesses dos Yanomami através, principalmente, da troca de objetos úteis para as tarefas do cotidiano das famílias como facões, espingardas, linha de anzol, etc... Levando assim a uma relação mais longa e duradoura do que ocorreu na região do rio Demini como relatado acima. Apenas com o estabelecimento e o fortalecimento da ONG Secoya é que diversificam-se os questionamentos e as críticas voltadas à atuação salesiana nessa região.

Para Montagner & Montagner (2010) um *campo* possui uma autonomia relativa que varia de acordo com o maior ou menor peso dado às forças internas ao *campo* como definidoras do que é legítimo ou ilegítimo e quanto menos autônomo, mais um *campo* está sujeito às inferências externas e aos poderes temporais. Neste sentido é possível observar, por exemplo, as disputas pelo monopólio da educação indígena na região do Rio Marauíá pelos salesianos, pela Secoya, pelo Estado e também pelos próprios Yanomami que buscam a construção de um modelo de educação escolar que atenda aos seus interesses políticos, econômicos e sociais tendo em vista sua relação cada vez mais intensa com o meio urbano e com a presença cada vez maior de não-Yanomami no seu território. A disputa dentro deste *campo* específico foi-se modificando a partir do ingresso de diversos agentes, com objetivos e projetos distintos ao longo dos anos.

Desta forma, observo como o *campo de poder* e disputas que se constrói com a presença das instituições do *napë* articula-se com outros *campos*, tais como, a educação, a saúde e também o *campo político*. Todavia, dentro de cada *campo* há uma dinâmica de conservação e de mudança contínua, já que, embora o *campo* traga em si as condições de sua própria reprodução ele também pode sofrer influência de outras ordens sociais, como o *poder político, econômico e religioso* como podemos observar na região do rio Marauíá ao capturar as divergências entre a atuação salesiana, a atuação da Secoya e a atuação estatal.

O *campo político* compõe-se também da presença do Estado a partir da política indigenista governamental da FUNAI e seu ímpeto integracionista que visava a formação de alianças e esquemas de *poder* por meio dos quais a ditadura militar implantaria seus projetos de expansão econômica da fronteira agrícola do país sobretudo no que diz respeito à Amazônia, considerado um espaço geográfico “vazio” e “atrasado” economicamente (Tavares, 2016). A presença estatal no rio Marauíá dá-se com a instalação do posto de atuação próximo a cachoeira Bicho-Açu. Os postos tinham como objetivo principal a “atração” e “pacificação” dos indígenas, todavia acabaram se tornando vetores centrais da disseminação de epidemias e conflitos entre os Yanomami como aponta o historiador Agostinho (1981):

Ao facilitar o trabalho administrativo e assistencial, esse método acaba sendo nocivo aos povos que deveria proteger. O Posto Indígena tende a uma atitude passiva, que, em vez de prevenir, orientar e preparar os índios para as cambiantes fases da situação interétnica, voga ao sabor das circunstâncias, distribuindo bens industriais e uma assistência médica principalmente curativa:

excelente exemplo é o da quase falta de vacinação dos Yanomami, quando havia tempo e necessidade de a fazer [...]” (AGOSTINHO, 1981, p. 271).

Posteriormente, a Secoya dá início aos cursos de capacitação política de lideranças Yanomami como comentado anteriormente. É interessante observar a atuação da Secoya no *campo político* neste momento fornecendo apoio para que os Yanomami tivessem a disposição ferramentas do “mundo dos brancos” como o conhecimento de burocracias, noções de funcionamento do Estado e de formação de instituições do *napë*, etc... Para que eles pudessem de forma autônoma oficializar uma associação que represente os interesses e demandas dos *xapono* da região do rio Marauiá. Ao realizar oficinas e cursos voltados para o processo organizativo; gestão territorial e recursos naturais; educação em saúde; gestão participativa e representatividade Yanomami, além de realizar “encontros políticos” no qual discutiram-se diversas formas associativas possíveis a Secoya disponibilizou uma gama de opções para que os Yanomami pudessem decidir qual seria a melhor forma de se organizar formalmente e que tipos de benefícios essa organização traria para seu povo de modo geral e para os *xapono* de forma específica.

A partir das falas dos professores e lideranças Yanomami que participaram direta ou indiretamente da construção da associação é possível perceber outros elementos que levaram a idealização da Kurikama para além das preocupações burocráticas e históricas que nortearam as oficinas e cursos promovidos pela Secoya. A Kurikama surge, em suas palavras, por vontade dos Yanomami, pela vontade de ter uma associação no rio Marauiá que lute pela melhoria da saúde e da educação dos *xapono* da região.

Porém, percebo que esse pensamento surge sobretudo a partir dos diálogos e trocas com os Yanomami de outras regiões que já se organizavam a partir de meios formais, tal como, a experiência da Hutukara Associação Yanomami criada em 2004 em Boa Vista. Ao trabalharem como conselheiros de saúde e como professores das escolas estaduais as viagens à outras regiões da TI yanomami e aos demais municípios do Amazonas se fazem rotineiras, seja para resolver questões burocráticas ou para participar de atividades com outras instituições indígenas e com instituições do *napë*. Nesses eventos observaram na prática como se dá a atuação de uma associação e pensaram que seria interessante criar uma associação que representasse os interesses dos Yanomami do rio Marauiá para que tivessem um diálogo “mais direto” com o Distrito de Saúde e com a Secretaria de Educação, por exemplo. Esta ideia foi levada pelos Yanomami para ser discutida no âmbito do Magistério Indígena que vinha sendo realizado na Missão Marauiá (*Komixiwë*) e lá decidiram sobre a realização das assembleias com os demais *xapono* para

ponderar acerca da importância de criar uma associação. Deste modo, seguiram-se os encontros e as discussões que culminaram com a criação da Associação Kurikama Yanomami em 2013.

3.3 UM OLHAR SOBRE O CAMPO POLÍTICO

A partir da década de 1980 dá-se o adensamento e a expansão de associações indígenas pela Amazônia, um processo extremamente dinâmico de criação e de registro de associações indígenas na forma de “organizações da sociedade civil” com características diversas (Albert, 2000).

Para Bruce Albert esse processo torna-se possível através de modificações sócio-políticas mais gerais no âmbito nacional, tal como a promulgação da Constituição Federal de 1988 e a retração do Estado da gestão direta da “questão indígena” e também no âmbito internacional com a globalização das questões relativas ao meio ambiente e aos direitos das minorias ao longo dos anos 1970 e 1980 e a decisiva descentralização da cooperação internacional e o incentivo à implementação de microprojetos locais. Assim, de acordo com o autor, o quadro jurídico progressista da nova Constituição e o “mercado de projetos” aberto pela cooperação bi e multilateral e pelas ONGs internacionais são fatores fundamentais para entender o boom das associações indígenas. Entretanto, para Faulhaber- Barbosa (2007) a persistência de relações clientelistas e paternalistas dificulta o reconhecimento da agencialidade de organizações indígenas.

“O fato novo, todavia, que se apresenta a partir das últimas décadas do século XX é a emergência das organizações indígenas a nível local e sua articulação em âmbito regional, nacional e internacional. É com elas que os atores sociais e o poder público têm sido postos a negociar. Mas a análise antropológica deve considerar os campos políticos e discursivos no qual estas organizações se constituem enquanto ator virtual” (Faulhaber- Barbosa, 2007, p. 404).

É necessário, portanto, compreender as particularidades regionais que permeiam a configuração dessas associações e organizações indígenas, bem como, os distintos contextos históricos e políticos de contato desses povos com a sociedade envolvente. No caso dos Yanomami da região do rio Marauaiá, como tratei de descrever no capítulo anterior, essa relação se constrói inicialmente a partir do contato com os salesianos que estabelecem os primeiros parâmetros do *campo religioso* e do *campo da educação*, seguido da presença da ONG Secoya e sua proposta de “escola diferenciada” que visa

fazer oposição ao ensino desenvolvido pelos salesianos e disputar dentro do *campo da educação* o monopólio do ensino escolar indígena.

Neste *campo* também ingressa o *poder* do Estado através do estabelecimento de uma legislação própria que arbitra sobre as formas e as possibilidades da educação escolar indígena e da estrutura e atuação da saúde indígena no território nacional por meio de instâncias estaduais e municipais que buscam mecanismos para atuar de acordo com o que consta na legislação.

Porém, no *campo da educação* trabalhos recentes (Pereira, 2010; Menezes, 2013) demonstram os desafios de desenvolver uma “educação diferenciada” e questionam se esses projetos que têm como base a especificidade e que visam atender às necessidades peculiares de cada comunidade têm trazido benefícios reais aos povos indígenas, já que, as equipes vêm tendo dificuldades em realmente valorizar os processos de ensino e aprendizagem, de conservação e reprodução de conhecimentos próprios de cada cultura indígena devido sobretudo a centralidade na utilização de materiais didáticos escritos, desconsiderando outros recursos, tais como os audiovisuais, que podem ser mais adequados para sociedades de tradição oral.

E no *campo da saúde*, a experiência de saúde indígena têm encontrado grandes dificuldades na região do Marauíá, como foi exposto pelas lideranças Yanomami na ocasião da III Assembleia Geral Eletiva da Associação Kurikama Yanomami em 2017 registrado por Jabra (2022) e também no evento “Jornada pela Defesa dos Direitos Indígenas e pela Vida do Povo Yanomami” que participei na UFAM, em ambos os eventos foram ressaltadas a grave situação do atendimento à saúde do povo Yanomami.

“Foram principalmente pontuadas denúncias da falta de medicamentos, precariedade dos postos de saúde nas comunidades, desrespeito e maus tratos por parte dos funcionários de saúde e sobretudo o aumento vertiginoso dos casos de malária e a falta de investimentos para o controle e tratamento desta e de outras doenças” (Jabra, 2022, p. 129).

Ao tentar construir uma teoria geral dos *campos* de Pierre Bourdieu, Montagner & Montagner (2010) consideram que na sociedade existem vários *campos* e eles estão numa cadeia de relações assimétricas e hierarquicamente situadas. Pode-se mesmo afirmar que os *campos* são áreas concretas do mundo social e suas relações são historicamente construídas. Dessa forma, as relações entre os *campos* são entre *campos dominantes* e *campos dominados*, e os agentes podem usar a estratégia migratória entre eles, através da “conversão” (Montagner & Montagner, 2010, p. 263).

Neste sentido a educação torna-se objeto de monopólio de diversos *campos* em articulação a partir da agência de sujeitos com interesses convergentes e divergentes que ocupam diferentes “posições” nesse espaço social, inclusive o *campo político*. Os Yanomami também elaboram sua compreensão do que é a educação e para o que ela se destina, como busco evidenciar a partir das falas de professores Yanomami no capítulo anterior, sendo assim, eles também ingressam neste *campo* a partir das suas posições como professores da escola, como lideranças no âmbito do *xapono* e como representantes do povo Yanomami no espaço do movimento indígena de modo mais amplo.

A instituição escolar, por exemplo, passa por uma reelaboração em que esses povos buscam convertê-la de um mecanismo de opressão conduzido pelo colonizador a um instrumento de aquisição de conhecimentos, organização coletiva e formação de lideranças que possam trabalhar/militar em prol dos direitos indígenas (Miranda, 2020, p. 98).

Inicia-se então as disputas políticas pela educação escolar indígena Yanomami na região do rio Marauiá e o *campo da educação* é articulado ao *campo religioso*, ao *campo econômico* e ao *campo político* de modo que, cada agência constrói sua própria noção de um modelo de educação que atenda às necessidades e as especificidades do povo Yanomami, noções essas que apresentam-se como “opostas” mesmo que tenham como base o mesmo norte da “valorização cultural” como é o caso da “educação diferenciada” projetada pela Secoya que propõe pensar uma escola baseada na dinâmica intercultural entre os conhecimentos ocidentais e os tradicionais da população Yanomami e um modelo específico capaz de atender as demandas dos Yanomami na sua relação com a sociedade dos *napë*. Ao passo que, o Plano Político Pedagógico da Escola Estadual Sagrada Família, como modelo de educação oficial do Estado, apresenta como fundamentos e objetivos centrais a valorização da cultura yanomami, contando com uma proposta curricular que abrange o ensino da língua indígena e as formas próprias de educar do povo Yanomami como a oralidade, o trabalho, o lazer e as expressões culturais como festas e cerimônias rituais.

É necessário sobretudo observar a perspectiva Yanomami acerca do que é a educação escolar e para que se destina, como busquei pontuar no capítulo 2 para os professores indígenas só existe uma educação e ela deve atender aos interesses próprios de cada *xapono*, seja a “escola da Secoya” ou a “escola do governo” e para que a legislação seja cumprida e que a educação escolar indígena se torne uma realidade, esses

professores têm utilizado o espaço e protagonismo da Kurikama no *campo político* para criar redes de articulação e apoio que atendam à sua realidade e aos seus objetivos.

Os Yanomami buscam por meio da criação de associações e organizações que são compostas e pensadas por eles e voltadas para seus próprios interesses ter mais *poder* no *campo político* mantendo um diálogo intenso com as instituições do *napë*, seja como parceiros ou seja para cobrar efetividade de suas ações como as esferas municipais, estaduais e federais do Estado no *campo da saúde e educação* exigindo a garantia de seus direitos assegurados na constituição.

É claro que, o *campo político* é um espaço de contínuas disputas que dependem de – *consensos e dissensos* – entre os agentes que o compõe. Portanto, não se pode esperar que as relações se dêem por um único viés, já que, as parcerias e redes dependem de uma constante manutenção dos laços de amizade e confiança. Para os Yanomami, as ações das instituições estão totalmente imbricadas à forma como os indivíduos que a representam atuam e, por isso, considero primordial o exercício de ouvir e tentar compreender as necessidades, objetivos e vontades dos Yanomami antes de arbitrar e decidir quais os melhores projetos que os beneficiam. Afinal, tais projetos voltados para o *campo da saúde, educação, econômico* devem refletir os desejos dos Yanomami e não o pensamento colonial do que as instituições consideram o que seria “melhor para eles”.

Tomo como base a fala de uma liderança Yanomami quando questionei sobre qual modelo de educação escolar ele considerava melhor, um modelo ocidental ou um que valoriza-se a cultura Yanomami, prontamente ele me respondeu dizendo que só existe uma única educação, a educação do *napë* e que ela deve servir para que os Yanomami aprendam a manusear as “coisas do *napë*”, já que, a cultura é algo que eles aprendem no dia-a-dia a partir da oralidade, ao contar as histórias de seus ancestrais e ensinar as tarefas comuns do cotidiano do *xapono*. Este pensamento me levou a indagar sobre as disputas no *campo da educação* e também no *campo político*. Estamos sabendo ouvir os Yanomami? Esta é uma indagação a qual este trabalho não deu conta de responder, mas que deixo em aberto aos pesquisadores futuros.

Este tipo de ação tem sido classificado pela literatura como parte da experiência de tutela institucionalizada pelo Estado brasileiro, todavia, proponho pensarmos as relações políticas entre as organizações não estatais, no caso, os salesianos e a Secoya e os Yanomami como relações que se construíram inicialmente com base no patrimonialismo e que posteriormente se dão com base no clientelismo. Para Kuper

(2011) o patrimonialismo é uma forma de organização política estatal que se constitui enquanto resultado do triunfo de uma administração autoritária sobre os distintos *poderes* locais. É possível visualizar esse tipo de dominação autoritária a partir da articulação política entre Estado e igreja quando da realização dos primeiros contatos com os Yanomami da região do rio Marauíá e se faz presente na sua relação com a Secoya, pois mesmo que a organização busque romper com modelos ocidentais de ensino e atuação, sua estrutura e organização é pautada no espírito de Estado (Bourdieu, 2011).

Ainda segundo a autora, o patrimonialismo se legitima através da tradição e a capacidade dos grupos dirigentes para apresentar-se como portadores de uma ética caritativa que se desenvolve a partir da política assistencialista do Estado. Percebo portanto, uma clara associação entre o Estado e a ordem religiosa no *campos político*, no *campo da educação* e no *campo econômico* também, já que, por meio das missões e internatos salesianos os Yanomami eram introduzidos a um modelo de pensamento e de educação ocidental que tinha como objetivo final a formação de cidadãos e trabalhadores brasileiros.

Esta experiência de relações políticas patrimonialistas foi sendo modificada com o tempo e com a maior interação dos Yanomami com as instituições do *napë* proliferando as potencialidades do clientelismo e da relação *patronus-cliente*. Segundo Faulhaber-Barbosa (2007) o contato interétnico entre as populações indígenas no Brasil e a sociedade envolvente estabeleceu-se a partir de situações históricas de submissão e de relações clientelísticas como expressões locais cadeia de dominação e manejadas por comerciantes e proprietários dos meios de dominação.

No caso dos Yanomami e da sua relação com as instituições do *napë* observamos a organização de um *poder* patrimonial excludente baseado num modelo hierárquico que abre espaço para um clientelismo organizacional, cujas características conforme assinala Filho (2003) se distanciam da forma tradicional de clientelismo mantendo, todavia, sua essência e operando nos espaços não regulados da sociedade organizada, tanto entre organizações quanto dentro das mesmas. Não se torna necessário, portanto, a presença do Estado para que este tipo de organização política se estabeleça.

“[...] o fenômeno do clientelismo encontra-se presente, ou melhor, é endógeno à organização e ao fenômeno do poder. O que se troca é apoio político e lealdade por benefícios patrimoniais, máquina política por compromisso” (Filho, 2003, p. 152).

Compreendo este *Poder político* a partir de sua relação com o Valor, conforme aponta Villorio (2007). Para o autor existem duas formas de *poder*, o *Poder impositivo* que necessita do Valor para obter consenso entre os indivíduos aos quais se direciona e o *Poder Expositivo* que parte do valor, mas precisa do *poder* para se realizar, juntos desencadeiam uma dialética indissociável da estrutura da vida política.

A diferença entre as formas de *poder* de que trata Villorio (2007) reside na capacidade que tem o *poder impositivo* de impor sua vontade sobre os outros criando obstáculos para a ação ou a liberdade daqueles sob os quais se impõe enquanto o *poder expositivo* expressa a capacidade de realizar a própria liberdade frente aos obstáculos do outro; também na possibilidade do *poder impositivo* de institucionalizar-se numa estrutura de dominação estabelecendo, desta forma, uma situação de dominação enquanto o *poder expositivo* busca afirmar a não-dominação, ou seja, afirmar o exercício do que o autor chama de *contrapoder* e por fim na necessidade do *poder impositivo* em excluir parte da sociedade mediante a dominação enquanto o *poder expositivo* visa por fim à submissão e a essa exclusão.

É importante considerarmos esses tipos de *poderes* na relação entre os Yanomami e as instituições não-indígenas na medida em que nos permite observar as posições dos agentes no *campo político*. A construção da Kurikama como a organização oficial de representação dos Yanomami do rio Marauiá e do rio Preto pode ser pensado como uma forma de movimento de resistência libertária frente ao *poder impositivo* das instituições do *napë*, seria uma experiência de *contrapoder*. Na política existe o *poder* e o *contrapoder*, e por isso a política é em todo momento uma contraposição entre esses dois poderes: um *poder* e um *contrapoder* (Villoro, 2007, p. 26).

Ao assumirem cargos como professores de SEDUC ou como lideranças na associação Kurikama eles assumem a primazia das relações com as demais instituições do *napë* no *campo político*, mesmo que, eles nunca tenham deixado de se posicionar e se articular com o *napë* a partir das posições de possíveis parceiros ou possíveis inimigos. As cisões dos *xapono* na região do rio Marauiá, relatadas nos dois capítulos anteriores, são exemplos interessantes para se analisar o que poderíamos chamar de “política Yanomami”, pois ao criar novos *xapono* eles possibilitam a criação de novas dinâmicas e novas relações entre as famílias, entre os *xapono* e entre Yanomami e o *napë*. Desta forma, delineiam estratégias políticas próprias para manter o protagonismo na tomada de decisões acerca das ações voltadas para os demais *campos* em articulação, buscando

arbitrar sobre seu próprio destino e sobre os projetos e programas que consideram importantes e benéficos para o seu próprio povo.

CONCLUSÃO

Neste trabalho busquei investigar como se dão as relações entre os Yanomami da região do rio Marauíá e as instituições do *napë* através de uma abordagem diacrônica na qual tratei de evidenciar aspectos particulares de como se constroem essas relações com distintas organizações, visto que, cada uma possui sua lógica própria. Assim, centrei a análise no *campo político* para compreender por extensão as *relações de poder* entre as instituições não-indígenas e os Yanomami na região do rio Marauíá, bem como o protagonismo e atuação dos próprios indígenas a partir dos demais *campos* em interação, neste caso, o *campo da educação*, da *saúde*, *religioso* e o *campo econômico*.

A presença de diversas instituições nessa região forma *campos de poder* que diversificam as relações entre os Yanomami e o *napë*, lançando os indivíduos numa complexa rede socio-política de negociações que ora convergem ora divergem. Desta forma, observei que embora exista unanimidade em determinados momentos entre o que os Yanomami desejam, como o acesso a uma educação e saúde de qualidade e os projetos que são construídos pelas instituições que atuam na região, neste caso a Secoya e o Estado, nem sempre existe consenso sobre como essas ações são pensadas e colocadas em prática.

O presente trabalho também buscou elucidar a particularidade dos Yanomami da região do rio Marauíá, tendo em vista que, ao nos referirmos aos “Yanomami” por meio deste etnônimo geral, englobante e universalizante deixamos de perceber a diversidade linguística, histórica, política e social que existe entre eles, enquanto *napë*, buscamos formas de classificar essa diferença por meio de regiões linguísticas, regiões geográficas ou por “regiões institucionais” como aquelas de atuação do DSEI/Yanomami ou da SEDUC, tais exemplos se fizeram presentes ao longo desta dissertação para indicar a forma com que as instituições do *napë* vêm pensando e se relacionando com os Yanomami. Ao mesmo tempo, tratei de indicar as particularidades do contexto interétnico na região do rio Marauíá, como ela se constitui politicamente, como a presença das instituições do *napë* na região vão sendo incorporadas na dinâmica própria dos *xapono* e, sobretudo, como os Yanomami criam estratégias próprias para se relacionar com a multiplicidade de agentes nos *campos* em articulação.

No *campo* da educação, por exemplo, venho tentando mostrar ao longo da pesquisa como a perspectiva de que existem dois modelos de escola pautadas nas categorias “escola salesiana” e “escola diferenciada/da Secoya” é uma narrativa que nasce junto com a reestruturação do programa da Ong Secoya e que para os Yanomami a escola e a educação, de modo geral, é apenas uma. Todavia, não perco de vista o fato de que, os Yanomami observam que as instituições do *napë* possuem lógicas próprias de funcionamento, o que significa que, são as instituições do *napë* que disputam entre si modelos de escola e no meio disso disputam o interesse dos Yanomami acerca do serviço que é oferecido caracterizando assim uma relação de clientelismo, ou seja, uma relação em que há o intercâmbio de bens, em geral públicos, e que é regulada por princípios morais colocados em jogo de forma contraditória.

Na região do rio Maruiá especificamente observei, a partir da literatura e dos relatos de lideranças e professores indígenas, que a categoria de “escola diferenciada” tem sido utilizada para se referir ao modelo de educação desenvolvido pela Secoya e que se constrói em oposição a “escola salesiana” hoje administrada pelo Estado, ou seja, em oposição ao modelo de educação “oficial” oferecido pelo governo.

Porém, é importante lembrar que a escola diferenciada é uma conquista que emerge do contexto de luta e mobilização do movimento indígena nacional durante as décadas de 80 e 90, sendo portanto, uma reivindicação dos próprios povos indígenas que refletem sobre as formas e as possibilidades de um modelo de educação escolar que atenda as especificidades e necessidades de cada povo indígena a partir de suas realidades particulares. O que nos leva a considerar que, no caso da região do rio Maruiá a literatura e a Secoya têm mobilizado as categorias de “escola diferenciada” a partir de interesses e objetivos específicos, buscando convencer os Yanomami de que este modelo é “melhor” do que o modelo oficial. Entretanto, ao trazer a luz a perspectiva das lideranças Yanomami acerca da educação compreendi que para eles a educação é um fenômeno *sui generis* do mundo do “branco”, ou seja, uma instituição do *napë* e o objetivo central das lideranças é, desta forma, articular por meio de negociações políticas com a Secoya e com o Estado maneiras para que a escola sirva aos interesses e objetivos dos Yanomami, oferecendo serviços que serão úteis para o seu cotidiano e sua relação cada vez mais intensa com a sociedade envolvente.

Detive-me com certa ênfase no *campo da educação* ao longo do trabalho pois percebi que a educação constitui num dos principais veículos de ação e luta do povo

Yanomami e que esta é uma das pautas principais de negociação e discussão no *campo político* a partir das reivindicações da Associação Kurikama e também através das articulações políticas da Secoya. Além disso, a educação tem sido utilizada como instrumento de empoderamento pelos Yanomami que buscam transformá-la em dispositivo de obtenção de conhecimentos do mundo do *napë*, espaço de articulação coletiva e lugar de incentivo à constituição de novas lideranças que atuarão nos *campos de poder* em prol do povo Yanomami.

Assim, busquei evidenciar um panorama do contexto interétnico no qual se construiu a relação dos Yanomami com as instituições do *napë* na região do rio Marauíá a fim de que fosse possível visualizar as dinâmicas próprias de cada uma delas e os objetivos específicos que norteiam seus projetos, além de demonstrar como essas articulações constroem consensos no *campo político*, como no caso do Estado e da ordem salesiana, ou como eles constroem dissensos, como no caso dos salesianos e da Secoya, pontuando ainda a agência e a perspectiva dos Yanomami acerca da presença dessas instituições e das suas relações com elas.

Tais práticas e atuações das diversas instituições têm sido percebidas pelos Yanomami que criam seus próprios mecanismos para se relacionar com cada uma delas, as lideranças têm considerado os gestores e professores da Secoya enquanto seus “parceiros” no sentido de que têm contribuído com cursos, materiais, logística e subsídios financeiros para atividades voltadas ao *campo da educação* e ao *campo político*, enquanto consideram as esferas do Estado muito mais dinâmicas e complexas criando uma diversidade de relações em diversos *campos* de atuação. No *campo político*, por exemplo, a gestão do prefeito de Santa Isabel do Rio Negro, tem-se constituído na perspectiva dos Yanomami enquanto um grande desafio para a Kurikama, já que, o prefeito não tem buscado dialogar com a associação dificultando assim sua atuação e a parceria desta com outras instituições no *napë* na cidade de SIRON.

A partir do que foi exposto considero o trabalho que vem sendo desenvolvido pela Kurikama têm sido de extrema importância para garantir a participação ativa e autônoma dos Yanomami da região do rio Marauíá nos *campos de poder*. Ao dialogar com lideranças e professores que auxiliaram no processo de construção da associação, observei um sentimento de alegria e entusiasmo muito forte para pensar novas possibilidades e novos projetos que beneficiem o povo Yanomami de modo geral e os *xapono* do rio Marauíá e Preto de forma específica. A representação política também tem

garantido um diálogo mais intenso com outras organizações Yanomami, como a AYRCA e a HUTUKARA a partir do qual se articulam na elaboração de manifestações e reivindicações a nível regional, nacional e internacional.

A Kurikama, a menina salvadora, têm proporcionado aos Yanomami um fórum de discussões no qual eles possam expressar suas demandas e necessidades, seu descontentamento com as instituições do *napë* apontando as falhas e problemas na sua atuação, expor seus desejos e ideias para benefícios futuros do povo Yanomami além de compartilhar momentos de interação e trocas com os *xapono* da região enquanto parte de um fazer cultural característico. Assim as relações entre as instituições do *napë* e os Yanomami encontram na associação um espaço de equilíbrio de forças políticas, onde o objetivo central é a construção de consensos acerca das pautas levantadas pelos Yanomami.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Pedro. A questão Yanomami: dois caminhos de política indigenista. Anuário UNB, 1981.

ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Critique of Anthropology*, v. 17, n. 1, 1997

ALMEIDA, Leonardo Ferreira. Antônio José Góes, uma vida missionária de pioneirismo e de dedicação aos Yanomami do Amazonas. 1ª edição. Aracaju-SE: Criação Editora, 2020

ARAÚJO, Felipe Nascimento. As diferentes formas de relação patrão/freguês: os Yanomami e os regatões na exploração de piaçaba em Barcelos, Médio Rio Negro. Dissertação de Mestrado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2016.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Trad. Fernando Iomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989

BOURDIEU, Pierre. Questões de Sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983

BOURDIEU, Pierre. Razões Práticas: sobre a teoria da ação. Tradução: Mariza Corrêa-Campinas, SP: Papirus, 2011

CARVALHO, Maria Auxiliadora Lima de. Os movimentos políticos Yanomami: análises da construção de suas demandas e reivindicações. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteira, Boa Vista, 2015.

COSTA, Mauro Gomes da. A Igreja católica no Brasil: as ações civilizatórias e de conversão ao catolicismo das Missões Salesianas junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas (1960 -1980). Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. Campinas, SP: 2012.

DILTHEY, Wilhelm. A construção do mundo histórico nas ciências humanas. Tradução: Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

DILTHEY, Wilhelm. Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FAULHABER- BARBOSA, Priscila. Politização indígena e crise da política indigenista no Brasil. *Revista Brasileira- Journal for Brazilian Studies*. Vol 5, n. 2 (July, 2017). ISSN 2245-4373

FERREIRA, Helder Perri; MACHADO, Ana Maria A.; SENRA, Estêvão Benfica. As línguas Yanomami no Brasil : diversidade e vitalidade. São Paulo : ISA - Instituto Socioambiental ; Boa Vista, RR : Hutukara Associação Yanomami (HAY), 2019.

FERREIRA, Maryelle Inacia Morais. “Mulheres Kumirãyõma”: uma etnografia da criação da Associação de Mulheres Yanomami. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Amazonas-UFAM, 2017.

FILHO, Paulo M. D’avila. O Clientelismo como Gramática Política Universal. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 13(2):149-160, 2003

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. 1.ed. - [Reimpr.]. - Rio de Janeiro : LTC, 2017.

JABRA, Daniel. “Os brancos estão chegando, trazendo escola, missão e saúde”: relações yanomami através da escola. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos 2022.

KELLY, José Antonio. Sobre a antimestiçagem. Tradução de Nicole Soares, Levindo Pereira e Marcos de Almeida Matos. – Curitiba, PR : Species – Núcleo de Antropologia Especulativa : Desterro, [Florianópolis] : Cultura e Barbárie, 2016

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KUPER, Gina Zabludovsky. Patrimonialismo y modernización. Poder y dominación en la sociología del Oriente de Max Weber. Primeira Edição digital. México: Fondo de Cultura Económica- Universidad Nacional Autónoma de México, 2011

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: Considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: FILHO, João Pacheco de Oliveira. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1987

LIZOT, Jacques “Los Yanomami”. In: *Los aborígenes de Venezuela, etnología contemporánea, volumen III*. Caracas: Fundación La Salle, 1988.

MELATTI, Julio Cezar. Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais. 1999. Ver em: <http://www.juliomelatti.pro.br/notas/n-cgnt.pdf>

MENEZES, Gustavo Hamilton. Yanomami na encruzilhada da conquista: Contato e Transformação na fronteira amazônica. 2010 Brasília: Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de Brasília, Brasília, 2010

MIGLIAZZA, Ernesto. *Lenguas de la Región del Orinoco-Amazonas*. In *América Indígena*. Instituto Interamericano, V. 43. México, 1983

MIRANDA, Tamara. Os Yanomami do rio Marauíá: trajetória e contato. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, São Paulo, 2020.

MONTAGNER, Miguel Ângelo & MONTAGNER, Maria Inez. A teoria geral dos campos de Pierre Bourdieu: uma leitura. *Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva-Antropologia e Sociologia da Saúde: novas tendências*. Universidade de Brasília, 2010 (página 255 a 273)

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Capítulo 1- Os obstáculos ao estudos do contato. In “O nosso governo” Os Ticuna e o regime tutela. São Paulo: Marco Zero, 1988

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do Antropólogo: Olhar, ouvir, escrever. São Paulo: USP/ Revista de Antropologia, Vol 39 nº 1, pp 13- 37, 1996

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, M. Maria. Gênero e Povos Indígenas: coletânea de textos produzidos para o fazendo gênero 9 e para 27ª Reunião Brasileira de Antropologia (Org). Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

RAMALHO, Moisés. Os Yanomami e a morte. PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL. São Paulo: UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2008

RAMOS, Alcida Rita. Memórias sanumá : Espaço e tempo em uma sociedade yanomami. São Paulo: Marco Zero; Brasília: UnB, 1990.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia/Patrícia Maria Melo Sampaio. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011

SCHMIDT, Lawrence K. Hermenêutica. Tradução de Fábio Ribeiro. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

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, pág 137- 158, 2002. URL : <http://jsa.revues.org/2763> ; DOI : 10.4000/jsa.2763

SOBERÓN, Gabriela Fantoni. O uso dos recursos pelos Yanomami. Um estudo sobre a implantação do Programa Bolsa Família na Terra Indígena Yanomami, Médio Rio Negro, Amazonas, 2014. Dissertação (Mestrado em Ecologia) Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia- INPA, Manaus, 2014.

TAVARES, Daniel. Estado e povos indígenas no Amazonas: uma reflexão sobre os processos de intervenção estatista, 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

VIEIRA, Luana Robles. Escola indígena diferenciada. A experiência Yanomami no Médio Rio Negro / Luana Robles Vieira; orientação Elie George Guimarães Ghanem Junior. São Paulo: s.n., 2018.

VILLORO, Luis. Capítulo 1. El poder y el valor. In: Sobre el Poder. Manuel Menéndez Alzamora (Editor). Madrid: Editorial Tecnos, 2007, p. 17-30

VOMMARO & COMBES, Gabriel & Hélène. El clientelismo político: Desde 1950 hasta nuestros días. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 2016.

WOLF, Eric. Antropologia e poder. Org. Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro; tradução de Pedro Maia Soares. Brasília: Editora da Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003

DOCUMENTOS

Documento Final da Conferência Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas_17 a 19.04.2023.pdf (socioambiental.org) disponível em:
https://www.socioambiental.org/sites/default/files/noticias-e-posts/2023-05/Documento%20Final%20da%20Confere%CC%82ncia%20Estadual%20dos%20Povos%20Indi%CC%81genas%20do%20Amazonas_17%20a%2019.04.2023.pdf

Projeto Político Pedagógico Escola Estadual Indígena Sagrada Família. Xapono Yanomami: Komixiwë, Pohoroa, Tabuleiro, Balaio e Piranha. SEDUC, novembro de 2015

V Parecer 14/99 do Conselho Nacional de Educação. DIRETRIZES CURRICULARES NACIONAIS DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA, 1999. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/leis2.pdf>

SITES

<https://www.survival.es/indigenas/yanomami>

<https://www.secoya.org.br/protagonismo-indigena>

<https://www.secoya.org.br/educacao-em-saude>