

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL - PPGAS/UFAM**

MITO E *ETHOS* ENTRE OS YANOMAMİ DE XITIPAPIWEI

PAULO ROBERTO DE SOUSA

**MANAUS
2010**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL - PPGAS/UFAM**

PAULO ROBERTO DE SOUSA

MITO E *ETHOS* ENTRE OS YANOMAMİ DE XITIPAPIWEI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Frantomé Bezerra Pacheco

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a Ana Carla dos Santos Bruno

**MANAUS
2010**

PAULO ROBERTO DE SOUSA

MITO E *ETHOS* ENTRE OS YANOMAMİ DE XITIPAPIWEI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em 30 de junho de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frantomé Bezerra Pacheco (Presidente)
Universidade Federal do Amazonas

Prof.^a Dr.^a Lucy Seki
Universidade Estadual de Campinas

Prof.^a Dr.^a Deise Lucy de Oliveira Montardo
Universidade Federal do Amazonas

**MANAUS
2010**

AGRADECIMENTOS

Aos Yanomami de Komixiwë, de Pohoro e Xitipapiwei pelos diálogos constantes, inclusive no porto de São Raimundo e intensa vivência entre os anos de 2007 a 2010.

A Universidade Federal do Amazonas e todos do Departamento do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social;

Ao CNPq - Conselho Nacional de Pesquisas Científica, pela concessão da bolsa de estudos sem a qual seria difícil a realização deste estudo.

Ao meu orientador Prof. Dr. Frantomé B. Pacheco e a minha co-orientadora Prof^a. Dra. Ana Carla Bruno pela dedicada orientação, apoio e constante acompanhamento;

Aos inspetores Salesianos do Norte e Nordeste, que me proporcionaram o primeiro contato com os Yanomami de Maturacá e Marauaiá;

A todos meus colegas de turma e aos professores e professoras pela partilha nas discussões.

A meus amigos e amigas desta e de outras instituições que me auxiliaram na discussão da temática e contribuíram no delinear do itinerário antropológico;

A Ronyvon Batista, ao Pe. José Reginaldo (ISMA) e ao Pe. João Carlos (ISNEB) meus grandes amigos, que me ajudaram em diversos momentos difíceis do meu itinerário acadêmico.

Aos meus pais e familiares que estiveram ao meu lado apoiando-me;

E finalmente
a Ozivalda de O. Melgueiro, que esteve comigo em todos os momentos da minha vida.

“[...] quando acreditamos ter atingido algum cerne, descobrimos que o cerne é mais adiante e, quando, enfim, chegamos mais adiante, percebemos que ainda não era o verdadeiro cerne. E, assim, prosseguimos procurando o cerne, a essência, em um trabalho de criação e de invenção”.

Shaula Maíra Vicentini Sampaio.

RESUMO

Esta dissertação pretende desenvolver considerações a cerca do *ethos* yanomami expresso nos mitos narrados pelos Yanomami da aldeia de Xitipapiwei no rio Marauiá, (no município de Santa Isabel do Rio Negro no Estado do Amazonas). O trabalho tem como ponto de partida a análise de três *wānowāno* ‘mitos’ yanomami *Hewëriwë* ‘Homem-morcego’, *Ira*, *Opo*, *Kumararotawë* ‘Onça, tatu e centopéia’ e *Tōmiriyoma* ‘Mulher-cutia’. Para isso, serão considerados aqui os pressupostos teóricos da análise pragmática, bem como a concepção de *ethos* (a qual está alicerçada em uma ética-discursiva) postulado pela Teoria da Racionalidade Comunicativa (cujo principal representante é o filósofo alemão Jürgen Habermas¹). Com isso pretende-se estabelecer uma reflexão a respeito de como o *ethos* é expresso nos *wāno*² yanomami e ampliar, desta forma, a compreensão de suas relações sociais.

Palavras-chave: mito e *ethos*, ética discursiva e racionalidade comunicativa.

¹ A opção por Habermas, em relação a outros autores que também trabalharam com linguagem como Wittgenstein, Austin, Bourdieu, entre outros, que são mais ocorrentes na antropologia, está no fato de Habermas tratar relações sociais como relações comunicativas. Desta forma o conceito habermaseano de ética possui seus alicerces nas interações comunicativas.

² Ao tratamos o mito, no primeiro momento, como proferimentos linguísticos pretendemos remeter as representações yanomami de moralidade subjacentes em cada narração mitológica. Isso equivale afirmar, juntamente com Habermas, que a linguagem presta-se tanto a comunicação como a representação. Além disso, o proferimento linguístico é segundo este mesmo autor uma forma de agir que serve ao estabelecimento de relações interpessoais.

ABSTRACT

This thesis seeks to develop considerations about the *ethos* expressed in the myths narrated by the Yanomami village of the river Xitipapiwei Maraiá (in Santa Isabel do Rio Negro in Amazonas State). The work has as starting point for analysis of three *wānowāno* 'myths' Yanomami Hewëriwë 'man-bat' İra, Opo, Kumararotawë 'jaguar, armadillo and centipede' and Tomiriyoma 'Woman agouti' To do so, shall be considered here the theoretical assumptions of pragmatic analysis, as well as the design ethos (which is based on an ethics-discursive) postulated by the Theory of Communicative Rationality (whose chief representative is the German philosopher Jürgen Habermas). With this we intend to establish a reflection on how the ethos is expressed in Wano Yanomami and expand, thus understanding their social relations.

Key-words: myth and ethos, discursive ethics and communicative rationality.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa das áreas habitadas pelos Yanomami	20
Figura 2 - Grupos lingüísticos yanomami	22
Figura 3 - Diagrama de níveis de entendimento entre os grupos da família lingüística yanomami.	23
Figura 4 - Huyani naxi ko ki hãrõxiprai (jovem descascando mandioca).....	34
Figura 5 - Obstáculos naturais: Cachoeiras! (pora kë pë!)	41
Figura 6 - Rio Marauiá no período de seca. Principal via de acesso aos xaponos yanomami .	41
Figura 7 - Meninas pintando-se para a Reahu	43
Figura 8 - Jovem yanomami pintando meu rosto para a Reahu	43
Figura 9 - Huyahuya (Jovens) yanomami ornamentados para o Praiai (dança).....	45
Figura 10 - Kurata u kë (mingau de banana) ritual osteofágico onde se consume mingau de banana com ossos carbonizados e pulverizados.....	45
Figura 11 - Praiai (a dança yanomami).	47
Figura 12 - Mõkomõko (moças) enfeitadas durante a Reahu.....	47
Figura 13 - Escola Sagrada Família do rio Marauiá no xapono do Komixiwë, conhecida simplesmente por “missão”. Aqui os Salesianos atuam junto aos yanomami na área da educação.....	50
Figura 14 - Xapono do Komixiwë abandonado no período de escassez.	50
Figura 15 - Reprodução do diagrama da situação da fala dos xamatautëri no meio das línguas yanomami.	53
Figura 16 - Xapono de Xitipapiwei ou Pohoro Centro.....	69
Figura 17 - Construção de um casa (yahi) no xapono	70
Figura 18 - Porto de São Raimundo próximo a Ponte da Aparecida.em Manaus.	79
Figura 19 - Localização do Porto de São Raimundo próximo a Ponte da Aparecida.	80
Figura 20 - Localização do Municipio de Santa Isabel do Rio Negro. (na parte superior a Terra	81

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPITULO 1 OS YANOMAMI	19
1.1 Localização Linguística dos Yanomami.....	19
1.2 Uso Territorial a Construção do seu Etnônimo	25
1.3 Origem e Organização Sociocultural.....	28
1.4 O Primeiro Contato: os Yanomami de Maturacá	37
1.5 De Maturacá ao Rio Marauaiá.....	40
1.6 Presenciando o Ritual Osteofágico.....	44
1.7 Localizando o Xapono de Xitipapiwei	51
1.8 A Experiência de “Campo”.....	62
1.9 O Caminho à Xitipapiwei.....	67
1.10 <i>Wānowāno</i> : o Mito e a Palavra Yanomami.....	71
1.11 A Experiência do Porto de São Raimundo	78
CAPÍTULO 2 DEFINIÇÕES E PARADIGMAS	81
2.1 Justificação do uso da Teoria da Racionalidade Comunicativa na Pesquisa Antropológica sobre o Ethos Yanomami.....	81
2.2 O Paradigma Habermaseano da Racionalidade Comunicativa	92
2.3 Definição do Conceito de <i>Ethos</i> Empregado na Análise.....	104
2.4 Crítica Antropológica aos Fundamentos da Esfera Constituinte da Modernidade, Solo da Racionalidade Comunicativa	113
3 ANÁLISE DO WÃNO E O ETHOS YANOMAMI.....	123
3.1 <i>Wanowano</i> : O Mito Yanomami.....	123
3.2.1 Hewëriwë.....	132
3.2.2 Tomiriyoma	136
3.2.3 İra, Opo, Kumararotawë	138
3.3 A Dimensão Discursiva do <i>Wānowāno</i>	141
3.4 <i>Wānopë</i> : <i>o que é dito</i> na expressão linguística.....	151
3.5 <i>Wānopë</i> : <i>aquilo que se pretende dizer</i> com uma expressão linguística	155
3.6 <i>Wānopë a forma como é utilizada</i> no ato da fala	160
CONCLUSÃO.....	165
REFERÊNCIA	172

INTRODUÇÃO

Antes de entrarmos no verdadeiro escopo deste trabalho, pensamos que seria interessante introduzir um pouco sobre o desenvolvimento da nossa experiência a respeito do fazer etnográfico. Acreditamos que realizar uma incursão antropológica na cultura do ‘outro’ não é nenhuma tarefa fácil, nem para um *expert*, com toda sua bagagem teórica e anos de exercício no fazer etnográfico, e menos ainda para um neófito em antropologia advindo da filosofia. Sabemos que em antropologia o conhecimento produzido pela etnografia é um processo orientado entre os diversos elementos, pelo *ponto de vista* do pesquisador, ou para sermos mais específicos, pelo caráter questionador do antropólogo. Daí, que diante deste caráter, que de alguma forma medeia a utilização de técnicas e procedimentos etnográficos, não se segue padrões rígidos ou pré-determinados, veja, por exemplo, Evans-Pritchard (1978). É a partir, especificamente, de suas referências teóricas que o etnógrafo poderá desenvolver um bom trabalho antropológico. O fato é que os métodos etnográficos aplicados são constantemente reformulados, ou mesmo criados (não no sentido pejorativo), para atenderem à realidade do campo, como nós mesmos pudemos experimentar.

Não podemos negar que a etnografia, como uma abordagem científica, contribuiu significativamente para o desenvolvimento das pesquisas científicas que se ocupam com o estudo dos fenômenos sociais e culturais do ser humano. Seja pelo fato de apontar para a dimensão dialética da cultura, i.e, a cultura não é mais vista como simplesmente um reflexo de forças estruturais da sociedade e sim como um sistema de significados mediadores entre aquilo que seriam as estruturas sociais e a ação humana (GEERTZ, 1989); seja pelo fato de introduzir, nas novas abordagens antropológicas, os sujeitos sociais com uma participação ativa e dinâmica no processo modificador das estruturas, relações, redes ou qualquer coisa que ditamos como sociais.

Uma vez que o *objeto* de pesquisa na qualidade de *sujeito* (no novo contexto antropológico) é acatado como *agência humana* indispensável para se *fazer sentido* àquilo que poderíamos denominar de contradições sociais (TURNER, 2005; LATOUR, 2004; STRATHERN, 2007); desta forma, o *sujeito*, como realizador da ação social, contribui para significar o universo pesquisado exigindo uma constante reflexão e reestruturação do processo de questionamento do pesquisador.

É mais ou menos neste terreno que nos encontrávamos quando demos início aos nossos estudos em Antropologia Social. Ora, encarar o exercício da etnografia, seja como pesquisa social, seja como observação participante, seja numa perspectiva analítica, interpretativa, hermenêutica ou qualquer nome que se queira dar, é sempre um exercício meticuloso, pois geram discursos de caráter ético. E não basta dizer que o estudo realizado pode ser compreendido simplesmente pela observação direta de campo durante um período de tempo (que, aliás, está cada vez mais reduzido pela academia) das configurações de vida (*modus vivendi*) de um grupo particular de pessoas, que se associam de determinada forma para constituir uma unidade social representativa para o estudo. É neste contexto que evocamos as palavras de Geertz quando diz que,

[...] praticar etnografia não é somente estabelecer relações, selecionar informantes transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário... o que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa” (GEERTZ, 1989, p. 15).

É este *esforço intelectual* e esta tentativa de se aproximar de uma *descrição densa* do povo yanomami de Xitipapiwei (especificamente da maneira como pensam o seu *ethos*) que apresentamos nesta dissertação. Entretanto, encontramos muitas dificuldades que gostaríamos de mencionar: o tempo reduzido para a pesquisa de campo (há toda uma discussão acadêmica sobre a necessidade ou não de uma pesquisa de campo durante o mestrado); o fato de ser um neófito na área etnográfica (por ter vindo da filosofia); a dificuldade de filtrar tantas teorias

antropológicas ao nosso alcance; o fato de oscilarmos, em demasia talvez, entre filosofia e linguística e ainda a dificuldade de relacionar conceitos advindos da filosofia com a antropologia. Entre estas dificuldades está o diálogo com a filosofia pragmática de Habermas o uso da categoria de Racionalidade Comunicativa ainda pouco explorado pela antropologia. O que procuramos desenvolver não é nada de novo já que este diálogo, entre pensamento filosófico e antropológico, já é moeda corrente na a antropologia como nos mostra Viveiros de Castro:

A melhor antropologia anglosaxã atual faz amplo uso da filosofia francesa oriunda de 68, enxertando- a de modo inventivo no arraigado habitus empirio-pragmatista indígena; a antropologia francesa, em troca – com as exceções de praxe, a mais notável sendo a de Bruno Latour, cuja condição de antropólogo é, talvez por isso mesmo, localmente questionada –, mostra ao contrário sinais de franca reabsorção por seu substrato geológico durkheimiano, o que não a impede (impossible n'est pas français) de andar estudando propostas de casamento com diversas filiais locais da tradição analítica e logicista hegemônica no mundo anglo, que conhece uma expansão, na França de hoje, tão rápida e inexplicável como a da rede McDonald's (2007, p. 93).

Desta forma, acreditamos que o diálogo constante que propomos aqui não desmerece o trabalho em sua dimensão antropológica, pois o que procuramos atingir não são nem dados lingüísticos, nem filosóficos, mas as relações sociais e culturais que os yanomami estabelecem para e entre si. Diríamos que o que intencionamos é a análise do *wānowāno* yanomami procurando atingir algo como uma *descrição densa*. E é justamente esta tentativa de descrição densa que caracteriza essa pesquisa em sua dimensão antropológica que, sem a qual, não seria possível inferir as questões fundamentais suscitadas aqui. Tais questões, os mitos em sua dimensão ético-discursiva, não poderiam ser efetivadas unicamente pela perspectiva de uma filosofia da ética, pois esta prioriza um campo fundado sobre um debate que se propõe a compreender os critérios que orientam o julgamento da ação humana de modo a apontar o que é moralmente errado ou correto. Tratar nesta óptica descontextualizaria

qualquer empreendimento em torno do *ethos* yanomami, pois este possui um sistema de valores sociais e culturais distintos³ dos parâmetros que norteia os estudos clássicos da ética.

Outro ponto importante a ser ressaltado nesta introdução é sobre o caráter do estudo de um *ethos* indígena. Pelo que podemos apreender ao longo desta pesquisa é que os trabalhos ligados a essa temática, normalmente trata sobre a ética nas relações entre antropólogo (na figura do pesquisador) e indígena (na figura do pesquisado). Isto é, na ética que deve circular em relação aos procedimentos realizado pelo antropólogo (código de ética do antropólogo) na construção do saber, como podemos notar nesta passagem de Laraia onde retrata algumas das questões ligadas à ética e antropologia:

Não avaliar moralmente os costumes e os hábitos dos informantes tem sido um forte dogma que os antropólogos vêm defendendo no decorrer deste século. É verdade que este tema tem suscitado uma série de discussões entre os modernos antropólogos. Entre nós podemos citar, entre outros, os textos de Otávio Velho, "Relativizando o Relativismo" (publicado em *As assim chamadas Ciências Sociais*, organizado por Helena Bomeny e Patricia Birman, UERJ/ Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1991); e o de Roberto Cardoso de Oliveira, "O Saber, a Ética e a Ação Social" (publicado em *Manuscrito - Revista Internacional de Filosofia*, vol. XIII nº 2, outubro de 1990) (1994, p. 8).

Aliam-se a estas as dificuldades, os obstáculos naturais da região yanomami do Marauiá e casos inusitados como a propagação da *influenza A (H1N1)* que alcançaram as aldeias yanomami da região do rio Marauiá e que nos impediu de entrar no campo no último ano do mestrado. Por este fato boa parte dos diálogos com os yanomami se deu no Porto de São Raimundo, quando vinham tratar de suas saúdes no CASAI (Casa do índio) aqui em Manaus.

O esforço intelectual que realizamos nesta pesquisa é também um exercício de reminiscência, isto é, trabalhamos não só com dados coletados durante a pesquisa, mas com

³ Cf. OLIVEIRA, Manfredo. Ética e éticas. *Revista de educação AEC*. Brasília, nº 130, p.8-19, ano 33 – jan/mar. 2004. ISSN 0104-0537.

dados anteriormente coletados, compartilhados e vivenciados durante uma estadia de um ano em 2007 quando trabalhava na escola indígena através dos Salesianos e como salesiano. Foi justamente durante este tempo, de participação da vida cotidiana, de presenciar rituais, festas, reuniões e conflitos grupais e inter-étnico (com as instituições governamentais e não-governamentais que atuam pela área) que pudemos perceber o mito e sua relação com um *ethos* numa perspectiva ético-discursiva.

Sabemos que os mitos geraram ao longo da história da humanidade grandes debates, os quais envolveram diversas áreas do conhecimento. Foram utilizados como elementos ligados à construção do saber para explicar os mais diversos acontecimentos dos fenômenos naturais aos psicológicos. A Filosofia, a Antropologia, a Sociologia, a Teologia, a Psicologia e muitas outras áreas de conhecimento, abordaram os mitos, suas estruturas, suas influências na construção das organizações sociais, no comportamento humano, da moral e, principalmente, da religião.

Os mitos tornaram-se uma espécie de mola mestra impulsionando os homens a interagir desta ou daquela forma, entre si e entre a natureza; em outras palavras, aquilo que constituiria como diria Husserl, o *mundo da vida* dos diversos povos. Então, poderíamos lançar uma primeira indagação: Haveria algum sentido em esquadrihar os mitos atrás de uma alternativa para responder as mazelas do mundo e da humanidade, já que por sua natureza emanavam de épocas remotas? Entretanto, com o advento de novas antropologias⁴ a resposta a essa indagação tomaram outra direção, que consistia em saber o que eram os mitos e isso se tornava um desafio, pois apesar de todos os tipos de análises realizadas, de uma infinidade de definições e explicações que têm sido propostos eles continuaram a esconder um significado emblemático.

⁴ Refiro-me as várias áreas da antropologia: antropologia cultural, antropologia estruturalista, antropologia simbólica entre outras.

Assim, sabemos que etimologicamente o termo mito vem do grego e significa *narrativa contada*. Entre as muitas definições existe uma, cujo conteúdo caiu na *doxa* (opinião popular), que toma como base as idéias de Eliade⁵ como bem retrata Mindlin em seu texto *O Fogo e as Chamas dos Mitos*, onde o mito é definido como

Narrativa tradicional sobre o passado que freqüentemente inclui elementos religiosos e fantásticos... Os mitos podem tentar explicar a origem do universo, e da humanidade, o desenvolvimento de instituições políticas ou as razões das práticas rituais. Os mitos muitas vezes descrevem as façanhas de deuses, de seres sobrenaturais, ou de heróis que têm poderes suficientes para se transfigurar em animais e para executar outras proezas extraordinárias. (2002, p. 2).

Mas as lacunas dessa definição não satisfizeram as expectativas de muitos teóricos, principalmente os da antropologia, e dessa insatisfação surgiram diversas acepções como, por exemplo, o do antropólogo Frazer que interpretavam os mitos como formas de pensamento pré-científico, ou o de Malinowski que percebia o mito como explicação para a organização social. Mas, entre todas as concepções a mais notória é provavelmente a de Lévi-Strauss do qual acreditava que a importância do mito estava não em seu conteúdo, mas em sua estrutura, uma vez que ela manifestava processos mentais universais. Sobre o ponto de vista indígena a mitologia compõe a história da humanidade e do cosmo, isto é, não possui o caráter fantasioso que a cultura ocidental comumente associa. Talvez uma das nossas maiores dificuldades esteja no fato de que o estudo dos mitos tem como referência a cultura grega, onde foram restringidos a uma espécie de ficção ou mesmo literatura, contrastando com o surgimento da filosofia.

Em relação aos povos indígenas do Brasil os mitos são elementos constantes (para uns mais, como os Yanomamí, para outros menos, como os Tremembé), atuantes e contemporâneo, transmitido oralmente através de gerações. É neste contexto que se encontra esta pesquisa, i.e, de relacionar mito e ethos na perspectiva dos valores da sociedade em que estes emergem. O foco da pesquisa é Amazônia brasileira onde se concentra uma variedade de grupos étnicos,

⁵ O historiador romeno Mircea Eliade (1907-86) via o mito como um fenômeno religioso, isto é como a tentativa de o homem retornar ao ato original da criação.

sobre os quais surgiram inúmeras pesquisas e obras, advindas da convivência entre missionários religiosos, antropólogos, biólogos, médicos, linguistas entre outros que mantiveram e mantêm contatos com estes grupos.

O Povo Yanomami da região noroeste do Estado do Amazonas teve poucas pesquisas antropológicas⁶. Felizmente podemos contar com bons estudos lingüísticos como os de Henri Ramirez, cuja tese de doutorado, *Le Parle del Xamatautëri*, descreve a língua de um dos grupos Yanomami habitantes do Estado do Amazonas. Dentro deste contexto, o desenvolvimento desse empreendimento visa, não apenas preencher, com dados etnográficos, as lacunas sobre o povo Yanomami da Amazônia Brasileira, especificamente, os que habitam o Estado do Amazonas na região do Rio Marauíá, mas de suscitar reflexões.

Perceber e analisar o *ethos* yanomami partindo de uma perspectiva da *racionalidade ético-comunicativa*⁷ não é uma tarefa simples, pois não se trata de sobrepor a teoria da racionalidade comunicativa de Habermas sobre a cultura yanomami, como se fosse uma transparência retroprojetora que se encaixaria e se compreenderia perfeitamente. Mas, se trata de tentar compreender a dimensão do *ethos* yanomami e assim, considerando-lo como elemento de mediação entre a realidade tangível e a realidade cosmológica que abre espaço para a reflexão do seu papel na construção do *ethos*.

Vale ressaltar que ao utilizarmos o conceito de ética-comunicativa, ou ética-discursiva, pretendemos contornar a distinção greco-clássico entre ética e moral, o qual nos foge do delineamento da nossa proposta. Porém, é válido esclarecermos brevemente em que consistia esta distinção. O termo *Ethos* é uma transliteração de dois vocábulos gregos *Ethos* (com *epsilon* inicial) e *Ethos* (com *eta* inicial). A compreensão primeira do *Ethos* (com *eta* inicial) designava,

⁶ Existem vários estudos sobre os grupos da Família Yanomami, mas estes estudos se concentram nos grupos que habitam o Estado de Roraima e Venezuela. Como por exemplo, os trabalhos de Bruce Albert, Alcida Ramos, Chagnon, Jaques Lizot. O foco que estou dando aqui é sobre os grupos étnicos do Estado do Amazonas, em particular os da região do Rio Marauíá.

⁷ Habermas articula dois conceitos que acredita haver conexão ética e comunicação. Por isso, para ele, a racionalidade comunicativa pressupõe uma ética que seja capaz de normatizar a fala e as ações dos indivíduos. A relação entre *racionalidade ético-comunicativa* e mito yanomami será desenvolvida no capítulo 3.

segundo Lima Vaz (1993), a morada do homem. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constituía a raiz semântica que dá origem ao *ethos* como costume, estilo de vida e ação. É neste espaço habitual que o homem rompe com o esquema da *physis* ou da simples necessidade, pois nele inserir-se-á costumes, normas, valores e etc. isto implica que este espaço (*ethos*), enquanto dimensão do homem, não lhe é dado, mas que é construído e reconstruído incessantemente. A segunda concepção de *Ethos* (com *epsilon* inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir dos mesmos atos.

Portanto, na concepção grega, passar da *physis* para o *ethos*, significa sair da necessidade para a liberdade, onde o *ethos* como *ética* passa a ser uma reflexão filosófica sobre a moral. A moral seria os costumes, os hábitos, os comportamentos dos seres humanos, as regras de comportamento adotadas pela sociedade. A distinção teórica entre as duas concepções é posterior. Importante notar que nesta concepção uma pessoa é considerada moral quando age em conformidade com os costumes e valores estabelecidos culturalmente tradicionais. Estes podem, eventualmente, ser questionados pela ética. Uma pessoa pode ser moral (seguir os costumes até por conveniência), mas não ser necessariamente ética (obedece a convicções e princípios).

Assim, a ética-discursiva a qual adotaremos segue princípios diferentemente da reflexão filosófica da ética que apresentamos acima, pois ao contrário desta, ela se encontra no âmbito da pragmática, ou seja, não se trata apenas de reflexões sobre a moral, mas de ações comunicativas que se tornam normativas (HABERMAS, 1989). Com isso, deixaremos claro que o conceito de ética a qual trabalharemos durante toda a trajetória desta reflexão acerca do *ethos* yanomami tendo como instrumento de análise a teoria da racionalidade comunicativa é a de ético-discursiva.

Para o desenvolvimento desta pesquisa dividimo-lo em três capítulos os quais serão elucidados brevemente a seguir. No *Primeiro Capítulo*, encontraremos um esboço do percurso

etnográfico feito por nós durante o pré-campo e o campo, partilhamos os desafios do primeiro contato e os dados da pesquisa bibliográfica. Neste percurso identificaremos os sujeitos da pesquisa, isto é, os Yanomami situando os seguintes elementos: a sua localização linguística, mostrando os vários dialetos e a localização geográfica de cada uma, o uso territorial, a construção do etnônimo yanomami, um breve sobrevoo em suas origens e sua constituição sociocultural. Ainda neste capítulo situaremos o *locus* da nossa pesquisa, descrevendo um pouco sobre os yanomami de Xitipapiwei, minha estadia na aldeia e as situações etnográficas em que pude perceber os elementos para a investida desta pesquisa, além de relatar o meu primeiro contato com os Yanomami e partilhar a experiência de participar da *reahu* ‘ritual osteofágico’.

No *Segundo Capítulo* desta dissertação, vamos expor as justificações para o uso da *teoria da racionalidade comunicativa* empregados na análise, além de explicar em que consiste o paradigma da racionalidade comunicativa, com a qual faremos a análise dos mitos. Para isso, colocaremos as definições dos conceitos utilizados por um dos principais representantes da *teoria da racionalidade comunicativa* Jürgen Habermas e a crítica da antropologia a essas mesmas categorias. E ainda neste *segundo capítulo* definiremos qual o emprego do conceito de *ethos* aplicado na análise o qual norteará todo o itinerário do trabalho.

No *Terceiro Capítulo*, propomos uma análise de algumas categorias yanomami como o termo *Wānowāno* enquanto correspondente mais próximo da concepção de mito. Remetermos as concepções e aos estudos realizados sobre os mitos em diversas épocas. Em seguida, procuramos desenvolver uma análise do corpus mítico dos textos mitológicos yanomami escolhidos, mostrando os aspectos relevantes da língua, uma análise morfológica dos mitos para posteriormente realizar as reflexões antropológicas dentro do paradigma da *racionalidade comunicativa* e daí propormos um esboço sobre os processos discursivos que expressam o *ethos* yanomami.

CAPITULO 1 OS YANOMAMI

1.1 Localização Linguística dos Yanomami

O povo Yanomami pode ser considerado, dentro de uma perspectiva linguística, como uma família da qual é possível identificar, segundo Migliazza (1972), quatros dialetos principais: o *Yanomam* (ou *yanomama*, *yanomae*), o *Sanema* (*sanumá* ou ainda *sanima*), o *Yanam* (ou *ninam*), e, por fim, o *Yanomami* (ou *yanomamo*). Estas inúmeras variações na grafia derivam, provavelmente, do percurso histórico de contatos e de pesquisas realizadas entre os yanomami por parte de pesquisadores, viajantes e, principalmente, de missionários.

Por razões antropológicas, isto é, pelas significantes consequências políticas existentes em torno das fronteiras que marcam cada grupo da família linguística yanomami, utilizaremos a grafia *yanomami* grafada com a vogal central alta “ɨ”. Razões estas que se apóiam na seguinte questão: o de fazer a diferenciação interna dentro da família linguística yanomami. A diferença entre o uso do termo *Yanomami* e *Yanomami* (note-se a presença da vogal central alta “ɨ” na segunda forma) que propomos nesta pesquisa tem como fundamento a distinção entre o termo genérico (sem o uso da vogal central alta) com a qual se convencionou a chamar qualquer pessoa daquele grupo étnico. Desta forma, o uso específico de ‘ɨ’ (vogal central alta) determina um dos quatro grupos que compõe a família linguística yanomami.

Em síntese, o termo grafado assim sugere a diferença entre um *Yanomami* e um *Ninã*, ou entre um *Yanomam* ou, por fim, de um *Sanima*. Essa diferença não tem apenas conotação linguística, mas também política. Pois, embora os yanomami falem com uma variação dialetal, cada grupo se encontra em uma situação política delicada, seja pela invasão de garimpeiros de um lado (principalmente no Estado de Roraima) ou pelo isolamento parcial de alguns grupos. Podemos visualizar os grupos yanomami do Estado do Amazonas e Roraima

através do mapa (Figura 1) que mostra a divisão geográfica das regiões habitadas por eles apresentada pela Hutukara (Ong Yanomami de Roraima). Em relação ao Estado do Amazonas existe, além da divisão geográfica, um grande contraste social e organizacional entre os *xaponos*. Em Maturacá, por exemplo, os *xaponos yanomami* estão organizados de tal forma que já articulam políticas mais gerais, voltadas a formulações de projetos de auto-sustentação, educacionais e saúde, além de articulação e formação de ONGs, como a AYRCA (Associação Yanomami do Rio Cauaboris e Afluentes), ao contrário de Marauíá, onde os *xaponos* sustentam uma política interna autônoma. Cada *xapono* goza de tamanha autonomia política que os problemas de um não é de conhecimento dos outros e, não raro, entram em conflitos. Por essas razões, propor uma articulação geral, governamental ou não-governamental, entre os *xaponos* do Estado do Amazonas é uma tarefa que encontra enormes barreiras a sua realização.

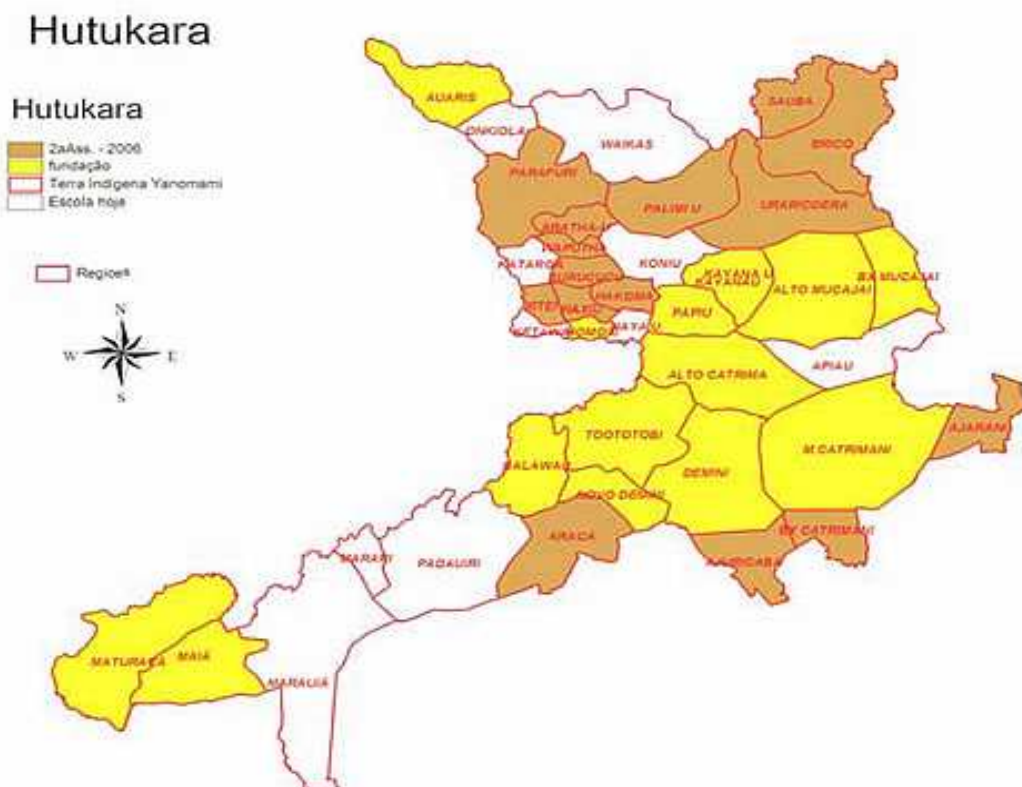


Figura 1 - Mapa das áreas habitadas pelos Yanomami

FONTE: Retirado de <<http://www.proyanomami.org.br/img/img-boletim-83.jpg>>. Acesso em: 28 out. 2010

A distribuição dialetal da família linguística yanomami como hoje é conhecida é outra questão a ser resolvida, pois até a utilizada por Migliazza que é encontrada, não obstante as críticas, nos principais trabalhos realizados por antropólogos e linguistas que estudaram os grupos yanomami, como Jacques Lizot (1970; 1996; 2004), Henri Ramirez (1994), Loreta Emiri (2001), Maria Edna Brito (1996), Aryon D. Rodrigues (2002), Chagnon (1966; 1967), Alcida R. Ramos (1990), Bruce Albert (1985;1997), Neusa R. Barazal (2001), entre outros, não é satisfatória.

Para Lizot (2004) as distribuições em quatro grupos dialetais da família linguística yanomami não possuem um caráter sólido, pois, até então, não foram realizados estudos sistemáticos a cerca dos limites geográficos. Entretanto, apesar dessa ausência, pode-se remeter a certas regiões ou áreas correspondentes aos grupos (Figura 2), como os encontrados na obra de Brito (1996). Segundo a autora, os *Sanumá* habitariam ao noroeste do Estado de Roraima, os *Yanam* ou *Ninam* ao norte e leste de Roraima, os *Yanomama* ao norte-centro-sul de Roraima e norte do Amazonas e, finalmente os *Yanomamo* que habitariam ao leste e sul da Venezuela e norte do Estado do Amazonas. Embora haja conhecimento, mesmo que superficial, sobre estas áreas, Lizot (2004) mostra em seus estudos que os *Yanam* é o grupo com menor número de pessoas, os menos estudados e, conseqüentemente, os menos conhecidos entre os quatros grupos. Ao contrário dos *Yanomami* que formam a parte mais densa dos grupos, principalmente na Venezuela, e cuja fala se aproxima dos que habitam a região da Amazônia brasileira. Ainda segundo, Lizot (2004), os *Sanima* ocupariam a região conhecida como Alto Ventuari, Erebató e Caura na Venezuela.



Figura 2 - Grupos lingüísticos yanomami
 FONTE: (LIZOT, 2004).

Mesmo diante dessa possível divisão geográfica, para Lizot (2004) as diferenças idiomáticas entre os grupos da família yanomami são mais ou menos pronunciadas, possibilitando comunicação mútua em certos casos, mas que não estão totalmente determinadas. Cada dialeto possui variantes locais que se divergem ligeiramente quanto ao léxico e fonologia. No diagrama abaixo (Figura 3) podemos visualizar a aproximação e o distanciamento dialetal, onde a linha pontilhada define o grau de distanciamento de compreensão. Por esta razão que é possível identificar um falante yanomami do norte ou do sul. No referido diagrama estão informações ao nível de entendimento entre os grupos desta família linguística, baseadas nas análises feitas por Lizot (2004), Ramos (1990) e Ramirez (1994), entre outros⁸.

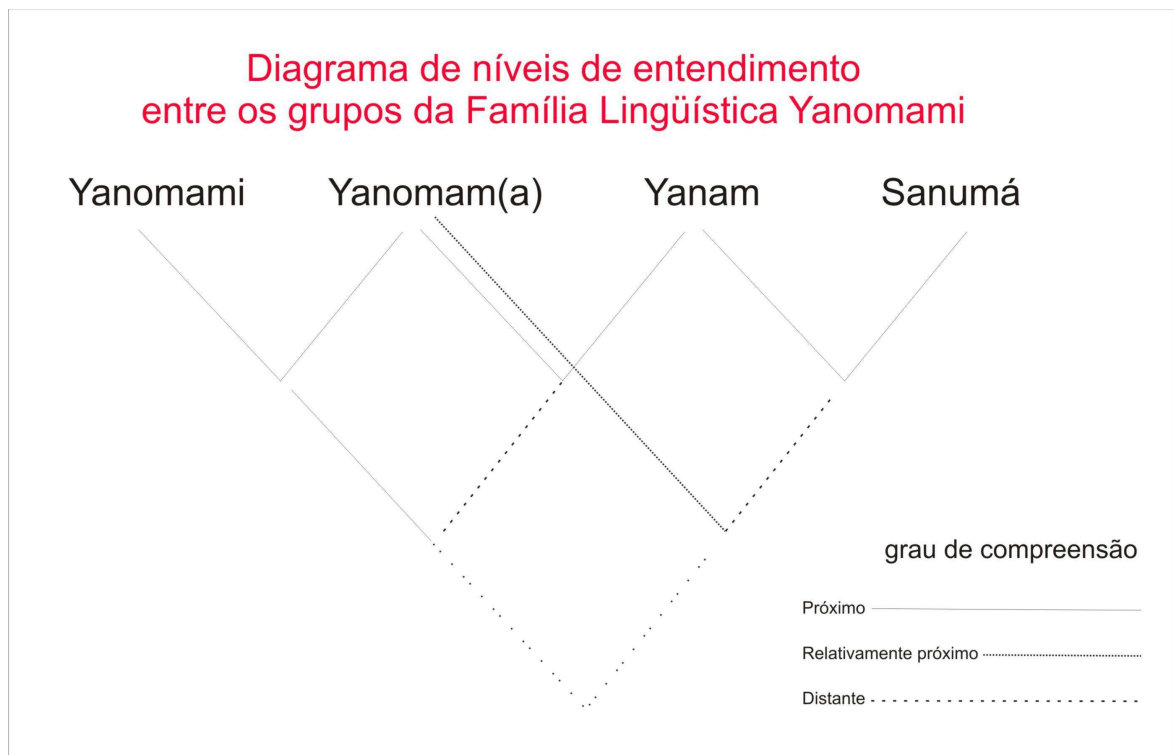


Figura 3 - Diagrama de níveis de entendimento entre os grupos da família lingüística yanomami.

FONTE: SOUSA, Paulo Roberto de *A fala dos yanomami: um breve estudo comparativo para a compreensão dos dialetos da família linguística yanomami*. (artigo inédito)

⁸ Essas informações estão contidas em um artigo inédito, escrito por mim, que será enviado para a publicação em 2011, intitulado *A fala dos yanomami: um breve estudo comparativo para a compreensão dos dialetos da família linguística yanomami*.

Ainda em relação à língua yanomami, esta foi considerada por Loukotica (1944) como um grupo linguístico isolado. Nos estudos posteriores realizados por Greenberg (1965) e Voegelin e Voegelin (1965) a língua yanomami foi remetida ao Macro-Chibcha. Assim, relacionaram-na com outras línguas no âmbito do panorama linguístico da Venezuela, como por exemplos, aos Warao no Delta do rio Orinoco e os Barí da Serra do Parijá. Mas as comparações não pararam por ai, Migliazza propôs, depois de colher alguns dados sobre a língua yanomami, uma possível conexão com o Proto-Caribe ao qual Lizot (2004) critica tenazmente afirmando que tal comparação é inviável e que não houve estudos de caráter sólido em relacionar a língua yanomami às línguas encontradas na América do sul.

Os estudos analíticos de Migliazza (1972), citado por Lizot (2004), não oferecia uma ferramenta adequada para conseguir a “relação” que propusera. Primeiramente por que tal método (Migliazza apoiava-se nos procedimentos da gramática gerativa)⁹ não permitir um conhecimento aprofundado da característica da língua yanomami; Segundo; o conhecimento dele sobre os diferentes dialetos e suas especificidades locais era muito reduzido e terceiro, a forma pela qual trabalhou os advérbios, as partículas causativas, os incorporados e outras particularidades dessa língua, como os classificadores, remetiam, segundo Lizot, ao absurdo.

Se de um lado esta postura linguística tenha sido marcada por diversas divergências entre linguistas e estudiosos da língua, (viajantes e missionários), por outro a cultura material possui traços comuns que perpassam todos os grupos denotando a pessoa yanomami, em sentido geral, dentro do panorama etnológico da América do sul. Eles estão entre os grupos étnicos que possui aspectos da sua cultura relativamente conservados diante do processo de

⁹ A *gramática gerativa* é uma teoria linguística elaborada por Noam Chomsky e pelos linguistas do Massachusetts Institute of Technology entre os anos de 1960 e 1965. Em síntese poderíamos dizer que a teoria gerativa deve fornecer uma teoria fonética universal que permita estabelecer a lista dos traços fonéticos e as listas das combinações possíveis desses traços; repousa, portanto, sobre uma matriz universal de traços fônicos. Deve fornecer uma teoria semântica universal suscetível de estabelecer a lista dos conceitos possíveis; implica, portanto, uma matriz universal de traços semânticos. Enfim, a teoria gerativa deve fornecer uma teoria sintática universal, isto é, estabelecer a lista das relações gramaticais da base e das operações transformacionais capazes de dar uma descrição estrutural de todas as frases. Essas tarefas da gramática gerativa implicam, portanto, a existência de universais linguísticos a esses três níveis.

assimilação da cultura nacional, como escreve Francia: “una delle ultima etnie di índio Che conservano tutt’oggi i propri modelli culturali di origine, mantendo intatta La loro identità, La língua e l’organizzazione sociale, in um processo dinâmico integrado” (1990, p. 9).

1.2 Uso Territorial a Construção do seu Etnônimo

Segundo Albert (1985, 1991, 1997), os Yanomami formam uma sociedade de caçadores-agricultores¹⁰ que habitam a floresta tropical ao Norte da Amazônia com uma área que chegaria aproximadamente a 192.000 km², apesar de sua grandeza, especialistas em geologias afirmaram que a maior parte deste território está localizada em um solo impróprio para a agricultura. No Brasil, a área indígena yanomami é de cerca de 9.664.975 ha, ou 96.650 km², do qual se encontra o Parque Nacional do Pico Neblina. Esta região está situada no interflúvio Orinoco-Amazonas.

O caminho fluvial de acesso aos *xapono* ‘aldeia’ é extremamente acidentado com rios repletos de cachoeiras e corredeiras, com ênfase na região noroeste do território (região do Rio Marauaiá). O percurso utilizado pelos Yanomami é cercado por uma densa floresta equatorial, onde também é possível encontrar imensas clareiras de vegetação esparsa. Tal região é conhecida geograficamente como Maciça das Guianas que segundo especialistas, encontra-se entre as formações geológicas mais antigas do continente sul-americano. Acredita-se que, pelo fato do solo ser impróprio para o cultivo, seja esse um dos fatores que levem os Yanomami a gerarem migrações periódicas das áreas utilizadas. Esse movimento resulta numa renovação das fontes primárias de subsistências, tais como solo, flora e, conseqüentemente, a fauna.

Para este empreito os Yanomami trasladam os *xaponos* para novas regiões, aproximadamente a cada três ou cinco anos. Cada uma das localidades possui nomes e são

¹⁰ Vale ressaltar que o termo caçador-coletor usado por Bruce Albert remonta a discussão de Ingold do qual diz que tal termo remete a concepção evolucionista, colocando determinado povo dentro de uma escala evolutiva.

reabitadas pelas gerações Yanomami seguintes. O uso do recurso ligado ao território envolve um interessante esquema que se desenvolve a partir de círculos concêntricos em três níveis.

O *primeiro círculo*, segundo Albert e Gomez (1997), consiste em uma área de aproximadamente cinco quilômetros a qual se encontra atividades cotidianas, tais como coletas pequenas por parte das mulheres ou pesca individual. No período do veraneio é comum realizarem pescas coletivas, exercida pelas famílias, além das caçadas de curto período, cujo retorno se dá no mesmo dia, normalmente ao amanhecer ou entardecer, e atividades agrícolas em geral; O *segundo círculo* se estende de um raio de cinco a dez quilômetros a qual se destina a caçada um pouco mais demorada, ainda de caráter individual denominada de *Ramĩ huu* ‘caçar individual’ e da coleta familiar mais densa, pois parte das famílias possuem grandes *hikari* ‘roça’ distantes cujo acesso e deslocamento da produção se dar através de canoas. O *terceiro círculo* possui um raio de dez a vinte quilômetros é destinado ao que os yanomamĩ denominam como *heniyomou* ‘caçada coletiva’. Esta caçada demora cerca de duas a três semanas e tem uma grande importância na cultura yanomamĩ, pois, precede os rituais funerários durante a *Reahu* ‘festa’. É neste círculo também que se encontrarão os novos espaços onde construirão as futuras novas roças.

Em relação ao etnônimo *Yanomamĩ* pode-se remeter a duas versões uma encontrada nos estudos de Bruce Albert e outro nos estudos de Casimiro Békstà entre os Yanomamĩ do rio Maturacá.

Para Albert (1995) o etnônimo *Yanomamĩ* decorre de uma construção-interpretação realizada pelos antropólogos de que a palavra yanomami, deriva da expressão *yanomamĩ thëpë* (utilizo aqui a grafia de Bruce Albert) significando, não literalmente, em seu âmbito “seres humanos”. Essa expressão se oporia a outro termo yanomamĩ *yaro* ‘animais de caças, a caça’ e a *yai* ‘seres invisíveis ou sem nome’, ainda ao termo *napë* ‘inimigo, estrangeiro, “branco”, o não-yanomamĩ’. Essa perspectiva remete aos estudos de Curt Niemendaju (1987)

sobre os Apapocúva-guarani, em que trabalha com a categoria de *pessoas verdadeiras*, ou *gente verdadeira*. Esta dinâmica de se definir como gente verdadeira colocando os demais grupos humanos em uma espécie de declínio, decadência ligada à essência, está presente na construção na maior parte dos etnônimos indígenas.

Casimiro Béksta (1985) escreve que a autodenominação *yanonamĩ* (notar diferença de yanomamĩ) em conformidade com suas pesquisas, chegando a citar seus informantes, descendentes diretos dos *wawanawětëri*, descreve que tal etnônimo teria relação com a trajetória e origem do povo Yanomamĩ, isto é, descreve uma situação originária de nomadismo, sendo traduzível como “povo que migra”. Analisando o etnônimo encontraríamos *ỹano* ‘residência temporária’, *na-* significa *fender-se* e por fim *-mĩ* que seria a partícula sufixal que se refere a *pessoa*. Assim dir-se-ia, como escreve Béksta, “*povo que se subdivide, fendendo-se a residência temporária*”. Diante de uma situação de limitação territorial (marcação das terras yanomamĩ, obrigando-os a se tornarem seminômades) os *yanonamĩ*, segundo o autor, tornariam as suas residências mais duradouras daí a utilização posterior do infixos *-ma-*, proveniente de *maĩ*, elemento linguístico de valor verbal causativo (RAMIREZ, 1994, p.245). Béksta ainda contribui com a compreensão do termo *Yanoama*, cujo infixos *-a-*, decorrente de *aĩ* (*fazer, agir*, como em *taĩ*) designa aqueles que se autodenominam como “*povo que faz residência temporária*” aludindo ao atual semi-sedentarismo, ocasionado pelas políticas territoriais.

Acreditamos que as pesquisas e suas contribuições se tornam relevantes à medida que esclarecem um pouco da realidade, ou seus interstícios, daquilo que se objetiva investigar, já que não é possível atingir a realidade total das coisas. Desta forma tanto Bruce Albert quanto Béksta contribuíram imensamente para compreender o etnônimo yanomamĩ, embora de um lado, seja sintética a explanação de Albert. Não obstante a isso, tal explanação possui uma lógica viável se for olhada dentro de uma perspectiva etnocêntrica no âmbito da etnologia sul-

americana. Por outro lado, a explanação de Casimiro Béksta possui uma fundamentação mais coerente com a cultura yanomamĩ, uma vez que remetendo aos estudos do léxico da língua do yanomamĩ encontram-se os termos correspondentes por ele utilizados. Brito (1996), que trabalhou entre os *Yanomama*, também remete a construção do etnônimo yanomamĩ a construtores de casa (a versão do etnônimo Yanomai), ligando ao semi-nomadismo, além da rapidez e pelo modo de construir as casas em determinadas circunstâncias, mas também assume a postura de Bruce Albert ao afirmar que o termo “quer dizer gente” (BRITO, 1996, p. 19).

1.3 Origem e Organização Sociocultural

Quanto a sua precedência geográfica, acredita-se que, por não possuir, segundo Bruce Albert (1985; 1997), semelhanças antropométricas ou linguísticas com seus vizinhos como, por exemplos, os Yekuana, que são Karib, os Yanomamĩ procederam de um grupo indígena que permaneceu isolado desde épocas remotas. Depois de um determinado tempo, ou seja, de se estabelecer linguisticamente, esses precedentes, ou antigos Yanomamĩ, teriam se deslocado em direção aos caudilhos do Rio Orinoco e Parima habitando pela primeira vez aquela região. O processo de diferenciação interna, iniciada aproximadamente há 700 anos, ocorreu ali, resultando nas línguas atuais da família linguística yanomamĩ.

Pode se localizar através dos seus mitos, como pelos registros documentais de expedições científicas datadas do século XVIII, que os antigos Yanomamĩ situariam o lugar de sua precedência, como epicentro histórico, a serra do Parima (ALBERT, 1985; LIZOT, 2007; BÉKSTA, 1985). Esta serra divide dois rios importantes o afluente do alto Orinoco e os afluentes da margem direita do rio Branco e pelo que se sabe, é atualmente a região mais densamente habitada pelos Yanomamĩ. A propósito, a população global dos yanomamĩ é estimada hoje em cerca de 26.000 pessoas. Outros autores marcam com 30.000 (FRANCIA, 1990) outros com 28.000. Em relação à população yanomamĩ residentes no Brasil, segundo a

pesquisa realizada em 1999, pela FUNASA, Fundação Nacional de Saúde, está estimada em 12.795 pessoas. Número que em 1988 estava registrado em 9 mil yanomami (CIMI, Conselho Indigenista Missionário) e em 1980, segundo Francia, 9.500 yanomami. As altas e baixas demográfica yanomami se deram por diversos fatores, tanto aos fatores políticos ligados a conflitos na extração de minérios, projetos governamentais (construção da calha norte) e de doenças levadas pelo contato com os *napë* ‘brancos’.

Uma vez instalados no Serra Parima, houve conflitos internos e a partir daí uma sucessão de divisões grupais e o movimento de dispersão caminhou em direção ao sul. Alguns antropólogos, como Albert, acreditam que o motivo da expansão yanomami se deu por meios de políticas de contato com grupos indígenas vizinhos sendo ao norte e a leste os Karib ao sul e ao oeste os Aruak. Estes contatos causaram importantes transformações econômicas, uma vez que adquiriram novas tecnologias de cultivo, como também a aquisição de ferramentas industriais, pois os vizinhos mantinham contato direto com a cultura ocidental. Enquanto estes, aos poucos, mediante o contato com os “brancos”, esvaziavam suas terras, por “n” motivos, os Yanomami, assumia o papel de territorializá-la, uma vez que estavam em expansão populacional.

Quanto aos grupos no Estado do Amazonas, Chagnon (1974), sugere que os moradores da região de Maturacá, denominando-se, segundo o antropólogo, como *Kohoroxitari* e *Karawëtari*, mudaram-se do Alto rio Mavaca e afluentes da Venezuela para a região sul. Parece que o movimento migratório expandiu-se até chegar às bacias do alto rio Cauabori e do rio Marauaiá. Segundo Béksta (1985) os *Xamatari* ocuparam a região abandonada ao sudeste, enquanto que os demais caminharam em direção ao oeste, isto é, regiões vizinhas de Roraima e ali, subdividiram-se nos grupos já mencionados, *Sanima*, *Ninam* e *Yanoam*. Ainda segundo Béksta, e o que pode ser confirmado *in lócus*, as denominações dos grupos locais indicam o seu habitat. Assim, os Yanomami que atualmente

habitam na região do rio Maturacá, denominar-se-iam *Kohoroxitari*, que segundo o autor, remeteria aos habitantes do lugar onde encontraria uma espécie de anelídeo terrestre gigante, popularmente conhecida como minhocão, designado em yanomamĩ pelo termo de *kohoroxi*. Interessante notar que o léxico dos yanomami da Venezuela (LIZOT, 2004) marca o termo *kõhõrõmĩ xikĩ* para uma espécie diferente, correspondente ao anelídeo comum. Isto implica que enquanto os Yanomamĩ de Maturacá utilizam *kohoro-* (o hífen sugere a adição de um *classificador*) para definir o anelídeo gigante, Lizot (2004), segundo a fala dos *Oratëri*, mais ao norte, marca o termo *kõhõrõmĩ xikĩ* para o anelídeo comum que não é o mesmo utilizado pelos yanomamĩ *Xamatautëri*¹¹. *Hõrema kë kĩ* para os *oratëri*, por sua vez seria os anelídeos gigantes e não *kõhõrõmĩ xikĩ* correspondente a *hõrema* que para os *Xamatautëri* seriam o anelídeo comum e não o gigante. Toda essa discussão define duas coisas: a fala dos *Xamatautëri* se distingue da dos *oratëri*, que por sua vez se distingue da dos *kohoroxitari*; segunda, essa distinção não possui apenas um caráter semântico, mas cosmológico uma vez que *hõrema kë kĩ* para os *oratëri* não só seria uma espécie de anelídeos gigantes comum, mas uma espécie que possui poder de transformação em serpente. Enquanto que alguns grupos da família yanomami de determinadas regiões usam-na para pescar, outros grupos temem em tocá-la, pois estariam ligados ao que denominam *hõremari*, entidades sobrenaturais habitantes do mundo inferior, isto é, no *hetu misi suwë pata*. Tais entidades pertencem a classes dos espíritos entendidos como *yaithë* (ALBERT; GOMEZ, 1997). Pode-se inferir daí que tantos os *Xamatautëri* quanto os *kohoroxitari* assumiriam, teoricamente, uma posição ofensivas em relação a outros grupos yanomamĩ, como os *oratëri*, pelo fato de poder tocar, usar e manipular entidades sobrenaturais.

Outro dado interessante é quanto ao uso do termo *kohoroxitari*. Atualmente os Yanomamĩ da região do Maturacá se denominam de *Opotatëri*, habitantes do serra *Opota*, ou

¹¹ Habitantes da região do Marauiá onde realizei minha pesquisa.

como é conhecida entre os ‘brancos’, a Serra do Padre. Segundo informação que pudemos coletar *in lócus*, durante uma assembléia em julho de 2008, a definição de *Kohoroxitari* seria um equívoco.

Encontramos na obra de Lizot (1993), *Yoahiwë*, um relato que pode nos ajudar a compreender alguns fatores da dinâmica da migração Yanomami. O relato dita a trajetória dos Yanomami de Ajuricaba comunidade mais a oeste da região do Marauaiá. Vejamos:

Nós somos de **këpropë**. Há muito tempo atrás, morávamos no alto rio Orinoquito. Houve muitos combates e fomos expulsos. Em um novo combate fomos atacados e tivemos que fugir para o lugar onde moravam antigamente os Aramamisitëri, na serra Homahewë. Fugimos novamente e nos reunimos na serra **Këpropë**. **Këpropë** ergue-se no alto rio Rahuawë. Assim chamamos a serra porque embora estivesse para cair, os espíritos a escoraram. Foi o espírito da Sucuriju que a escorou. Assim surgiu o nome **Këpropë**. Por volta de 1900, nos reunimos em **këpropë**. Vivíamos na serra Hiporo. Nós também já moramos na serra Waxamona. Brigamos várias vezes por causa de mulheres, por isso nos tornamos inimigos. Moramos na serra Hapapa. Os maradores de Hayanae nos expulsaram. Depois que saímos, atravessamos o rio Siapa e fugimos para Moramana. Tivemos que nos afastar de lá, expulsos outra vez. Não chegamos a comer fruta nimo nas cabeceiras do Padauri, porque novamente nos obrigaram a ir embora.

Passamos pelas beiradas do igarapé Hauyapiwei e nos juntamos em Wanapiwei um lugar que fica no rio Arara. Depois de rodearmos muitas montanhas reunimo-nos em Waomina. Somente tomamos vinho de buriti. Após descermos e rodearmos novamente a serra, passamos a morar em Maamapiwei. Neste mesmo lugar, construímos casa. Também moramos em Tirei, em Hayatawë e em Arekoapiwei. Lá deixamos muitas roças. Regressando do **wayumi**. Fomos nos juntar em Wapukoxi. Em Warorapiwei, trabalhamos com afinco. Pouco tempo depois, nos dividimos. Quando o meu pai foi comido pelos espíritos, deixamos o lugar. Saindo, passamos a morar em Maxiwakëwei.

Em 1935, ainda moramos na margem do Jutaí. Somos de Maxiwakëwei. Somos Këpropëtëri. Neste lugar as epidemias nos liquidaram. As roças se tornaram capoeiras. Por causa disso, fomos chamados pelos brancos: - Venham morar na beira do Demene!

Assim que eles nos chamaram, baixamos o rio. Depois de alcançar o posto do SPI regressamos ainda para Taracuá. Neste lugar, nós voltamos a trabalhar na roça. Baixamos novamente o rio Demene. Moramos pouco tempo em Cuyufite porque a terra lá era improdutiva. Ao sairmos desse lugar, atingimos Ajuricaba, onde estamos até hoje (1993, p. 125).

Podemos fazer algumas inferências a partir deste relato. A princípio, descreve-se a origem da migração, isto é, o rio Orinoquito, próximo a serra do Parima, corroborando com os dados dos diversos pesquisadores apresentado aqui nesta pesquisa. Os elementos míticos atuando na formação topológica da região habitada originalmente pelos Yanomamĩ como *Këpropë*, do verbo intransitivo *këprou* que significa *quebrar-se* ou *partir-se em dois* e cuja consequência desastrosa do desabamento da serra teria sido evitada por *Wäiköyãriwë* que a escorara. A sequencia de topônimo que narra a história como a serra Homahewë, serra Hiporo, serra Waxamona, serra Hapapa, Moramana, Wanapĩwei, Waomĩna, Maamapĩwei, Tirei, Hayatawë, Arekoapĩwei, Wapukoxi, Warorapĩwei, Maxiwakëwei, Taracuí, Cuyufite, como pela denominação de outros grupos como os Aramamisitëri, Hayanaetëri¹², denotam as passagens pelas regiões, provavelmente habitadas por outros grupos yanomami e indígenas de outras etnias, cujas variantes na forma descrita aponta para a diferença dialetal terminológica. Outro dado interessante é que o narrador elenca alguns motivos pelas quais causavam os deslocamentos; guerras, intrigas intergrupais, raptos de mulheres, epidemias e ações sobrenaturais dos espíritos.

A serra que rodearam provavelmente seria a serra *Xamata* passando pelo *Xamatau* (rio da serra da anta), lugar onde habitam os *Xamatautëri* estudados pelo lingüista Henri Ramirez (1994). Tomar vinho de buriti tem um significado geográfico na narração uma vez que nos situa na geografia da região, pois o buriti só produz em lugares próximos ao rio, além de *Maamapĩwei* apontar para a região circunvizinha da serra do *Xamata* já que, é “lugar cheio de pedras”, remetendo a paisagem local.

Quanto à estrutura social Yanomamĩ, poderemos iniciar pelos aspectos comuns a todos os grupos da família Yanomami, isto é, a residência do grupo ou moradia. Encontramos três formas de denominar o espaço físico-social conforme os grupos, *xapono* pelos *Yanomamĩ*,

¹² Em 2007, quando morava no Marauiá, encontrei, durante uma atividade de cadastro de RG dos Yanomami no xapono de Komixiwë, um yanomami de Yabahana, que sua mãe era hayanawatëri. Esse fato se soma aos nossos dados contribuindo para a compreensão do movimento migratório dos yanomami.

yano pelos *Yanomam* e *saia* pelos *Sanumá*. Segundo Alcida R. Ramos, “as três palavras são relacionadas entre si. Nenhuma delas tem seu significado restrito meramente ao prédio, a construção física da casa” (RAMOS, 1990, p. 43). Contudo, entre os Yanomami do Marauiá, o termo *xapono* estaria ligado, terminologicamente, ao que entendemos como aldeia, já que forma um conjunto redondo (*Xamatá*, *Xitipapíwei*) ou retangular (*Yabahana*, *Pohoro*) de casas *yahi*. Nas *yahi* encontram-se os núcleos familiares contido no macro-espço social. Daí, poderíamos dizer que o termo *yahi* estaria ligado ao espaço das micro-relações sociais, toda a dinâmica da vivência entre indivíduos em uma relação estrita de laços de afinidade e consanguinidade, enquanto que o *xapono* se ligaria a macro-relação social, experiência humana coletiva vinculada a *reahu*, *heniyomou*, *waima huu* e etc.

Embora, haja uma diferença relevante entre os termos, uma vez que *ỹano* é a denominação para moradia dos *Yanomam*, para os Yanomami *ỹano* é o tapiri, casa de estadia temporária, usado durante viagens e do *heniyomou* ‘longas caçadas coletivas’, concordamos com Ramos quando coloca que “em cada um desses vocábulos está inscrita uma carga semântica muito mais densa, fazendo das ‘casa’ Yanomami verdadeiros microcosmo social e simbólico” (RAMOS, 1990, p. 43). E ainda acrescentamos a dimensão significativa que é este espaço no *xapono*, pois segundo Barazal, tal espaço está “consagrado aos grandes acontecimentos da vida comunitária como, por exemplo, exercícios e curas xamânicas, sessões de alucinógenos, trocas de bens de consumo ou de cinza dos seus mortos” (BARAZAL, 2001, p. 71).

Independentemente da estrutura arquitetônica das casas todas estão aproximadamente posto dentro dos parâmetros do mesmo uso do espaço extra-comunitário, isto é, da *urihi* ‘floresta’, dentro dos círculos concêntricos mencionados anteriormente por Albert (1985; 1997).

Dentro do espaço social yanomami distingue-se de forma não muito rígida a ordem do gênero nas atividades. Não há uma rigidez, *mulher-sai-a-roça* e *homem-sai-a-caça*, porém, o homem circula pelas atividades de forma gradativa, isto é, não é raro encontrar homens ralando mandioca ou ajudando a mexer farinha, indo à roça ou rachando lenha, atividades comumente realizadas pelas mulheres. A produção dos vários tipos de cestos (*xoto he,wii*, *yorehi si*) é exercida pela mulher, como a produção de flechas, de alguns adornos, cintos cerimoniais e redes, são realizados pelos homens.



Figura 4 -) Huyani naxi ko ki hãrõxiprai (jovem descascando mandioca

No que toca aos aspectos políticos dos yanomami estes se apresentam de forma mais marcada como sendo uma atividade masculina, todavia, as mulheres cumprem certa posição durante as reuniões, isto é, elas “não participam das conversas dos homens durante um ritual, mas se aproximam dos maridos, filhos e pais para lembrar os assuntos a serem tratados” (BRITO, 1996, p. 26). Podemos dizer também que não existe uma autoridade central que possa se sobrepor à coletividade do *xapono* já que a organização horizontalizada não viabiliza

tal relação, mas há aspectos, de caráter vertical, quanto à atuação dentro do núcleo familiar cuja atuação é de caráter predominantemente moral e não autárquico, pois “*mais do que mandar pode-se dizer que tem ascendência*” (RE; LAUDATO, 1988, p. 183 apud BARAZAL, 2001, p. 91).

Essas autoridades sem poder, como bem definiria Clastres (1986), recebem o nome de *tuxawa*, liderança ou chefe, possuindo, entretanto, nomes específicos em yanomami que são *Patapata* ou *Perioma*, enquanto aos *xamãs*, são denominados em algumas regiões, em yanomami, de *xapori* (ALBERT, 1985, 1997) e em outras de *hekura* (Marauiá) que são, na verdade, tipos de espíritos com os quais entram em contato. Ainda sobre os *perioma*, o seu papel enquanto autoridade não possui um caráter hegemônico, primeiramente pelo fato de não ser visto como o maior entre os demais dentro do *xapono* e tão pouco recebe honrarias pelo fato de ser reconhecido como um *perioma* ou *patapata*. Sua autoridade está ligada a sua postura de retórica diante dos problemas que surgem no *xapono*, tornando-se algo como conselheiro ligado, de certa forma, a um poder de persuasão. Daí que quando um *patapata* fala, a primeira impressão é que ninguém lhe dá atenção, ninguém cessa seus afazeres para ouvi-lo, não há um “respeito” e podem chegar mesmo a ignorá-lo completamente, dando lhes as costas. Isso não significa que eles estejam de fato sendo negligenciados. Eles não controlam as atividades pessoais, quer seja individual ou coletiva de ninguém do *xapono*. As pessoas transitam entre os *xaponos*, comercializam, trocam mercadorias, casam-se e se separam, entram em conflitos pessoais e não há interferência direta dos *patapata*. São conduzidos pela própria consciência e autonomia. Poderíamos dizer em relação a esse tipo de autoridade que:

A sua preocupação é aquela de abrir relações de parentesco em leque para ampliar sempre mais a influência. É ele que, juntamente com os outros anciões, discute a localização do novo *xapono*, quando já não presta mais pra viver. É ele que, no *kai-amou* (consulta noturna), programa as visitas e as festas com o grupo todo, as caçadas e os trabalhos na roça, as derrubadas e

plantações. Tudo isso é feito geralmente no Kai-amou: o rito das consultas noturnas que se fazem quando geralmente todo mundo já se embala nas redes ao redor do fogo, às vezes, as conclusões são feitas cedinho antes de clarear. (RE; LAUDATO, 1988, p.183 apud BARAZAL, 2001, p. 91).

Poderíamos resumir o caráter da autoridade yanomami pelas palavras de Brito, que viveu entre os *Yanomama*, “Os patapë, ou pata, são prestigiados, mas não badalados, ouvidos, mas não obedecidos, respeitados, mas não notabilizados, consultados, mas não considerados, são coordenadores, mas não chefes políticos” (BRITO, 1996, p. 81).

Outra característica dessa autoridade está no fato de ser organizado comumente através de três membros da comunidade e que não são necessariamente os xamãs, embora em boa parte coincida. Segundo Laudato, a autoridade, apesar de ser hereditária, não segue a ordem do morgado, mas a da atuação e relações entre os membros do *xapono*, onde o que está em jogo é a sua capacidade pessoal de interagir e não a sua primogenitura. Outra característica é a de não ser vitalício, sendo que é passado para outros sem ônus morais ou de prestígios. Além de a política ser tratada pelos homens, com participação indireta das mulheres, o xamanismo¹³ é outra atividade que é exercida exclusivamente pelos homens. Através do qual procuram equilibrar as forças do cosmo, como o controle das chuvas, do período das secas, das doenças e da atuação dos maus espíritos.

No que toca as alianças matrimoniais o casamento predominante entre os Yanomami é o *monogâmico*, embora se encontre casos de *poligamia* e mesmo de *poliandria*, sendo este mais raro, todavia aceitável. Esta união impõe algumas implicações quanto ao uso dos termos de parentesco, como por exemplo, o fato de o genro não dirigir a fala a sua sogra e restrição do uso do termo *cunhado*. Por exemplo, o termo *xoriwë* ‘terminologia de parentesco, cunhado, filho do irmão da mãe, filho da irmã do pai’, contrapondo-se a *heri-* ‘terminologia de parentesco, mesmo que *xoriwë*’ (usados com os possessivos *yë* ‘meu’, *hë* ‘teu’, e ‘dele,

¹³ Embora o xamanismo yanomami seja marcado pelo gênero masculino, há relatos, como descreveu Jacques Lizot (1988), dessa atividade realizada por mulheres, mas são caso raríssimo e mesmo isolados.

dela' e *pë* 'deles, delas'). Ambos designam o termo cunhado, é usado pelo homem a outro, como é próprio da mulher dirigir-se à outra, sua cunhada, de *natohiyë*. O homem chama a cunhada pelo mesmo termo de esposa, *hesiopi*. O termo tia, ou irmã da mãe, para o ego masculino, é o mesmo usado para o de sogra *yayë* 'minha tia, ou minha sogra'. Também o termo tio, ou irmão da mãe, é o mesmo usado para sogro, *xoayë* 'meu sogro ou meu tio'. Nota-se que os irmãos do pai, para o ego masculino, também são *pais*. Igualmente se dá com o ego feminino, as irmãs da mãe também são *mães*. Em síntese um ego masculino tem muitos pais e uma única mãe, um ego feminino tem muitas mães e um único pai, os tios também são, potencialmente, sogros e as tias, potencialmente, sogras. Daí o uso dos mesmos termos.

Outra implicação é que poderíamos definir o casamento como sendo contratual e público (todos do *xapono* tem conhecimento do contrato), pois em quase todos os casos, são definido pelos pais, normalmente durante as festas, quando os futuros esposos ainda são crianças, embora os mesmos não precisem necessariamente casar-se com quem foi predeterminado. A mulher possui um mecanismo de defesa peculiar para quando o prometido não lhe agrada. Consiste em desagradar o futuro marido com afazeres simples, como, cozinhar mal sua alimentação (cozinhar o peixe com as tripas), não lavar as roupas, preparar desdenhadamente o *pëë nahe* 'tabaco/brejeiro' e ralhar demasiadamente, entre outras coisas. Isso desagrada o futuro esposo de tal forma que ele a repudia. Por fim ela se vê livre do casamento. Não havendo, portanto, consequências belicosas para essa atitude.

1.4 O Primeiro Contato: os Yanomami de Maturacá

Meu primeiro contato com o povo Yanomami ocorreu em janeiro de 2006¹⁴ através da Inspeção Salesiana da Amazônia (ISMA) e da Inspeção Salesiana do Nordeste (ISNEB).

¹⁴ No ano de 2006 eu me encontrava no seminário salesiano, aspirava a vida religiosa e especificamente a vida missionária. Foi por ocasião desta aspiração que o inspetor (diretor geral da Inspeção Salesiana do Nordeste) Padre João Carlos, convidou-me a fazer uma breve experiência missionária em uma das comunidades missionárias na Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia (ISMA).

Em janeiro de 2006 viajei a São Gabriel da Cachoeira no Estado do Amazonas para visitar a região Yanomami do rio Maturacá, próximo ao Parque Nacional do Pico da Neblina. Foi uma experiência muito significativa apesar de curta e reduzida, pois parte da população havia se retirado para os “sítios” para a extração do cipó. Tive durante a viagem, como companheiro, a presença de um amigo nordestino (Leoni), uma criança yanomami (Patrícia Opotatëriyoma) e o motorista da voadeira¹⁵ que se chamava Adão, este também era yanomami. A viagem durou cerca de 10h, devido a alguns imprevistos (vários problemas com o motor). Enquanto meu colega ficava ansioso, e até um pouco desesperado pelo fato de saber nadar pouco, a espera do conserto do motor realizado pelo próprio yanomami, eu aproveitava para testar meu pálido conhecimento da língua¹⁶ junto à criança.

A noite se aproximava e por volta das 18:00h estávamos aportando na Missão Salesiana de Maturacá. No dia seguinte aproveitei, junto com meu colega, para visitar as aldeias circunvizinhas: União, Maturacá, Auxiliadora e Ariabú. Confesso que fiquei um tanto decepcionado por não encontrar as aldeias como havia visto pelas fotos e gravuras dos livros. As casas estavam dispostas por núcleos familiares e não se diferenciava dos casebres do nordeste e nem das dos ribeirinhos. O que encontrei de semelhante as gravuras foi apenas o formato geral das aldeias, isto é, as casas fechando em um círculo, ou um quadrado ou alguma forma ovalada, em outras palavras, refiro-me ao pátio central, com exceção da comunidade de Auxiliadora e União, que tinha casas dispersas para todos os lados. Ai nestas comunidades os Yanomami levavam a vida comum a qualquer vilarejo que já antes havia visitado.

A “decepção” da primeira impressão que tive, no entanto, durou pouco quando ao assistir e jogar futebol com um grupo de jovens e depois com alguns adultos que estavam por ali, experimentei um deslocamento brusco, todos gritavam, ordenavam, xingavam (pelo

¹⁵ Canoa leve feita de alumínio propulsionada por um motor de 45 HP.

¹⁶ Quando recebi o convite para trabalhar com os yanomami comecei a pesquisar e a juntar dados a respeito da cultura, dos costumes e principalmente da língua. Mas o material sobre a língua yanomami era raro e difícil de ser assimilado uma vez que eu não tinha noção de seus sons, pronúncias, cadência, etc.

menos é o que eu achava) na língua yanomami e pela primeira vez, senti fora da minha própria realidade, apenas pelo simples fato de não manter uma comunicação direta. Fora isso, não tive a oportunidade de presenciar ritos, gestos, festas, cantos ou algum elemento diacrítico mais característicos dos yanomami, salve uma tarde que, por acaso, assisti brevemente alguns idosos praticarem rapidamente o que mais tarde conheceria como *Hekuramou*. Aliás, tornou-se breve por que meu colega resolveu fotografar e sem a menor noção do se passava ali começou a transitar para cá e para lá até que um dos xamãs o chamou e disse em português que não era permitido fotografar e até exigiu que entregássemos a câmera. Meu colega conversou e explicou que a máquina fotográfica não era dele e que não sabia que não podia transitar por ali, naquele momento. Os yanomami que estavam participando do *hekuramou* que estavam ali e que presenciaram a situação riram da aflição do meu colega e em seguida “o liberaram”, oferecendo um pouco de *epena* (substância enteógena utilizada no *hekuramou* conhecida também por *paricá*), meu colega, mesmo receoso, aceitou contanto que fosse uma quantidade de *epena* bem pequena. Depois de aspirar e espirrar violentamente, pois o *epena* era bastante forte, resultou em dores de cabeça durante a noite toda.

De toda a breve convivência entre os yanomami de Maturacá, a experiência que me marcou profundamente, foi a da língua. Menciono a língua porque ouvir o yanomami conversando, discutindo e rindo em sua língua materna me fez refletir sobre a minha própria realidade (que ali eu não era yanomami, que apesar de estarmos todos em território brasileiro, era como se eu estivesse em outro país, que o *outro*, estranhamente, era *eu*). Eu tinha convicção de que a língua escondia (pelo fato mesmo de eu não entendê-la) uma realidade que não estava acessível, mas que poderia ser, caso eu viesse a aprender. Tudo isso representava para mim outra possibilidade de mundo.

Depois de um mês na missão salesiana de Maturacá, retornamos a São Gabriel da Cachoeira e em seguida a Manaus.

1.5 De Maturacá ao Rio Marauíá

Meu segundo contato com o povo Yanomamĩ ocorreu em 2007 onde fui trabalhar na região do Marauíá na Escola Bilíngüe Yanomamĩ Sagrada Família. De Manaus seguiria de barco a cidade de Santa Isabel do Rio Negro, cidade logística da Missão Salesiana Sagrada Família do Rio Marauíá. Durante toda a viagem a única imagem que vinha na minha mente era a de Maturacá.

Depois de permanecer em Santa Isabel, preparando o material escolar e o abastecimento da missão, embarcamos em uma voadeira rumo ao rio Marauíá. O rio estava seco e a viagem demorou dois dias e uma noite. O rio é bastante acidentado e repleto de cachoeiras, o que implicava em maior esforço e dedicação para se chegar à missão. Enfim, chegamos. Era por volta das 18:00h. Uma curva antes do porto ouvia-se já os gritos *Aëëëë!* a qual o Pe. José Reginaldo, diretor da escola e da missão salesiana, respondia com outro grito *Ooooouhr!* Então vi pela primeira vez o povo Yanomamĩ do Marauíá. Quase toda a aldeia estava presente, mulheres, jovens, velhos, idosas e, principalmente, muitas crianças.

A imagem que outrora vinha a minha mente de Maturacá se desfez. As mulheres portavam apenas uma saia como vestimento e as crianças, de aproximadamente dois anos, andavam nuas, algumas com um cordãozinho de miçanga nos quadris. Os jovens trataram logo de nos ajudar com o material que levávamos. As únicas palavras em português que eu ouvia eram “olá!” e “nome! “nome!”, perguntando pelo meu nome. Tentei balbuciar timidamente em yanomamĩ pelos seus nomes: *weti wã wãha?* ‘como te chamas?’, a pronúncia não era segura e por causa disto alguns jovens yanomamĩ riram. Aos poucos fui estabelecendo relações de amizade com os que se encontravam por ali.



Figura 5 - Obstáculos naturais: Cachoeiras! (pora kè pë!)



Figura 6 - Rio Marauíá no período de seca. Principal via de acesso aos xaponos yanomami

Depois de despejar minha bagagem em meus aposentos fui com o Pe. Reginaldo visitar o *xapono* que era logo ali próximo da residência da missão. Uma pequena senda levava

para a entrada do *xapono*. Este era redondo, as casas fechavam-lhe o círculo. As casas eram feitas de madeira coberta com palhas de palmeira. As redes pendiam d'aqui e d'ali. Viam-se poucos pertences. Enfim, era o que eu, na minha expectativa ingênua esperava presenciar. Descobria um novo universo e um novo mundo, diferente de tudo o que já havia encontrado. Sentia-me como um missionário, apesar da ignorância da cultura, da língua e do impacto que a minha presença poderia causar estando ali.

A noite estava clara e depois de jantar, alguns yanomami vieram chamar o Pe. Reginaldo para uma reunião, perguntei se podia acompanhar e disseram que sim, tratei logo de ir. A reunião aconteceu na casa de um das lideranças do *xapono*, um jovem me deu um toco de madeira pra sentar e a discussão logo começou. Uns falavam de cá outros de lá. Observava atentamente cada palavra, só as palavras porque a escuridão não me deixava observar os gestos. As crianças se achegavam a mim meio que tímidas. Eu estava de barba e este era o motivo da timidez. A barba em um jovem *napë* 'estrangeiro, o não yanomami, branco' era uma mistura de algo estranho com cômico. Mas se achegavam. Uns tocavam na minha barba e diziam *kawëiki a pata* 'a barba dele é grande', outros nos pêlos das minhas pernas, outros nos meus cabelos, que já precisava de um corte, e outros puxavam minha camisa (pois eu usava por baixo uma camiseta regata) e admirados gritavam para outras crianças *hei, watota horohopo!* 'ele usa duas roupas!'. Alguns yanomami adulto próximo riam da minha situação, enquanto outros mandavam as crianças se aquietarem. O motivo da reunião era pedir ajuda, em gasolina e munição, ao padre diretor, pois um yanomami idoso estava à beira da morte e, por causa deste fato, organizavam os preparativos da *reahu* 'festa' onde o haveriam de sepultá-lo.



Figura 7 - Meninas pintando-se para a Reahu



Figura 8 - Jovem yanomami pintando meu rosto para a Reahu

1.6 Presenciando o Ritual Osteofágico

No dia seguinte a aurora foi rompida pelas lamúrias. Elas ecoavam pelo silêncio da floresta. Choro e mais choro. Um lastimar penoso abateu-se sobre o *xapono*. O yanomami doente havia falecido. O choro se estendia entre as velhas e anciãos, entre jovens e adultos. O falecido era um grande *hekura* ‘xamã’.

No dia seguinte fizeram uma enorme fogueira próxima ao centro do pátio e ali depositaram o corpo, juntamente com a rede, e ataram-lhe fogo. Enquanto o fogo consumia o corpo, as lágrimas acompanhavam a consumação. Mais madeiras eram lhe lançadas e ao final restaram-lhes apenas cinzas. Depois de o fogo ter se apagado completamente puseram a catar entre as cinzas os restos dos ossos que as chamas não consumiram e o guardaram.

No dia seguinte pilaram em um pilão específico, feito no dia da morte do yanomami. Em seguida colocaram em pequenino cesto os ossos pulverizados e dançaram algumas horas com aquele relicário junto ao peito. Sua morte mobilizou muita gente, desde os *xapono* vizinhos até as aldeias mais distantes (por exemplo, os de Marari), avisados do óbito pelo rádio do posto de saúde. Foi nestas condições que presenciei o ritual funerário dos yanomami.

A lamentação durou em torno de dez dias. Eu ouvia lá dos meus aposentos, residência da missão, os choros que ecoavam pela madrugada. Aos yanomami de outros *xapono* que chegavam eram logo acomodados em algumas casas, e a hospitalidade se fazia presente de forma singular. Doavam-se presentes para os visitantes, panelas, roupas, miçangas, comida. A essa altura o choro havia cessado e dava-se início a uma nova etapa da *reahu* ‘festa’ o *praiiai* ‘dançar’.



Figura 9 - Huyahuya (Jovens) yanomami ornamentados para o Praiai (dança)



Figura 10 - Kurata u kë (mingau de banana) ritual osteofágico onde se consome mingau de banana com ossos carbonizados e pulverizados.

Eu acompanhava tudo isso com surpresa, espanto e admiração. Compreendia o que se passava, mas talvez não bem a dimensão que tudo isso representava. As crianças e os jovens convidavam-me para ir com eles ao *xapono*. Lá me sentavam em qualquer casa, já que todas eram abertas em direção ao centro, isto é, dava a mesma visão, e assim, assistia as danças, não podia perguntar muitas coisas porque nem eu falava a língua deles e nem eles possuíam uma expressão suficiente em português para falar do que se tratava dança após dança.

O *praiãĩ* ‘dança’ consistia em a pessoa entrar e correr ao redor do *xapono*. O dançante parava em frente de algumas casas e gesticulava algo, um ato cotidiano, imitava um animal, uma assombração ou proclamava alguma frase, algum tipo de ralho ou algo que pusesse medo. Uma pessoa por vez, depois em dupla, para um lado o homem, para o outro a mulher, às vezes duas mulheres ou dois homens, não tendo preferência de ordem, esquerda ou direita. Após todos os participantes completarem a corrida dirigiam-se ao centro do círculo e, de mãos dadas, rodavam o mais rápido possível, pelo que eu pude perceber, quase sempre para a esquerda. Depois pulavam o mais alto que podiam e gritavam.

Assim terminava o entardecer todos os dias após a cremação do corpo. Em outros dias observei a dança acompanhada de música, esta era quase sempre pela tarde. Formavam-se trios ou quartetos. Só de homens. Outras vezes só de mulheres. Homens com mulheres somente à noite, durante o *amoamou* ‘cantar, cantoria’. Faziam-se uma enorme fila, de trios ou quartetos, a qual na frente ia o cantador. Após determinar o canto todos repetiam a canção. Os passos consistiam em andar rápido ou pular pra frente e uns para trás, em um movimento vai-e-vem.



Figura 11 - Praiai (a dança yanomami).



Figura 12 - Mõkomõko (moças) enfeitadas durante a Reahu.

Durante o período da noite os yanomami realizavam o *amoamou* ‘cantar, cantoria’. A primeira parte da noite era cantada pelas mulheres, que consistia aproximadamente das 19h às 22h, enquanto que a segunda parte da noite era cantada pelos homens, que seguiam aproximadamente das 23h às 5h da manhã. Durante os cantos se faziam algumas pausas. O *amoamou* era cantado como na descrição anterior, às vezes acompanhado de dança, mas muitas das vezes só caminhavam. O que me impressionou é que em nenhuma circunstancia usavam instrumentos musicas. Não possuíam tambores, flautas, chocalhos, algum coisa que fizesse uma marcação rítmica. Às vezes alguns jovens apanhavam umas *marãka* ‘espécie de cabaça’ para fazer barulho, mas logo era abandonado pelo caminho.

Ainda durante o *amoamou*, aproximadamente pelas 3h da madrugada, os homens dirigiam-se as casas e raptavam as mulheres para cantar e dançar. Uma espécie de rapto simbólico. Algumas moças, porém, faziam resistência para participar, mas eram arrastadas para fora de suas residências. Lembro-me uma vez que uma das moças yanomami agarrou-se na rede, pois estava dormindo e não queria participar. Cortaram-lhes os punhos de sua rede e, com rede e tudo, levaram-na para o pátio, esta cheia de raiva, ralhou a todos e chorando retornou a sua casa, estirando-se ali mesmo no chão e voltou a dormir. Então os yanomami deixaram-na em paz e continuaram a “raptar” outras mulheres para o *amoamou*.

No dia seguinte após o *amoamou* o *xapono* ficava silencioso. Esperavam que os visitantes comessem o seu *praiãtã*. Assim seguiram por aproximadamente duas semanas até a chegada dos caçadores.

Dois momentos marcaram profundamente a minha visão sobre os yanomami do Marauíá. A cremação do corpo e a chegada dos caçadores. Eu estava na bica lavando roupa quando ouvi os gritos anunciando a chegada dos caçadores. Algumas crianças correram para me chamar, pois queriam que eu presenciasse. E acompanhei-os. Chegando no *xapono* sentei logo ali, próximo a alguma casa junto com as crianças e alguns jovens. Os caçadores se

aproximavam. Gritos finos e agudos soavam alto, acompanhados de tiros de espingardas e de foguetes (usados em festas juninas). Fitei o olhar por onde eles deveriam sair, ou melhor, entrar. Vi então meia dúzia de yanomami caçadores. Eles vinham pintados de preto e de vermelho. Traziam seus *pauxi* ‘adornos’ de pena de arara e de pele de caça em seus corpos.

As costas traziam enormes cestos de folhas de palmeira. Percebia-se o enorme peso da carga pelas veias do pescoço, do rosto quase a estourar e pelo tremor das pernas, apesar dos passos firmes. Foram saudados com gritos e tiros de todos os lados. Ainda deram duas voltas ao redor do pátio e chegando a uma das casas, justamente a casa em que puseram muitos cachos de banana para amadurecerem, a caça foi depositada no chão.

Neste momento as crianças me pegaram pela mão e me arrastaram para bem próximo das caças. Os xamãs yanomami dançaram ao redor da caça e imitaram alguns animais, tão impressionante e tão forte foi à cena que minha alma se encheu de um pavor, de temor e de admiração. Pavor porque nunca tinha visto nada parecido, eu não reconheci os xamãs que a pouco tinham me saudado, estavam transfigurados. Temor porque tinha noção de que poderia estar em um lugar indevido, estava muito próximo e não tinha noção de qual era o meu limite geográfico-humano naquele momento ritualístico. Admiração porque vi e senti uma realidade pesada. Algo que não é possível definir por palavras.

Depois de certo tempo rosnando, gritando e atacando os enormes embrulhos os xamãs ficaram calmos e se retiraram. Em seguida, abriram e dividiram a caça entre os visitantes e moradores do *xapono*. A noite deste mesmo dia aconteceria o último *amoamou*.



Figura 13 - Escola Sagrada Família do rio Marauaiá no xapono do Komixiwë, conhecida simplesmente por “missão”. Aqui os Salesianos atuam junto aos yanomami na área da educação.



Figura 14 - Xapono do Komixiwë abandonado no período de escassez.

No dia seguinte, pela manhã os yanomami mais idosos, como as lideranças, tuxauas e outros homens com consideráveis prestígios nas comunidades se reuniram na casa que citei anteriormente, onde tinha posto as bananas para amadurecerem. Todos estavam consideravelmente adornados e pintados. Próximos das bananas, os Yanomami tinham preparado alguns recipientes com água que coletaram no dia anterior. Então fizeram *kurata u kē* ‘mingau de banana’ a qual misturaram o pó dos ossos pulverizados. Cada um dos presentes se aproximava do mingau e com uma cabacinha, uma cuia, tomava grandes goles. Enquanto tomavam o mingau conversavam, pelo que me consta, falavam sobre as atitudes do falecido, relembavam fatos e feitos, mas sem citar-lhe o nome. Na cultura yanomami há tabus para os nomes, isto é, não é permitido pronunciar o nome de uma pessoa falecida dentro ou nas proximidades do *xapono*. Tudo realizados num clima feliz e alegre. Para minha surpresa um dos jovens, que gozava de considerável respeito da comunidade, ofereceu-me um pouco do mingau, perguntando se eu gostaria de tomar. Estava entre muitos jovens e meninos que me olharam com expectativa. Aceitei e tomei. O mingau de banana só é tomado pelos homens, em alguns casos se oferecem às crianças. Tinha lido em livros anteriores que os *napē* ‘o estrangeiros, o não yanomami’ não bebiam e que só ofereciam a pessoas de fora depois de um longo tempo de relacionamento e de confiança. Eu estava pouco mais de um mês, desde o início da *reahu*. Não sei bem o motivo pelo qual tive a consideração de participar de um dos maiores momentos da vida yanomami, podendo ser mesmo considerado o ápice de sua cultura.

1.7 Localizando o Xapono de Xitipapiwei

Apresento aqui o grupo Yanomami da nossa pesquisa antropológica. Dentro do panorama lingüístico da família yanomami ele está situado entre aqueles denominados de *Yanomami*. A localização lingüística de Xitipapiwei pode ser visualizada na tabela a seguir (Figura 4) proposta por Henri Ramirez (1994) em seus estudos lingüísticos. Os Yanomami

receberam ainda outras denominações, tais como *Yanomamö*, *Xamatari* e *Waika*” (FABRE, 2005, p. 14).

A propósito deste último termo, ele possui conotação pejorativa normalmente usada pelos *Yanomami* para definir seus inimigos. Lizot esclarece melhor o termo:

Para certos Yanomami os Waika são outros yanomami situados mais ao norte ou a leste. A oposição waika/xamatari compõe a paisagem sociológica dos Yanomami, alguns estão situados ao norte, e os outros ao sul; cada um possui particularidades físicas, sociológicas e comportamentais bem definidos. Por exemplo, segundo os Yanomami centrais, os Waika são altos, de pele clara, um pouco rude e guerreiros. O lugar onde se localizam os Waika depende da posição geográfica do falante. Esta palavra não se constitui nunca uma autodenominação (2004, p. 456).

Barazal também remete em seus estudos a essa realidade quando coloca que “a história Yanomami é repleta de passagens que envolvem acontecimentos sangrentos, tanto que eles costumam denominar seus inimigos como *waika*, que deriva do verbo acabar e significa ‘matador’ ou ‘assassino’”. (BARAZAL, 2001, p.82).

Os Yanomami da nossa pesquisa estão situados na região sul-ocidental da área demarcada do território yanomami e se autodenominam *Yanomami* ou *Yanonami* com os quais contrasta com os grupos *Yanomam* a leste, *Saniima* e *Yanam* a noroeste.

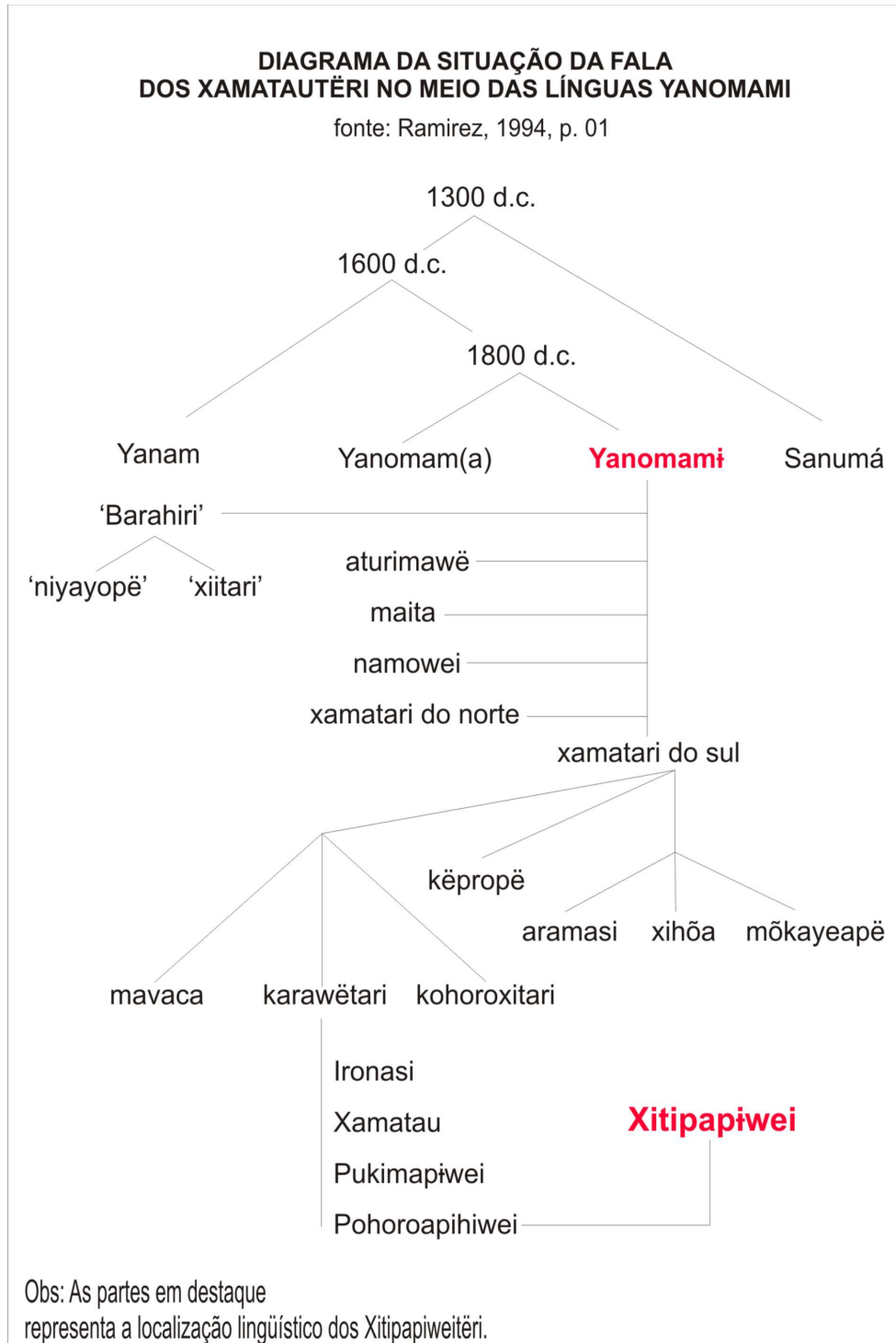


Figura 15 - Reprodução do diagrama da situação da fala dos xamatautëri no meio das línguas yanomami.
FONTE: (RAMIREZ, 1994).

No território brasileiro está localizado na parte noroeste do Estado do Amazonas na região do Rio Maraujá do distrito da cidade de Santa Isabel do Rio Negro, via afluente setentrional do Rio Negro.

Na região do Marauiá encontramos atualmente 10 xaponos; Bicho-açu, Komixiwë¹⁷, Yabahana, Ixima, Pukima, Kona, Pukima-cento, Pohoroa, Raita, Pohoro-centro ou Xitipapîwei.

O *xapono* desta pesquisa está localizado na região denominada de *Xitipapîwei*, via afluente do rio Marauiá pelo rio Irapirapi passando por seis cachoeiras, três iniciais, antes de atingir o antigo *xapono* de Yabahana¹⁸, e mais três cachoeiras antes do *xapono* do *Pohoroa*. Desta aldeia até a região do *Xitipapîwei*, onde estava a comunidade de mesmo nome, percorre-se a pé aproximadamente 3h a passos yanomami. Porém, o *xapono* migrou para outra região, descendo o rio abaixo da Missão Sagrada Família, chamada de Balaio, contudo, cogitam constantemente na possibilidade de voltarem para o Xitipapîwei.

Quanto à opção por pesquisar entre os Yanomami deste *xapono* está no fato dele apresentar um interessante panorama do ponto e vista das relações sociais que se desenrola nesta área, pois a região do rio Marauiá apresenta um quadro interessante do ponto de vista da política de contato e que, por esta razão, possui relações significativas.

Desta forma, a visão¹⁹ mais comum representada pela população local é a de que os *xapono yanomami* dessa região estão inseridos em um mundo caótico, desorganizado politicamente e abarrotados em conflitos. A isto se somam os diversos pontos de vistas das instituições laicas e religiosas presentes aí. Essas perspectivas são manifestadas através do esforço de organizar politicamente os Yanomami através de uma política ocidental (instituições governamentais) e pela tentativa de uma política nativa (instituições não governamentais), que de certa forma, passa pela projeção das instituições que atuam nessas

¹⁷ Na verdade os moradores deste xapono são os Xamatautëri da Serra Xamatá e, também, onde fica a missão Salesiana Sagrada Família do qual se encontra a escola bilíngüe de mesmo nome.

¹⁸ Atualmente esta comunidade migrou para outra região chamada de Tabuleiro.

¹⁹ Referimos ao modo como os yanomami são representados, tanto na atualidade, quanto nas histórias antigas que se contam sobre eles. Essa imagem do 'yanomami feroz' perpetuam-se nas histórias da população local e, de certa forma, nas instituições que atuam em Santa Isabel do Rio de Negro.

áreas. Essa situação do marauiá é intensificada diante de outros contextos yanomami, como por exemplo, os Yanomami de Maturacá. Neste segundo contexto nota-se uma articulação política significativa entre os *xapono* voltados ao interesse geral da região do rio Maturacá. Essa articulação é manifestada através da formação de Ong's, como a AYRCA (Associação Yanomami de Rio Cauabori e Afluentes) e de participação políticas em um panorama de interesse indígena mais global, articuladas com outras Ong's como, por exemplo, a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), além de representantes em setores Governamentais como, por exemplo, a SEDUC do Amazonas.

Uma vez conhecida essa realidade política de Maturacá acentua-se a imagem depreciativa (ou 'primitiva') que se tem da organização política dos *xapono* da região do Marauaiá. Entretanto, a imagem aparentemente caótica da região do Marauaiá é, na verdade, um reflexo da organização e autonomia política de cada *xapono*. Cada *xapono* possui suas lideranças, sua dinâmica de sustentabilidade, formada pela caça e plantio de roças, e sua própria organização política. Essa autonomia alcança tamanha dimensão que mesmo os *xapono* mais próximos não possuem um intercambio significativo e o contato entre eles é bastante restrito. A aproximação mais relevante entre os *xapono* se dá durante a *reahu* 'cerimônia de ritual funerário', e mesmo estes, só poderão participar mediante o *reahumou* 'convite a fazer parte da festa ritual'. Essa forma de organização autônoma dos *xapono* da região do Marauaiá, ao passar despercebido, torna-se o calcanhar de Aquiles das instituições que tentam implantar suas ações indigenistas e formalizar uma ação de caráter associativo entre os *xapono* existentes ali.

Essa observação é relevante não apenas pelo fato de mostrar o contraste entre duas realidades yanomami relativamente próximos (e ainda uma terceira realidade, as das instituições ali presentes), mas também pelo fato de nos remeter a temas relevantes da antropologia social, como territorialidade e contatos interétnico. Uma vez que ao associar a

organização política ao uso territorial percebemos que “a estrutura territorial fornece a moldura não só da organização política, qualquer que ela seja, mas também de outras formas de organização social, como a econômica, por exemplo”. (FORTES; EVANS-PRITCHARD, 1981, p.8).

Isso é interessante por que o...

...sistema de agregação e segregação local, como tal, em si mesmo nada a tem de especificamente político; é a base de toda vida social. Tentar distinguir, como fizeram Maine e Morgan, entre sociedades baseadas na ocupação de um território ou localidade comum, e considerar as primeiras mais <<primitivas>> dos que as últimas, apenas leva a confusão (p. 9).

É normalmente com essas categorias que costumamente trabalham as instituições que atuam entre os Yanomami do Marauíá (com uma visão ligada a política de ocupação e uso territorial local) em contraste com os Yanomami do Maturacá (visão ligada a política de aparelhos administrativos e instituições jurídicas constituídas), acarretando uma visão de primitividade, quando não é o caso, aos Yanomami do Marauíá.

Percebemos, durante nossa pesquisa, que as relações políticas entre os Yanomami do Marauíá não são simplesmente reflexos das relações territoriais de uso e auto-sustentabilidade. O sistema político dessa região, pela sua própria natureza, incorpora estas relações territoriais e, conseqüentemente, reverte-se de um tipo particular de política²⁰. De forma suscita, poderíamos colocar que a política yanomami no Marauíá consiste, entre os diversos elementos que a compõe, no equilíbrio dos núcleos familiares do *xapono*. Estas são manifestadas através dos *patapata* ‘chefes’ e lideranças, que apesar de não ter necessariamente autoridade sobre o grupo total, possui autoridade plena sobre a sua família, podendo então dividir o *xapono* e constituir, com sua família, um novo *xapono*. Isto se

²⁰ Para melhor compreensão da política dos vários grupos da família yanomami cf. Bruce Albert, 1985; Janet M. Chernele, 1997; Brian Ferguson, 1995; J. Saffirio, 1980; Alcida R. Ramos, 1972.

relaciona a outras dimensões da vida (que às vezes se estendem para além das relações políticas) e que não estão em níveis administrativamente políticos. O fator estabilizante não é a organização jurídica ou militar super ordenada (uma vez que a imagem do Yanomami está associada a uma postura bélica), mas, provavelmente, como diria Fortes e Evans-Pritchard (1981), a soma total de relações sociais possíveis e estabelecidas aí.

Em torno dessas diversas perspectivas, encontra-se à idéia subjacente de etnicidade (ou de grupo étnico) e conseqüentemente de suas fronteiras, que cada uma das instituições se apropria em relação ao Yanomami. Para alguns o contato interétnico com a sociedade envolvente é fator positivo, para outros, negativo. Cabe aqui ressaltar as implicações que decorrem dessas perspectivas de acordo com Fredrik Barth (2000). Ora, *quando os grupos políticos* [no caso, as instituições atuante na região] “articulam sua oposição em termos de critérios étnicos, a direção da mudança cultural também é afetada” (BARTH, 2000, p. 62). Isso ocorre por que segundo Barth, as atividades das instituições, governamentais ou não, entendidas como inovadores políticos estão voltados para a codificação dos idiomas, i.e, a seleção dos sinais diacríticos de identidades e a afirmação do valor desses sinais diacríticos, bem como a supressão ou mesmo negação da relevância de outros traços diferenciadores. É por isso que para Barth “a questão de quais são as novas formas culturais compatíveis com identidade étnica nativa sempre ocasiona um debate acalorado, mas normalmente é resolvido a favor do sincretismo” (2000, p.63). É interessante observar que essas ‘novas formas culturais compatíveis com identidade étnica’ são cunhadas a partir de fora, gerando dois movimentos paralelamente opostos: (a) os yanomami querendo integrar os elementos de contato, através do uso de artefatos industriais e dos direitos cívico, como, por exemplo, o direito a Educação; (b) instituições que temem que o contato interétnico com a sociedade envolvente dissolva a cultura yanomami.

Para Barth essa relação implica que

Em sua busca por participação nos sistemas sociais mais amplos, visando novas formas de valor, eles podem escolher entre as seguintes estratégias: (i) tentar passar para a sociedade e o grupo cultural industrial previamente estabelecido, incorporando-se a ele; (ii) aceitar um status de “minorias” ao mesmo tempo em que tentam se acomodar às deficiências relacionadas com seu caráter de minorias e reduzi-las encapsulando todos os diferenciadores culturais nos setores em que há articulação e participando do sistema mais amplo nos outros setores de atividade; (iii) optar pela ênfase de sua identidade étnica, usando-a para desenvolver novas posições e padrões a fim de organizar atividades naqueles setores previamente não encontrados em sua sociedade, ou que não eram suficientemente desenvolvidos no que diz respeito aos novos objetivos surgidos. Caso os inovadores culturais tenham sucesso na primeira estratégia, seu grupo étnico perderá sua fonte de diversificação interna e provavelmente permanecerá como um grupo étnico conservador e pouco articulado a sociedade abrangente. Uma aceitação geral da segunda estratégia fará com que se evite o surgimento de uma organização poliétnica claramente dicotomizante e, dada a diversidade da sociedade industrial e a conseqüente variação e multiplicidade de campos de articulação, provavelmente ocorrerá com o tempo uma assimilação da minoria. A terceira estratégia gera muito dos interessantes movimentos que podem ser observados hoje, desde movimentos nativistas até os novos Estados (BARTH, 2000, p. 60).

Desta forma, quando as instituições atuantes junto aos Yanomami no Marauíá deliberam sobre o cuidado e preservação cultural yanomami frente ao contato com a sociedade nacional, isso sugere que, os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos, apesar de estarem presentes. O que se está tentando dialogar aí é a manutenção da fronteira étnica dos yanomami, mas não necessariamente pelos próprios. Pois, segundo Barth (2000) a fronteira étnica canaliza a vida social e *implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais*. E essa fronteira étnica está associada a visão, já mencionada, ao estado em que se encontram Marauíá e Maturacá em relação a apropriação dos recursos estatais e industrializados. Esta visão é bastante próxima, senão mesmo comparável, a descrita por Barth quando relata o seguinte:

Um exemplo pertinente é a distribuição e a diversidade dos sistemas sociais locais do Pathan. Em função de seus valores básicos, um pathan das áreas

montanhosas ao sul, nas quais há uma organização homogênea baseada em linhagens, necessariamente percebe o comportamento dos Pathan, de Swat, como algo tão diferente e tão repreensível em termo de seus valores, que dizem que seus irmãos do norte “não são mais Pathan”. (2000, p.30)

O mesmo acontece em relação às duas regiões yanomami e entre eles. Percebe-se entre os Yanomami de Maturacá uma visão de “resquício de primitividade” dos Yanomami de Marauíá expresso através de falas tais como *‘eles ainda brigam por mulheres’*. Expressões como estas também são percebidas entre os não-yanomami de Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira. No outro extremo os Yanomami de Maturacá são compreendidos dentro de uma situação “étnica crítica” como se percebe pelas expressões *“eles não são referência de yanomami, são muito ‘modernos’”* comentário registrado durante estadias nas duas cidades, de populares e entre membros de instituições (governamentais, ONG’s, associações, etc) onde remetem a grande articulação que AYRCA possui em participações de fórum e assembléias locais, além da presença dos yanomami cursando nos centros universitários e escolas técnicas. Fizemos referência a Barth por que acreditamos ser esclarecedora a sua exposição sobre grupos étnicos uma vez que

Ainda que hoje ninguém mais sustente a ingênua suposição que cada tribo e cada povo mantêm sua cultura através de uma indiferença hostil com relação a seus vizinhos, ainda persiste a visão simplista de que o isolamento social e geográfico foram os fatores cruciais para a manutenção da diversidade cultural (, 2000, p. 26).

Entretanto, apesar de tudo, a interação dentro desses sistemas não leva ao extermínio pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico, da interdependência entre etnias e da sociedade envolvente. Uma vez que ainda segundo Barth:

A manutenção de fronteiras étnicas implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretarem diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes. No entanto, havendo interação entre pessoas de diferentes culturas, seria esperado que essas diferenças se reduzissem, uma vez que a interação tanto requer como gera certa congruência de códigos e valores – em outras palavras, uma similaridade ou comunidade cultural. [...] Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência das diferenças culturais. Considero que a característica organizacional que deve ser geral em todas as relações interétnicas é um conjunto sistemático de regras que governam os encontros sociais inter étnicos. Em toda vida social organizada, aquilo que pode ser tomado como relevantes para a interação em qualquer situação social particular é prescrito (GOFFMAN, 1959). Havendo conformidade quanto a essas prescrições a concordância das pessoas quanto a códigos e valores não precisa estender-se para além daquilo que é relevante para aquelas situações sociais nas quais elas interagem. Relações interétnicas estáveis pressupõem precisamente esse tipo de estrutura de interação: um conjunto de prescrições que governem as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores ou domínios de atividade específicos e um conjunto de interdições ou prescrições com relação a determinadas situações sociais, de modo a evitar interações interétnicas em outros setores; com isso, partes das culturas são protegidas da confrontação e da modificação (BARTH, 2000, p.35).

É neste contexto que se encontra os Yanomami da nossa pesquisa. Quanto ao *xapono de Xitipapiwei* de forma mais específica, este possui uma população aproximadamente de 84 indivíduos cuja faixa etária estaria é de 48 pessoas com idade maior que 16 anos e 36 menores de 15 anos, divididos em 12 *yahi* ‘moradias familiares’ distribuídas circularmente com uma praça central. Provavelmente este se originou de uma divisão com o *xapono* abaixo *Pohoroa*. O *xapono* possui três representantes (os *Patapatapë* Davi, Milton e Lito) para interesses gerais comunitários entre os cinco existentes diante de circunstâncias que necessitam exercer uma política externa. Tais líderes são comumente chamados de *liderança* ou *tuxawa*, possuindo, porém, termo próprio na língua yanomami que são *përioma* ou *patapata*. Encontra-se aí uma escola construída pelos próprios *xitipapiweitëri* dirigida por um jovem Yanomami aluno do curso de formação para professores indígenas da SEDUC (Projeto PIRA-YAWARA) que acontece na missão Salesiana, *xapono Komixiwë*. Além de um pequeno posto

de saúde cuja assistência é dada pelos próprios Yanomami A.I.S (Agente Indígena de Saúde) e, esporadicamente, pela SECOYA (Serviço de Cooperação com Comunidades Yanomami) e de um microscopista, também Yanomami e que atua também no *xapono* do *Pohoroa*.

A subsistência é retirada principalmente do cultivo de *naxi kë ko* ‘mandioca’ do qual se produz a *naxi hikĩ* ‘farinha’ e o beijú, além do cultivo de vários tipos de banana como a *kurata* ‘banana pacova’ e do *kapiromi* ‘tubérculo cará’. A isto se mistura a caça com presença significativa de carne de macaco *paxo* ‘coatá’, *tõmi* ‘paca’ e *kayuri* ‘capivara’, além de outras caças menores. O consumo do peixe é escasso pela ausência de rios. É possível encontrar com freqüentemente *yaraka* ‘piaba’ e alguns peixes mui pequenos *yuri* pescados principalmente pelas crianças. Por outro lado, há muitas nascentes na região que eles denominam como “água branca” em oposição a “água preta” do rio Negro. Ao longo das nascentes surgem os igarapés, inavegáveis pelo fato de serem demasiadamente rasos ou por ter uma mata muito fechada. Neles o *xapono* se abastece, quer seja para matar a sede ou para cozinhar os alimentos.

Os falantes da língua portuguesa se reduz a umas poucas pessoas, na maior parte constituída por adolescentes, A.I.S e algumas lideranças. Existe pouco contato com a cidade de Santa Isabel do Rio Negri, onde adquirem matérias industriais como panela, terçado e miçangas e mesmo essas aquisições são feita sempre pelas mesmas pessoas. O *xapono* se apresenta tão autônomo que mesmo a relação com outros *xapono* é restrita ficando mais a encargo dos jovens de transitarem entre eles, quer seja para simples passeio, quer seja por razões mais relevantes.

Em linhas gerais, estas são as características básicas da região de Xitipapĩwei.

1.8 A Experiência de “Campo”.

Antes de mencionar em que realmente consistiu a nossa experiência de campo gostaríamos de fazer uma breve, talvez não tão breve, comentário sobre o que denominamos aqui de campo e o que pode ser compreendido como campo na antropologia.

O que denominamos de campo pode, a princípio, ser compreendida a partir de duas experiências de contato. Estas podem ser definidas por: de um lado, a experiência de *pré-contato* (algo parecido como pré-campo) ocorrido em 2007, onde passei aproximadamente um ano quase sem interrupção. A respeito da utilização destes dados vivenciados se deu mediante a contribuição etnográfica que eles poderiam oferecer já que *os fatos etnográficos serão muito mais fáceis de entender se deles nos aproximarmos livres de todas as suposições a priori* (LEACH, 2001, p. 50). É claro que devemos ostentar essa visão criticamente (pois sabemos que as teorias no campo são essencial para uma leitura que se pretende antropológica), todavia consideramo-la válida; do outro lado, a experiência de *pós-contato* (o contato contínuo ao longo da pesquisa com os próprios yanomami e, principalmente, com a literatura científica sobre os grupos da família yanomami). Em relação ao *pós-contato*, este ocorreu de forma mais intensiva no Porto do São Raimundo - Manaus, e por ocasião de várias visitas breves a Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira que poderíamos denominar, como diria ironicamente Peirano, de *pesquisas-relâmpagos*, [ocorridos durante] *as férias ou nos fins de semana* (PEIRANO, 1992, p. 6). Gostaríamos de salientar que os termos escolhidos não possuem relação com a idéia filosófica, e mesmo antropológica, de pré ou pós-modernidade ou coisa parecida, mas representa apenas um esforço didático para apresentar e refletir até que ponto uma experiência (sem o aparato teórico da antropologia) poderia ser considerada como *campo* ou *experiência etnográfica*. Foi precisamente nestes dois blocos (pré e pós-contato)

que abstraímos e coletamos dados para a nossa reflexão sobre o *ethos* yanomami expressos nos mitos e que não significa, pelo seu caráter, que venha a ser uma *soft anthropology*.

Esclarecido em que consistiu o nosso campo passaremos adiante na reflexão sobre o campo na antropologia. Poderemos abrir a reflexão com Paul Leach quando afirma que o “âmago da antropologia social é o trabalho de campo – a compreensão do modo de vida de um determinado povo. Esse trabalho de campo é um tipo de experiência extremamente pessoal e traumática e o desenvolvimento pessoal do antropólogo em seu trabalho reflete-se na sua produção” (2001, p. 14). Ora, o fazer etnográfico, de alguma forma, está indiscutivelmente ligado ao que se passou a ser dominado, ao longo da história da antropologia, de *pesquisa de campo*. Tal discussão nos remete ao início dos trabalhos de campos de caráter funcionalista e quem abre o grande horizonte para a importância deste exercício é Bronislaw Malinowski com sua conhecida obra *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* que segundo muitos autores, como Peirano (1992), foi divisor de águas podendo ser, a antropologia, dividida em antes e depois de Malinowski.

Na obra, Malinowski (1978) expõe alguns pontos importantes que marcará o início do debate, e aprofundamentos posteriores, sobre o campo e o fazer etnográfico²¹. Em síntese, as idéias que norteava o trabalho de campo para Malinowski era basicamente as seguintes:

- Os resultados da pesquisa científica, em qualquer ramo do conhecimento humano devem ser apresentados de maneira clara e absolutamente honesta;
- Na etnografia, é onde o relato honesto é ainda mais exigente do que em outras ciências;
- O trabalho etnográfico só terá valor científico se nos permitir distinguir claramente, de um lado os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e de outro, as interferências do autor, baseadas no seu próprio bom senso e intuição psicológica;

²¹ Sobre os pressupostos suscitado por Malinowski daquilo que seria uma verdadeira pesquisa de campo, quando organizou suas pesquisas nas ilhas de Trobriand, Rivers, antropólogo que formulou o *método genealógico*, já havia explicitado (*Notes and Queries in Anthropology*, 1874), muito desses pressupostos malinowskiano. Para Peirano (1992) Malinowski reeditou na prática a proposta metodológica de River.

- Descreve momentos de longas horas de visitas às aldeias nativas. Coletas de dados dos nativos e dos ‘brancos’ (negociante, missionários e administradores) com seus preconceitos. Pareceres que o etnógrafo deve atuar com independência;
- Só se pode obter êxito através da aplicação sistemática de algumas regras básicas. E não procurar atalho.
 - 1º o pesquisador deve possuir objetos genuinamente científicos e conhecer valores etnográficos;
 - 2º assegurar boas condições de trabalho, vivendo entre os nativos;
 - 3º aplicar certos métodos especiais de coleta e registro
- Na pesquisa de campo, o etnógrafo tem o dever e a obrigação de destacar todas as leis e regularidades que regem a vida tribal, tudo o que é permanente e fixo; apresentar a anatomia da cultura e descrever a constituição social. Mas estes elementos apesar de ser cristalizados e permanentes, não se encontram formulados em um lugar. Não há códigos de lei escritos ou expressos explicitamente; toda a tradição tribal e sua estrutura social inteira estão incorporados no mais elusivo dos materiais: o próprio ser humano;
- ***Os imponderáveis da vida real:*** refere-se à rotina de trabalho diário, os detalhes de seus cuidados corporais o modo como se prepara a comida e se alimentam, o tom das conversas e da vida social... Todos estes fatos devem ser registrados cientificamente e com o cuidado de compreender a atitude mental que eles expressam;
- Os objetivos da pesquisa de campo etnográfica que não deve ser perder: é o de aprender o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, sua visão de seu mundo;

Estes pontos abriram debates para uma reflexão mais crítica sobre a pesquisa de campo, e conseqüentemente, sobre o próprio *status* da antropologia enquanto ciência firmada. Ora, essa reflexão sobre a importância do campo gerou diferentes abordagens metodológicas de pesquisa e de produção etnográfica, que orbitava em torno basicamente das escolhas dirigidas nas investigações antropológicas que, por sua vez, estava ligada a própria construção e problematização do objeto, enquanto produção de conhecimento. Revelações posteriores, como a publicação póstuma do diário de Malinowisk *Um diário no Sentido Restrito do Termo* (1997), colocaram em xeque muito daquilo que se considerava *um campo em condições ideais*

que aludia a dinâmica, até então a-problemática, mas já em via de reflexão, da relação entre pesquisador e pesquisados.

Entres os diversos autores clássicos que discutiram criticamente a questão da escrita etnográfica e da autoridade etnográfica (e ai se subtende a questão da pesquisa de campo) está James Clifford ou, por uma perspectiva mais semiótica, Clifford Geertz. Entretanto, optamos por uma autora igualmente crítica, a antropóloga Mariza G. S. Peirano. Diante de uma realidade confusa sobre a relevância dos textos etnográficos, cujo posicionamento mais radical e mais visível ‘contra a etnografia’ seja a de Nicholas Thomas (1991), é que Peirano parte para uma reflexão sobre o *status* da etnografia e o que se denomina de campo. Desta forma abre-se a reflexão:

Somos todos cientistas sociais, herdeiro de uma tradição que remota a Durkheim (que não distinguia a sociologia da antropologia) e Weber (para quem a interpretação era uma das características das ciências da cultura). Relembro também que, na antropologia, de Malinowski a Geertz, passando por Lévi-Strauss, sempre houve lugar para uma consciência crítica das representações de outros povos e outros lugares [...]. Se este **feedback** entre pesquisa e teoria constitui o procedimento básico do conhecimento científico em geral, ele assume uma dimensão mais dramática na antropologia porque nela a pesquisa tem como característica ser **pesquisa de campo**. Aqui reside a questão principal (PEIRANO, 1992, p.04)

Tudo isso ocorre por que segundo a autora a pesquisa de campo é ao mesmo tempo, mito e evento histórico no desenvolvimento da antropologia o que leva a perceber que tal questão é concebida como ‘método’ por excelência da disciplina, como “rito de passagem” na formação dos especialistas ou, ainda, como meramente a “técnica” de coleta de dados, a pesquisa de campo é o procedimento básico da antropologia há séculos (PEIRANO, 1992, p. 4). A autora procura discutir essa temática não exatamente por ocasião de suas implicações teóricas acarretada no seu estilo etnográfico, ou pelo seu caráter instrumental (visto como técnica), mas pelo seu caráter central na antropologia uma vez que desempenhou um papel importante na trajetória de alguns autores. Essa trajetória é perceptível, segundo Peirano, se

nas escolhas que marcaram os estudos antropológicos, isto é, ao longo dos séculos, ingleses tornaram-se **africanistas**, franceses, **americanistas**, norte-americanos, **oceanistas**, o que fornece um indício claro de que, na antropologia, as orientações teóricas estão ligadas a especificidade geográfica de uma maneira que talvez não aconteça em outras ciências sociais. (PEIRANO, 1992, p. 6).

Posteriormente a questão não passou a ser a pesquisa de campo em si, mas, no como representar o processo de pesquisa no resultado da pesquisa, em outras palavras, como refletir o que se passou **lá (out there; no campo)**, para o que se diz **aqui (back here; na academia)** que mais psicológico, é um problema literário. (PEIRANO, 1992, p. 7). Entretanto, encarar desta forma, isto é, dá ênfase na escrita, obscurece a relação entre teoria e pesquisa, que se dá através da linguagem, dando um caráter introspectivo, que na maioria das vezes o termo ‘teoria’ está ausente, o que torna desconfortável, e até mesmo incomodo, para muitos antropólogos, como Geertz.

Enquanto a pesquisa de campo, como diz Peirano, ainda caminha para ter o seu mistério esclarecido, nós nos orientamos no que talvez seja a condição mesma de pesquisa etnográfica: cada caso, um caso. Mesmo quando cada caso é um caso isso não significa, como colocará a própria autora mais adiante em seu texto, que a pesquisa de campo seja algo tão fluido e tão indefinido que não ofereça bases para responder as indagações científicas, sistematizada e generalizador do empreendimento antropológico.

Assim, se Peirano (1992) situa a questão do campo a partir de uma crítica a Nicholas Thomas, Geertz (1989; 1997), por sua vez, parte de uma ótica interpretativista e posiciona o antropólogo diante daquilo que seria a preocupação da etnografia: alcançar uma descrição densa, a mais completa possível. E isso consiste em descrever sobre o que um grupo particular de pessoas faz como também do significado das perspectivas que eles têm do que eles fazem.

O objeto da etnografia seria então, para Geertz (1989) esse conjunto de significantes dos quais os eventos, fatos, ações, e contextos, são produzidos, percebidos e interpretados.

O que podemos abstrair das leituras e da nossa experiência entre os Yanomami é que após este intensivo trabalho de observação (e de participação), o desafio é tentar organizar todos os dados como num quebra-cabeça e isso é irônico, pois a dificuldade disto é que, a priori, provavelmente jamais conseguiremos dar conta desta tarefa: descrever o outro sob o ponto de vista dele mesmo, como diria Malinowski. Daí que poderemos dizer que a pesquisa etnográfica tem mais interesse na proposta da pesquisa do que no procedimento de coleta de dados (se eles são de primeira mão, de uma pesquisa de campo, ou de segunda mão, experiências vividas anteriormente). E o que é óbvio, pelo menos aparentemente, um instrumento de pesquisa não constitui necessariamente um método de pesquisa. Logo, devemos enfatizar os problemas presente ali no conteúdo da pesquisa, da temática a que nos propomos pesquisar, tanto quanto ou mais que, nos processos utilizados.

É neste contexto que a nossa experiência, enquanto experiência etnográfica está situada, pois,

Não há como ensinar a fazer pesquisa de campo como se ensina, em outras ciências sociais, métodos estatísticos, técnica de **surveys**, aplicação de questionários. Na antropologia, a pesquisa depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas da disciplina em determinado momento, do contexto histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia no local da pesquisa, entre pesquisador e pesquisados (PEIRANO, 1992, p. 9).

E isto temos a nosso favor. Desta forma poderemos continuar o desenvolvimento desta pesquisa.

1.9 O Caminho à Xitipapiwei.

A viagem até o *xapono* Yanomami de Xitipapiwei dura cerca de onze horas da cidade de Santa Isabel do Rio Negro até a Missão Salesiana Sagrada Família, fundado pelo

missionário italiano Padre Góes na década de 50 e que iniciou o contato entre yanomami e *napë* 'brancos' nesta região.

A viagem a Marauaiá é sempre dura e cheia de sacrifícios e não foi diferente desta vez, pois as diversas cachoeiras tomavam todo o tempo e era nela que gastávamos todas as nossas energias. Tínhamos que esvaziar a *voadeira* e carregar toda a carga, isto é, além dos trezentos litros de gasolinas, que gastaríamos na viagem, também tínhamos transportar a mercadoria que iria abastecer a Escola Indígena Sagrada Família, até o outro ponto e em seguida puxar a *voadeira* cachoeira a cima e, novamente, embarcas tudo.

Da Missão, conhecido como *Komixiwë* pelos Yanomami, partimos por volta das oito da manhã, uma hora depois passamos pelo o *xapono* de *Yabahana* e por algumas cachoeiras menores, paramos e cumprimentamos a aldeia, acompanhado por uma das lideranças do *xapono*, demos uma voltar pela mesma. Seguimos novamente o caminho a *Pohoroa*.

Três ou quatro horas depois aportávamos as margens do igarapé que dava acesso ao *xapono* de *Pohoroa*, considerada uma das mais numerosas da região com mais de duzentos Yanomami. Pernoitamos neste *xapono* e no dia seguinte dávamos início a caminhada até o *xapono* de *Xitipapíwei*. Eu estava acompanhado por dois Yanomami jovens (Mauro e Edilson, ambos *Pohoroapihweitëri*), um amigo (Ronyvon) e o Padre José Reginaldo, diretor e responsável pela missão Salesiana naquele ano.

A caminhada durou cerca de 4h, a passos yanomami duraria duas. Passamos por caminhos bastante sinuosos, íngreme e por diversas pinguelas (passarelas feita de tronco de árvores) da qual tive a infelicidade de cair várias vezes, devido ao meu peso. Em um determinado momento paramos para comer alguma coisa o que causou estranhamento para os jovens yanomami, acostumados em fazer o percurso em jejum. Eles eram os guias do caminho, pois não havia trilha em boa parte da caminhada.

O *xapono de Xitipapíwei* se localizava no alto de uma serra, com uma visão privilegiada, circundado por outras serras, além de estar perto de algumas nascentes. A nossa chegada foi acolhida por gritos de saudações e quando já estávamos as entradas do *xapono*, recepcionado por crianças e jovens. Os idosos nos saudavam de seus próprios cômodos. Lito, um dos *Patapata* ‘liderança’ nos conduziu a um xamã idoso que com alegria fez uma rápida sessão de pajelança em cada um dos *hamapë* ‘visitantes’ pronunciando *kraxi*, termo proferido pelos *hekura* ‘xamãs’ para curar enfermos, quando estão em batalha contra seres sobrenaturais²². No nosso caso para combater o cansaço. Em seguida fomos a uma casa mais a frente, sentamos e foi nos oferecido bananas e mingau de banana.



Figura 16 - Xapono de Xitipapíwei ou Pohoro Centro

²² Na verdade esse termo é uma onomatopéia do som dos golpes dos *nabruxi* (bastão de madeira dura ou mesmo dos terçados) durante a batalhada travada com os espíritos maléficos *yai tē* quando estão na outra dimensão como *hekura*, no *hekuramou*. Também é o termo da ação de golpear feita repentinamente com machado do qual dizem *kraxikraximou*.



Figua 17 - Construção de um casa (yahi) no xapono

Uma vez acolhidos fomos nos alojar. Instalamo-nos na escolinha construída pelo único professor do *xapono*, Modesto Yanomami Pohoroapihiweitëri, estudante do Projeto PIRA-YAWARA, Formação de Professores Indígenas da SEDUC, pois não haveria aulas naqueles dias. A construção era feita de madeira e coberta de palhas trançadas de palmeiras, provavelmente de inajá, encontrada em quase todas as construções yanomami. Ela possuía quatro cantos como as salas de aulas comuns com apenas uma entrada. Atamos nossas redes, depositamos nossas bagagens ali próximas da dormida, sempre acompanhado de crianças e de jovens curiosos, sempre na expectativa pra receberem alguma coisa. Ao lado direito da escolinha estava o pequeno posto e a direita o caminho para o bananal. Um senhor yanomami, cuja casa ficava a esquerda, após o caminho mencionado anteriormente, logo se ofereceu para acender a nossa fogueira em troca de um pouco da nossa comida e ficou como nosso “acendedor de fogo” durante toda a nossa estadia no *xapono*.

À noite fomos convidados para uma reunião onde discutiram várias assuntos. Estávamos sentados em um tronco de frente a casa de um dos *Patapata* em plena escuridão. Entre os assuntos tratados estavam a escola construída ali no *xapono* pelo jovem yanomami e

a limpeza de um igarapé que possibilitaria navegar, mesmo com dificuldade por ser demasiadamente raso, até próximo ao *xapono*, facilitando a troca de mercadoria, como, por exemplo, os cipós. A reunião durou cerca de umas três horas. As reuniões yanomami possuem começo e se desenvolve conforme a participação da cada um presente, chegam a durar cinco horas. Os participantes repetem, quase que literalmente, tudo o que ouviram de seu antecessor na fala e acrescentam pouquíssima coisa na sua intervenção, pois a importância não se dá, necessariamente, na contribuição do conteúdo, mas na possibilidade de *falar*, participar e interagir, mesmo que seja pela repetição da fala do outro. Depois da reunião dei ainda uma volta pelo *xapono* antes de ir repousar.

1.10 Wānowāno: o Mito e a Palavra Yanomami

Os dias se passavam na sua tranqüilidade. As mulheres iam às roças acompanhadas por *suwëhëripë* ‘mocinhas’ que as ajudavam, por crianças que iam brincando pelo caminho e às vezes por alguns homens, que carregavam o machado, ou terçado, as costas. Pela parte da tarde ralavam-se mandioca, faziam farinha, assavam carne de caças, bananas e beijús. A noite alguns homens saíam para o *rami huu* ‘caçada individual’ e retornavam ao amanhecer.

Eu visitava cada casa do *xapono* fazendo um giro por toda a pequena aldeia. Em todas as casas eu fazia uma breve parada, cumprimentava e logo partia para não atrapalhar a rotina. Essa volta pelo *xapono* é conhecida como *atou* ‘passear’ ou *yahii* ‘visitar a moradia’. Os xamãs ficavam em seus próprios lares fazendo o *epenamou*, inalando seu *epena* ‘paricá’, substância enteógena, às vezes se juntavam para soprarem juntos.

Eu esperava a tarde cair para visitar os lares. A noite, durante uma dessas visitas, ao passar por uma das casas fui convidado a sentar na rede e a conversar um pouco. Pelo fato de dominar razoavelmente a língua yanomami, tive grande acolhida por parte dos yanomami por

onde passava, tanto em Marauaiá, quanto no Maturacá e foi por esse fator que pude com facilidade integrar-me, sem muito rumor, a cotidianidade do meu campo, tendo consciência de sempre ser “o outro”. Em cada lar eu encontrava pequenas fogueiras²³ que serviam para aquecer os corpos durante as noites frias como também para manter afastados os animais hostis. Muitas vezes, no período da noite, quando voltavam do *yarimou* ‘banho’ os yanomami me chamavam, acomodavam-me na rede e pediam para contar algumas estórias para eles dos *napëpë* ‘brancos’ e logo me retribuíram com os seus *wānowāno* ‘mitos’.

*Wāno*²⁴ pode ser entendido como histórias, relatos ou informações. Não entendia porque ora eles diziam *wāno* e ora *wānowāno*, mas descobri no decorrer da vivência que *wāno* é a palavra quando é está em relação genitiva, por exemplo, *opotama wāno* ‘história de Opotama’ ou *yoyo wāno ira wānoxo* ‘história do sapo e da onça’, enquanto que *wānowāno* era, simplesmente, o termo sem estar em relação.

Ao indagar sobre quem deveria narrar o *wānowāno*, em todos os *xaponos* pelos quais passei, fiquei surpreso. Não era, necessariamente, o xamã do xapono, ou o *patapata*, ou mesmo o *perïoma*, por possuírem maior experiência de vida, mas sempre mencionavam “aquele que conta bem” apontando com os lábios em direção a casa ou ao sujeito (quando visível), sendo este qualquer yanomamĩ sem aparente *status*²⁵ na comunidade. Pelo que constatei “aquele que conta bem” está ligado a dois fatores: *performance* e *detalhes*.

No primeiro caso a *performance* do narrador estava ligada ao mito. Há uma sincronia e harmonia entre a expressão falada e a expressão corporal. O narrador se envolve com a narração e a atualiza em seu corpo, expandindo e unificando as dimensões temporais (o cronológico histórico e o tempo mitológico) através de uma linguagem corporal inusitada e

²³ Jacques Lizot, antropólogo e lingüista francês escreveu em 1988 um artigo intitulado de *O círculo dos fogos*. São Paulo: Martins Fontes, onde descreve e analisa as disposições das fogueiras na aldeia yanomami.

²⁴ Sobre o caráter do *wānowāno* veremos mais detalhadamente na Parte III.

²⁵ Ao mencionar status refiro-me ao papel social desempenhado no xapono, como o de *hekura* (xamã), *xapori* (xamã), *Ramĩ* (caçador), *perïoma* (espécie de chefe aplicado, ainda mesmo que seja jovem) ou *patapata* (lideranças).

teleológica. Menciono o termo teleológico porque o mito yanomami possui esta característica, não é uma apresentação teatral do que se está narrando, mas uma *representação* verbal-corporal de uma realidade presente ali, acessível e evidente. A *performance* do mito torna-se representação que aponta para eventos sempre atuais, um passado mítico que, apesar de parecer estável, ainda não está fadada ao caos. Parece que este é o seu objeto teleológico, a sua volúvel realidade em direção a atualização dos eventos. O segundo fator, os *detalhes*, estava ligado, como o próprio termo sugere, aos pormenores das cenas, das personagens, e até mesmo dos sentimentos, durante a *performance*. Esses pormenores consistem basicamente em nomear árvores, frutos, cipós, posições corporais, objetos, lugares, sons e etc. Um bom “contador” descreve tudo detalhadamente. Um mau “contador” corta episódios, não nomeia árvores, resume drasticamente o mito.

Apesar da *performance* se manifestar como um elemento importante na narração, nós nos limitaremos apenas á dimensão do processo de entendimento que ocorre durante a comunicação proposta pela teoria da racionalidade comunicativa. Entretanto, vale ressaltar que no contexto interacional as duas manifestações da comunicação, verbal (proferimento lingüístico) e não-verbal (expressões corporais) estão indissociavelmente juntos.

Outro ponto a ser considerado é o fato de que a teoria da racionalidade comunicativa parte das considerações das teorias linguísticas de Chomsky (especificamente da *competência linguística*²⁶), por um lado, e das idéias de Austin (especificamente dos atos de falas), de outro. Interessante notar que as teorias linguísticas estiveram presentes na antropologia e consituíram grandes debates ao longo da história, que entre os mais clássicos, podemos mencionar a antropologia estruturalista de Lèvi-Strauss. Apesar do encontro a antropologia mostrou-se autônoma em relação ao seu aparato teórico, como por exemplo, a Antropologia

²⁶ No segundo capítulo veremos que relação existe, ou não, entre a competência linguística de Chomsky com a competência comunicativa de Habermas.

da Performance, que apesar do histórico adjacente as idéias austinianas, caminhou em direção oposta, como mostra Mariza Peirano,

Para Austin, os *performatives* contrastam com os *declaratives* por apontar falas ou atos que têm eficácia em si; eles fazem coisas, têm conseqüências, possuem uma força *sui generis* e puderam ser incorporados pela antropologia para explicar o problema antropológico específico da eficácia da ação social. A “antropologia da performance” também menciona Austin, mas, aparentemente fascinada pelo termo, tira-o do contexto geral do conjunto de atos de fala (PEIRANO, 2006, p. 6)

A *performance* demonstra a importância que este novo ramo da antropologia possui no contexto dos estudos atuais das relações sociais, pois segundo Rubens A. Silva o

Enfoque dos “gêneros de performances” é uma das tendências recentes que parece ganhar força entre as perspectivas antropológicas que têm priorizado os eventos rituais e o teatro como suporte para análise da realidade social. Uma das referências pioneiras nesse campo é o antropólogo Victor Turner que, em seus últimos estudos, passou a dedicar esforços no empreendimento de fundação da vertente antropológica denominada “antropologia da performance” (TURNER, 1987). (ALVES DA SILVA, 2005, p. 36)

É a partir dessa consideração que podemos citar trabalhos sumamente importantes como os de Victor Turner (1982, 1987), Victor Turner e Edward Bruner (1986), Clifford Geertz (1978, 2001), Richard Schechner (1985, 1988) John Dawsey (1999), Van Gennep (1977), Esther J. Langdon (1996), Mariza Peirano (2001; 2006), entre outros, para a compreensão da noção de performance na antropologia. Rubens Alves da Silva nos chama a atenção para este horizonte quando diz que,

A observação feita por Schechner é que existem diferentes tipos de públicos e diferentes tipos de performances que merecem ser investigadas a propósito da produção de um conhecimento mais ampliado desses fenômenos e suas particularidades contextuais. Ele avalia que a leitura e (re)interpretação dessas realidades pode contribuir para a reflexão dos significados e relevância dos eventos performáticos, nos dizeres de Turner, como uma espécie de “metateatro”, portanto, expressivos das contradições e tensões inerentes à própria realidade social em que se inserem. (ALVES DA SILVA, 2005, p. 36)

Ora, podemos assegurar que Richard Schechner, um dos expoentes desta nova antropologia, ao dirigir a sua reflexão para uma dimensão da *antropologia da performance*, evidencia a importância desta e se coloca em prol da realização de estudos de diversos tipos de *performances* em diferentes contextos particulares. Desta forma é possível, segundo Alves da Silva, constatar que

Espaços diferenciados de performance tendem a se articular a outros elementos contextuais e revitalizar outros espaços marginais. É nesse sentido, pois, que o exame da relação entre *performer* e público ganha importância na teoria da performance de Schechner, uma vez que ele compreende que esse empreendimento é fundamental para o esclarecimento do que realmente está em jogo no contexto social que envolve determinado evento performático (ALVES DA SILVA, 2005, p. 61).

As teorias de *performance* apresentam-se bastantes pertinentes, e no âmbito da nossa pesquisa significaria um empreendimento singular, pois suas as indagações nos colocaria em outro plano uma vez que,

Há muitas maneiras de entender a performance. Qualquer evento, ação ou comportamento pode ser examinado como se fosse performance. O uso deste conceito é vantajoso. Podemos considerar as coisas interinamente, em processo, conforme elas mudam através do tempo. Em cada atividade humana há, normalmente, muitos jogadores cujos pontos de vista, objetivos e sentimentos são diferentes e, às vezes, opostos entre si. Utilizando a ferramenta conceitual do como se fosse performance, podemos examinar coisas que, de outro modo, estariam fechadas à investigação. Formulamos questões da performance em relação a eventos: Como um evento dispõe do espaço e se revelou ao longo do tempo? Que roupas e objetos especiais foram utilizados? Que papéis foram interpretados e como estes diferem (se é que diferem) daquilo que os *performers* realmente são? Como os eventos são controlados, distribuídos, recebidos e avaliados? Ser performance é um conceito que se refere a eventos mais definidos e delimitados, marcados por contexto, convenção, uso e tradição (SCHECHNER, s/d, p. 3)

Concluimos esta breve passagem pela *performance* com as considerações positivas de Peirano,

Rituais e “performances” privilegiam o fazer e o agir, reforçam o contexto, admitem o imponderável e a mudança, vêem a linguagem em ação, a

sociedade em ato e prometem alcançar cosmovisões - tudo isto podendo levar a um acordo de objetivos teórico intelectuais com político-pragmáticos. Em um mundo dominado por julgamentos de valor apressados e maniqueísmos perigosos, vejo a antropologia como representando, hoje, e ainda, uma possibilidade valiosa de reflexão sobre fenômenos sociais, um modo de conhecimento que se caracteriza por levar sempre em conta contexto e comparação, em constante referência às dimensões da cultura e da linguagem. (PEIRANO, 2006, p. 7).

Mencionamos rapidamente a questão da *performance* porque é necessário localizar em que solo esta pesquisa se desenvolve. Assim, quando, mais adiante, nos depararmos com os conceitos de Habermas e com temas ligados a *performance* saberemos nos situar.

Retornando ao *wānowāno*, às vezes em que eu pude ouvi-lo foi durante a noite. Muitas vezes, o mito era antecipado por algum jovem que após narrar dizia *wano kihi a hōra kuu totihiopē*, ‘dizem que aquele narra melhor’.

Os mitos eram contados de forma avulsa. Isto é, não estava fixado necessariamente a uma ocorrência atual. O mito que narra a primeira cremação e o início do ritual osteofágico, por exemplo, não precisa ser narrado necessariamente quando um indivíduo falece. Não há um público determinado, como não se juntam para ouvi-lo. A narração se dá mesmo quando não há ninguém a prestar-lhes ouvidos, nesse caso o narrador se move para frente de sua moradia e começa a narrar em voz alta. Quando se solicita a alguém que lhes conte um *wānowāno* a escolha do mito se dá pelo o narrador e não pelo ouvinte. Não é pelo fato de alguém desejar ouvir as investidas de *Horonomi* que as ouvirá. Em muitos casos, o narrador interage dialogicamente com os que o circunda (quando estes existem). Essa interação está ligada a curiosidade do ouvinte, que indaga *sobre*.

Foi em um determinado momento da estadia entre os *Xitipapīweitēri* que percebi como eles, não só revelavam o próprio mundo, como também a partir dele se ordenavam as relações sociais. Quando eu estava na soleira de uma das *yahi* ‘casa’ presenciei uma cena muito curiosa, uma menina corria atrás do seu irmão para bater-lhe. Ela chorava. Seu irmão três ou

quatro anos mais velhos correu até próximo donde eu estava perseguido pela menina. Ambos pararam. Um puxava o cabelo do outro. Até que a mãe das crianças chegou resmungando, mandou o menino ficar parado e colocou nas mãos da menina uma enorme casca de banana, esta por sua vez, bateu no irmão mais velho até o momento em que a casca rompeu de sua mão e foi parar no chão. O menino indignado se afastou sem dizer nada. Todos que estavam distante riram da cena. Lembrei-me imediatamente de alguns *wānowāno* que tinha ouvido e relacionei-os, como também de uma passagem do livro de Edna entre os Yanomama

Eles constroem o mito, a história sagrada do tempo primeiro, da origem que revela a força dos espíritos; controla as funções e comportamentos vividos atualmente. Passam mensagens abstratas a partir de elementos simples e concretos. (BRITO, 1996, p. 30).

Outro dia estava caminhando pelos arredores do *xapono* quando um jovem yanomami ao dirigir o olhar para mim desviou o caminho e se “escondeu”. Ao perceber a cena fiquei sem entender. Depois perguntei o que tinha acontecido e ele me respondeu que a sogra dele vinha e por isso desviou de caminho. A causa do “escondimento” não era eu, e sim a sogra.

Fiquei sem entender e ignorantemente indaguei sobre a atitude. Ele me respondeu contando a história de *Hewëriwë*. Queria saber mais e me contou novamente, e novamente sempre incluindo mais detalhes na história. Depois ele me contou outros mitos. Vi depois o mesmo mito sendo usado como argumento para exortar um jovem. Em outras situações o *wānowāno* emergir como diálogo, como defesa, como exortação. Não se ligava a uma questão persuasão como cheguei a compreender, era algo que eu particularmente não compreendia. Como alguém poderia insistir em um mesmo discurso, entendi então, que o mito era uma forma de discurso. Mas, não se tratava unicamente do conteúdo do discurso em si, (porque em outras circunstâncias presenciei genros e sogras conversando) e sim do processo de compreensão, isto é, os *Xitipapiweitëri* queriam chegar a um consenso através do *wānowāno*, compreendido agora como diálogo. O ponto fundamental que procuravam era constituir um

consenso e daí gerar entendimento e não necessariamente debater sobre o que é bom, ruim, verdadeiro ou falso.

1.11 A Experiência do Porto de São Raimundo

Ao longo destes últimos dois anos tive poucas oportunidades de voltar a campo de forma prolongada como fora meu primeiro contato. Em síntese, final de 2008 e 2009, a realização da pesquisa foi marcada por visitas relâmpagos ao campo devido a inúmeros fatores, conflitos, epidemias (surto de malária e influenza H1N1), como também a falta de recursos, visto que a viagem à Marauíá requer um gasto despendicioso. Por outro lado, estes anos foram também uma oportunidade de exercitar novas investidas no que se refere ao ‘campo’ em antropologia, pois, como as circunstâncias não nos foram favoráveis a realização *in lócus* na região do Marauíá pudemos contar com a presença constante dos yanomami no Porto de São Raimundo.



Figura 18 - Porto de São Raimundo próximo a Ponte da Aparecida em Manaus.

O Porto de São Raimundo fica situado na zona oeste de Manaus, capital do Amazonas. Neste porto saem os barcos de recreio para diversos municípios do interior do Estado. Entre estes, estão as embarcações que fazem linha à Santa Isabel do Rio Negro e a São Gabriel da Cachoeira, com saída em todas as sextas-feiras por volta das 18h. O tempo de duração nestas embarcações até Santa Isabel do Rio Negro são de aproximadamente três dias completos de viagem. É comum o trânsito dos yanomami do Marauíá nestas embarcações, sendo que este é o principal meio de transporte utilizado pelos órgãos que atuam junto a eles, com exceção do transporte aéreo utilizado em caso de emergência.

Foram nestas circunstâncias em que pude realizar uma parte da pesquisa. Os yanomami vinham de Santa Isabel para se tratarem de saúde e se alojavam no CASAI (Casa do Índio), estabelecimento da Funasa para o acolhimento de indígenas doentes. Após o tratamento de suas enfermidades os que podiam viajar partiam para os barcos logo pela parte da manhã das sextas-feiras. Era neste período da manhã até o fim da tarde que eu podia manter diálogo, conversar, realizar minhas pesquisas e ser prestativo, oferecendo alimentação e companhia. Normalmente o diálogo se dava em língua portuguesa, mas falávamos também muito em língua yanomami, principalmente quando o número de pessoas começava a aumentar, já pelo período da tarde. A troca da língua se explicava, às vezes, pela insegurança no português ou quando queria fazer comentários mais restritos. Desta forma, empreendi a realização da pesquisa no porto de modo informal, no que toca aos instrumentos rígidos de pesquisa (como entrevistas pré-estruturadas, questionários, etc). As conversas eram sempre abertas e tinha boa participação dos demais yanomami, que faziam comentário sobre isso ou sobre aquilo, referente ou não ao *wãno*. Deitados ou sentados nas redes, outros encostados ali próximos ou sentados no estrado do barco conversávamos sobre os *wãno*, sobre as peripécias

de *Horonomi*, personagem mítico dos *wãno*, dos costumes, dos *amoa* ‘cantos’, como também indgavam sobre o mundo dos *napëpë* (brancos). O Porto de São Raimundo tornou-se fundamental para o encontro com os Yanomami visto que eu não podia me deslocar para a região de seus *xaponos* e a experiência tornava-se ainda mais interessante pelo fato de circular, não apenas os yanomami do Maruiá, mas também de outras regiões, como de



Maturacá (São Gabriel da Cachoeira), Ajuricaba (Barcelos), entre outros.

Figura 19 - Localização do Porto de São Raimundo próximo a Ponte da Aparecida.

FONTE: Retirado de http://www.caravanadapesca.com.br/images/site/mini-series/p-mapanegro_gr.gif

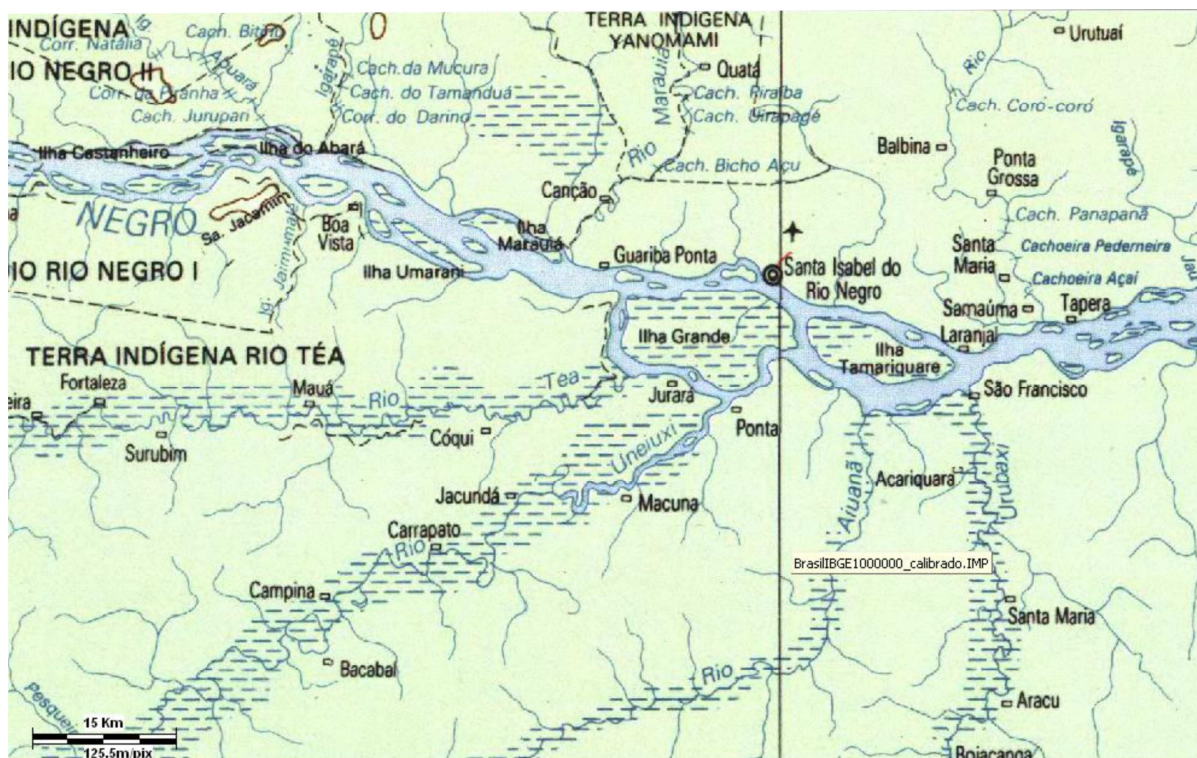


Figura 20 - Localização do Município de Santa Isabel do Rio Negro. (na parte superior a Terra Indígena Yanomami)

CAPÍTULO 2 DEFINIÇÕES E PARADIGMAS

2.1 Justificação do uso da Teoria da Racionalidade²⁷ Comunicativa na Pesquisa Antropológica sobre o Ethos Yanomami

A análise que propomos aqui, de como os Yanomami de Xitipapiwei formulam o seu *ethos*²⁸ e a forma que eles o expressam na produção de seus mitos, poderia ser realizado dentro de várias perspectivas teóricas, seja pelo viés antropológico, seja pelo viés filosófico.

Ao escolher o paradigma da *racionalidade comunicativa* para realizar uma análise antropológica a cerca do *ethos* deparamos com algumas dificuldades. A primeira dela é que

²⁷ Em relação ao conceito de racionalidade (noção fundamental das teorias das ciências ocidentais) aplicado e debatido na antropologia será visto mais adiante.

²⁸ Esclarecimentos sobre o conceito de *ethos* empregado nesta pesquisa será exposto em 3.3.

estudo sobre o *ethos* dos povos indígenas é um tema pouco explorado pela antropologia²⁹; a segunda dificuldade repousa no fato de que a *Teoria da Racionalidade Comunicativa*, que é especificamente do campo da Pragmática, ramo da Linguística e da Filosofia da Linguagem, não é, pelo menos de imediato, um suporte teórico comum no campo dos estudos desenvolvidos pela Antropologia Social, embora o cunho pragmático se faça presente quando se percebemos trabalhos com perspectivas Wittgensteiniana; a terceira está no fato de que a *Teoria da Racionalidade Comunicativa*, que tem seu principal representante o filósofo alemão Jürgen Habermas³⁰, está direcionada para as sociedades modernas (profundamente marcadas pela tensão entre conhecimento científico e senso comum, sociedade/cultura e natureza e principalmente pelo uso de uma razão de caráter instrumental). Além, de se situar em um campo de debate conhecido como corrente da *teoria crítica* da sociedade, a qual põe em xeque o uso da razão em seu caráter instrumental diante de um contexto discutível de *pós-modernidade*³¹. No entanto, vale ressaltar aqui que não focalizaremos necessariamente a filosofia deste autor, e sim, apenas alguns elementos da sua *Teoria da Racionalidade Comunicativa*, com o intuito de caminhar para além de Habermas e mostrar que a sua teoria é um dos elementos da pragmática e que esta significativamente presente na antropologia contemporânea.

A análise do *ethos* dentro de uma perspectiva da *Teoria da Racionalidade Comunicativa* não é uma escolha ocasional diante de uma multiplicidade de escolhas teóricas acerca desta temática oferecida pela filosofia ou pela linguística, sem deixar de lado alguma perspectiva antropológica viável à análise que pretendemos. Todavia, compreende uma

²⁹ Como mencionamos na Introdução, o estudo sobre ética repousa na construção do saber antropológico e na relação do antropólogo com o indígena, informante ou consultor. (Laraia, 1994; Otavio Velho, 1991; Cardoso de Oliveira, 1990) e não na ética ou moral interna do grupo estudado.

³⁰ Poderemos situar Habermas dentro de uma filosofia da linguagem da qual provem uma série autores que se baseiam em fundamentos lingüísticos para articular suas teorias.

³¹ Quanto às questões que implica o conceito de modernidade a qual se relaciona ao de racionalidade e que é o terreno apropriado para a efetivação, segundo Habermas, da teoria da racionalidade comunicativa repassada em 3.4.

escolha deliberada pela qual acreditamos que, se o *ethos* yanomami é um evento social através do quais discursos pragmáticos são “fixados” ao longo dos anos pela tradição oral por meio de seus mitos, o principal meio de análise para a compreensão desse *ethos* passaria pelos processos lingüísticos de caráter pragmático (e semânticos) utilizado pelos yanomami. Sobre a viabilidade de um diálogo entre antropologia e a filosofia de Habermas, que propomos aqui, citamos, Viveiros de Castro quando diz que,

As relações entre antropologia e filosofia se intensificaram sobremaneira no último quartel do século passado, mas o processo se desenrolou essencialmente na academia anglo-saxã, na qual a antropologia, como outras **humanities**, tem se mostrado muito mais aberta à “filosofia continental” que a antropologia francesa ela própria. A analítica existencial de Heidegger, a fenomenologia da corporalidade de Merleau-Ponty, a microfísica do poder de Foucault e o método da desconstrução de Derrida vieram se somar, nos anos 1980 e 1990, aos ventos continentais que já sopravam na década de 1970, responsáveis pela popularidade, na antropologia americana e britânica, de diferentes sabores do marxismo velho-europeu — uma sucessão de influências que podem ser vistas, aliás, como reações imunológicas ao estruturalismo Lévi-Straussiano, a ameaça continental dominante na década de 1960. Na Velha Europa, em particular na França, as relações entre antropologia e filosofia foram-se esgarçando no mesmo passo em que o estruturalismo perdia seu ímpeto paradigmático, ou foram sendo reconfiguradas em bases antes pré- que pós-estruturalistas. O pós-estruturalismo filosófico, a “**French theory**” por excelência⁵, teve pouco efeito sobre a antropologia feita naquele país, enquanto foi, ao contrário, o principal responsável pela aproximação entre as duas disciplinas nos países de língua inglesa (não sem reações violentas, é claro, da parte — de boa parte — do cardinalato epistêmico nativo (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 92-93).

A re-apropriação do uso de conceitos de outras áreas de conhecimento (como, por exemplo, da filosofia) para a antropologia social não é nenhuma inovação da nossa parte, como mostra Viveiros de Castro ao se apropriar das idéias de Deleuze e Guattari, ou de Pierre Bourdieu, cuja

Formação filosófica, a prática etnológica e a da posterior dedicação à sociologia ancoram à filosofia das ciências, na tradição de Bachelard (1984, 1990, 1996), e ao pensamento de Cassirer (1965, 1972), tanto no que se refere à sua filosofia das formas simbólicas, como à sua concepção

relacional do conhecimento, e à fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty; trinômio ao qual ele une o modelo estruturalista de Lévi-Strauss (Bourdieu et al., 1990:10). Mas as suas fontes se estendem ao marxismo e ao diálogo intelectual com contemporâneos, como Althusser, Habermas e Foucault. (THIRY-CHERQUES, 2006, p. 28)

Noções trabalhadas por Bourdieu, como a de *habitus*, provavelmente a mais conhecida do seu repertório teórico, possui suas bases fincadas em longa tradição filosófica como demonstra Thiry-Cherques,

O conceito tem uma longa história (Aristóteles, Boetius, Averroes, Tomás de Aquino, Hegel, Mauss, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty...). A definição adotada por Bourdieu foi pensada como um expediente para escapar do paradigma objetivista do estruturalismo sem recair na filosofia do sujeito e da consciência. Aproxima-se da noção de Heidegger do “modo-de-ser no mundo”, mas tem características próprias. Para Bourdieu, o *habitus* é um sistema de disposições, modos de perceber, de sentir, de fazer, de pensar, que nos levam a agir de determinada forma em uma circunstância dada. (2006, p.33).

Mas se por acaso alegarmos que o uso das noções filosóficas por Bourdieu deriva de seu histórico com esta disciplina, diríamos que outros paradigmas, como a noção de alteridade de Martin Buber, por exemplo, emergem na antropologia como na teoria da *performance* de V. Turner como bem mostra Alves da Silva,

Entre os modelos de *liminaridade* apresentados por Turner destaca-se o sentimento da *communitas*. A noção de *communitas* foi cunhada por Turner e foi baseada em Martin Buber: Essencialmente, a “communitas” consiste em uma relação entre indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos. Estes indivíduos não estão segmentados em função e posições sociais, porém, defrontam-se uns com os outros, mais propriamente à maneira do “Eu e Tu” de Martin Buber. (TURNER, 1974, p. 161). (ALVES DA SILVA, 2005, p.38-39).

Por fim, para ampliar ainda mais os horizontes onde os nossos argumentos sobre a viabilidade dessa nossa proposta de estudo se encontra, citamos também o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira que em seu texto, intitulada em *O Saber, a Ética e a Ação Social* (1990) também parte de perspectivas filosóficas, ao se utilizar do aparato teórico de Karl-Otto

Apel (um dos principais críticos da pragmática habermaseana) para compor seus argumentos antropológicos como nos mostra Laraia,

Cardoso de Oliveira reflete sobre o tema utilizando-se de uma conferência do filósofo alemão Karl-Otto Apel que sustenta que "a necessidade de uma ética universal - isto é obrigatória para a sociedade humana e sua totalidade - jamais foi tão urgente como em nossa era; na era de uma civilização unificada a nível planetário pelas conseqüências tecnológicas da ciência. Por outro lado, a tarefa filosófica de fundamentar racionalmente uma ética universal nunca foi tão difícil - e, inclusive, desesperada - como na era da ciência: (isso devido) à idéia científica de uma "objetividade" normativamente neutra ou não valorativa". Para resolver a dificuldade apontada por Apel, Cardoso de Oliveira recorre ao texto de H. Gronewold, que sustenta a existência de três espaços sociais em que os procedimentos éticos são utilizados: "o espaço da família, do matrimônio e da vizinhança que ele chama de **micro-esfera**; o da política nacional que chama de **meso-esfera**; e o dos interesses vitais comuns a toda humanidade, envolvendo inclusive o destino desta humanidade, que chama de **macro-esfera** (1994, p. 8-9).

Antes de Habermas se encontrar em seu desenvolvimento atual³² partiu de várias correntes, tanto linguísticas quanto filosóficas a qual poderemos citar, de forma elucidativamente breve, a semântica de E. Husserl, expressado através de uma filosofia da consciência, de Friedrich L. G. Frege com sua teoria da significação, de Rudolf Carnap com sua teoria da semântica, da semântica de Wittgenstein em suas fases (primeiro e segundo Wittgenstein), com sua teoria da figuração e posteriormente com um estudo de caráter mais pragmático, isto é, com uma concepção instrumentalista da linguagem, ou se querendo, com uma teoria objetivista da linguagem, dando uma nova imagem a questões ligadas ao seu uso, de John Langshaw Austin, com sua teoria dos atos de fala, dentro de uma teoria da linguagem performativa, passando ainda por John R. Searle, refinando a teoria dos atos de fala de Austin a qual dará base posteriormente para o desenvolvimento dos estudos de Habermas. Além da idéia de estruturas pré-conceitual da compreensão de Gadamer e da pragmática transcendental

³² Vale ressaltar que Habermas até hoje se considera ainda a caminho da elaboração sistemática de sua teoria. (Manfredo de Oliveira, 2001, p. 294).

de Kal-Otto Apel. Não entramos nos detalhes teóricos de cada um desses autores³³ citados porque foge do foco desta pesquisa.

Certificamos, então, que a *Teoria da Racionalidade Comunicativa* advém de uma longa caminhada de reflexão sobre o uso da linguagem. Essas reflexões sobre a linguagem foram elaboradas por filósofos, linguistas e por alguns antropólogos (principalmente da corrente semiótica da antropologia como Clifford Geertz), sendo que alguns desses autores citados anteriormente foram utilizados pela antropologia como, por exemplo, Wittgenstein e Austin. Outros exemplos encontramos nos textos de Peirano quando discute a análise dos rituais na antropologia e cita o uso de Austin por Stanley Tambiah;

A transferência de propriedades continua a ser objeto de reflexão em Tambiah (1973), quando então a reanálise da magia azande leva o autor a experimentar as idéias de Austin (1962) sobre atos performativos e sua “força ilocucionária” às analogias mágicas, positivas e negativas. Tambiah aí indicava estar consciente de seu rompimento com a distinção entre *langue/parole* de Saussure e enfatizava que o ato mágico tem significados predicativos e referenciais, mas é também performativo. (PEIRANO, 2000, p. 10).

O que tentamos demonstrar até agora não se trata de ratificar o encontro entre antropologia e filosofia, mas de iluminar a possibilidade de um diálogo com Habermas. Se por um lado mostramos que a *Teoria da Racionalidade Comunicativa* possui uma significativa reflexão sobre o uso da linguagem, por outro lado, temos consciência de que essa mesma teoria pretende apontar caminhos viáveis para solucionar problemas da modernidade ligada a questões do uso da razão, como também se preocupa em analisar os princípios de emancipação social dos atores sociais. Entretanto, podemos utilizar este instrumento teórico para compreender os processos lingüísticos utilizados pelos yanomami na elaboração do seu *ethos*, uma vez que o *locus* do debate da *teoria da racionalidade comunicativa* está situado no

³³ Para uma compreensão mais detalhada da teoria de cada um, como de outros não citados, que foram mencionados nessa breve elucidação confira em *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea* de Manfredo A. de Oliveira, 2001.

âmbito da comunicação entre indivíduos que podem falar e se posicionar diante de seu respectivo mundo, como fazem os yanomami de Xitipapiwei. Podemos discutir várias dimensões da sociedade, dos aspectos culturais aos sociais, como *gênero* (STRATHERN, 2007), *religião* (DURKHEIM, 1996 [1912]), o *sagrado* (HERTZ, 1979) e até de conceitos mais amplos como o de *Modernidade* (LATOUR, 2000) ou de *Oriente* (SAID, 2007). Todavia, não podemos negar o fato de que em todo o grupo humano, por menor que seja, exista a comunicação e o entendimento mútuo realizado por meios de complexos processos lingüísticos.

Na primeira das dificuldades apresentada acima compreendemos que, de fato, a *Teoria da Racionalidade Comunicativa* é uma teoria pouca conhecida no campo da antropologia social. Mas há quem, mesmo que de forma bastante tímida, se propões a dialogar com as idéias de Habermas, por exemplo, Luis Roberto C. Oliveira (1993), Roberto da Cardoso de Oliveira (2002), ou Sergio Paulo Rouanet (1990), embora este última seja filósofo, possui um texto bastante elucidativo do diálogo de Roberto C. Oliveira com a ética discursiva de Habermas.

As teorias pragmáticas, onde Habermas se encontra, também aparece em textos antropológicos crítico como nos trabalhos de Bruno Latour (2000), *Jamais Fomos Modernos*, onde questiona a proposição de modernidade e mostra o caos onde está alicerçado o conceito de moderno. Infelizmente, Habermas surge na forma de um exemplo do esforço agonizante de salvar a modernidade partindo de elementos lingüísticos e apoiando-se na comunicação, como podemos observar nas próprias palavras de Latour,

É ainda pior quando tentam proteger o projeto moderno do perigo de seu desaparecimento. Habermas exprime este esforço desesperado (Habermas, 1988). Será que ele vai mostrar que nada nunca separou profundamente as coisas das pessoas? Será que irá retornar o projeto moderno, demonstrar os arranjos da prática por sob as justificativas da Constituição? [...] se algum dia alguém esteve enganado quanto aos inimigos, de certos foi este kantismo deslocado em pleno século XX que se esforça para aumentar o abismo entre

os objetos conhecidos pelo sujeito, de um lado, e a razão comunicacional, de outro, enquanto a antiga consciência tinha ao menos o mérito de visar o objeto e, conseqüentemente, de lembrar a origem artificial dos pólos constitucionais. Mas Habermas quer tornar os dois pólos incomensuráveis, no momento exato em que os quase-objetos multiplicam-se de tal forma que parece impossível encontrar apenas um deles que se pareça, um mínimo que seja, com um falante livre ou com um objeto da natureza reificado. Kant já não conseguia fazê-lo em plena revolução industrial; como poderia Habermas consegui-lo depois da sexta ou sétima revolução? [...] Habermas e seus discípulos só mantêm o projeto da modernidade porque se abstêm de qualquer estudo empírico (Habermas, 1987); caso contrário, o terceiro estado iria torna-se visível rápido demais e mistura-se com excessiva intimidade aos pobres sujeitos falantes. Que morra as redes, contanto que a razão comunicacional pareça triunfar. Ainda assim, Habermas é ainda honesto e respeitável. Mesmo que na caricatura do projeto moderno, podemos reconhecer ainda o brilho enfraquecido das Luzes do século XVIII ou o eco do século XIX. (2000, p. 59-60)

Interessante notar que, se de um lado Latour afirma que *Habermas se abstém de qualquer estudo empírico*, do outro, Luis R. Cardoso de Oliveira, adota uma visão mais otimista de Habermas, mesmo sabendo de suas limitações teóricas, quando afirma que,

Embora a ênfase na análise/interpretação das normas morais enquanto tais me pareça limitada e pouco fecunda, a incorporação dos *discursos práticos* em geral dentro do universo de preocupações da ética Discursiva abre possibilidades interessantes para a pesquisa empírica. (OLIVEIRA, 1993, p. 5).

Apesar das demonstrações caricaturescas dos representantes de teorias pragmáticas nos trabalhos de críticos das diversas áreas do conhecimento, inclusive da antropologia, a Pragmática, e de forma mais específica a *Teoria da Racionalidade Comunicativa*, tem muito a contribuir como instrumento de análise nas pesquisas antropológicas, como intencionamos mostrar ao longo desta dissertação.

Para esclarecer definitivamente o uso da *Teoria da Racionalidade Comunicativa* em nossa pesquisa e situar esta teoria dentro de uma corrente pragmática é preciso lembrar que, diante das diversas linhas do pensamento contemporâneo, o termo Pragmático e Pragmatismo vêm sendo largamente utilizados. Eles influenciaram inúmeros autores, inclusive da antropologia, mas, não escapou de investidas críticas que, provavelmente, confere a

pragmática um papel importante na construção de grandes debates. Vale ressaltar que a Pragmática é um campo de estudos da linguagem (e é aqui que se encaixa a nossa proposta de estudo) enquanto que o Pragmatismo é uma linha de pensamento filosófico. Não obstante a está distinção podemos dizer que ambos se aproximam em diversos aspectos sem, todavia, perderem os elementos que a diferenciam.

A Pragmática se localiza no âmbito da Linguística. Entre as diversas formas de se definir, e isso é tudo o que menos queremos, pode-se dizer, grosso modo, que a Pragmática se caracteriza pelo estudo da linguagem em uso, como nos esclarece Marcondes,

Na linguística, a pragmática se caracteriza pelo estudo da linguagem em uso, ou, segundo a definição de Charles Morris (1938), o primeiro a usar esse termo contemporaneamente, o estudo da “relação dos signos com seus intérpretes”. Rudolf Carnap (1938), o lógico e filósofo da ciência de origem alemã com quem Morris trabalhou em Chicago, por sua vez definiu a pragmática como o estudo da linguagem em relação aos seus falantes, ou usuários. Tanto a definição de Morris, quanto a de Carnap, fazem parte da já consagrada distinção geral do campo de estudos da linguagem entre *pragmática*, que considera a linguagem em seu uso concreto, *semântica*, que examina os signos lingüísticos em sua relação com os objetos que designam ou a que se referem, e *sintaxe*, que analisa a relação dos signos entre si. (2000, p.39).

Com tantas reviravoltas, o termo Pragmática³⁴ passou a ser compreendido como todo estudo da linguagem relacionada ao seu uso no âmbito da comunicação. Resumindo, a Pragmática é uma perspectiva filosófica pela qual o empreendimento do estudo da linguagem deve ser efetivado dentro de uma visão pragmática. Isto é, refere-se a uma prática social concreta, onde se analisa a composição do significado lingüístico partindo de diversos elementos entre os quais estão a interação entre interlocutores, os elementos sócio-culturais, o contexto de uso, os objetivos da comunicação, os seus efeitos e conseqüências dos usos da linguagem.

³⁴ Para melhor compreensão do uso do termo confira em LEVINSON, S. C. (1983) *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press (Tradução pela Martins Fontes, 2007).

Desta forma, Habermas se enquadraria dentro de corrente denominada de *Pragmática universal* com sua *Teoria da ação comunicativa*, pois tendo como inspiração o Pragmatismo e a filosofia pragmática da linguagem, desenvolveu concepções de uma pragmática direcionadas à análise das condições de possibilidade da comunicação, de seus pressupostos e de suas implicações, sobretudo nos campos da ética³⁵ e da política. Alguém poderia nos interrogar: então a proposta de estudo aqui apresentada (a compreensão do *ethos* pela análise do mito) se propõe a uma busca por categorias universais como pretende a teoria da ação comunicativa de Habermas? Obviamente que não, pois mesmo que o *status* teórico da pragmática universal trate das pressuposições universais da ação comunicativa, como pretende os autores desta corrente, ela busca, por outro lado, os elementos da compreensão que para Habermas é um tipo fundamental de ação social. Ora, se Habermas articula em sua linha de pensamento dois conceitos que acredita haver conexão entre comunicação e ética, é porque a racionalidade comunicativa pressupõe uma ética que seja capaz de normatizar a fala e as ações dos indivíduos.

Ao analisarmos os mitos para entendermos o significado das formas que normatizam a fala e, conseqüentemente, as ações, no âmbito das relações sociais, dos indivíduos yanomami, então estaremos realizando o nosso esforço intelectual e não buscando sistemas que vise categorias universais. Mas se autores, como Geertz (1989), chegaram a conclusões de que é errôneo pensar o sentido como socialmente construído, ou que o sentido só existe dentro dos “jogos de linguagens”, ou ainda lançar mãos dos sistemas de referências intersubjetivos (que é um dos elementos de reflexão da *Teoria da Racionalidade Comunicativa*), além de que, como diria Wittgenstein (1975), os limites da linguagem, que se consideravam os limites do mundo, não estão presos às fronteiras, onde então se justificaria o uso dessa teoria da ação

³⁵ É dentro desta perspectiva, de uma ética alicerçada na linguagem, isto é, uma ética-discursiva, que direcionamos o nosso esforço para empreender uma análise do *ethos* yanomami. A este respeito veremos mais detalhadamente adiante.

comunicativa dentro da pesquisa pretendida aqui? Responderíamos que na verdade o uso da *Teoria da Racionalidade Comunicativa* segue uma perspectiva mais na direção de Viveiros de Castro, quando diz que *Não se trata, portanto, de propugnar uma forma de idealismo intersubjetivo, nem de fazer valer os direitos da razão comunicacional ou do consenso dialógico.* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 5), embora sejam por aí os caminhos a ser percorridos. De qualquer forma, vale lembrar que o que pretendemos com o uso da *Teoria da Racionalidade Comunicativa* empregada na nossa análise do *ethos* yanomami é que alcancemos algum sentido do que sejam as relações sociais, mas,

Não das relações sociais tomadas como uma província ontológica distinta, mas de todos os fenômenos possíveis enquanto relações sociais, enquanto implicam relações sociais: de todas as relações como sociais... uma perspectiva, portanto, pronta a admitir que o tratamento de todas as relações como sociais pode levar a uma reconceituação radical do que seja 'o social'. Digamos então que a antropologia se distinga dos outros discursos sobre a socialidade humana não por dispor de uma doutrina particularmente sólida sobre a natureza das relações sociais, mas, ao contrário, por ter apenas uma vaga idéia inicial do que seja uma relação. Pois seu problema característico consiste menos em determinar quais são as relações sociais que constituem seu objeto, e muito mais em se perguntar o que seu objeto constitui como relação social, o que é uma relação social nos termos de seu objeto. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 7).

Portanto, não se trata de hiper valorizar a *Teoria da Racionalidade Comunicativa*, em detrimento das teorias antropológicas vigentes, como as teorias de performance, tão bem formuladas hoje, mas de uma proposta teórica que, com todos os seus elementos de reflexão, possa nos favorecer uma análise madura sobre o *ethos* yanomami, além de abrir perspectivas antropológicas sobre o que *seu objeto constitui como relação social ou sobre o que é uma relação social nos termos de seu objeto* (op. cit), além de que

Ao resgatar a importância da superestrutura e/ou do mundo da vida como objeto de investigação, o percurso trilhado por Habermas amplia cada vez mais o potencial de re-percução de sua obra na antropologia. Não apenas devido ao foco nas representações, mas, sobretudo, pelo desenvolvimento de

uma preocupação com a dimensão do "vivido". Neste sentido, a relativização da separação Kantiana entre as esferas normativa e valorativa no equacionamento de questões de ordem moral, através da articulação dos princípios de justiça e solidariedade nas proposições mais recentes da ética Discursiva, permite uma aproximação interessante com a noção Maussiana de "reciprocidade", cuja fecundidade procurar-se-á explorar na presente comunicação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993, p. 2).

2.2 O Paradigma Habermaseano da Racionalidade Comunicativa

Para compreendermos como o paradigma da *Racionalidade Comunicativa* oferece uma janela para analisarmos o *ethos* elaborado pelos yanomami diante do mundo em que vivem, precisamos situar, mesmo que rapidamente, em que consiste a *Teoria da Racionalidade Comunicativa*. Para isso, remeteremos brevemente sobre o representante da teoria Jürgen Habermas, embora, não adotaremos necessariamente a sua filosofia, isto é, uma filosofia da pragmática universal. Ressaltaremos ainda que muitos dos aspectos da teoria da racionalidade serão retomados e melhor esclarecidos posteriormente.

Jürgen Habermas nasceu em Düsseldorf, pequena cidade da Alemanha em 1929. De 1949 a 1954 estudou filosofia, História, Psicologia, Economia e Literatura alemã em Gottingen, Zurich e Bonn. Doutorou-se em 1954 com uma tese sobre “O absoluto na História” – um estudo sobre a Filosofia das idades do mundo, de Schelling, pela universidade de Bonn. Dez anos mais tarde conquistou a livre-docência pela Universidade de Marburgo, com uma tese sobre “As Mudanças Estruturais do Espaço Público”.

Sua carreira acadêmica foi particularmente brilhante: de 1956 a 1959 desde os 27 anos, foi assistente T.W. Adorno, fato excepcional na Alemanha. Desde que assumiu o cargo de assistente de pesquisa no Instituto para Pesquisas de Frankfurt (1956-1959), Habermas tem se dedicado intensamente a atividade acadêmica. Ensinou em Heildeuberg a partir de 1964; depois passou a ensinar sociologia em Frankfurt, de 1964-1971. Dirigiu, de 1964 a 1983, o Instituto de Pesquisa Social Max Planck, em Munchen. A partir de 1983, passou a ensinar na

universidade J. W. Goethe em Frankfurt Am Main, onde sucedeu Max Horkheimer na cátedra da filosofia e sociologia.

Sabe-se que Habermas afirma que o uso de comunicação da linguagem como constitutivo da vida social: ele define as normas, os valores, os papéis necessários a toda comunidade; ela é aquilo sem o que nenhuma socialidade seria possível. Ora, essa teoria crítica da moral, do direito e da democracia se apóia em uma pragmática da linguagem e requer a explicitação de categorias que tornam possível o acordo racional com o outro a propósito da verdade dos fatos, da correção dos atos e das normas; verdade e objetividade, realidade e referência, validade e racionalidade. Embora, futuramente retomaremos estas categorias que permeiam a teoria da Habermas, esclarecemos antecipadamente a questão sobre as mesmas se, enquanto significam algo ou alguma coisa, poderiam ser aplicados a todas as sociedades, sobre as minorias étnicas, inclusive aos Yanomami, uma vez que, como já mencionamos anteriormente, estaria voltada para as sociedades modernas. Em resposta a esta questão poderíamos argumentar, segundo Marcondes e apoiado na dimensão pragmática da teoria de Habermas, que,

A pragmática pressupõe uma concepção segundo a qual o significado é relativo a contextos determinados e deve ser considerado a partir do uso dos termos e expressões lingüísticos utilizados nesses contextos. Isso não equivale ao “vale tudo”, porque o significado não é visto como arbitrário, mas como dependente do contexto. A consideração do uso envolve, portanto a determinação das regras e condições de uso que caracterizam os contextos específicos em que o significado se constitui. Afirmar que o significado é “relativo ao contexto” não é o mesmo que afirmar o “relativismo” semântico, cognitivo, ou ético, se “relativismo” significa que todas as posições se equivalem e são igualmente válidas, ou a tese de Humpty Dumpty segundo a qual podemos significar o que quisermos. Ao contrário, a consideração de regras, convenções e condições de uso, exclui a arbitrariedade, explicitando o processo de constituição e de alteração do significado de uma palavra ou expressão lingüística. (MARCONDES, 2000, p. 42).

Portanto, não se trata de encará-las como categorias fixas ou de conceitos herméticos. Além de que, na própria perspectiva de cada sociedade, as categorias citadas acima, poderão estar situadas diferentemente em um mesmo plano. Ou poderemos ser tão pretensiosos de nos arrojar estas categorias como sendo unicamente exclusivamente do pensamento ocidental?

Assim, como para se compreender os estudos antropológicos desenvolvidos por Viveiros de Castro é necessário conhecer um pouco sobre o trabalho de Gilles Deleuze e de Felix Guatarri, para facilitar a compreensão daqueles, não-familiarizado com os trabalhos de Habermas colocaremos –como já havíamos dito –, os princípios gerais da *Teoria da Racionalidade comunicativa*³⁶.

Habermas trabalha com o conceito de *Discurso* como uma forma de comunicação ou *Rede* (enquanto, discurso, fala), que consiste na comunicação (fala ou discurso) a qual se propõe a fundamentar as pretensões de validade das afirmações e das normas nas quais se baseia implicitamente o agir comunicativo (interação social) – que é outra forma de comunicação (fala ou discurso). Habermas defende o aspecto intersubjetivo do discurso (relação dialogal), além do aspecto lógico-argumentativo (explicação e discussão para a fundamentação das pretensões de validade problematizadas). A base fundamental da *teoria da ação comunicativa* está alicerçada em outro conceito o de *mundo-da-vida*, *mundo vivido* ou *Lebenswelt*: ambiente onde se desencadeiam as relações sociais espontâneas, lugar de reciprocidade entre indivíduos, lugar onde diferentes pessoas se entendem a partir de um pano de fundo comum sobre algo no mundo objetivo dos fatos, do mundo social das normas, do mundo subjetivo das vivências, como também de alianças que não são colocadas em xeque. Habermas acredita que o *mundo-da-vida* não se dá nem se desenvolve fora do âmbito social.

³⁶ Para um maior aprofundamento do pensamento de Habermas confira *Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada*, 2002; *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, 1989. *Racionalidade e comunicação*, 1996; *Teoria de La Accion Comunicativa I: Racionalidad de La Acción y Racionalización*, 1988.

Desta formas, as relações sociais que se dão no *mundo-da-vida* se configuram como ação comunicativa. Ele surge como possibilidade de realização do processo comunicativo, estabelece o sentido intersubjetivamente compartilhado a partir do qual as pessoas podem comunicar-se.

Na comunicação ordinária invocamos implicitamente pretensões de validade com relação aos enunciados. Quando falamos algo, estamos certificado, de maneira implícita, que: a) nossas declarações sobre fatos e acontecimentos são verdadeiras; b) que a norma subjacente ao enunciado lingüístico é justa, e c) que a expressão dos nossos sentimentos é veraz. Para Habermas essas três pretensões de validade estão relacionadas ao *mundo-da-vida*. Assim, o processo comunicativo se articula a três tipos de mundo. 1- O mundo objetivo das coisas, as quais competem as relações de pretensões de *verdade*; 2- O mundo social das normas e instituições, mediante às quais são evocadas as pretensões de *justiça*; 3- O mundo subjetivo das vivências e emoções, com as quais se afirmam pretensões de *veracidade*. Esta tríade nos coloca novamente diante de outra questão, esses valores *verdade*, *justiça* e *veracidade*, tipicamente ocidentais, se aplicariam a todas as sociedades? Verdade, justiça e veracidade estão relacionadas, para Habermas, com a construção normativa dos grupos sociais, levando em consideração está proposição, diríamos a princípio que,

As propostas de Habermas enfatizam a relevância da esfera normativa como objeto privilegiado da investigação sociológica, na medida em que esta seria constitutiva mesmo do mundo social enquanto tal. Pois, não seria concebível uma vida em grupo ou em sociedade que não fosse normatizada. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993, p. 3).

Ora, o modo pelo quais esses mundos se articulam comunicativamente através dos interlocutores se efetiva na possibilidade de se atingir aquilo que Habermas define como *expectativa*, a qual cada interlocutor, se necessário, poderá justificar as pretensões de validade em questão. Para ele a validade da *pretensão de veracidade* só pode ser legitimada pela

coerência entre a fala do interlocutor e os seus atos. Em relação às demais pretensões, o interlocutor precisará oferecer argumentos através de um referencial teórico comumente aceito (tratando-se de proposições descritivas), ou de uma ordem normativa vigente (se se tratando em proposições prescritivas). Desta forma o interlocutor exporá o caráter verdadeiro da proposição descritiva porque esta é amparada por uma teoria aceita sobre o mundo físico, enquanto que as proposições prescritivas são corretas pelo fato de ser uma norma vigente. No entanto, a questão toma outro rumo quando se objeta a própria validade desta teoria ou desta norma. Para Habermas a problematização desta contestação requer renúncia do *mundo-da-vida* e o acesso a outro tipo de argumentação. Tratamos então do que diz respeito ao *discurso*. Desta forma as pretensões de validade ligada às questões de caráter cognitivas são tratadas nos discursos teóricos, e as referentes às questões normativas, nos discursos práticos. Em ambas, os interlocutores se afastam do mundo-da-vida e adquirem uma posição crítica daquilo que antes era visto como não-problemático.

A argumentação discursiva possibilita uma espécie de *epoché*³⁷. A validade de ambas é posta entre parênteses, até que se finalize, pelo consenso, o processo discursivo, que acarretará na aprovação (ou à negação) dos fatos apresentados como verdadeiros, e à justificação (ou à refutação) das normas tidas como justas. A idéia de consenso verdadeiro exige a possibilidade de determinar a verdade das proposições, a veracidade dos proferimentos e a justeza de ações. Embora estejamos mostrando neste momento apenas a *Teoria da Racionalidade Comunicativa*, a grosso modo, limpo e seco, sem discutir as implicações dessas categorias no âmbito da antropologia, poderíamos indicar a direção da nossa argumentação, isto é, o que significaria *consenso*, justiça, verdade ou veracidade para aqueles com os quais dialogamos, isto é, os Yanomami. Estas questões serão retomadas no capítulo III.

³⁷ Conceito do aparato fenomenológico de Husserl compreendido como suspensão dos valores vigentes, aqui entendido como a suspensão radical da crença na validade do que havia afirmado.

Desta forma, podemos inferir então que nos dois discursos é o *consenso* que valida a proposição, entretanto esta validação apenas será conclusiva se se o consenso for estabelecido. Para que o *consenso* seja estabelecido, a argumentação apresentada no discurso deverá ser orientado por certos pressupostos pragmáticos, que segundo Habermas,

a práxis repousa nos pressupostos idealizantes de: a) Publicidade e total inclusão de todos os envolvidos. B) Distribuição equitativa nos direitos de comunicação; c) Caráter não-violento de uma situação que admite apenas a força não-coercivo do melhor argumento; d) A probabilidade dos proferimentos de todos os participantes. (HABERMAS, 2004, p.46).

Esses pressupostos são os que determinam uma situação *linguística ideal*. Segundo Rouanet (1990) essa situação linguística ideal é tida como condições ideais, porque raramente se atualizam em discursos concretos. Ao mesmo tempo, precisam ser pressupostas como reais, porque sem a expectativa de que elas estariam presentes, nenhum interessado participaria da argumentação, como também pelo fato de acreditarmos que podemos distinguir um consenso falso de um verdadeiro, do contrário nossa comunicação ordinária seria incompreensível.

Para Habermas, os pressupostos pragmáticos mencionados anteriormente estão na origem da argumentação, seja ela de caráter teórica ou prática. Remetendo a valores morais, implica que a ética é *pressuposta* por qualquer discurso, mas que, as questões normativas são *debatidas* nos discursos práticos. Segundo o filósofo a teoria da ação comunicativa demonstra que as proposições normativas são tão susceptíveis de serem falsas ou verdadeiras, quanto as proposições descritivas, por que elas são validadas por um consenso. Quanto a estes princípios, em relação aos Yanomami de Xitipapiwei, implicaria pensar na ação comunicativa, que efetivada na linguagem, como uma forma privilegiada de relacionamento entre os sujeitos pelas quais se permitiria observar a articulação de valores, elaboração de normas e o questionamento dos mesmos.

Outro aspecto a teoria pragmática de Habermas é o princípio da universalidade.

Habermas pretende recuperar a universalidade da razão, o que é indefensável para os pós-modernistas. Essa universalidade tem o seu substrato, segundo ele, na linguagem. Essa é uma concepção de linguagem diversa daquela restrita aos jogos de linguagem locais a que se referem Lyotard e Rorty. Para Habermas, a linguagem tem um aspecto universal: há um conjunto de regras básicas que todos dominam. A linguagem é o *médium* que possibilita a comunicação entre os homens, é o que permite que “as fronteiras de mundo tidas como incomensuráveis ainda se mostrem permeáveis” (HABERMAS, 1990, p. 153). A racionalidade, em Habermas, é um conceito que transcende os limites de toda comunidade local em direção a uma comunidade universal. (DANTAS, s/d, p. 5)

Habermas pensa a sua teoria da ação comunicativa nestes conformes por que para ele não é possível discorrer mais sobre os processos sociais, inclusive os processos de emancipação, a que tanto se esforça a desenvolver, sem pensar no fenômeno da linguagem. Desta forma,

O princípio de universalização é introduzido como regra de argumentação para os Discursos práticos (filosofia e sociologia), pois esse princípio pode ser compreendido como uma reconstrução das intuições da vida cotidiana que sustentariam uma avaliação imparcial dos conflitos de ação morais (modelo "*reflective equilibrium*", de Rawls). Enquanto a regra de argumentação é fundamentada a partir dos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral, juntamente com a explicitação do sentido das pretensões de validade normativas, ou seja, a validade universal do princípio de universalização ultrapassa a perspectiva de uma cultura determinada, baseando-se na comprovação pragmático-transcendental de pressupostos universais e necessários de argumentação. Esses argumentos sustentam apenas a circunstância de que não há nenhuma alternativa identificável para a "nossa" maneira de argumentar, de modo que a ética do Discurso também se apóia, como as ciências sociais reconstrutivas, exclusivamente em reconstruções hipotéticas, para as quais temos que buscar confirmações plausíveis, em concorrência com outras teorias das quais depende a sua confirmação indireta (PEREIRA, s/d, p. 5)

Desta forma, cada um que está envolvido na produção de um discurso se obriga, de forma intuitiva, a concordar com certos procedimentos, os quais reconhecem implicitamente, ao princípio de universalidade. Como diria Rouanet, não se pode aceitar, sem contrariar os pressupostos gerais da comunicação, que aqueles que se interessam em ingressar neste

discurso sejam recusados, que alguns participantes sejam coagidos, que outros não tenham a possibilidade de argumentar em defesa dos seus interesses, que outros se arroguem o direito de não seguir a norma,

O consenso em questões práticas será fundado quando a argumentação for conduzida segundo uma regra de procedimento derivada dos pressupostos pragmáticos de qualquer argumentação, prática ou teórica. Essa regra é o princípio da universalização, o princípio U. É o seguinte o enunciado do princípio U: "Todas as normas válidas precisam atender à condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que presumivelmente resultarão da observância geral dessa norma para a satisfação dos interesses de cada indivíduo possam ser aceitas não coercitivamente por todos os envolvidos." (ROUANET, 1990, p. 115).

Para Rouanet, a ética comunicativa de Habermas é universalista, por que

Ela se funda na hipótese de uma natureza humana universal, fundada na universalidade da comunicação pela linguagem. A moldura argumentativa é igualmente universal, não no sentido de que não existam discursos locais, em que os interessados abrangeriam apenas um grupo social específico, mas no sentido de que os argumentos usados devem ser susceptíveis de convencer todos os seres racionais, mesmo os não diretamente envolvidos. É o conceito kantiano da *raesonierrrende Oeffentlichkeit*, uma comunidade argumentativa aberta, abrangendo tendencialmente a humanidade inteira. Universal, também, é o princípio U, versão comunicativa do imperativo categórico, cujo conteúdo é a exigência da universalização. Sem dúvida, o pleno desdobramento da competência discursiva, cujo princípio operacional é o princípio U, é mais fácil nas sociedades modernas, em que já amadureceram as condições político-institucionais para a abertura de discursos problematizadores (ROUANET, 1990, p. 115-116).

É verdade que o princípio da universalização é um dos componentes que formulam a *Teoria da Racionalidade Comunicativa* em seu caráter universalista e que, incansavelmente mencionamos, está voltado para as sociedades modernas. Sobre isso, próprio Rouanet esclarece,

Ao mesmo tempo, não é verdade que o processo discursivo seja exclusivo das sociedades modernas. Esse processo está pressuposto em toda e qualquer forma de comunicação linguística, independentemente de variações espacio-temporais. Por menos modernas que sejam as formas de vida, não é possível imaginar uma interação comunicativa normal sem que as pretensões de validade inerentes a tal comunicação suscitem, mesmo embrionariamente, a necessidade de algum tipo de discurso. Ora, admitir a universalidade do

discurso é admitir a universalidade do princípio U, pois sabemos que ele deriva necessariamente de pressupostos pragmático-lingüísticos sem os quais a argumentação discursiva é impossível. Universais, enfim, são os valores materiais implícitos nas estruturas da interação e do discurso. Mesmo não sendo universalmente vigentes, são universalmente válidos, porque aderem às estruturas universais do entendimento pela linguagem (1990, p. 116).

Isso significa dizer que quando se está no plano do discurso, a situação linguística ideal e o princípio de Universalização fundam, segundo Rouanet, a equalização e a inclusão de todos os participantes no processo de entendimento. Há diversos valores fundamentais, que subjaz à dimensão normativa (e aqui vale ressaltar que cada sociedade possui a sua própria forma de organizar a sua teia de significado), que então se vinculam as *pretensões de validade*,

Qualquer agente comunicativo, na execução de qualquer ação linguística, levanta pretensões de validade e deve pressupor a sua legitimação. As pretensões universais de validade são as seguintes: expressar-se compreensivelmente, dar a entender algo, fazer-se compreensível, compreender-se mutuamente (ARAÚJO DE OLIVEIRA, 2001, p. 322).

As pretensões universais de validade não têm a ver, imediatamente, com o que é válido (ou verdade enquanto conteúdo) para uma determinada comunidade de fala, como se nos perguntássemos o que é validade para os yanomami ou no que eles acreditam ser válido, nos paradigmas de uma determinada ‘verdade’, mas, como mostra Araújo de Oliveira, nos procedimentos da comunicação, isto é, expressar-se compreensivelmente, dar a entender algo, fazer-se compreensível e compreender-se mutuamente. Essas pretensões são levantadas, não somente quando se problematiza uma norma, uma moral, como diria Roberto Cardoso de Oliveira citando Tugendhat,

Segundo as palavras de Ernst Tugendhat, então referido, é “inaceitável que se admita algo como correto e bom porque está já dado de antemão no costume, sem poder prová-lo como correto ou bom...” (TUGENDHAT, 1988, p. 48). (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 22).

Mas também quando se põe em xeque dados de conhecimento (seja ele de cunho cultural ou social) e essa dimensão possuiria, para Habermas, um caráter universalista.

Retornamos a questão, não se pode negar que para Habermas o completo desenvolvimento do que ele denomina de competência comunicativa é mais suscetível nas sociedades compreendidas como modernas, pois estas possibilitam, de forma madura, as condições político-institucionais para os discursos problematizadores. Entretanto, o que é passível a ser problematizado não são apenas as instituições políticas (ou as condições político-institucionais), mas, quaisquer relações de caráter hegemônico existentes no contexto interétnico e intersocietário dos Yanomami uma vez que é inevitável (se não impossível) tratar a dimensão normativa yanomami isoladamente da realidade local (presença significativa do Estado e da Igreja). Ora, se Habermas trabalha com dois conceitos fundamentais para a sua teoria que são o de *mundo da vida* e *mundo sistêmico* e que

O mundo-da-vida e o sistema são tidos como pertencentes a reinos da sociedade: as famílias e as esferas de acesso público-cultural, social e político ao mundo vivo; as empresas e os órgãos do Estado ao sistema. Porém, como se observar, fica difícil trabalhar estas categorias de modo dissociado pelo simples fato de que não podem trabalhar isoladamente as funções reprodutivas materiais da família, desligadas das funções reprodutivas simbólicas da ‘comunidade empresarial’ (MENEZES, 2006, p. 80-81).

Então podemos dizer que, no contexto de contato interétnico atual dos Yanomami (a qual se encontram entidades laicas e religiosas) possui uma abrangência cultural, política e social relevante para se levar em consideração e que a presença crescente do mundo sistêmico (através dessas entidades), ao se inserir no contexto yanomami engendra o mundo sistêmico ao mundo da vida. Como consequência inesperada desta ação resultaria implicações normativas, como um mecanismo de ‘colonização do mundo da vida’, consequente, a sua burocratização. Isso significa que,

Os atores utilizam-se destes mecanismos para alcançar seus objetivos. Porém, deve-se dizer que nem todos os elementos coordenadores da ação estão no mundo-da-vida. A sociedade é por seu turno bastante complexa, existindo nela outros meios de cooperação, como o mercado, que é um mecanismo sistêmico que também estabiliza os complexos de ação. ***Surge daí a urgência de conceituar a diferença que há entre integração social e integração sistêmica.*** (op. cit.83) (grifo nosso).

Mas se o mundo da vida é segundo Habermas, o pano de fundo que possibilita aos sujeitos capazes de falar e agir se entenderem reciprocamente sobre algo no mundo, seja este o mundo exterior natural, ou mundo exterior social ou mundo interior subjetivo e que, portanto, funcionam como processo de entendimento com fins de reproduzir os elementos culturais (e não só culturais), como coordenadores da ação que possibilitaria a integração social, como também facilitador da socialização, oferecendo condições para a formação do próprio ator social, então, poderemos inferir que as representações (morais, sociais e culturais, como por exemplo, o uso da espingarda ou a relação com os *napëpë* ‘os brancos’) nos mitos podem oferecer uma janela para ser refletida a luz da *teoria da racionalidade comunicativa* que ela não é susceptível apenas as sociedades modernas como se os grupos étnicos estivessem isentos desta realidade sistêmica. É claro que nós não nos esquecemos do espaço (problemático?) que o próprio antropólogo ocupa como observador (só observador?) nesta dinâmica entre mundo sistêmico e mundo da vida ali no contexto nativo. É provavelmente nesta perspectiva que escreve Cardoso de Oliveira quando ressalta,

É interessante notar neste contexto, que, dada a comunhão entre os processos de integração social e sistêmica nas sociedades tribais, pelo menos no que concerne à situação daquelas que ainda se mantém relativamente independentes do chamado "sistema mundial", os antropólogos não têm a mesma necessidade de se dedicar ao desvendamento de mecanismos sistêmicos ao estudá-las. Entretanto, aqui também a perspectiva do observador não deixa de ser importante e se manifesta através da comparação (ver Dumont 1980 e Geertz 1983 *inter alia*), ainda que implícita, com as práticas sociais vigentes em sua própria sociedade. A diferença é que neste caso a observação tem como eixo a comparação entre mundos da vida, cujo caráter eminentemente simbólico demanda uma ênfase especial na perspectiva do participante. Tal situação sugere que o ***olhar de fora*** (Lévi-

Strauss 1962) do antropólogo é mediado pelas intuições sócio-culturais do pesquisador, enquanto *ator*, fazendo com que sua apreensão do ponto de vista nativo e sua interpretação do contexto etnográfico estejam fortemente marcadas pelo que talvez pudéssemos chamar de *imperativo dialógico* da antropologia. (1993, p. 4).

Por razões estas que Rounate afirma que o processo discursivo não seja exclusivamente e inerente das sociedades modernas. Afinal, o processo comunicativo, parafraseando-o, está pressuposto em toda e qualquer forma de comunicação linguística, independentemente de variações espaços-temporais e culturais, corroborando desta forma com o princípio de universalização. Daí que se pode afirmar que por menos “modernas” que sejam o grupo humano, não é possível conceber uma interação comunicativa normal sem que as pretensões de validade, inerentes a tal comunicação ocasionem a necessidade de formular algum tipo de discurso, já que “A linguagem presta-se tanto a comunicação como a representação: e o proferimento lingüístico é, ele mesmo, uma forma de agir que serve ao estabelecimento de relações interpessoais”. (HABERMAS, 2004, p. 9).

Assim, resumimos a *Teoria da Racionalidade Comunicativa*, mostrando que a intercompreensão é percebida por Habermas como um *telos* inerente a linguagem humana, uma vez que “se concebermos “entendimento mutuo” como telos inerente a linguagem, impõe-se a co-originalidade de representação, comunicação e ação” (HABERMAS, 2004, p. 9). Pois é nas pressuposições pragmáticas da fala que está situada a noção de *razão comunicativa* através dela se estabelecem critérios de racionalidade tendo em vistas os procedimentos argumentativos que tem o interesse de resgatar a pretensão de validade intrínseca as três formas de mundo (objetivo, social e subjetivo). Por isso

Comporta conotações que em última instância remontam a eficiência central da força sem coação da fala argumentativa, que permite realizar o entendimento e suscitar o consenso. É na fala argumentativa que os diversos participantes superam a subjetividade inicial de suas respectivas concepções e, graça a comunidade de convicções racionalmente motivadas, asseguram-

se, ao mesmo tempo, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto de suas vidas. (HABERMAS, 1988, p. 26).

Por fim, a:

Racionalidade comunicativa expressa-se na força unificadora do discurso orientado para o entendimento, que assegura aos falantes participantes no ato de comunicação um mundo de vida intersubjetivamente partilhado, garantindo assim, simultaneamente um horizonte no seio do qual todos possam referir a um só mundo objetivo. A utilização comunicativa de expressões linguísticas serve não só para dar expressões ao falante, mas também para representar estados de coisa (ou para pressupor sua existência), bem como para estabelecer relações interpessoais com uma segunda pessoa. Surge aqui refletidos os três aspectos de a) um agente que se entende, b) com alguém, c) a respeito de algo. Aquilo que o falante pretende dizer com determinada expressão está ligado tanto que é literalmente dito na mesma, como a ação que ela representa e que deve ser compreendida enquanto tal. Verifica-se então a existência de uma relação tripla entre significado de uma expressão linguística e a) aquilo que se pretende dizer com ela, b) o que é dito nela e c) a forma como é utilizada no ato de fala. Com o seu ato de fala, o falante procura atingir o seu objetivo de conseguir a comunicação com um ouvinte a respeito de algo. (HABERMAS, 1996, p. 192).

Precisamente são esses os princípios gerais da *teoria da racionalidade comunicativa*, como também serão esses princípios que nortearão as análises do *ethos* a partir do mito yanomami.

2.3 Definição do Conceito de *Ethos* Empregado na Análise

Justificamos o uso da *Teoria da Racionalidade Comunicativa* e delineamos o seu paradigma, agora trataremos de definir em que sentido faremos uso do termo *ethos* (o termo *ética* e do seu correlacionado, *moral*) empregado aqui na análise. Para muitos esses dois termos são sinônimos. Ética e Moral, enquanto palavras, de fato são sinônimas. Mas, não será essa a acepção terminológica que adotaremos.

Ao consideramos o mito como elemento de mediação entre a realidade tangível e a realidade cosmológica (como também social) abrimos um espaço para a reflexão do seu papel na construção do *ethos*. Ao nos apropriarmos do conceito de *ética comunicativa*, ou *ética*

discursiva, pretendemos contornar a distinção greco-clássica entre ética e moral, que aliás, está *ad extra* a nossa reflexão.

Dessa pretensão emerge uma questão, simples mais fundamental: Ao optar pelo conceito de ética-discursiva e *contornar a distinção Greco-clássica*, em que precisamente consiste esta distinção por nós contornada? Essa questão obriga-nos a esclarecermos, mesmo de forma suscita em que consiste esta distinção.

O termo *ethos* é uma transliteração de dois vocábulo gregos **ethos** (εθος com *epsilon* inicial) e **ethos** (ηθος, com *eta* inicial). A compreensão primeira do **ethos** (com a letra grega *eta* inicial) designava, segundo Lima Vaz (1993), a morada do homem. O *ethós* é a casa do homem. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constituía a raiz semântica que dá origem a significação do *ethos* como costume, estilo de vida e ação. É neste espaço habitual que o homem rompe com o esquema da *physis* ou da simples necessidade, pois nele se inserem costumes, normas, valores, etc, isto implica que este espaço (*ethos*), enquanto dimensão do homem, não lhe é dado, mas que é construído e reconstruído incessantemente, não é estável. A segunda acepção de **ethos** (com a letra grega *epsilon* inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir dos mesmos atos. O modo de agir do indivíduo, expressão da sua personalidade ética, que traduz a articulação entre o **ethos** como caráter e o **ethos** como hábito.

No entanto, a etimologia revela apenas uma parte do debate, uma vez que o termo *ethos* tem uma enorme carga semântica de reflexão, que aponta para uma melhor compreensão sobre o agir humana no tempo e na história. Há certa confusão entre *ética* e *moral* que parece estar na origem grega do próprio termo que os originaram, pois apesar de possuir acepções próximas e de terem grafias com iniciais diferentes, mas com a mesma pronúncia ao ponto de ser co-relacionadas, não são convergentes. Pois, enquanto que a ciência da ética diferencia sistematicamente os termos sendo a ética no sentido de reflexão, de busca

do sentido dos próprios costumes e dos valores das sociedades, das religiões, dos códigos e normas religiosas ou não. A moral, por sua vez, é traduzida como costume e continuamente é empregada nesse sentido, pois isso existe uma relação intrínseca com a dimensão religiosa.

A relação de um conteúdo ético ou moral com os mitos, pelo menos como os relacionamos tão prontamente, não é tão óbvio assim, pois não está simplesmente no que é dito, em seu conteúdo, mas nos processos comunicativos expressos na elaboração, reconstrução e narração do mito. Por isso não basta dizer que o mito tem um conteúdo ético ou moral, mas é preciso demonstrar como se dá este processo.

O mito está sempre se atualizando, por isso, podemos de certa forma dizer que a ética implícita ali tem por objeto um *ethos* como fenômeno sócio-histórico. Mas não podemos negligenciar que todos os debates sobre *moral* e *ética* estavam fundamentados sobre uma questão fundamental o *agir*, essencialmente sobre o agir orientado aquilo que o debate de então definia como o *bem*, como *virtuoso* para alcançar o que se denominava de “uma vida melhor, mais justa e mais feliz”.

A ética é pensada precisamente como uma *práxis* do sujeito, inserido dentro de um período histórico e dentro de uma cultura, então isso nos permite delinear, a partir de indivíduos concretos (sobretudo, históricos), um determinado arcabouço do que seja um *ethos* nas dimensões em que este é constituído. Ora, é a partir desse fato que a ética faz emergir inúmeras questões, que vai desde seu sentido até as suas formas de manifestação.

Desta forma a ética continuamente foi, segundo o pensamento grego, uma explanação teórica sobre a arte de viver bem. E é justamente o conceito de *bem* que estava na base dessa teoria. Dentro desses parâmetros a ética se relacionava com as formas de ações que o indivíduo tinha que desempenhar, pois possuía um valor categórico para a realização da *boa vida* relacionado ao próprio indivíduo. Uma *boa vida* significa, a grosso modo, uma realidade

ordenada e harmônica, em que a obrigação, enquanto dever, somente o é se desencadear em relação a *boa vida* do próprio sujeito.

Entretanto, os avanços tecnológicos e as mudanças dos padrões sociais da contemporaneidade acarretaram novas discussões sobre Ética. Colocou-a em xeque, pois, se por um lado a ética (principalmente como foi desenvolvida no período da Ilustração) que se caracterizava por princípios universais, tornou-se o instrumento para uma sociedade equalizada e justa, por outro, forçou o indivíduo a abrir mão de seus valores. Essa tensão entre princípio ético universal e princípio ético individual, revelou que a Ética era amoldável aos fatores tempo/espaço, cultura /religião, e que o indivíduo, por sua vez, não determinava a ética como um conceito único, pois os valores impostos pela sociedade e os valores pessoais de cada ser estavam em questão. Manfredo A. de Oliveira retratar bem em seu pequeno artigo *Ética e éticas* como essa questão do particular passou a ser encarada.

Uma ética pensada para todos os seres humanos é uma grande abstração uma vez que cada cultura tem sua maneira própria de compreender e articular o sentido da existência. A ética é na realidade o fruto de uma maneira determinada de configurar as relações dos seres humanos entre si... Não existe mais “a ética”, mas uma multiplicidade de éticas emergentes, limitadas, diferenciadas e sem pretensão à universalidade. O caminho da emancipação passa hoje pela reconquista da particularidade. (ARAÚJO DE OLIVEIRA, 2004, p. 13).

Embora essa questão não esteja mais no âmbito da discussão clássica sobre o *ethos* ela remete a valorização da autonomia do sujeito moral que leva à busca de valores subjetivos acarretando em um extremo individualismo. Daí a descoberta de várias situações particulares com suas respectivas morais: dos jovens, de grupos religiosos, de movimentos ecológicos, de homossexuais, de feministas, etc.

O debate sobre Ética não cessou nas situações particulares, pois a trajetória da ciência da ética possui um exaustivo caminho de re-elaboração. Queremos evitar aqui discorrer sobre esse itinerário da ética, não por negligenciar a relação teórica entre as diversas correntes existente sobre

o *agir humano*, mas pelo fato de fugir das dimensões da nossa proposta, uma vez que o conceito de ética a ser tratado nesta dissertação possui outras características e um outro enfoque, e que por esta razão deixamos de citar autores que trataram especificamente de questões ligadas à ética como Jean-Jacques Rousseau, Descartes, John Locke, David Hume, Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Jeremy Bentham, Stuart Mill, Sartre, Enrique Dussel, Michel Foucault, Max Weber, entre outros.

Assim, o conceito de *ethos* que propomos se relaciona ao que Habermas denomina de *ética discursiva*, que segue princípios diferentes da reflexão filosófica da ética clássica, uma vez que se encontra no âmbito da linguagem, no campo das ações comunicativas ou pragmáticas. Por esse fato, compreenderemos o *ethos* dentro de uma perspectiva onde moral³⁸ e ética são sinônimos, ao contrário dos estudos clássicos da ética que separa a nível teórico estas duas partes constituintes de um *ethos*. Isso porque na ética discursiva são os procedimentos comunicativos que normatizam as ações.

Trataremos ética como sinônimo de moral, mais especificamente como *moral social*, pois compreendemos como um conjunto de princípios e critérios que orientam a vida social de um povo, em uma determinada época e local. Vale dizer que esse moral não é fruto de uma consciência individual, mas de acordo com valores erigidos por uma sociedade. Nós a adquirimos enquanto crescemos em um grupo social, e elas variam conforme as condições sociais vão se alterando. Elas entram no processo discursivo por que é certo que o compromisso com os outros,

³⁸ O termo moral torna-se sinônimo em nossa reflexão porque a moral é a outra definição que também procede da palavra grega *ethos* escrita com *épsilon* referindo-se a costumes, usos, hábitos e tradições. Desta forma os costumes e os hábitos formarão o caráter e o perfil da pessoa. Define-se Moral como um conjunto de normas, princípios, preceitos, costumes, valores que norteiam o comportamento do indivíduo no seu grupo social. É uma conduta dirigida ou disciplinada por normas, daí que podemos dizer que a moral é normativa. É parte da vida concreta. A moral trata da prática real das pessoas que se expressam por costumes, hábitos ou valores culturalmente estabelecidos. A moral significa tudo o que se submete ao valor onde devem predominar na conduta do ser humano as tendências mais convenientes ao desenvolvimento da vida individual e social, cujas aptidões constituem o chamado sentido moral dos indivíduos. Uma pessoa é moral quando age em conformidade com os costumes e valores estabelecidos. Uma pessoa pode ser moral, mas não necessariamente ética. Portanto, moral é um conjunto de normas que regulam o comportamento do homem em sociedade, e estas normas são adquiridas pela educação, pela tradição e pelo cotidiano. Tanto o conteúdo moral, como ético, são sinônimo pelo fato de se tratarem de proposições prescritivas.

com as gerações futuras, exige muito mais de cada um de que uma simples aceitação das normas herdadas.

É neste novo contexto de relativismo da ética que Jürgen Habermas desenvolve a *Teoria da Ação Comunicativa*, da qual é norteada pela a *ética discursiva*, baseada em diálogo, por sujeitos capazes de se posicionar criticamente diante de normas. É pelo uso de argumentos racionais que um grupo pode chegar ao *consenso*, à solidariedade e à cooperação. A validade das normas morais depende de acordos livremente discutidos e aceites entre todos os implicados na ação.

A ética do discurso, como é pensada por Habermas, pretende determinar as regras do que é correto a partir de uma comunidade ideal de comunicação, isto é, “a estrutura da comunicação só produz pessoas quando há, para todos os possíveis participantes, uma distribuição simétrica das chances de escolher os atos de fala e realizá-los” (ARAÚJO DE OLIVEIRA, 2001, p. 318). Nela, todas as pessoas apresentariam normas de ação que seria fundada por um consenso entre os participantes do discurso comunicativo. Vale ressaltar que ao mencionarmos comunidade ideal de comunicação nos referimos a *situação linguística ideal*, que a) não tem relação a falante ideal, principio tomada pela linguística para estudos linguístico de um povo e b) para Habermas ela consiste em uma idéia formal e não constitui por si uma forma de vida concreta, mas que...

...a comunidade linguística ideal não é uma construção arbitrária imposta a realidade, ela é a realidade tomada como conteúdo de reflexão, elevada em toda a sua potencialidade. Que os processos comunicativos efetivam-se não resta dúvida (ARRUDA, 2002, p. 81).

A *ética discursiva* se relaciona intrinsecamente com o processo comunicativo, que por sua vez, se articulada a três tipos de mundo, já mencionado no tópico anterior, mas cabe-nos lembrar aqui

- 1- O mundo objetivo das coisas, as quais competem as relações de pretensões de verdade;

- 2- O mundo social das normas e instituições, mediante às quais são evocadas as pretensões de justiça;
- 3- O mundo subjetivo das vivências e emoções, com as quais se afirmam pretensões de veracidade.

Ou como coloca Cardoso de Oliveira,

Habermas identifica três pretensões de validade sujeitas a questionamentos numa argumentação:

- (1) a pretensão de verdade, que tematiza o conteúdo proposicional dos atos de fala constativos;
- (2) a pretensão de correção normativa, que tematiza as relações interpessoais esboçadas nos atos de fala regulativos; e
- (3) a pretensão de sinceridade, que tematiza as intenções do falante expressas em atos de fala representativos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2001, p. 5).

A interação comunicativa entre os sujeitos no processo comunicativo é realizado dentro de um quadro de *expectativa* de que se necessário cada interlocutor poderá justificar essas pretensões de validade. Sobre em que sentido é tratado essas pretensões, Habermas parte da análise de um fenômeno presente intuitivamente a qualquer sujeito capaz de ação, ou seja, quando um sujeito *x* tem diante de si não um objeto, passível de manipulação, mas um sujeito *y*, então, decisivamente, pressupõe sua responsabilidade pessoal. Isto é, *x* só poderá realmente entrar em interação com *y* quando supõe que seja capaz, quando solicitado, de justificar sua ação, ou seja, de que ele poderia dizer por que, em determinada situação, se comportou assim e não de outro modo. Desta forma, a validade da pretensão de *veracidade* só pode ser demonstrada pela consistência entre as palavras do interlocutor e os seus atos. É por essa razão que Habermas percebe a ética dentro de uma dimensão discursiva, uma vez que “a linguagem presta-se tanto a comunicação como a representação: e o proferimento lingüístico é, ele mesmo, uma forma de agir que serve ao estabelecimento de relações interpessoais”. (HABERMAS, 2004, p. 9).

Para Habermas *verdade*, *justiça* e *veracidade*³⁹ são pressupostos que estão na origem de qualquer argumentação, teórica ou prática. Eles remetem a valores morais, e nesse sentido podemos dizer que a ética é *pressuposta* por qualquer discurso. A ética comunicativa se propõe como discurso porque ela pressupõe que os conteúdos serão trazidos à estrutura argumentativa pelos próprios sujeitos. Existem inúmeras normas subjacentes no plano da comunicação ordinária, como, por exemplo, a que estabelece o respeito à idoneidade física de cada sujeito no processo comunicativo que prescreve a busca da verdade e da justiça, a que exprime a exigência da veracidade. Daí que a relação de violência, segundo Rouanet (1990) é a antítese da relação comunicativa, pois a “racionalidade discursiva deve seu privilegio não a uma operação fundadora, mas a uma operação integradora” (HABERMAS, 2004, p.101).

Essas normas implicitamente estabelecidas na comunicação ordinária possuem, para Habermas, relação com determinadas opções e preferências: o *consenso* é preferível à violência (MENEZES, 2006); o saber é preferível ao não-saber (HABERMAS, 1990), a *veracidade* é preferível à mentira (ARAÚJO DE OLIVEIRA, 2001), a *igualdade* é preferível à discriminação e a *liberdade* é preferível à coação (HABERMAS, 1996). Embora Habermas ponha este quadro de ‘preferência’ emoldurado no paradigma ocidental isso não significa que não possa ser lido a partir de outra ótica cultural. Se tomarmos, por exemplo, este último par antético liberdade/coação poderíamos tomar a discussão de Roberto C. de Oliveira sobre o caráter da reflexividade em culturas não ocidentais, orientando-se por Horton, mostrando que,

Somente onde houver alternativa pode haver escolhas, e somente onde há escolhas pode haver normas governadoras (Horton, 1984: 160). Mas se essa reflexividade é pré-requisito para o pensamento científico, nada nos diz sobre a sua ausência na vida diária dos povos, sendo impossível realizá-la sem a avaliação holística de situações concretas vividas pelo ator, ou agente investido na ação. Não haverá ai lugar para uma sorte de reflexão? E haverá

³⁹ Estas categorias possuem um alto teor de complexidade, pois envolvem questões difíceis de serem situadas dentro de um ponto de vista exterior ao contexto a qual são geradas, não que sejam relativos em si mesmo, mas pelo fator da carga semântica que elas geram. Com isso perguntaríamos-nos: o que é a verdade para um yanomami? Questões como estas serão retomadas na Parte III.

alguma sociedade onde a liberdade de escolha não tenha lugar? Não conheço (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 17)

Para Roberto C. de Oliveira a questão da liberdade nos encaminha para a esfera da moral, e por liberdade se pressupõe uma realidade dicotômica, não somente do ponto de vista da escolha, como também da ação. Portanto, esta é preferível a coação até mesmo em outras culturas não ocidentais. Claro que não se trata de forçar uma sobreposição dessas categorias às mesmas categorias do ponto de vista dos Yanomami, de buscar correspondências ou, em pior das hipóteses, de traduzi-las. Mas se trata de comparar perspectivas, isto é, pares dicotômicos como veracidade/mentira com *peheti/nasi*. Ou o que significaria a cerimônia ritual do *wayamou*, onde se pratica o diálogo e a troca de palavras de forma hábil e aprimorada, nas quais os interlocutores (visitantes ou não) devem estar na mesma faixa etária, no mesmo gênero e nas mesmas condições psíquica e social para salvaguardar a idoneidade dos interlocutores e daí partilharem elementos culturais e simbólicos.

Desta forma a ética discursiva, caracterizada pelo processo argumentativo, possui uma estrutura de normas e valores que privilegiam o entendimento mútuo e inclui valores como a liberdade de todos os participantes e igualdade de tratamento no decurso do processo argumentativo. Sobre essa qualidade de igualdade que marca a dimensão ético discursivo, Oliveira, que discute sobre ética em Habermas, coloca o seguinte:

[...] o ético diz respeito a um espaço de possível reconhecimento recíproco entre sujeitos de igual dignidade. Mas, tal sentimento, que aponta para a autoridade de normas éticas, só se sustenta se for possível demonstrar que tais normas têm fundamento. Dever fazer algo significa ter fundamentos para sua ação. Normas éticas perdem toda autoridade sem um conteúdo cognitivo, se não poder mostrar que tem razão de ser. Portanto, qualquer reflexão sobre o ético implica que levemos em consideração essa rede de sentimentos éticos que perpassa a práxis comunicativa da cotidianidade dos homens. (ARAÚJO DE OLIVEIRA, 1993, p. 19).

Mesmo se a questão fizer referência à objetividade das proposições, ela só poderá ser testada mediante o discurso teórico, a argumentação conduzida nesse discurso só será válida se observar a ética argumentativa. Assim, diríamos que para Habermas, a normatividade dos direitos humanos se produz na efetivação das regras, cujo procedimento é mediatizado pelo processo discursivo. Ao proceder desta forma, por via do processo discursivo, os sujeitos tornam-se auto-legisladores, efetivando-se como autores e, simultaneamente, destinatários de seus direitos fundamentais.

Concluimos, por fim, esta parte com as palavras de Arruda,

A ética discursiva, enquanto proposta teórica, centra sua sistematização tendo por base conceitos, tais como, justiça, diálogo e democracia. Há uma exigência de que todas as normas vigentes em uma sociedade, se pretendem universalizáveis, devem ser elaboradas no âmbito de uma racionalidade discursiva, isto é, sejam validadas em processos racionais, livres de coerção externa e interna. Segundo este princípio, as normas sociais terão validade desde que sejam aceitas pelo grupo por vias argumentativas racionais, isto é, não coercitivas, logo dialógicas (ARRUDA, 2002, p. 78).

2.4 Crítica Antropológica aos Fundamentos da Esfera Constituinte da Modernidade, Solo da Racionalidade Comunicativa

Propomos a análise do *wãnowãno* yanomami através de uma descrição densa partindo de alguns pressupostos que definem um ato de fala como uma *ação comunicativa*. Para que esta análise seja possível precisamos ter em mente que a narrativa do *wãnowãno* nos coloca diante de uma sociedade circunspeta por diversas normas sociais, tais como nomear homens e coisas, estabelecer regras de relações matrimoniais, regras de relações com não humanos e animais, usufruto da terra, etc. Normas sociais de todos os tipos ocorrem em todas as sociedades, mas, embora existam essas normas isso não significa que elas serão cumpridas, como bem esclarece Habermas,

Eles [os atores sociais] têm de se entender entre si sobre aquilo a que estão moralmente obrigados e de seguirem em comum as normas

intersubjetivamente reconhecidas. Entretanto, nas condições imperfeitas do mundo real, eles não podem esperar:

Que os pressupostos pragmáticos dos discursos racionais, necessários para o entendimento mutuo, sejam sempre cumpridos;

Que todos os participantes realmente sigam as normas reconhecidas como válidas, mesmo quando estão de acordo. (2004, p. 55).

Para entendermos como, através do *wānowāno*, os yanomami expressão seu *ethos* (relações intersubjetivas construídas na forma de entendimento recíproco) no âmbito do seu grupo, precisamos situar as diferentes esferas de valores que o determina. Habermas define três tipos de mundos com os quais poderíamos partir para analisar o *ethos* yanomami;

a) *Ciência*, vinculado ao mundo das verdades factual;

b) *Moral*, vinculado ao mundo social das normas e;

c) *Estética* (ou Arte), vinculada ao mundo subjetivo.

Ele parte desta tríade para elaborar sua teoria e reformular conceitos, como por exemplo, o de *ética* que passa a ter uma dimensão discursiva. Quando acenamos em transportamos esses mundos para analisar o *ethos* yanomami levando em consideração os seus respectivos correspondentes ciência, moral e estético, sem, todavia, forçar uma justaposição, provavelmente esta se tornaria uma questão fundamental, pois até que ponto seria isso possível? Questão equivalente (isto é, relacionar categorias ocidentais a categorias nativas) levantou também Mariza Peirano,

Terá o antigo vigor analítico se perdido devido a um paralelismo *forçado* entre os rituais Ndembu e as performances do mundo moderno? Talvez seja o caso de o ritual Nkang'a não ter o mesmo significado sociológico, ou etnográfico, dos *scripts* de Fellini, por exemplo? (PEIRANO, 2006, p. 05)

Entretanto, estes mundos, dentro de uma perspectiva antropológica, com menor ênfase em 'b', são amplamente discutidos no âmbito da antropologia através de trabalhos como os de Lévi-Strauss (1976) quando compara o conhecimento científico ao *pensamento selvagem*,

pelo lado da ciência e dos estudos de *Performances* de Schechner (1988) pelo da estética⁴⁰. Ambos os autores procuram mostrar que esses elementos (ciência e estética do ponto de vista nativo) podem ser avaliados tão significativamente quanta as categorias ocidentais de ciência e estética, pois ambas tratam de representações. Como diria Schechner a respeito desta última “Uma das diferenças entre a vida e a arte é que na arte nós não experimentamos os eventos em si mesmos, mas as suas representações” (s/d).

O esforço de aproximar (ou como queira, de *comparar*) o mundo nativo ao mundo ocidental (categoricamente) é uma atividade constante na antropologia, pois esta é essencialmente comparativa, quer seja comparando as categorias indígenas com outra ou com a sua própria (do pesquisador), ‘de uma forma um pouco mais distanciada, é claro!’. Com Bruno Latour (1994) este esforço perde uma percentagem significativa de sua dimensão ao colocar em xeque, não o pensamento selvagem, mas o ‘outro de cá’ da comparação, i.é, as categorias científicas da modernidade, afinal, é esta, e não a estética ou a moral, que é a grande questão entre nós e os *outros de lá*. É o que nos ‘diferencia’ no meio de tantas ‘outras’ culturas. É o que nos possibilita estudar eles e não o contrário, por que nós,

...não somos selvagens, nenhum antropólogo nos estuda desta maneira, e é impossível, justamente, fazer em nossas naturezas-culturas aquilo que é possível fazer em outros lugares, em outras culturas. Por quê? Porque somos modernos. Nosso tecido não é mais inteiriço. A continuidade das análises tornou-se impossível. Para os antropólogos tradicionais, não há, não pode haver, não deve haver uma antropologia do moderno (Latour, 1988b). As etnociências podem associar-se em parte à sociedade e ao discurso, mas a ciência não pode. É justamente porque somos incapazes de nos estudar desta forma que somos tão sutis e tão distantes quando vamos estudar os outros nos trópicos. A tripartição crítica nos protege e nos autoriza a restabelecer a continuidade entre todos os pré-modernos. (LATOUR, 1994, p.13)

⁴⁰ Estética se co-relacionam com a teoria de *performance* na medida em que Richard Schechner define performance como comportamento restaurado e embora amplifique o seu raio até às práticas cotidianas o seu enfoque analítico é sobretudo no conjunto de atos ou práticas que são suportados por ensaio e treino e esteticização. Entre as funções da *performance* está, segundo Richard Schechner, fazer alguma coisa que é bela.

É na ciência que está a grande divisão do mundo, pois como diria Latour, nossas mais altas virtudes foram colocadas a serviço de uma dupla tarefa, uma do lado da política, outra do lado das ciências e tecnologias. Mas se é verdade que o mundo se divide em dois grandes blocos, a saber, modernos e não-modernos. O que veria a ser então a modernidade? Segundo Latour a modernidade possui tantos sentidos quantos forem os pensadores e os jornalistas. Entretanto, todos os sentidos em que se empregam apontam para uma passagem no tempo.

Através do adjetivo moderno, assinalamos um novo regime, uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo. Quando as palavras “modernos”, “modernização” e “modernidade” aparecem, definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso, a palavra encontra-se sempre colocada em meio a uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, os Antigos e os Modernos (LATOUR, 1994, p.15)

Bruno Latour torna-se fundamental para situar a nossa análise, pois demonstra os impasses da esfera moderna, como também, da forma que já foi mencionada na Parte II, que pela sua própria constituição não poderia reivindicar para si o único solo da efetivação e realização da racionalidade comunicativa. Isso ocorre por que a esfera sistêmica e o mundo da vida não estão totalmente separados, como afirmaria Habermas. A autonomia destas dimensões possibilitaria o surgimento de patologias sociais quando a esfera sistêmica se sobrepusesse ao mundo da vida. Para Latour essa autonomia é uma grande ilusão uma vez que nunca houve essa separação e isso pode ser percebido nas representações lançadas em jornais e revistas que circulam no mundo onde,

O mesmo artigo mistura, assim, reações químicas e reações políticas. Um mesmo fio conecta a mais a esotérica das ciências e as mais baixa política, o céu mais longínquo e uma certa usina no subúrbio de Lyon, o perigo mais global e as próximas eleições ou o próximo conselho administrativo. As proporções, as questões, as durações, os atores não são compráveis e, no entanto, estão todos envolvidos na mesma história (LATOUR, 1994, p. 7).

O resultado disso são os surgimentos dos híbridos, conceito central no pensamento de Latour. Partindo dos híbridos o autor, não só lança a sua crítica ao conceito de moderno, como demonstra o lado confuso das representações que fazem os ‘modernos’, pois,

Multiplicam-se os artigos híbridos que delineiam tramas de ciência, políticas, economia, direito, religião, técnica, ficção. Se a leitura do jornal e a reza do homem moderno, quão estranho é o homem que hoje reza lendo estes assuntos confusos. Toda a cultura e toda a natureza são diariamente revirada ai. Contudo, ninguém parece estar preocupado. As páginas de economia, política, ciência, livros, cultura, religião e generalidades dividem o layout como se nada acontecesse. O menor vírus da AIDS nos faz passar do sexo ao inconsciente, a África, as culturas de células, ao DNA, a São Francisco; mas os analistas, os pensadores, os jornalistas e todos os que tomam decisões irão cortar a fina rede desenhada pelo vírus em pequenos compartimentos específicos, onde encontraremos apenas ciência, apenas economia, apenas representações sociais, apenas generalidades, apenas piedade, apenas sexo (LATOURE, 1994, p. 8).

Mas não são somente os textos ou os objetos que assumem as formas híbridas,

Nós mesmos somos híbridos, instalados precariamente no interior das instituições científicas, meio engenheiros, meio filósofo, um terço instruído sem que o desejássemos; optamos por descrever as tramas onde quer que nos levem. Nosso meio de transporte é a noção de tradução ou de rede. Mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas (LATOURE, 1994, p. 9).

E onde se situa a questão do *wãno yanomami* dentro deste debate? Dentro do debate daquela divisão entre natureza e cultura que a modernidade prega. Para as teorias modernas, que tem como bases os sistemas autônomos, como o capitalismo, os Yanomami apareceriam como uma cultura em desenvolvimento, ainda uma extensão da própria natureza e é essa mesma extensão que impossibilitaria qualquer alternativa de obter uma realidade mais sistêmica. Entretanto, segundo Bruno Latour os modernos ao pregarem essa divisão e, acima de tudo, ao erigir a constituição que a funda, não só não separa natureza e cultura, como

problematiza também as esferas sistêmicas dentro da sociedade e ao separá-las se iludem com o que pensam, ou seja, que estão reafirmam a divisão anterior,

Science studies é a palavra inglesa; ou ainda este vocábulo por demasiado pesado: “ciência, técnica, sociedade” qualquer que seja a etiqueta, a questão é sempre a de reatar o nó górdio atravessando, tantas vezes quantas forem necessárias, o corte que separa os conhecimentos exatos e o exercício do poder, digamos a natureza e a cultura (LATOURE, 1994, p. 9).

Para Latour essa divisão é ilusória, não convence nem a si mesmos e nem aos demais, daí o esforço de reforça a separação. Quanto mais se esforçam para separar a cultura da natureza, mas reatam os laços que as unem, e mais os híbridos são produzidos, tornando a questão da modernidade cada vez mais difícil de ser solucionada e “estes trabalhos continuam sendo incompreensíveis porque são recortados em três de acordo com as categorias usuais dos críticos. Ou dizem respeito à natureza, ou a política, ou discurso”. (1994, p. 9). E assim vão os críticos insistindo na separação e reafirmando o mundo sistêmico e produzindo os híbridos. Dessas questões brevemente suscitada aqui Latour tira as seguintes conclusões,

Ora, de duas coisas uma: ou as redes que desdobramos realmente não existem, e os críticos fazem bem em marginalizar os estudos sobre as ciências, ou separá-los em três conjuntos distintos – fatos, poder, discurso -, ou então as redes são tal como as descrevemos, e atravessam a fronteira entre os grandes feudos da crítica – não são nem objetivas, nem sociais, nem efeitos de discurso, sendo ao mesmo tempo reais, e coletivas, e discursivas. Ou nós devemos desaparecer, portadores de más notícias que somos, ou então a própria crítica deve entrar em crise por causa destas redes contra as quais ela se debate (LATOURE, 1994, p. 12).

Ao final desse debate entre Latour e os Modernos nos vem outra questão: se Latour desmonta a autonomia das esferas da modernidade, solo que ostenta e efetiva a teoria da racionalidade comunicativa de Habermas, como pode esta teoria se sustentar uma vez que não possui mais suas bases? Habermas pensou a sua teoria partindo da distinção entre *esferas sistêmicas* e *mundo da vida*, pensando na autonomia que cada repartição sistêmica como política, economia, ciência havia alcançado com o avanço da modernidade. Porém, a teoria da

racionalidade possui um horizonte bem mais amplo. Não é somente a justaposição da esfera sistêmica sobre o mundo da vida que é problematizado, e tão pouco são as esferas em si, mas, igualmente são problematizadas as relações intersubjetivas que surge no horizonte, pois se é verdade que nenhuma sociedade vive sem normas elas mesmas se tornam o objeto problematizador. O mundo da vida não é problematizado pensou Habermas, como se as coisas já estivessem posto, um ser-aí-no-mundo, fenomenologicamente estabelecido sem alternativa de opções, de escolhas, provavelmente mais mecânico do que o mecanicismo sistêmico. No entanto, as relações intersubjetivas encontram seu *déficit* nas entrelinhas da própria relação subjetiva, quer seja no mundo sistêmico, quer seja no mundo da vida. Pois, “os sujeitos capazes de falar e agir julgam as ações e conflitos relevantes com relação a um universo, a ser realizado, de relações interpessoais bem ordenados, o qual eles mesmos projetam”. (HABERMAS, 2004, p. 53.). Em síntese, o mundo da vida é tão problematizável (ou tematizável) quanto as relações sistêmicas.

Se for possível fazer jus a expressão *estive lá*, então faremos. A pesquisa de campo, no Porto do São Raimundo e a vivência anterior nas aldeias yanomami do Marauaiá, inclusive em Komixiwë e Xitipapiwei, os diálogos na língua local e a participação, literalmente, da vida dos Yanomami, participando inclusive das *Reahu* ‘rituais osteofágico’, foi possível compreender como eles são reflexivos, críticos, e às vezes céticos, referentes ao estabelecimento de suas normas morais, a alguns tipos de relações sociais (principalmente na forma de *tabus*) inerentes ao seu próprio mundo da vida. Essa atitude não é totalmente concebível ao pensamento do homem moderno, uma vez que para estes o ‘tecido deles é inteiriço’, sem alternativas, sem opção de escolhas e, portanto, sem autonomia. Mas, onde se viu uma realidade restrita e estática, a antropologia viu fluxo.

Este dilema permanece sem solução caso a antropologia não nos houvesse acostumado, há muito tempo, a tratar sem crises e sem críticas o tecido

inteiriço das naturezas-culturas. Mesmo o mais racionalista dos etnógrafos, uma vez mandado para longe, é perfeitamente capaz de juntar em uma mesma monografia os mitos, etnociência, genealogias, formas ploticas, técnica, religiões, epopéias e ritos dos povos que estuda. Basta enviá-lo aos Arapesh ou Achuar, os coreanos ou chineses, e será possível obter uma mesma narrativa relacionando o céu, os ancestrais, as formas das casas, as culturas dos inhames, de mandioca ou arroz, os ritos de iniciação, as formas de governo e as cosmologias. Nem um só elemento que não seja ao mesmo tempo real, social e narrado (LATOURET, 1994, p. 12).

O *wãno* é uma das formas mais acessíveis à representação do mundo da vida yanomami (o grafismo yanomami, os rituais, o *hekuramou*, etc, são outras formas, mas requer uma maior profundidade cosmológica e linguística dos yanomami⁴¹). E o que queremos na sua análise não é justapor a teoria da racionalidade comunicativa ao mundo yanomami como se fosse peçinhas de um quebra-cabeça, como se fosse uma transparência de retroprojektor, totalmente passível a tal propósito. Mas, procuramos atingir a dimensão do vivido, aquilo ao qual se referia Luiz R, Cardoso de Oliveira,

ao resgatar a importância da superestrutura e/ou do mundo da vida como objeto de investigação, o percurso trilhado por Habermas amplia cada vez mais o potencial de repercussão de sua obra na antropologia. Não apenas devido ao foco nas representações, mas, sobretudo, pelo desenvolvimento de uma preocupação com a dimensão do "vivido". (OLIVEIRA, 1993, p. 2).

Ao nos referirmos o *wãno* como discurso, abrimos, mediante a teoria da racionalidade comunicativa, não os debates sobre o dilema do mundo sistêmico (não que deixem de existir, veja, por exemplo, a relação interétnica⁴²), mas o dilema que advém das elaborações sobre as ações normativas e que perpassam pelo processo de validação do consenso destes mesmos atores e que tem por fundo, justamente o mundo vivido, uma vez que pelo seu caráter problematizador onde as características mínimas de uma reflexão, como as de um jovem yanomami ao questionar uma norma moral dizendo *exi tẽ ha inaha pẽ taprarema?* 'porque eles agiram assim (e não de outro modo)?', incluem uma ruptura no fluxo da ação social, um

⁴¹ Cf. Capítulo I.

⁴² Cf. Capítulo I.

limite temporal, e os atores sociais estão, de alguma maneira, manifestando simbolicamente valores e ideais sobre seu mundo, e são estas em que o recorte etnográfico e analítico desta pesquisa é baseado. Aqui examinamos o *wãno* como constitutivo da própria ação social e, porque não também, das identidades dos participantes envolvidos no discurso?

Desta forma, é ilusório pensar, como pensou Habermas, segundo afirma Menezes (2006) e Rouanet (1987), que o modelo de racionalidade comunicativa só é possível no âmbito da sociedade moderna, pois as sociedades tradicionais estavam presas a uma visão mítica ou religiosa, a um mundo dogmatizado. Ou ainda, como coloca Manfredo de Oliveira (2004) sobre essa mesma questão, que nas sociedades tradicionais a moral constituía uma parte das cosmovisões que se radicavam numa interpretação do todo da realidade e se apresentava como proposta de salvação, e por isso, os sujeito não podia levantar pretensões de validade. Mas o advento de várias perspectivas antropológicas mostrou que as relações entre esfera da ciência (ou técnica), esfera estética (ou arte) e esfera das normas (ou moral) possuíam, não só autonomia, como também seus próprios espaços reflexivos, como nos mostra Peirano,

Inicialmente suas idéias [de Lévi-Strauss] produziram uma explosão em várias direções: desde a aproximação entre as cosmologias primitivas e os sofisticados debates da filosofia ocidental, quanto ao mostrar que tudo que se detectava no mundo primitivo tinha seu correspondente moderno, dos tabus alimentares aos sistemas capitalistas de vestuário. Mais recentemente, os estudos antropológicos sobre a ciência ficam a lhe dever seu lugar na linhagem intelectual (2000, p. 4).

Perspectivas como as da Antropologia visual, Antropologia da linguagem, Antropologia da performance, entre outras, demonstrou que essas esferas (*técnico, moral e estético*) não são tão unívocas, como desejam os críticos modernos. Elas não constituem, unicamente, o fundamento integrador dos diversos sujeitos que se fazem sujeitos sociais a partir da partilha de um elemento comum que perpassa e integra todos os processos sociais. Elas são conexas, todavia autônomas e, diferentemente da posição dos críticos modernos, não são encaradas como sistemas fechadas em si, não são apenas política, não apenas economia,

não são apenas práticos. E as antropologias que surgem em seu entorno apontam para essa dinâmica,

O fato de a antropologia reunir um grande repertório de evidências empíricas, resultado cumulativo de trabalho de campo em várias culturas, e de, ao mesmo tempo, refinar seu instrumental teórico a partir desses dados comparativos faz com que suas abordagens analíticas sejam pertinentes para, em princípio, elucidar vários tipos de fenômenos em diferentes sociedades, e também sejam aptas a totalizá-los em teorias renovadas. Pode-se dizer que a antropologia é universalista por disposição, mas se enriquece, amplia seu repertório e se sofisticada teoricamente quando confrontada com novos universos empíricos. Como o objeto da antropologia não é inerte, ele influi no olhar que lhe é dirigido, criando novas agências (o *kula*, o *potlatch*, o *mana*) e estimulando refinamentos teóricos. Disto resulta que, partindo de uma orientação universalista, a antropologia particulariza-se em ação e se torna “antropologia da política”, “antropologia da religião”, “antropologia dos movimentos sociais”, “antropologia do gênero”, “antropologia do parentesco”, “antropologia das sociedades indígenas”, etc. (PEIRANO, 2000, p. 13-14).

Assim, se para Habermas o solo efetivo da racionalidade comunicativa é o da sociedade moderna, porque as esferas da política, da ciência, da moral, da cultura atingiram sua autonomia é por que teme a racionalização do mundo da vida. Isso porque a esfera sistêmica tem como fim a reprodução material da vida social, ao passo que o mundo da vida tem por fim a reprodução simbólica, então a crise se estabelece quando o mundo sistêmico (cuja linguagem específica é a do dinheiro e do poder) invade o mundo da vida, atenuando conseqüentemente a força de sua reprodução simbólica. Está seria uma das, se não a, característica da sociedade moderna e isso não ocorreria se se tratando de sociedades indígenas como, por exemplo, as dos Yanomami de Xitipapiwei. Mas essa postulação da modernidade, de autonomia entre as esferas sociais, não ocorre efetivamente como se apresenta a nós, como demonstramos a partir de Latour. E assim, o solo entre as sociedades ocidentais e não-ocidentais, modernas e não-modernas, permanece o mais nivelado possível.

3 ANÁLISE DO WÃNO E O ETHOS YANOMAMI

3.1 *Wanowano*: O Mito Yanomami

Antes de definirmos em que termos os yanomami de Xitipapiwei denominam sua História, correspondente de mito, faremos um breve apanhado sobre algumas reflexões desenvolvidas acerca dos mitos e suas implicações enquanto categoria a ser analisada.

Análogo aos estudos sobre xamanismo onde Jean Langdon (1996) coloca que o termo *xamã*, que no Brasil, em termos gerais, corresponde a *pajé*, deveria seguir o conceito e a lógica interna do grupo estudado, o mito pode ser considerado, nesta perspectiva, como um conceito não concebido de modo preciso e unânime. Se por um lado o conceito de mito não pode ser unificado, levando em considerando as representações específicas de cada grupo étnico, as várias perspectivas teóricas e o enfoque que o antropólogo lhe atribui. Por outro, há uma realidade antropológica fundamental. Isto é, o mito não se reduz apenas a uma explicação sobre as origens do homem e do mundo. Mas, traduz e re-traduz por meio de símbolos, solo fértil de significados, o modo como um povo entende e interpreta a sua própria existência, como criam o próprio *ponto de vista* das relações sociais e culturais em uma atitude reflexiva.

Esta atitude reflexiva, que pela qual compreendemos o mito, parte do próprio processo de compreensão e da elaboração dos conceitos indígena. Entender os conceitos indígenas é parte imprescindível ao estudo de qualquer grupo que se queira compreender (estudar) como bem assinala Viveiros de Castro (2002) em seu artigo *O Nativo Relativo*, onde responde, em um determinado momento, ao questionamento de uma estudante de antropologia, sobre a humanidade dos peccaris Esse Eja;

Uma resposta possível, naturalmente, é aquela contida em uma réplica cortante de Lévi-Strauss ao hermeneutismo mí(s)tico de Ricœur: 'É preciso escolher o lado em que se está. Os mitos não dizem nada capaz de nos instruir sobre a ordem do mundo, a natureza do real, a origem do homem ou

o seu destino' (1971:571). Em troca, prossegue o autor, *os mitos nos ensinam muito sobre as sociedades de onde provêm, e, sobretudo, sobre certos modos fundamentais (e universais) de operação do espírito humano* (Lévi-Strauss 1971:571). Opõe-se, assim, à vacuidade referencial do mito, sua plenitude diagnóstica: dizer que os pecaris são humanos não nos 'diz' nada sobre os pecaris, mas muito sobre os humanos que o dizem. A solução nada tem de especificamente lévi-straussiana; ela é a postura canônica da antropologia, de Durkheim ou dos intelectualistas vitorianos aos dias de hoje. Muito da antropologia chamada cognitiva, por exemplo, pode ser vista como uma elaboração sistemática de tal atitude, que consiste em reduzir o discurso indígena a um conjunto de proposições, selecionar aquelas que são falsas (alternativamente, 'vazias') e produzir uma explicação de por que os humanos acreditam nelas, visto que são falsas ou vazias. Uma explicação, também por exemplo, pode ser aquela que conclui que tais proposições são objeto de um embutimento ou aspeamento por parte de seus enunciadores (Sperber 1974; 1982); *elas remetem, portanto, não ao mundo, mas à relação dos enunciadores com seu próprio discurso*. Tal relação é igualmente o tema privilegiado das antropologias ditas 'simbolistas', de tipo semântico ou pragmático: *enunciados como esse sobre os pecaris falam (ou fazem), 'na verdade', algo sobre a sociedade, não sobre o que falam. Eles não ensinariam nada sobre a ordem do mundo e a natureza do real, portanto, nem para nós, nem para os índios*. Levar a sério uma afirmação como "os pecaris são humanos", nesse caso, consistiria em mostrar como certos humanos podem levá-la a sério, e mesmo acreditar nela, sem que se mostrem, com isso, irracionais e, naturalmente, sem que os pecaris se mostrem, por isso, humanos. Salva-se o mundo: salvam-se os pecaris, salvam-se os nativos, e salva-se, sobretudo, o antropólogo. (grifo nosso).

Compreendemos então que a narração mitológica ao se desenvolver em um terreno que envolve basicamente acontecimentos supostos, não necessariamente falso, relativos a tempos remotos, praticamente ocorrido antes do surgimento do homem ou paralelamente com os "primeiros" homens, oculta o verdadeiro objeto teleológico do mito, que não são os períodos primievos, nem os ancestrais em si, mas a exposição de uma malha de eventos extraordinários com que se tende a significar o mundo e as relações sociais existente nele (LÉVI-STRAUSS, 1976, 1990, ; LEACH, 1954; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; GEERTZ, 1989).

Desta forma podemos dizer que o mito indígena surge e funciona como mediação simbólica entre planos antitéticos, em termos de fundamento religioso ocidental seria algo entre sagrado e o profano, condição *sine qua non* à ordem do mundo e às relações entre os

indivíduos. Dai que é comum encontrarmos não apenas a sua dimensão cosmogônica, mas também escatológico⁴³. Tendo o ser humano como *locus* definitivo de intersecção entre aquilo que se compreenderia como o estado primordial da realidade e sua transformação última a qual se traduz através de um ciclo duradouro que culminam não raramente em rituais de nascimento-morte (V. TURNER, 1997), individualidade-coletividade (DURKHEIM, 1968), natural-cultural (LÉVI-STRAUSS, 1968; 2004).

Vários povos indígenas, inclusive entre os Yanomami enfocados nesta pesquisa, narram em seus mitos as mudanças cosmológicas drásticas que, produzidas ao término de um período primordial abre condições favoráveis ao desenvolvimento de um mundo propriamente habitável⁴⁴. Transformações importantes relacionados a inovações tecnológicas, como o domínio do fogo (MINDLIN, 2002) e da agricultura, são relacionados comumente a personagens fundadores de elementos culturais. É comum perceber nos mitos as modificações temporárias ou mesmo definitivas dos personagens, seja em outras figuras humanas ou em animais⁴⁵, plantas, astros, rochas e outros elementos da natureza.

As mudanças e transformações que se dão nos momentos críticos da vida individual e social são objeto de particular interesse da dimensão mitológico e ritualística: nascimento, ingresso na vida adulta, casamento, doença e morte. Estes são acontecimentos marcantes para a pessoa e sua comunidade, e por esta razão não são somente atualizações hermenêuticas, mas atualizações de processos cósmicos e, portanto, socializados.

Como forma de comunicação humana, o mito está obviamente relacionado com questões de linguagem, como observou Lévi-Strauss (1987; 1990), e também da vida social (Mauss), uma vez que as narrações dos mitos adquirem estrutura específica conforme o grupo. Depois das *mythologiques* parecia que mais nada sobre os mitos poderia ser dito e quaisquer

⁴³ Entre os grupos étnicos estudados, provavelmente o tema da escatologia é mais presente entre o povo Guarani. Veja Nimuendaju (1987) e Ivori José Garlet (1997);

⁴⁴ Cf. Mito yanomami sobre a formação geográfica da região da serra do Parima coletado por Lizot (1993).

⁴⁵ Cf. Capítulo II desta dissertação.

estudos pareciam irrelevantes, mas, os mitos se demonstraram muito mais complexos nas formas de se relacionar com outros elementos culturais. A concepção de mito de um determinado grupo étnico é uma forma de relação. Essa relação faz-nos lembrar Viveiros de Castro, quando trata das concepções que envolvem o Kula melanésio (ou seria Malinowskiano?);

Não se trataria mais, ou apenas, da descrição antropológica do kula (enquanto forma melanésia de socialidade), mas do kula enquanto descrição melanésia (da 'socialidade' como forma antropológica); ou ainda, seria preciso continuar a compreender a "teologia australiana", mas agora como constituindo ela própria um dispositivo de compreensão; do mesmo modo, os complexos sistemas de aliança ou de posse da terra deveriam ser vistos como imaginações sociológicas indígenas. É claro que será sempre necessário descrever o kula como uma descrição, compreender a religião aborígine como um compreender, e imaginar a imaginação indígena: é preciso saber transformar as concepções em conceitos, extraí-los delas e devolvê-los a elas. E um conceito é uma relação complexa entre concepções, um agenciamento de intuições pré-conceituais; no caso da antropologia, as concepções em relação incluem, antes de mais nada, as do antropólogo e as do nativo, relação de relações. **Os conceitos nativos são os conceitos do antropólogo** (VIVEIROS DE CASTROS, 2002, p. 10) (grifo nosso).

Os conceitos nativos são os conceitos do antropólogo... pelo menos deveriam ser.

Por essa razão (da complexidade) não se conseguiu definir a natureza precisa dessas relações que o mito detém, o que ocasionou inúmeras interpretações das quais, a mais conhecida é, sem sombra de dúvida, as de Lévi-Strauss. Algumas concepções mitológicas podem apontar a complexidade e a variedade das relações entre mito e sociedade. Estas, por sua vez, são cercadas de reflexões como podemos constatar entre mito e rito, onde Peirano bem nos esclarece:

Mitos e ritos marcariam uma antinomia inerente à condição humana entre duas sujeições inelutáveis: a do viver e a do pensar. Ritos faziam parte da primeira; mitos, da segunda. Se o rito também possuía uma mitologia implícita que se manifestava nas exegeses, o fato é que em estado puro ele perderia a afinidade com a língua (*langue*). O mito, então, seria o pensar pleno, superior ao rito que se relacionava com a prática. O resultado paradoxal dessa distinção foi fazer ressurgir, com novas vestimentas, a velha

e surrada dicotomia entre relações sociais (ou “realidade”) e representações. Embora Durkheim tenha insistido na necessidade de incluir os atos de sociedade no estudo do domínio social, tendo enfatizado que é pela ação comum que a sociedade toma consciência de si, se afirma e se recria periodicamente, e embora Mauss tenha visto a magia como uma forma individual privilegiada de um fenômeno coletivo, *mas eficaz de forma sui generis*, por várias décadas a apropriação histórica destes autores - inclusive por Lévi-Strauss - separou heurísticamente os dois níveis: os mitos ficaram associados às representações e os ritos, às relações sociais empíricas (como na proposta de Van Gennep). (2000, p. 6).

Mariza Peirano ainda menciona E. Leach em seu ensaio *A Análise Antropológica de Rituais* mostrando em que termos este antropólogo tratou a temática e em que aspecto acabou resumindo essa relação:

No contexto dos anos 60, Edmund Leach também contribuiu para o tema com um pequeno ensaio que se tornou clássico. Antes, ele já havia procurado reduzir a distinção mito/rito quando concebeu os Kachin birmaneses como engajados em comportamentos que eram menos ou mais técnicos, e menos ou mais rituais (Leach 1954). No artigo de 1966, Leach passa a distinguir três tipos de comportamentos: além do racional-técnico (dirigido a fins específicos que, julgados por nossos padrões de verificação, produzem resultados de maneira mecânica), o comunicativo (que faz parte de um sistema que serve para transmitir informações através de um código cultural) e o mágico (que é eficaz em termos de convenções culturais). Para o autor, os dois últimos tipos eram considerados rituais. Assim, de um lado, Leach dava um grande passo *não* distinguindo comportamentos verbais de não-verbais. Como consequência, ele aproximava o ritual do mito. Esta era uma grande inovação: o ritual era um complexo de palavras e ações e o enunciado de palavras já era um ritual. O ritual tornava-se, assim, linguagem condensada e, portanto, econômica, e o primitivo, um homem sagaz e engenhoso. Contudo, por se manter fiel ao estruturalismo como orientação, Leach aproximava demais, em excesso, o ritual do mito, fazendo com que ele perdesse sua especificidade: como o principal objetivo do ritual era transmitir e perpetuar o conhecimento socialmente adquirido, tanto o rito quanto o mito estavam igualmente inseridos na ordem da mente humana. A dimensão do “bom para viver” desaparecia. (PEIRANO, 2000, p. 8).

Outro exemplo da relação debatida entre mito e sociedade repousa sobre sua função na ordem social como, por exemplo, a tribo Lugbara (do noroeste de Uganda e do Congo) utiliza um sistema conceptual para relacionar sua ordem sociopolítica a dois heróis ancestrais, relacionados, em contrapartida, à criação do universo. As narrações sobre a evolução da tribo

a partir de seus heróis ancestrais são apresentadas na forma de saga, embora a "história" mais primitiva seja contada em mitos. É notável, porém, que o único esquema conceptual do sistema social dos lugbara relacione o passado mítico e o genealógico (não-mítico) e que, em seu conjunto, seja expresso mais em categorias espaciais do que histórico-temporais.

Finalmente podemos lançar uma questão: Como os Yanomami definem o mito? O termo mais próximo que possuímos, em yanomami, para o correspondente ocidental de mito é o *wānowāno*. Os Yanomami definem *wāno* como *notícia, informação, falatório* ou *denúncia* Lizot (2004), mas também *história, conto* e *discurso argumentativo* como conferimos entre os Xitipapiweiteri, Xamatauteri, etc. O termo *wāno* entra na composição de muitos verbos e expressões verbais, sempre no sentido da fala, como em *wānomou* ‘repetir o que se escutou’, porém, de forma a distorcer o conteúdo de modo tendencioso, em contraposição a *wāno xiririai* ‘repetir textualmente o que se ouviu’, isto é, repetir uma mensagem sem equívocos e sem distorções. Também compõe *wā no hu* ‘defender-se através da fala’, *wā no huai* ‘assumir a defesa de alguém através da argumentação’. Interessante notar que *wāno* remete a junção de dois morfemas: *wā* cujo significado designa especificamente ruído, mas também *fala, voz* dos humanos e animais. Este fonema entra na composição de muitos verbos relacionados ao ato de falar, por exemplo, *wā hai* ‘falar’, *wāhā hayuprai* ‘denunciar uma pessoa’, *wāhā hiriai* ‘receber ou comunicar notícia proveniente de uma comunidade longínqua’, *wāhā katitiai*, ‘acusar alguém ou manter a acusação’, *wā hai puh* *yoprao*, ‘responder de imediato quando se é questionado ou criticado’, entre outros. Enquanto que *no* é um dos morfemas mais sutil e abstrato da língua yanomami. Ele entra na composição de muitos verbos e expressa tanto a modalidade de inferência, quanto do resultativo. Como aponta Lizot (2004), *no* em composição expressa um estado de desejo, mas em sentido geral se refere a um valor ou a uma presença, esta pode ser compreendida como presença real,

potencial ou virtual. Em *nohi*, cuja formação entra o morfema *no*, que também na construção de muitos verbos, expressa um sentimento ou atitude mental relacionado a uma pessoa ou coisa⁴⁶.

Através do *wānowāno*, os Yanomami de Xitipapiwei atualizam, na história, a própria trajetória da organização social e cultural do seu grupo. O *wāno* é dinâmico e está em contínuo processo de re-elaboração e re-formulação. Seja para atualizar os princípios morais, seja para resguardar os elementos culturais ou estruturas sociais. Essa re-elaboração do *wāno* é um processo que se dá mediante a vários fatores de onde externa, tais como contato com o branco, aquisição de instrumentos industrializados ou técnicas diversos (oriunda do contato com outros grupos étnico), ou de ordem interna ligados a própria mudança de paradigmas sócias, morais e culturais. Gostaríamos de salientar que o próprio deslocamento do grupo para outras terras podem ocasionar mudanças relevantes em sua organização social e cosmológica, como aconteceu com aos Guarani Mbya (GARLET, 1997; CICCARRONE, 2001).

Estas últimas ocorrem de forma mais lenta dentro de um processo de mudanças histórica. A dinâmica de transformações dos paradigmas sociais pode ser compreendida observando costumes que desapareceram, técnicas abandonadas, rituais perdidos, perda da língua materna, entre outras, de diversos povos indígenas. Em alguns casos essa perdas ficam registradas em cantos e em mitos, que o caracteriza, entre os seus diversos significados, como elemento histórico. O fato é que a re-reformulação e atualização do mito é tão drástica e tão emergente que esclarece a afirmação de Lévi-Strauss quando diz que o mito se pensa no homem (LÉVI-STRAUSS, 1976).

Entre as diversas concepções êmica do *wāno* (mito) yanomami, adotaremos a que remete a idéia de discurso argumentativo. Em relação ao uso do termo *êmico* e *ético*

⁴⁶ Referimos-nos a *coisa* porque na cosmovisão de diversos povos indígenas, inclusive entre os yanomami, os objetos, ou seres, como árvores, são dotados de espíritos, por exemplo, *xoto xapori* espírito do cesto (yanomami oriental) e por isso possui certa *agência*.

deixaremos claro aqui que utilizamo-lo segundo Ciccarone, que discorrendo sobre os termos diz o seguinte:

V. Turner questiona a oposição entre as descrições “ética” alienadas pelo uso de critérios ocidentais, submetidas, pelos povos estudados, à acusação de etnocentrismo cognitivo e nomotético, e de descrições “êmica”, que preocupam-se em utilizar critérios escolhidos daquele sistema. O autor propõe que se olhe para a narrativa de modo ao mesmo tempo “ético” e “êmico”, inclusivo do ponto de vista do antropólogo imbuído de sua cultura e do entendimento das maneiras de falar sobre os homens da sociedade estudada, entre as quais narrativas orais que são “éticas” (mito, lenda, relatos épicos e cantos) e que são passíveis de ser distintas a partir do contexto no qual são produzidas. Estas narrativas são “éticas” como instrumento máximo de construção de valores e fins que conduz a motivação humana em estruturas situacionais de significado. (CICCARRONE, 2001, p. 146).

Os yanomami de Xitipapiwei compreendem o *wānowāno* como uma história e como tal é dotada de informação, informações que necessita certa precisão de seu conteúdo (*wāno xiririai*) e por isso mesmo, pela sua lógica interna, também é notícia, ou seja, um resumo (prolixo para o *napë*⁴⁷ e prolífico para o yanomami) dum acontecimento passado que se torna atualizável. O mesmo *wānowāno* que conta a história de como *têxõ* (colibri) roubou o fogo de *Iwariwë* (jacaré) e o entrega aos yanomami (pois estes comiam apenas comida crua, enquanto *Iwariwë* se deliciava com carne assada) divertia os *ihirupë* (criançada), era usado como discurso de exortação, em um diálogo aberto, sobre o peso que consistia em ser uma pessoa *xi imi imi* (sovina). É justamente esta dimensão argumentativa que o mito representa para o próprio yanomami que analisaremos neste estudo.

3.2 Wāno Yanomami: Textos

A seguir colocaremos os mitos em sua versão yanomami e em português, extraído da coletânea de Ramirez, intitulado de *Hapa të pë rë kuonowei* – mitologia yanomami, que

⁴⁷ *Napë* é como os yanomami passaram a designar o branco.

entrarão na análise. Estes *wanowano* foram selecionados, não simplesmente pelo fato de atenderem as nossas perspectivas de análise, mas primordialmente pelo seu caráter explanador, visto que por meio de um deles (*Hewëriwë*) tivemos acesso ao demais e, ainda pelo mesmo, foi que suscitou a grande questão em relacionar o mito com o *ethos* dentro de uma dimensão *ético discursiva*.

Para podermos compreender melhor em que solo está situado os mitos yanomami é preciso fazer algumas explicações de cunho antropológico sem a qual a análise posterior não seria possível: a) os mitos que se seguem aqui têm um caráter bastante interessante, trata-se de transgressões individuais (ira esquece-se do pacto que fez com o Opo) e não, imediatamente, de regras morais culturalmente partilhadas (*Hewëriwë* copula com sua sogra = relações de parentesco); b) os Yanomami se utilizam do sufixo *-ri* (*wë*) ou *tawë* para remeterem a indivíduos do sexo masculino, enquanto que para os de sexo feminino utilizam (*-ri*) *yoma*. Tais categorias são mais comumente encontradas dentro da esfera mítica; d) O resultado final do mito em relação atitudes dos personagens se conclui na metamorfose destes em animais completamente ditos, o que significa dizer, grosso modo, que, para os Xitipapiweitëri os animais não são necessariamente animais, mas humanos não demasiadamente humanos; c) os nomes de cada pessoa na narração prefiguram a transformação que vão operar neles, daí que *Hewëriwë* se transformará em *hewë* e *Tomiriyoma* em *tomí*, isto é, morcego e cutia, respectivamente; d) a tradução segue a proposta por Ramirez (2004), mas com modificações nossa, pois a tradução totalmente livre proposta pelo autor deixa de lado dados importantes para nós, uma vez que o objetivo da tradução tinha uma finalidade pedagógica; e) Os dados lingüísticos do texto yanomami apresentados nas traduções dos textos em português são apenas aproximados (veja, por exemplo, a diferença entre C12 e TC12), pois os elementos lingüísticos da língua yanomami possuem (e isso é óbvio) uma estrutura distinta da língua

portuguesa, inclusive na própria de paragrafação do texto yanomami. Esse ponto será analisado mais adiante; f) Os yanomami de Xitipapíwei não distinguem, como comumente se distingue, entre um simples conto ou fábula (*historias de onças*, por exemplo) de um mito propriamente dito, no sentido Lévi-Strausseano, da origem do mundo, do homem, da cultura⁴⁸.

Esclarecidos alguns pontos sobre a dimensão do *wanowano* vamos aos textos.

3.2.1 Hewëriwë

A1- Hewëriwë Yanomami të pëni a kâi rë përiowehei.

Antigamente, Morcego vivia com os Yanomami.

A2 - Ai të pë rë reahouwehei të pëni yõno mo rë reahuaiwehei.

Seus parentes foram convidados para uma festa para comer milho.

A3 - Yami a nakai ma mahei makui, ihi të pë pruka ma nakaiwehei makui,

Hewëriwëxo, pë yesi Tëpëriyomaxo yami kipi rë hupirayonowei.

Morcego não foi o único convidado. E mesmo que muitos foram chamados, Morcego, preferiu ir a festa sozinho com Mulher-Tamanduá, sua sogra.

A4 - Yaro rë ki kua ma mai ha, xereka e xomi hore ha niãrini, e hore ha hiririmakini,

hii rë hi të ha e há hiririmakini, ihi rë a taei ha, a taei ha, a taei ha, a he rë wiyahaanowei.

Os dois andavam pelo mato, separadamente dos outros. Morcego tentava ganhar tempo. Embora não houvesse caça, ele flechava à toa, e a flecha desaparecia dentro de um pau. Ele fingia procurar, procurar, procurar... e esta procura se estendia ao crepúsculo.

A5 - ihi heinaha rë yono rë mo tariki rë taiwehei: “Tõ! Tõ!”.

⁴⁸ A esse respeito veja a obra de Stefani, *Yautí na Canoa do tempo*, 1998, mais especificamente, o capítulo II.

Os dois escutavam já perto o barulho dos machados “tô! tô! que rachavam lenha, para fazer fogo e cozinhar o milho da festa.

A6 - Yanomami të pë pata ma kui aheteprao tëhë makui, ihi a xereka taei he rë wiyahaanowei, ihi Tëpëriyoma iha a yaweremou puhiopë yaro.

Os demais yanomami já haviam chegado ao local da festa, enquanto ele (Morcego) teimava em procurar a flecha inutilmente, pois tinha intenção de ter relações sexuais (cometer incesto) com a sogra.

A7- A he kai ha wiyahaponi, iha a kai ha kua xoaparuni:

Já anoitecia, e ele ainda estava ali:

- Yape! Xerekayë a taprou ma!

- Sogra! Não encontro minhas flechas.

- A wã kai ta taepirai hairo! Ei të pë horã rë kui, ei yono mo pë tariki horã rë kui, yono ya mo ki wai haiopë!

- Tem que achar esta flecha rapidamente! Escute o barulho da lenha, bem perto, estão preparando a festa! Depressa! Quero comer milho!

A8 - a noã ma taiwei ha makui, inaha a yaweremai kuo puhiopë yaro, a he kai titia he ha yatiponi, iha a kai ha kuponì, iha too e toki he ihetaamai ha kuponì, a yakao puhiopë yaro.

- Ai, caiu a noite e fizeram um acampamento pra dormir no mato. Ai, Morcego colocou-a próximo de sua sogra. Pegou a sua rede de cipó e desatou as fibras do punho. Fingiu se deitar, mas logo caiu no chão. Ele fazia tudo isso, porque queria se deitar com a sogra.

A9 – iha a rë prarirouwei:

- enquanto que estava no chão disse:

- Yape! Yape! Konakona si wë kē! Konakona peni si wëyëihe ha!

- *Sogra! Eu caí no chão e as formigas taracuás estão me mordendo.*

A10 – E kutaai ha kuponi, yakumi e wã hai ha kuikini:

- *A sogra demorou lhe a responder:*

- *Ëyëha ki! Mohe wã kai ta yotepiikiyo! – a no wã rë tanowei.*

- *Venha cá! Deite-se comigo em posição inversa! – disse injuriada.*

A11- iha rë na yaweremai ha he haruponi, pei rë wexi pëni iha rë moroxi pë tōwetamai rë he harunowei.

- *Foi lá que copulou incestuosamente com ela, toda noite. O pênis ficava com o bálano descoberto, no meio dos pelos pubianos de Mulher-Tamanduá.*

A12 - ihi rë ki hore harika ha xurukupironi, hei naxomi naha rë, a mi hore hirikou ha kupohoruni, a hai ha kupohoroni, e hore warou ha kupohoroheni:

- *De manhãzinha, levantaram-se, pintaram-se e entraram no xapono da gente que organizava a festa, Morcego gritava, fazendo seu baile de apresentação. Os outros comentavam:*

- *Aaa! A rë kunowei.*

-*Aaa! Veja, pois, que ele está aqui!*

- *inaha a hore kuaai ayaa yaro, a hore yaweremou ayaa yaro, unokai wa tē mi hore preheomi ayao no si ëëë!*

- *Vocês viram como ele demorou para chegar? É porque teve relações incestuosas com a sogra!*

A13 - ihi inaha rë a noã tai ha kupoheni:

- *E gritaram:*

- Pei ëëë! Ki ta xeperihe xë ë! – A no ã rë tanowehei.

-Vamos bater neles!

A14 – Yesi rë iha himo rë a rë huuawei a ha huhetireheni, pei rë texina ka yakë ha, ëyëha rë, himo rë e pata ha tiwëhëyaheni: “kraxi!”, e pata himo ha tamaheni, e pata rë kareramanowehei. ihi pë siohapi rë iha: “Ta!”. Xotokoma rë a kuohorayopë ha a mi wërëa rë xoaketayonowei.

Em seguida, tiraram do telhado um cacete achatado e pontiagudo e: “kraxi” o cravaram bem na base da traseira de Mulher-Tamanduá. É lá que ficou plantado. Voltaram-se depois para o genro dela, batendo também nele. Logo, ele se transformou em morcego e foi voando lá para cima numa árvore xotokoma, onde se pendurou, de cabeça para baixo.

A15 – tëpëriyoma pë yesi rë e pehi kai rë horeprarihërinowei. ihi ei pei rë texina hami, e himo no uhutipi xatia kuyahi. inaha ki ha tapiprarihenî, mo yono ha reahuarihenî, tëpë matë waia ha xoaponi, pei hewëriwë a kai rë përiowehi.

- Hii! inaha wa të pë ha no tayoprexî ë! – të pë kuno rë mai.

-Kama a hore yawaremou ayao ha, inaha a taprapehe, inaha yesi e kai taprapehe, yesi e kai hore yawaremou ayaowë. – ki noã rë tapinowehi.

A sogra se tinha metamorfoseado em tamanduá e correu, saindo fora da casa. A cauda dos tamanduás é aquele cacete achatado que, desde aquele tempo, ficou no traseiro. Foi assim que os Yanomami procederam. Depois, comeram o milho e fizeram a festa. Aí, tudo ficou silencioso: a festa tinha acabado.

A16 – ihi yami rë ki xi warihamapimahe, ihi Hewëriwë rë a kai rë përiowehi, e tëpë përia hëkema.

Os parentes de morcego regressaram para a casa de Mulher-Tamanduá, pensando no que tinha acontecido: - os dois tiveram relações incestuosas. Por isso, foram abatidos e metamorfosearam-se. Voltaram para casa sem os dois, que se tinham transformado em morcego e em tamanduá.

A17 - Pë të pë kuaai no kupërexì.

- Isso aconteceu há muito tempo.

3.2.2 Tomiriyoma

B1 - tomiriyomani wapu ki rou ma kupe.

As frutas cabari, uma vez cozidas durante muito tempo, devem ser mergulhadas em água corrente para serem comidas.

- nape! Wapu ki ta rou henaokiri! ki kai ta haitapo! Hi u horã koape! - Tomiriyoma tëëni a noã tama.

- Mamãe, vá lá na beira, bem cedo, preparar os cabaris que já estão na água e traga rápido! Nós queremos tomar mingau de cabari! – disse a filha de mulher-cutia.

B2 - ihì a noã ha tani, e ki napë hore ukua ha henaparuni, ki napë ukuo ma henape makui, te mi tëomi totihiwë yaiwë há, e pë ã hama:

Assim a mãe foi à beira bem cedinho, mas apesar disso, ela se atrasou e não voltava. Os que a tinham mandado disseram:

- wapu ki kai wai kōtarou haio! wapu ya ki hore nohi wai xi totihitawë yai! – e pë kuu heama. xiipiki wã kai ta xëyëparikiri! – e pë kuma.

- Ela está demorando! E eu que queria come as frutas agora!

B3 - ihi e pē ha kuni, a napē hua ha xoarohēriheni, heinaha maa rē ma pata kurutuwē kuwē ma patani, kano nahi pē hore rē prarironowei.

Aí entenderam que Mulher-Cutia comia os cabaris sozinha na beira. Ficaram furiosos: - vamos tirar pedra no traseiro dela!

B4 - Wapu hi ki rē prariramanowei, kano nahi pē hore yōmisimou rē piyēkonowei:

Aí pegaram uma pedra dura e pequena e foram atrás dela. Ela estava lá, comendo gulosamente as frutas, os restos da massa caindo fora da sua boca. Quando caíam, ela agitava a cabeça como costumam fazer as cutias.

- Wapu ki kai ta haitapo ē! – e tē pē kuma.

- traz logo as frutas! – disseram-lhe.

- Prrr...! Waihorō! Waihorō! – a kurani, kano nahi pē hore rē prarironowei.

- waihorō! –respondeu ela, pois já começava a se metamorfosear em cutia.

B5 - Inaha a kuu tēhē, maa mani, kohesi ha xēyēprarini: Kukuhe! A kuu rē matakehērinowei.

yōmisarani! A wā kai hore waihorowaihoroprao kuhe! Aí, com a pedra, atiraram no traseiro dela, e ela fugiu:

-Hē! Pei ya xiipiki ha xēyēprarini, kihami ya rērēmarei kuhe!

-Kukuhe! Veja! - disseram- Atingimos ela no traseiro e ela correu!

- Inaha wa taprai ayao pētao! Wapu hi ki wā kai hore prariramarani! Hi ki wā kai hore

- Assim que tínhamos que agir! Ela era muito gulosa! Ela agitava a cabeça para deixar cair os restos de comida! Ela virou cutia!

B6 - Pē a noā tai no kupērahexi.

- Foi assim que disseram em tempos remotos.

3.2.3 Īra, Opo, Kumararotawë

C1- Hei ĳra rë pë rii rë kui, a no hõra pata rii motahaoma. A pata kraikraimou no mõtahawë ha, a pata xirimotii no mõtahawë há,

Quando caminhava, onça fazia muito barulho. Pisaa e quebrava os galhos no chão da mata, pisava nas folhas secas do chão.

C2 - Kumararotawë rë e ã hama:

Aí, centopéia lhe disse:

- Exi tēha wa horã no mõtahawë? Wa horã no mohi mõtahawë yaii!

- *Por que você faz tanto barulho? Você é barulhento mesmo!*

- Kamyë ya no horã motohawë wiakiwë rë!

- *É assim mesmo! Não tem outro jeito!*

-kamiyë ĳnaha rë ya mamiki nohi opi kuaai kui!

- Comigo não é assim! Ando devagar e silenciosamente, sem muito ruído – afirmou centopéia. Querido! Emprésteme logo seus pés! Quero ficar com os pés idênticos ao seu!

C3 - Kumararotawë e ha kuni:

- Pusi! Ware mamiki ta mahikiyo xë! Hei wa mamiki rë kuaaiwei naha, ĳnaha ya mamiki kuaapë ë! – Kumararotawë a noã tama.

Centopéia não queria que onça fizesse tanto barulho na selva, “krai! Krai! Xiri! Xiri! pisando e quebrando galhos e folhas secas.

C4 - ĳra a xirimomai maopë! ĳra rë a no horã pata mõtahawë há, “krai! Krai! Xiri!xiri!” e ã há hani, ki mamiki há mahipiayoikini, kē ki hupii wapëoma:

Por isso, onça e centopéia trocaram entre si os pés, um pegando o pé do outro, e depois experimentaram:

-Huprao! Huprao!

- *Vá andando! Vá andando! – disse a centopéia.*

C5 - inaha e mamiki opi rë kuaanowei.

Assim, Onça andou silenciosamente.

- Hii! inaha rë! inaha ya mamiki kuaai, kamiyë rë!

- *Agora sim! Ando bem silenciosamente!*

C6- E mamiki opi rë xaninxaninimonowei:

Procurava andar com passos regulares e discretos.

-hii, inaha pëwë! inaha rë nohi kui!

- *Agora sim! Parece que deu certo!*

-inaha kamiyë ya kuaai - kumararotawë e kuma.

- *Assim é que tem de andar. – disse a centopéia.*

C7 - ihi, inaha rë mamiki ha taprarini, e xirimou xoatou ha maroni, ira isitoripi naki wai kuoma.

Assim fizeram com os pés, para que os de Onça não fizessem tanto barulho. Mas Onça tinha também dentes pequenos.

C8 - Opo rë a he haa há piyëreni, kahiki ikekai xoaoma:

- *Onça encontrou tatu e abriu a boca dele. (Tatu, naquele tempo, tinha dentes enormes).*

- Kahë wa naki rë kurenaha, kamiyë ya naki kuwëmi.

- *Seus dentes não parecem com os meus! (eles – os meus - são demais pequenos)*

- Weti hamì kahë wa naki?

- *Onde estão os seus dentes? (eram tão pequenos que Tatu não os via)*

- Hei ya naki!

- *Olhe, aqui estão.*

- Hei kamiyë ya naki!

- *e aqui estão os meus, que são grandes, como podes ver!*

- Ëyëha ipa tëki ta taki! - ira e rë kunowei.

- *Dê-me os seus dentes! – pediu a onça.*

C9 - ihi e ha kuni, e naki há ukëraruni, kama e naki ukëo mi ha hetuoraruni, ihi ira rë ihami opo rë naki, ihi opo rë ihami ira rë naki rii: e naki xatio xoaokema.

Aí, eles arrancaram os dentes respectivos e colocaram os dentes de Tatu na boca de Onça e os de Onça na de Tatu. Os dentes ficaram logo cravados na boca deles.

C10 - ihi ira rë iha opo rë e imisiki kai mahio xoaokema, ihi opo rë imisiki rii rë kui, ira rë e imisiki rii.

Depois trocaram também as respectivas unhas. Onça e Tatu emprestaram-se as unhas. Eles trocaram os pés, as unhas e os dentes.

C11 - ki naki mahiyopima. ihi rë ki naki rë mahiyopinowei:

- ware naki mahirema – të pë noã tayoimi.

Os dois trocaram os dentes. Com certeza, trocaram os dentes.

C12 - ira pëni të rii waihe.

Onças comem tatus. (por terem esquecidos as troca que fizeram entre si).

C13 - ihi kama opo ë e naki ma mahikenowei makui, pë të pë wayou no tarexi.

Foram os tatus que deram ao dentes, mas mesmo assim, desde aquele tempo, as onças os comem.

3.3 A Dimensão Discursiva do *Wãnowãno*

Segundo Habermas o nosso saber compõe-se de proposição ou juízes, as unidades elementares que podem ser verdadeiros ou falsos; por causa de sua estrutura proposicional, o saber é, por natureza, lingüístico (HABERMAS, 2004, p. 104). Isso nos abre margens a análise do *wãnowãno*, pois quem pensar dispor de um saber admite a possibilidade de cumprir pelo discurso as pretensões de verdade correspondentes. (HABERMAS, 2004, p. 104). Desta forma compreenderemos o *wãnowãno* como um saber proposicional.

Assim, a linguagem presta-se tanto a comunicação como a representação: e o proferimento lingüístico, para Habermas (2004), é ele mesmo, uma forma de agir que serve ao estabelecimento de relações interpessoais e é exatamente nesse ponto que nos ataremos. Ora, a teoria dos atos de fala, inspirado em Austin⁴⁹, mostrou como, na forma normal do ato de fala, a referência ao mundo e as coisas do componente principal se entrelaça com a referência intersubjetiva de componente proposicional. Compreender uma expressão, no âmbito do *wãno*, significa saber como um yanomami poderia se servir dela para se entender com outro sobre alguma coisa. E é aqui que entramos com a análise da estrutura dos *wãnowãno* para inferir a idéia de *ethos*.

Para analisarmos os *wãno* de Hewëriwë, Tõmiriyoma e İra, Opo e Kumararotawë precisaríamos considerar os aspectos lingüísticos da língua yanomami e três aspectos norteadores da racionalidade comunicativa que são: a) um agente que se entende, b) com alguém, c) a respeito de algo.

Nos três casos os *wãnowãno* selecionados demonstram que no ato da narração um agente, que no caso dos Yanomami, pode ser qualquer um do xapono, contanto que siga o critério da minuciosidade. Isto é, aquele que sabe detalhar minuciosamente os acontecimentos

⁴⁹ Para maior compreensão cf. OTTONI, Paulo Roberto, *Visão Performática da Linguagem*, 1998.

e os elementos que entram na narração do wãno⁵⁰. A importância deste critério não se apóia na persuasão e sim, no esforço de tornar o que é comunicado o mais claro possível, um dos pressupostos da teoria da racionalidade comunicativa, que os interlocutores falem claramente. Outra característica é o fato da pessoa que narra o wãnowãno não se apoiar em status, nem de caráter religioso⁵¹ (por ser um Hekura) nem por qualquer outro tipo de caráter (um përioma ‘líder’, um patapata ‘chefe’, um estimado caçador) na realização um consenso. Portanto, não se apóia na autoridade. Ao contrário do que poderíamos deduzir nos três wãnowãno, o comportamento não é guiado pela apreensão das essências. Isto é, concepções do bem ou do mal, do certo ou do errado (objeto da ética clássica) e menos ainda pela força da tradição (embora o narrador diga Pë tē pē kuaai no kupërexi ‘Isso aconteceu há muito tempo’ ou Pë a noã tai no kupërahexi ‘foi assim que disseram em tempos remotos’) do qual possuiria o poder de constranger o comportamento. Além também de não haver necessidade de verdade da coisa dita⁵², como veremos mais adiante. Livres do peso da tradição, da autoridade religiosa ou secular, como diria Habermas, os yanomami, no processo de comunicação, abrem espaço para uma ética autônoma em oposição a uma ética heterônoma. E isso é possível, porque os dois interlocutores possuem um objeto (com concepção não necessariamente convergente) que se encontra em um pano de fundo comum, o mundo vivido. Este garante aos sujeitos de uma comunidade comunicativa convicções de fundo a partir das quais se forma o contexto dos processos de entendimento, pois, para a teoria da racionalidade comunicativa, a racionalidade é do procedimento e não da coisa entendida.

⁵⁰ Para lembrar: *Um bom “contador” descreve tudo detalhadamente. Um mau “contador” corta episódios, não nomeia árvores, resume drasticamente o mito* e *“as vezes, os mitos, era antecipado por algum jovem que após narrar dizia wano kibi a hōra kuu totihiopë, isto é, ‘dizem que aquele conta melhor’*. Capítulo I.

⁵¹ O caráter religioso que apontamos aqui se trata das referências aquilo que é sagrado ao yanomami (este tema é algo a ser tratado com mais detalhe) e não a um conceito habitual de religião. Enquanto que o caráter secular refere-se a certos aspectos de autoridade que reveste um yanomami quando é denominado pelo os termos citados.

⁵² Percebemos ao longo da pesquisa que as coisas sobre as quais os yanomami debatem em seus discursos não são necessariamente para eles mesmos uma verdade factual, mas sim elemento de compreensão.

Desta forma poderemos dizer que as narrações selecionadas apontam para; a) O wãnowño yanomami é um proferimento lingüístico que visa o uso comunicativo para criar entendimento sobre algo com seu interlocutor; b) Falantes e ouvintes estabelecem, no mito, uma relação que tem um horizonte pré-interpretado⁵³ (mundo vivido) e, ao mesmo tempo, regulam suas ações; c) Os interlocutores pretendem construir um consenso em torno da ação que seja verdadeira e justa (que tenham pretensões de validade). Aqui cabe a nós responder a uma questão crucial; qual a noção yanomami de verdade, ou verdadeiro, e de justiça? São noções que correspondem a noções que delinea Habermas em sua teoria? Há possibilidade de relação?

Para darmos corpos a está questão faz-se necessário explicar os dois horizontes; o da teoria da racionalidade comunicativa de um lado e a noção de verdade e justiça yanomami do outro. Pois que os yanomami possuem categorias próprias daquilo que seja verdadeiro e justo, não restam dúvidas, uma vez que são categorias que perpassam as bases normativas de qualquer grupo humano. Veremos então o que significa verdade⁵⁴ para a teoria da racionalidade comunicativa e em seguida o que significa verdade para um Xitipapiweiëri. Habermas opera sua teoria com o que ele denomina de pretensões de validade sendo estas resolúveis discursivamente, remetendo a compreensão dos atos de fala às condições de sua aceitabilidade racional, uma vez que, tomando como referência Schnadelbach, afirma, o

⁵³ O horizonte pré-interpretado, o *mundo vivido*, consiste, provavelmente, um dos desafios para a compreensão *ad intra* do mito e por isso, deparam-se constantemente com sua dimensão polissêmica. Mas esse déficit não significa limite a uma interpretação profunda das mitologias indígenas, Lévi-Strauss, Leach, Mead são exemplos dessa possibilidade.

⁵⁴ “É preciso ressaltar que não é uma tarefa simples explicar a concepção habermasiana de verdade, haja vista as profundas alterações que ela sofreu em seus estudos. Na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas distinguia a *justificação da verdade* tomando como critério a diferença entre um enunciado meramente justificado de acordo com critérios inerentes a uma dada comunidade de comunicação, e um enunciado verdadeiro, que poderia justificar-se em todos os contextos e pressupunha uma idealização das condições de justificação. Em *Verdade e Justificação*, Habermas submeteu essa concepção discursiva de verdade a uma revisão, entendendo que se tratava de uma generalização excessiva do caso especial da validade de normas e juízos morais. Fazendo justiça a intuições realistas, Habermas faz a conexão interna entre verdade e justificação deixar de ser uma questão epistemológica, passando a se assentar em uma *práxis*, em uma exigência funcional de nossos processos de entendimento mútuo, que não podem funcionar sem que os envolvidos se refiram a um único mundo objetivo”. (ALVES, 2009, p.183)

próprio Schnadelbach entende racionalidade como uma disposição descritível da razão atribuída a sujeitos capazes de conhecer, falar e agir. (HABERMAS, 2004, p. 100). Isto significaria dizer que na pragmática habermaseana não é a verdade, mas a validade, compreendido num sentido mais amplo e epistêmico, ou seja, como aceitabilidade racional que assume o papel principal. Daí que para Habermas os argumentos que nos convencem aqui e agora da verdade de 'p' podem se revelar falsos em outra situação epistêmica. (HABERMAS, 2004, p. 48).

Outro aspecto da teoria da racionalidade comunicativa é que ela amplia às funções da linguagem, ou seja, ela não se limita a um tratamento de sua função expositiva (como, por exemplo, aconteceria na semântica veritativa de Frege). Habermas aproxima a objetividade da experiência à intersubjetividade do entendimento. Ao aproximar essas duas realidades o conceito discursivo de verdade ganha uma nova dimensão, isto é, assume um significado específico de validade das proposições normativas, desta forma não apenas e forçadamente remete às intuições realistas com relação à verdade, o que sugere que Habermas entende que a filosofia deve recusar sua ambição de conhecimento totalizante, das esperanças ontológicas e/ou dos transcendentais de viés apriorístico⁵⁵. Daí que cada experiência esta linguisticamente impregnada, de modo que é impossível um acesso a realidade não filtrada pela linguagem. (HABERMAS, 2004, p. 39).

Desta forma, Habermas sustenta a idéia da impossibilidade de um acesso à realidade que não seja mediada linguisticamente como ele mesmo afirma não existe um acesso direto, não filtrado pelo discurso, às condições de verdade de convicção empíricas (HABERMAS, 2004, p. 49). Como verdade está ligada aos processos de aceitabilidade racional, então o próprio conceito de racional também é modificado, isto é,

⁵⁵ Em relação ao viés apriorístico kantiano Habermas vai dizer em *Verdade e Justificação: no lugar da subjetividade transcendental da consciência entra a intersubjetividade destrancendentalizada do mundo da vida*. (2004, p.39) deixando claro a sua opção pelas relações intersubjetivas e o caráter dialógico da razão.

Habermas sustenta que “a racionalidade tem menos a ver com o conhecimento ou com a aquisição de conhecimento que com a forma em que os sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso do conhecimento” (HABERMAS, 1987a:24). As opiniões podem ser expostas explicitamente em forma de enunciados, e nós só sabemos algo a respeito de algo se nós sabemos ao mesmo tempo porque os julgamentos correspondentes são verdadeiros. Cito: o ‘saber em que’ tal ou tal coisa consiste está implicitamente ligado a um ‘saber porque’ e reenvia nesse sentido às justificações potenciais. [...] Em outros termos, a gramática do termo ‘saber’ implica que tudo aquilo que nós sabemos pode ser criticado e justificado (HABERMAS, 2001:48). (ALVES, 2009, p. 182).

Poderíamos dizer então que aqui se situa o conceito que ele faz de racionalidade. Ela esta ligada aos processos discursivos, pois para Habermas *a análise semântica do agir é dependente da análise cognitiva*, (HABERMAS, 2004, p. 8). E ainda segundo as suas palavras afirma, *parto da idéia de que empregamos o predicado “racional” primordialmente para opiniões, ações e proferimentos lingüísticos porque deparamos, na estrutura proposicional do conhecer, na estrutura teleológica do agir e na estrutura comunicativa do falar, com diferentes raízes da racionalidade*. (HABERMAS, 2004, p. 101). Habermas não concebe a razão como uma unidade e sim como um conceito ramificado, isto é, para ele a racionalidade possui varias raízes de racionalidade. Por isso, *a estrutura discursiva cria uma correlação entre as estruturas ramificadas de racionalidades do saber, do agir e da fala as, de certo modo, concatenar as raízes proposicionais, teleológicas e comunicativas e ainda a racionalidade comunicativa se encontra no mesmo nível da racionalidade epistêmico e da teleológica*. (HABERMAS, 2004, p. 101).

As diferentes interpretações do mundo se referem a um mesmo mundo, sem que, esta invariância do mundo consiga explicar qual dos enunciados contrapostos é verdadeiro. Esse é um ponto fundamental, pois determina a possibilidade de se manter, grosso modo, os termos da verdade discursivamente compreendida, segundo a qual um enunciado só pode ser fundamentado por outro enunciado, ou seja, por razões. A revisão que Habermas opera no conceito discursivo de verdade é duplo: de um lado, a não assimilação de verdade a

asseverabilidade ideal; por outro lado, relaciona o conceito discursivo de aceitabilidade racional ao conceito não epistêmico de verdade, concebido em termos pragmatistas. Mas isso causa algumas debilidades (o problema da abstração e da restrição), mas ele contorna como podemos perceber através do texto de Alves,

[...] A resposta dada por Habermas ao problema da abstração de sua caracterização da racionalidade consiste basicamente em adotar uma posição fenomenológica, na qual uma forma de racionalidade mais ampla, a comunicativa, permite avaliar a pluralidade de saberes. Quanto ao problema da estreiteza da noção de racionalidade, Habermas sustenta uma racionalidade imanente à prática comunicativa, que abarca um espectro mais amplo que aquele que vincula o 'racional' às pretensões de verdade ou de eficiência. Outros tipos de emissões e manifestações contam com o respaldo de boas razões, uma vez que cumprem o requisito essencial para a racionalidade: são suscetíveis de crítica e de fundamentação. Cito: Vou defender a tese de que há pelo menos quatro classes de pretensões de validade, que são co-originárias, e que essas quatro classes, a saber: compreensibilidade, verdade, correção e veracidade, constituem um complexo ao qual podemos chamar racionalidade (Habermas, 1994a:121). Habermas defende assim que diversas emissões e manifestações podem também ser ditas racionais, sendo elas relacionadas aos discursos teórico, prático e explicativo ou ainda às críticas estéticas ou terapêuticas. (ALVES, 2009, p.184).

Até agora falamos do conceito de *verdade* segundo a teoria da *racionalidade comunicativa*, embora não seja da teoria em si que tratamos especificamente é ela o instrumento para tal, daí a nossa preocupação em deixá-la a mais compreensível possível. O que veremos a seguir é o conceito de *verdade* para um yanomami, ou que podemos inferir dos dados coletados o que seja esta.

O termo em yanomami mais próximo de *verdade*, em seu sentido geral, isto é, verdade como *conformidade com o real. Coisa verdadeira. Principio certo, que estabelece ou respeita aquilo que é ditado pela lógica ou pela moral* (AURÉLIO, 2001, p. 747) é *peheti*. Claro que essa definição de verdade provavelmente não seja a mais propícia para a análise que pretendemos aqui. Por outro lado ela é a mais genérica possível, visto que, de acordo com as mais diversas teorias sobre a verdade, ela cumpre bem seu papel que é a de servir como ponto

de referência, uma vez que faz menção as qualidades do *real*, do princípio da *certeza*, do princípio da *lógica* ou da *moral*.

Peheti pode ser traduzido como aquilo que é *certo*, *verdade* ou *ter razão sobre algo* (feito ou dito), também, pode ser compreendido como uma afirmação. É comum ouvir a expressão *peheti ya wã hai* ‘falo a verdade’ quando se afirma sobre algo dito ou feito. Há também o termo *pehetimou* ‘agir em conformidade com a verdade’ remetendo ao que é lógico ou ao que é moral (dentro dos princípios yanomami de moralidade, ponto este que almejamos alcançar enquanto parte do *ethos*). É possível aproximar (ou comparar) este conceito yanomami ao conceito de racionalidade utilizado pela *teoria da racionalidade comunicativa*. Isso é possível pelo fato do yanomami ligar *peheti* ‘verdade’ ao conceito de razão, isto é, *pehewë* ‘ter (usar) a razão’ ou usar a faculdade de avaliar e julgar, isto é, estabelecer relações lógicas ou usar de ‘bom senso’, aqui surge outra questão; qual seria a então a noção de *bom senso* para o yanomami? É certo que não poderíamos traduzir tal expressão sem cair no risco de um olhar etnocêntrico, isto é, *isso significa isso mesmo para um yanomami ou somos nós que estamos colocando esta questão como se fosse a do yanomami?* Se de um lado enfrentaremos sempre esse problema (quando o assunto é tradução), do outro, a experiência linguística que tivemos entre os yanomami foi o suficiente para aproximar a idéia de *bom senso* ao termo *puhi katitwë* ‘ter geralmente uma apreciação correta’, pois é isso o que, a princípio, nos diz tal expressão no nosso entendimento.

Os Yanomami definem *verdade* pelo termo *peheti*. A noção de verdade entre os yanomami está mais ligada à forma de argumentação lógica do que ao fato empírico, sem negligenciar esta. Daí que se diz *puhi katitwë*, isto é, ‘raciocinar corretamente/estar do lado da verdade’ de que *wawëtohami* ‘estar à plena vista’ ao que é dito ou feito. O evidente, o

óbvio, o que está à vista, ou seja, *wawětowë* não é a garantia de verdade em 'x', pois em outro contexto epistêmico a garantia de 'x' pode ser *nasinasi* 'falso', como explicita Habermas (2004) em relação à teoria da racionalidade comunicativa. Daí, que o contexto de verdade na teoria da *racionalidade comunicativa* é solo propício para o caso de verdade entre os yanomami, uma vez que em Habermas a verdade implica uma pretensão de validade que deve poder ser legitimada discursivamente, isto é, por meio de argumentos e o mesmo acontece entre os yanomami, uma vez que *peheti* 'verdade' está relacionada a *puhi katitiai* 'estabelecer a verdade' diante de uma multiplicidade de possibilidades que o *wã hōyã* 'falar francamente' estabelece durante o processo discursivo yanomami. Em ambos os casos *justificação* discursiva significa *consenso*. Mas este consenso não é empregado no sentido casual, e sim no sentido de que qualquer interlocutor possível de dialogar atribuirá o mesmo predicado, por assim dizer, ao objeto em questão. Para ambos também, verdade ou falsidade (*pehetimou* ou *nasimou*) dizem respeito a proposições sempre inseridas num ato de fala. O que queremos mostrar, ao expor o conceito de verdade na teoria da *racionalidade comunicativa* e a noção de verdade entre os yanomami - com todas as expressões que fazemos jus - é que não é a afirmação enquanto ato de fala que é verdadeiro, mas a 'proposição'⁵⁶ enquanto afirmada. Em ambos os casos a verdade é sempre passível a ser re-formulada.

A primeira impressão desse itinerário realizado até aqui parece ser um absurdo, parece forçar as noções yanomami aos conceitos ocidentais ligadas à teoria da *racionalidade comunicativa*. Entretanto, quando a teoria da *racionalidade comunicativa* postula um novo viés de compreensão para a questão da racionalidade e de conceitos como *verdade*, em oposição às teorias ontológicas de verdade, abre espaço para se falar de uma racionalidade comunicativa no âmbito de um contexto yanomami. Isso pode, em parte, ser entendido

⁵⁶ É interessante notar a relação da pragmática na explicitação do sentido de verdade.

quando se relaciona, por exemplo, a práxis de argumentação que rege a teoria da *racionalidade comunicativa*, a qual compreende,

A práxis repousa nos pressupostos idealizantes de:
 Publicidade e total inclusão de todos os envolvidos.
 Distribuição equitativa nos direitos de comunicação;
 Caráter não-violento de uma situação que admite apenas a força não-coercivo do melhor argumento;
 A probabilidade dos proferimentos de todos os participantes. (HABERMAS, 2004, p. 46.)

Com a práxis do *wayamou*,

- a) Publicidade das informações: o *wayamou* é um ato público e, apesar de ocorrer entre apenas duas pessoas, partilha-se toda a comunicação do diálogo. Todos do *xapono* são incluídos uma vez que o ocorre durante a noite;
- b) Todos os participantes do diálogo cerimonial do *wayamou* são (em parte) distribuídos. A comunicação do *wayamou* ocorre entre as mesmas faixas etárias, e às vezes gênero, o que torna uma espécie particular de equidade;
- c) O que prevalece no diálogo cerimonial é a força não-coerciva do melhor argumento, uma vez que, ao respeitar as faixas etárias, cada um dos interlocutores em uma situação de igualdade, não podendo apelar para forças externas (por exemplo, acúmulo de conhecimento ou *status*) ou internas (o peso da idade, por exemplo).

O *wayamou* é um diálogo, uma espécie de ritual, mas de caráter discursivo. É um intercâmbio recíproco que serve para reforçar, ou estabelecer relações pacíficas entre os interlocutores e, conseqüentemente, entre os *xaponos*. O *wayamou* não serve apenas para repassar informações ou servir de ‘mural de recados’⁵⁷, pelo fato de ser realizado comumente quando se tem visitantes no *xapono* e preferencialmente á noite, quando todos se encontram

⁵⁷ Em relação ao termo mural de recado nos referimos a outra forma de comunicação que tem a finalidade de informar as ocorrências do dia, tratamos então aqui do *kawãã mou* traduzido como a fala dos líderes, prática diferente do *wayamou* e que presenciei durante muitas noites pelas minhas andanças pelos *xapono* do Marauiá.

nos seus aposentos. O *wayamou* se realiza mediante uma linguagem alusiva, polida, minuciosamente elaborada em que se utilizam diversas figuras de estilos e se coloca em questão os elementos simbólicos e culturais, sociais e morais. Assim, os yanomami tratam no *wayamou* das relações entre os *wārō* ‘homem’ e *suwë* ‘mulher’, das enfermidades e da morte, da guerra, das cosmovisões, dos mitos, entre outros elementos. Em outras palavras o *wayamou* humaniza o espaço onde se dá o processo discursivo e relaciona-o com os grupos humanos que o habitam. Aludimos ao *wayamou* devido a sua prática discursiva, mas ressaltamos que o nosso foco é o *ethos* (a qual se manifesta através de uma espécie de ética discursiva) que podemos inferir desta prática.

Desta forma não se trata de forçar as noções yanomami à teoria da *racionalidade comunicativa*, mas a de perceber a possibilidade de análise daquela pelo viés desta. Provavelmente isso não ocorreria em outros grupos étnicos da Amazônia, os quais possuem divisões hierárquicas bem situadas, traços *liminares* marcantes, de castas ou sistemas totêmicos, onde um clã ‘x’ não pode manter determinadas relações sociais de um clã ‘y’.

Assim, para os yanomami ser “*racional*” é poder elaborar suas opiniões, ações e, conseqüentemente, aos proferimentos lingüísticos (o que percebemos de forma aproximada no *wayamou*). Em outras palavras o uso do conceito de verdade para o yanomami está ligado aos princípios discursivos dentro de uma dimensão racional.

Prosseguindo, aquilo que o falante pretende dizer com determinada expressão está ligado tanto àquilo que é literalmente dito na mesma (daí a importância dos dados lingüísticos), como a ação que ela representa e que deve ser compreendida como tal. Verifica-se então, segundo Habermas (1996), a existência de uma relação tripla entre significado de uma expressão lingüística e:

- 1 - Aquilo que se pretende dizer com ela,

2 - O que é dito nela e,

3 - A forma como é utilizada no ato da fala.

A seguir analisaremos essa relação tripla nos três *wãno* expostos anteriormente.

3.4 Wãnopë: *o que é dito na expressão linguística*

Compreendemos, então, que o yanomami, com seu ato de fala, procura atingir o seu objetivo de conseguir a comunicação com um ouvinte a respeito de algo. Habermas (1996) chama a isto de objeto ilocutório e possui dois níveis: 1) espera-se de mais nada que o ato de fala seja compreendido pelo ouvinte e 2) tanto quanto possível – aceito pelo mesmo. E por perseguir metas ilocucionárias⁵⁸ referimos ao ato deste yanomami como ação comunicativa.

Troquemos a ordem das relações triplas. Para compreendermos *o que é dito nela*, no proferimento lingüístico, aqui nos referimos aos *wãnowãno* selecionados, observaremos como que eles são ditos (nos três simultaneamente). Consideremos então os aspectos que marcam o proferimentos (do *wãnowãno*) que possui um referencial antropológico que constitui o pano de fundo a partir do *mundo vivido* dos yanomami.

Em relação a estes aspectos (antropológicos e lingüísticos) teremos os seguintes dados do que é dito neles:

Aspectos do *Wãno A1*:

- Em ‘*A1*’ temos um resgate do tempo arcaico onde não havia distinção entre animalidade e humanidade;
- Em ‘*A2*’ encontramos referência a *Reahu* (momento ápice da vida yanomami onde se partilha a cinza dos mortos) onde se pratica a hospitalidade, a comesalidade, etc;

⁵⁸ Cabe ressaltar aqui que embora Habermas se inspire nos Atos de Fala de Austin a definição dele vai mais além, pois a ação comunicativa não se limita unicamente a metas ilocucionárias, que implica em uma conotação simplesmente de ação interpretativa, ela exige interação cuja função é alcançar entendimento e permitir uma coordenação das ações dos indivíduos.

- De '**A3 a A6**' retrata a temática fundamental do mito a intenção incestuosa *yawereai* (que posteriormente transformar-se-á em tabu) do genro com a sua sogra;
- De '**A7 a A9**' o narrador foca a atitude de *Hewëriwë* a mentira (*hore, horemou* = agir fingidamente);
- Em '**A10 e A11**' ambos se desviam de um comportamento socialmente estabelecido pelo grupo. Há a investida de *Hewëriwë* e o consenso de *Tëpëriyoma*;
- De '**A14 a A16**' Homem-morcego e Mulher-tamanduá se metamorfosearão em morcego e tamanduá, respectivamente; A perda da humanidade de forma gradativa até o estado animal sem perca total da humanidade (*alusão inversa a teoria darwiniana da evolução das espécies*);
- Em '**A1 e A7**' situa o acontecimento no espaço-tempo;

Aspectos do *Wãno B1*;

- Em '**B1 e B2**' contextualiza o pano de fundo de ocorrência do *wãnowãno*;
- Em '**B3**' é mostrado a temática do *wãno*, a retenção dos bens comum;
- Em '**B4 e B5**' mostra o desfecho de *Tõmirayoma*, sua metamorfose em cutia e o proceder dos demais yanomami em relação a atitude de mulher-cutia;
- Em '**B6**' situa o acontecimento no espaço-tempo;

Aspectos do *Wãno C1*;

- De '**C1 a C3**' contextualiza o pano de fundo de ocorrência do *wãnowãno*;
- De '**C4 a C11**' retrata o encontro de animais antagônicos *ira* 'onça', *kumararotawë* 'centopéia', *opo* 'tatu' e a realização da troca e do acordo;

- Em ‘**C12 e C13**’ encontramos a temática do *wānowāno*, isto é a quebra de um acordo ‘aliança’ (de caráter tácito) entre *ira* e *opo*;

Em **A2**, **B1** e **C1** o referencial do *wānowāno* assinala a um ponto comum no mundo yanomami. Este ponto comum onde ocorrem as relações sociais está sinalizado em **A1** na *Reahu*, em **B1** na *Urihi-Hikari* e em **C1**, novamente, na *Urihi*.

Em **A2** a *Reahu* ‘festa ritual’ é um dos pontos culminante da vida social yanomami (esse acontecimento ocorre dentro do *primeiro círculo* de uso territorial). Sua importância não consiste apenas na manifestação do ritual osteofágico. É através dela que se formam novas alianças e se desestruturas as antigas, partilham presentes mutuamente, dão a si conhecer e se auto-reconhecem, momento oportuno de praticar a hospitalidade e a comesalidade, momento onde acontece o drama social, pois o convite a participar da *reahu* possibilita não só a hospitalidade, mas também hostilidade⁵⁹.

Em **B1** o pano de fundo não é a *reahu*, mas a *urihi*, isto é, a floresta. O espaço da narração acontece no *segundo círculo* de uso territorial, espaço de sustentação da subsistência familiar, onde se encontra a *hikari* ‘roça’ e se pratica pequenas colheitas. O narrador aprimora a narração certificando-se do tipo de fruta *wapu* ‘cabari’ - *clathrotropis macricarpa* (que poderia ser omitido, como presenciei em outras ocasiões onde ouvi esse mito), além de descrever os procedimentos que se deve usar para poder consumi-la. A partir desta descrição o detalhe deixa de ser apenas estético *inaha wāno totihitao pariwē*⁶⁰ e passa a compor a própria estrutura do discurso enquanto tal, já que como parte deste, se propõe não a dar simplesmente informações, mas argumentos.

⁵⁹ Como por exemplo, a feitiçaria de rastro que consiste em apanhar um pouco da areia pisada por uma pessoa a quem se intenciona praticar hostilidade e enviar *xawara* ‘doenças’.

⁶⁰ Trad. ‘assim (completa ou inteira) a história é mais bela!’. Comentários que registrei de jovens yanomami de Komixiwë e de Pohoro em conversas informais.

Em **C1** encontramos novamente a *urihi* ‘floresta’. O *wãno C1* acontece no *terceiro círculo* de uso territorial, isto é, na *Urihi* não habitada pelo yanomami. Neste espaço o narrador situa os três protagonistas da narração e onde se realizará trocas e acordos (**C2-C11**). Nele estão os *yaro* ‘caças’, os *rixi* ‘duplo animal’ e os diversos espíritos. Este espaço é usado para caças que precedem a *reahu* e o deslocamento do novo *xapono*. A informação deste ambiente segue a dinâmica de **B1**, isto é, suscitar pano de fundo para apresentação dos argumentos posteriores.

Ao tomar como referência espacial-geográfica a *reahu* e a *urihi* em suas narrações, percebemos que os yanomami, no processo discursivo, não fazem alusão, necessariamente, a objetos factíveis, mas a objetos da experiência. Essa questão tem uma importância crucial, pois de certa forma nos remete a uma indagação fundamental sobre a verdade de proposições que reproduzem estados de coisas. Segundo Tugendhat (1976) uma proposição é verdadeira quando o predicado se aplica ao objeto⁶¹ indicado. Compreender a dimensão do *ethos* (ou ética discursiva) do yanomami nestes termos seria um empreendimento impossível, pois segundo as teorias ontológicas⁶² da verdade as proposições só são verdadeiras quando se deixam guiar pela realidade, quando reproduzem ou mesmo copiam a realidade. Como então o yanomami poderia afirmar ao seu interlocutor (seja ele outro yanomami ou *napëpë* ‘brancos’, nestes incluímos o antropólogo) sobre a verdade em sua narração? Essa é uma questão que Viveiros de Castro (2002), em seu texto *O Nativo Relativo*, oferece-nos uma possível via de reflexão sobre as afirmações dessa relação;

⁶¹ O autor chama isto de *componente objetivo* da verdade.

⁶² Que compreende desde o pensamento de Aristóteles idéias de Tarski. Para esclarecer, este último, junto com Aristóteles, Frege e Kurt Gödel, é frequentemente considerado, segundo Vaught (1986), um dos quatro maiores lógicos de todos os tempos. Tarski produziu axiomas para consequência lógica e trabalhou em sistemas dedutivos, algebrização da lógica e na teoria da definibilidade. Tarski introduziu os métodos semânticos, que com a combinação de relações semânticas e sintáticas conduziram ao desenvolvimento da teoria dos modelos. Para se ter noção da amplitude das idéias de Tarski, todas as linguagens científicas formais podem ser estudadas pela *teoria dos modelos* e por métodos semânticos relacionados.

Levar a sério uma afirmação como "os pecaris são humanos" [ou, no nosso caso, que antigamente Morcego era gente e morava entre os yanomami, ou que Tõmirayoma 'Mulher-paca' virou paca e ainda que ira 'onça' trocou dente com Opo 'tatu'], nesse caso, consistiria em mostrar como certos humanos podem levá-la a sério, e mesmo acreditar nela, sem que se mostrem, com isso, irracionais e, naturalmente, sem que os pecaris se mostrem, por isso, humanos. Salva-se o mundo: salvam-se os pecaris, salvam-se os nativos, e salva-se, sobretudo, o antropólogo. Quando um antropólogo ouve de um interlocutor indígena (ou lê na etnografia de um colega) algo como "os pecaris são humanos", a afirmação, sem dúvida, interessa-lhe porque ele 'sabe' que os pecaris não são humanos. (...) não se pode, acima de tudo, incorporá-lo implicitamente na economia do comentário antropológico, como se fosse necessário explicar (como se o essencial fosse explicar) por que os índios crêem que os pecaris são humanos quando de fato eles não o são. É inútil perguntar-se se os índios têm ou não razão a esse respeito: pois já não o 'sabemos'? Mas o que é preciso saber é justamente o que não se sabe, a saber, o que os índios estão dizendo, quando dizem que os pecaris são humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.15).

Entretanto, o caminho de formulação do discurso (e conseqüentemente do *ethos*) neste novo contexto (o discurso yanomami) trilha um caminho diferente da corrente tradicional da *teoria da correspondência*. No âmbito da própria dinâmica de elaboração normativa da ação comunicativa, Habermas distingue *objetos da experiência*, que são aquilo sobre as quais se fazem afirmações e de que se afirma algo, de *fatos*, que são aquilo das quais se afirmam dos objetos. Isso significa dizer, com Habermas, que objetos são algo no mundo, fatos não. Diferentemente da teoria da correspondência, ele não confunde objetos com fatos, não confundem verdade com objetividade e que a correspondência entre proposição e realidade deve ser elucidada em proposição. Daí que podemos dizer que a referência que os *wãno* em **A2**, **B1** e **C1** fazem a *reahu* e a *urihi* está em relação a pretensão de validade suscitada nas proposições e em sua sociabilidade discursiva e não, necessariamente, a objetos factuais.

3.5 Wãnopë: aquilo que se pretende dizer com uma expressão linguística

Uma das relações triplas entre expressões linguísticas e significados está segundo Habermas, naquilo que se pretende dizer na ação comunicativa. Assim, esclarecido

anteriormente, o pano de fundo onde ocorre a narração e sua importância dentro do campo discursivo (todos os elementos/detalhes são importantes) passaremos a outro elemento do discurso, que poderíamos apontar como sendo o *locus* da questão. Os tópicos **A3/A6**, **B3** e **C4/C11** remetem ao conteúdo tematizado e o que é tematizado não são, necessariamente, os princípios morais em si, mas o agir do sujeito e é nisto que se pretende dizer nela, como veremos a seguir.

Habermas afirma (2004) que o uso comunicativo de expressões linguísticas não serve apenas para exprimir intenções de um falante, mas também para representar estados de coisas (ou supor sua existência) e *estabelecer relações interpessoais* com uma segunda pessoa. Desta forma encontramos de **A3** a **A9**, em um só recorte, duas ações que ocorrem paralelamente, a saber, *hore* ‘mentira’ e o *yawaremou* ‘incesto’. Talvez mais do que as duas modalidades, que denotam um desvio na conduta social (não necessariamente moral) do indivíduo yanomami, o foco é a ênfase que se dá no ato, isto é, não é a mentira em si ou o incesto, como poderemos constatar pela repetição da expressão *a taei ha* (e procurava, procurava, procurava). A repetição dos termos, de frase e de som onomatopéico no interior da narração oferece-nos uma base interpretativa bastante profunda. Ela implica que a relação entre *hore*, *yawaremou* e a repetição *a taei ha* possibilita a ação comunicativa, pois esta relação sugere, como diria Habermas (1996), uma racionalidade característica (racionalidade comunicativa) uma vez que ela é inerente não a linguagem como tal, mas sim a utilização comunicativa das expressões linguísticas.

O narrador/interlocutor ao utiliza-se de tais expressões como *hore* e *yawaremou* em contraposição a outras significa dizer, como diria Clark (1988 apud Tomasello, 2003), que se alguém está usando ‘esta’ palavra e não ‘aquela’ em uma dada situação comunicativa, deve haver alguma razão para isso. Essa razão está relacionada ao tipo de perspectiva do *telos* da comunicação, e o tipo de perspectiva é a de assegurar pretensões de validade. Langacker

(1987, apud Tomasello, 2003) a esse respeito propõe três tipos de perspectiva, que ele denominará de operação de interpretação (*construal operations*):

- 1) Granularidade específica- (cadeira de escrivaninha, cadeira, móvel, coisa)
- 2) Perspectiva (perseguir-fugir, comprar-vender, vir-ir)
- 3) Função (pai, advogado, homem, hóspede)

A *construal operations* em A3-A9 possui os seguintes pares antagônicos *hore/katitiai*, *yawaremou/xi katehewë*, isto é, agir de forma errada/agir de forma correto, ter relação sexual incestuosa/não entregar-se a relação sexual incestuosa, respectivamente. A estes pares soma-se o uso de determinados símbolos lingüísticos, que implicaria, seguindo a orientação de Tomasello (2003), na escolha de um determinado nível de granularidade na categorização, uma determinada perspectiva ou ponto de vista sobre determinada perspectiva, ou ponto de vista sobre entidade ou eventos, e, em muitos casos, uma função num contexto. Essa dinâmica entre as perspectivas implica em uma atitude reflexiva por parte dos interlocutores. Reflexiva e não ideológica, pois a dinâmica do *wãno* é a de suscitar pretensões de validade a fala e não a de praticar persuasão. A este respeito Habermas (2004) aponta que a atitude reflexiva para com as nossas próprias expressões surge de acordo com o modelo da atitude de outros participantes na argumentação em relação à validade problemática das nossas expressões. Por isso que a tematização discursiva das pretensões de validade, em cujos termos a racionalidade das nossas expressões é avaliada, bem como o caráter reflexivo destas expressões, estão em relação complementar, isto é, referem-se uma à outra.

A perspectiva nos moldes de Langacker nos possibilitar visualizar a relação dos termos, como também, o de perceber o uso de determinados símbolos lingüísticos. Mas ao contrário dos pares antagônicos *hore/katitiai* e *yawaremou/xi katehewë* o que nos chama atenção é, justamente, as escolhas dos termos. Na língua yanomami encontramos termos correspondentes que às vezes são utilizados sem distinção, daí que a escolha poderia caminhar

pelo caminho da estética oral ⁶³(embora trabalhamos diretamente com texto), pois *hore* significa tanto mentira, *horemorewë*, se diz da pessoa mentirosa, como agir falsamente, isto é, agir conforme a mentira. Outro termo correspondente é *nasinasi*, significa tanto mentira, *nasiwë*, se diz da pessoa mentirosa, como agir conforme a mentira. Desta forma é comum ouvir, sem distinção, as expressões *hore kë të ã!* ‘É uma mentira!’ Como *nasi kë të ã!* ‘É uma mentira!’ Falamos anteriormente em estética oral porque o termo *hore*, segundo Ramirez (1994), funciona como verbo modal (Ramirez, 1994; Lizot, 1975; Migliazza, 1972 apresentam aproximadamente uns quarenta deles) que acompanha o verbo principal. Ele acrescenta uma modalidade ou circunstância, muito próximo ao advérbio da língua portuguesa, formando um verbo composto ou, conforme a linguística formal, uma conjugação perifrástica. Os yanomami da região do rio Marauíá (e provavelmente de forma geral, como é possível observar na literatura produzida sobre os vários grupos da família yanomami) são hábeis oradores e valoriza demasiadamente a linguagem clara e correta, a fala tem que estar no mesmo nível estético do canto, isto é, deve ser bem elaborada antes de ser pronunciada.

Da mesma forma acontece com o termo *yaweremou* cujo ato consiste em ter relação sexual. Em yanomami encontramos os termos *kuwëmour* ‘ter relação sexual’ e na *wai* ‘ter relação sexual’, assim como *yaweremou*, que significa cometer o ato sexual. Interessante notar que em A8⁶⁴ o narrador utiliza a forma *yaweremai* (ou *yaweremomai*) que é a forma causativa do verbo, isto é, permitir o ato sexual (ou facilitar que alguém o cometa), da mesma forma que *kuwëmomai* e na *wamai*. O interlocutor a utiliza em relação a *Hewëriwë* e não à *Tëpëriyoma*, como provavelmente deveria ser. Contudo, o contrário também é verdadeiro, isto

⁶³ Já mencionamos várias vezes que os Yanomami prezam muito pela fala o que percebemos pela polidez dos cantos do *amoamour* ‘canto de festas’, do *hekuramour* ‘canto de cura’, do *kawããmour* ‘fala noturna dos líderes’, do *wayamour* ‘diálogo cerimonial’, etc.

⁶⁴ Cf. Trecho do *Wãno A8*.

é, Tëpëriyoma também foi condizente (em tese) com a ação de Hewëriwë como percebemos pela demora em responder em A10⁶⁵ e pela consumação do ato em A11.

As escolhas dos termos hore e yaweremou, em oposição a nasi, kuwëmou e na wai repouso na perspectiva que o narrador pretende estabelecer com seu interlocutor: a comunicação direcionado ao entendimento. Ora, hore denota a mentira premeditada, fingimento de uma ação pë hore xëyou ‘eles fingem que brigam’, enquanto nasi, embora possa remeter à mesma idéia, é também entendida como simulação ou equívoco. Fingimento é uma das definições do vocábulo da língua portuguesa para simular. Simulação e falseamento são duas perspectivas diferentes para o yanomami. O Hekura ‘xamã’, por exemplo, ao fazer o hekuramou ‘agir enquanto espírito/xamanismo’ simula dos hekurapë ‘espíritos’ o movimento e, simultaneamente, responde-o de cá ao canto de lá. Ao simular o movimento ele é espírito. Então simular significaria fazer parte de um complexo processo de articulação de realidades onde a própria natureza passa por uma mudança de perspectiva. Simulação tem a ver com atitude do sujeito antes do que imitar, falsear, fingir ou verdade e falso. Queremos dizer com isso que simulação e fingimento, termos pelos quais se traduzem hore e nasi, embora remeta à mentira hore é o termo mais adequado para ser usado no discurso, pois entra como elemento necessário ao processo de entendimento que se almeja alcançar, uma vez que hore consiste na mentira deliberada.

Em 2009, quando fui visitar um dos yanomami que estava no Porto de São Raimundo, às vésperas de seu retorno ao xapono, perguntei sobre o porquê da mentira ser algo tão wãritiwë ‘ruim’ para os Yanomami. Então ele me falou, alguém pode ser nasiwë ‘mentiroso’

⁶⁵ Indaguei a este respeito uma vez a um *rohote* yanomami (velhinho) sobre a demora da resposta (termo *yākumi* significa *muito tempo depois, tardar a*) e ele me respondeu:

- *Tëpëriyoma* tardou em responder por que desconfiava da intenção sexual do seu genro (*hewëriwë a pexi*) por isso ela deixou ele cometer incesto.

- Ela queria? Perguntei.

E o *rohote* exclamou rindo:

- *Manaxi!* (dedução lógica).

por engano, mas nunca pode ser horemorewë ‘mentiroso’ por engano, já que este se trata de uma questão deliberada puhi kuu ‘pensando’ e completou horemorewë ha a hore puhi katitiwë tarei ‘o mentiroso, porque é mentiroso, sempre fingirá estar agindo corretamente’ hei ni, të a nomihiai mai kë të ‘com este não se trocará’ (mercadorias), hei ni të a nohimaï mai kë të ‘com este não se fará amizade’. Mentir traz sempre conseqüências desastrosas para o grupo, como, por exemplo, a de estabelecer relações sociais.

Enquanto a temática de do wãno-A recai sobre os termos hore ‘mentir/fingir’ e yaweremou ‘ter relação sexual/cometer incesto’, no wãno-B, a temática não recai sobre normas e tabus, mas no princípio de privatização dos bens comuns. Os yanomami definem a pessoa que retém os bens para si de xi imi imi ‘sovina’.

3.6 Wãnopë a forma como é utilizada no ato da fala

Nos tópicos anteriores mostramos os elementos dos profrimentos lingüístico que são colocados no wãnowãno, expomos as questões tematizadas pelos narradores yanomami e aquilo que (seguindo uma análise mais detalhadas das falas) os narradores pretendem dizer quando usa determinada expressão lingüística. Concluimos, em síntese, que existe uma relação tripartite entre a significação de uma expressão e; a) *O que se quer dizer* com ela; os narradores dos wãno de *Hewëriwë*, *Tõmirayoma* e *ira*, *opo*, *kumararotawë* pretendem estabelecer uma relação interpessoal com seus interlocutores; b) *O que se diz* nela; sobre as conseqüências do rompimento da norma social (a quebra da aliança entre *ira* e *opo*, a retenção dos bens comuns, a mentira de *Hewëriwë* que acabou em incesto, etc), mais do que do *tabu* em si; c) *e a forma de sua aplicação* na ação dela; o narrador se utiliza de *universais*

*pragmáticos*⁶⁶ em proferimentos lingüísticos, já que em seu ato de fala persegue uma meta locucionária.

Gostaríamos de ressaltar aqui que a utilização dos *universais pragmáticos* que referimos no discurso yanomami, isto é, do *wãno*, é denominados assim por que eles coordenam aquilo que Habermas viria a chamar de *estruturas universais da situação da fala*, em outras palavras, eles remetem a relação de certas classes de palavras à situação entre falantes e ouvintes (como entre os possíveis participantes do diálogo), com o tempo do proferimento, com o lugar e com o espaço de percepção dos interlocutores (o que deixa mais claro as referências que fizemos nos tópicos anteriores), como também com os objetos de possíveis predicções, com a relação do falante com o seu próprio proferimento e com as intenções, atitudes e expressões do falante. Isso nos remete, por fim, a uma idéia aproximada daquilo que seria o *ethos* yanomami, enquanto ética discursiva.

Em relação à *meta locucionária* que o narrador yanomami persegue, a qual nós nos referimos acima, diz respeito aos denominados por Habermas (com bases em Austin) de *atos locucionários*, isto é, com este ato o narrador emprega-o a fim de dizer algo, falar sobre estados de coisas. Com isso, o narrador cria, a partir do *wãno* que narra, uma ação comunicativa, promovendo a interação entre os possíveis participantes do diálogo e daí alcançar entendimento e permitir uma coordenação das ações (*ethos*) dos yanomami do *xapono*.

Assim, entendemos que as expressões lingüísticas são usadas pelos yanomami de forma normativa, que nos lembra os parâmetros da *ética discursiva* onde entendimento é um

⁶⁶ Quando nos referimo a *universais pragmáticos* apontamos para duas coisas; a) são classes de palavras que se relacionam às estruturas da situação de fala; b) a pragmática universal tem como seu objeto os proferimentos elementares enquanto unidades fundamentais. Nesse sentido, a tarefa específica da pragmática univesal como teoria da competência comunicativa consiste em reconstruir o sistema de regras a apartir das quais um falantes, comunicativamente competente, constrói proferimentos a partir de sentenças e transforma proferimentos em outros proferimentos.

conceito normativo. Quando os yanomami está narrando o *wãno* e, com seus interlocutor, chegam a uma compreensão podemos dizer que se produziu um consenso, mas não temos a certeza de que este consenso seja verdadeiro ou falso. Entretanto, cada interlocutor, competente⁶⁷, sabem que este consenso produzido pode enganá-los, porém, na compreensão de um consenso falso, aceitam que este deveria ser trocado por um verdadeiro. Está dialética, por assim dizer, faz com que os elementos narrados no *wãno* sejam sempre tematizável e, conseqüentemente, atualizável. Mas de que forma os yanomami medem um consenso produzido como verdadeiro? Ligando a intersubjetividade á questão da verdade e não mais quando as proposições se deixam guiar pela realidade, na forma de produzir ou copiar a realidade (modelo aristotélico). Aqui surge uma nova questão: o (inter) subjetivo é algo que os yanomami (nem os falante de qualquer outra cultura) não podem ponderar, uma vez que não se pode medir a intenção subjetiva real de quem fala, como podem então saber se o consenso produzido é verdadeiro? Para distinguir um consenso verdadeiro de um falso os yanomami, pelo que percebemos, fazem referência ao julgamento dos demais membros do *xapono* que poderiam entrar no diálogo em questão. Assim, entendemos que que a condição de verdade das afirmações de um determinado falante yanomami perpassa o acordo potencial de todos os outros membros.

No processo dialógico dos elementos do *wãno* A, B e C em que são problematizados elementos como *yaweremou* ‘ter relação sexual incestuosa’, *hore* - ‘agir fingidamente’, *xi imi imi* ‘ser sovina’, entre outros, que até então estavam numa situação estável (não tematizada) nos paramentos da comunicação ordinária. Mesmo na comunicação cotidiana há encenações

⁶⁷ Referimo-nos aqui a *competência comunicativa*. Está foi baseada na competência linguística de Chomsky, a saber, é a capacidade de um falante ideal de dominar um sistema abstrato de regras gerativas de linguagem. Em relação a competência comunicativa, diferentemente da de Chomsky, Rouanet vai apontar que ela *reconstrói o sistema de regras graças às quais o locutor comunicativamente competente transforma sentenças em enunciados, isto é, inscreve-se num contexto interativo*. Em outras palavras um interlocutor competente tem a capacidade de dominar o sistema de regras que permite gerar uma situação linguística.

de validade, pois também estão inseridos nos jogos de linguagens tal que os interlocutores se compreendem em seus proferimentos em alguns níveis; 1- os yanomami podem comunicar intencionalmente e em relação a isso entender o sentido pragmático da relação pessoal; 2- comunicar e compreender o sentido do conteúdo proposicional de seus proferimentos; 3 – não pôr em questão a pretensão de validade das opiniões que comunicam; 4 – podem aceitar a pretensão de validade das normas de ação, que se seguem em cada caso. Daí que diante do conteúdo do *wãno*, pelo qual nós analisamos o *ethos*, que problematiza um determinado consenso (em 1 e 2) sobre um determinado elemento os yanomami suscitam perguntas como; o que queres dizer com isso? Como devo entender isso? A essas indagações a resposta é um tipo de interpretação. No terceiro nível teremos perguntas do tipo: ocorre assim? Porque ocorre assim? E a resposta aparece na forma de uma afirmação ou explicação, por fim, no último nível, pergunta-se; porque você agiu assim? Teríamos então uma resposta que seria uma justificação. Assim, interpretação, explicação, afirmação e justificação, no contexto da interação forneceriam informações sobre o processo de interação entre o narrador do *wãno* e o seu interlocutor. Contudo essas informações elaboradas na comunicação cotidiana não são suficientes para responder as questões que problematizam as próprias validades pressupostas. Essas indagações exigem a apresentação de razões que só podem ser elaboradas em discursos, uma vez que o que está em pauta são as interações (na forma de normas morais). Nesse sentido, o discurso tem por finalidade a fundamentação das pretensões de validade de opiniões e normas.

Assim, quando se tem diante de si um sujeito (e não um objeto) de maneira inevitável pressupomos sua responsabilidade pessoal, isto é, só podemos realmente entrar em interação com ele quando supomos que este seja capaz, quando solicitado, de justificar sua ação. Isto é, que ele seja capaz de dizer por que, em determinada situação, se comportou deste jeito e não de outro modo. Desta maneira o yanomami efetua uma espécie de idealização que lhe diz

respeito, já que olha o outro sujeito yanomami com os olhos com os quais olha a si mesmo (está idealização também é feito por nós, não-yanomami).

Por fim, o consenso que acompanha as ações se refere tanto aos conteúdos proporcionais dos proferimentos (as opiniões) quanto as expectativas de comportamento validas intersubjetivamente (às normas).

CONCLUSÃO

O itinerário do nosso trabalho representa o esforço para mostrar o processo de significação que se reveste de um simbolismo constitutivo de um tipo de discursividade que permite inscrever o pensamento abstrato do *wãnowãno* yanomami em noções de agir comunicativo instaurado como *ethos* yanomami. Com isso, afirmamos que o processo de abstração que podemos perceber ao longo de toda esta dissertação, tem uma forma material inscrita na língua não sendo apenas, como provavelmente afirmaria Lévi-Strauss, uma estrutura subjacente. Não se trata de uma estrutura subjacente apenas, mas sim, de uma forma concreta da expressão linguística, na qual se constitui a expressão do que poderíamos denominar de abstrato, enquanto elaboração cognitiva que o *wãno* é. Por isso vale retomar em síntese o nosso percurso.

No *primeiro capítulo*, intitulado *Os Yanomami* identificamos os sujeitos da pesquisa, isto é, os Yanomami situando a sua localização linguística, mostramos os vários dialetos como a localização geográfica de cada uma, o uso que os Yanomami fazem do espaço territorial, as versões sobre a construção do etnônimo, mencionamos as primeiras grandes migrações, um pouco da organização sociocultural e dados da pesquisa bibliográfica. Em seguida mostramos um esboço da vivência entre os yanomami que denominamos como um tipo de “experiência etnográfico”. Descrevemos a impressão do primeiro contato e situamos o *locus* da pesquisa, descrevendo um pouco os Yanomami de Xitipapiwei, a nossa vivência como uma forma de pré-campo e as situações etnográficas em que pudemos perceber os elementos para a investida desta pesquisa.

No *segundo capítulo – Definições e Paradigmas* – da dissertação, colocamos e tentamos clarear, através de justificações o porquê da adoção da *teoria da racionalidade comunicativa*, enquanto uma teoria pragmática, empregado na Análise, elucidamos os

princípios do paradigma da *racionalidade comunicativa*, com a qual fizemos a análise dos *wānowāno* e ainda remetemos brevemente a biografia do principal representante da *teoria da racionalidade comunicativa* o filósofo alemão Jürgen Habermas. Em seguida mostramos as definições do conceito de *ethos* utilizados na pesquisa, a diferença entre o conceito que cerca o estudo da *ética* tradicional (ou clássica) da *ética discursiva*. Por fim definimos o emprego do conceito de *ethos* aplicado na análise, isto é, a *ética discursiva* que norteou todo o itinerário desta pesquisa.

No *terceiro capítulo*, – *A análise do corpus mítico e o ethos yanomami* – propomos uma análise de algumas categorias yanomami como o termo *Wānowāno* enquanto correspondente mais próximo da concepção de mito. No tópico seguinte descrevemos os *wāno* na língua yanomami e suas respectivas traduções para o português. Em seguida, procuramos desenvolver uma análise do corpus mítico dos textos mitológicos yanomami, antes, porém, levamos em consideração a crítica antropológica aos fundamentos da esfera constituinte da modernidade, solo onde se efetiva a teoria da Racionalidade Comunicativa segundo o seu ator, através do pensamento crítico de Bruno Latour em sua obra *Jamais Fomos Modernos*. Com relação ao desenvolvimento da análise, consideramos relação, segundo o paradigma da *ética discursiva*, que consistiu em saber: *o que é dito* na expressão linguística, *aquilo que se pretende dizer* com uma expressão linguística e a forma como ele é utilizada no ato da fala. Tentamos mostrar os aspectos relevantes da língua, as escolhas dos termos empregados nos proferimentos lingüísticos pelos narradores, uma análise morfológica dos *wāno* pela a qual foi posteriormente realizado as reflexões antropológicas dentro do paradigma da *racionalidade comunicativa* que nos possibilitou propor um esboço sobre os processos discursivos do *ethos* yanomami.

Desta forma, ao relacionarmos *ethos* e mito, mais do que recuperar dimensões fundamentais do ser humano, significa levar cada ser humano a pensar e a repensar sua

vivência, tendo como paradigmas valores presentes nas diversas culturas. No decorrer dos tópicos o *wãno* serviu como pano de fundo para pensar toda uma rede, ou a *la Geertz*, uma teia de relações (e não só de relações como também de significações) e daí formas de organizações sociais. Assim, nesta conclusão, que não é uma conclusão absoluta, uma vez que a própria característica do *wãno* é a de ser atualizável, não podemos ignorar várias questões que provavelmente permearam no decorrer do texto, tais como: qual a dimensão real do *wãno* ‘mito’? A *racionalidade comunicativa* através do qual se chegou a uma ética discursiva do *wãno* é de fato um viés a ser considerados? Que implicações resultam essa forma de analisar os mitos indígenas? Qual o significado deste tipo de abordagem para o pensamento antropológico?

Não nos restam dúvidas de que muitas questões foram levantadas ao longo da leitura desta dissertação, questões estas que viriam mais a contribuir para o enriquecimento desta abordagem de que para lançá-la ao ceticismo antropológico, no sentido que nada se pode fazer em dois anos de mestrado. Se não nos é possível responder a todas as questões, que este texto pode suscitar, todavia, gostaríamos de remeter às questões a cima; no que toca ao *wãno* poderíamos pensá-lo como uma manifestação linguística de caráter pragmático, pois, no nosso entendimento, os *wãno* emergem de um pano de fundo comum, o *mundo da vida*, que mediante as atividades os yanomamĩ orienta-se para gerar entendimento, os Xitipapiweitëri elaboram seus significados, sinais e sentidos que são expressos, de certa forma, pelo conjunto de sentido linguisticamente predeterminado, a partir do qual os atores socializados extraem dele a sua melhor compreensão, interpretação e ação sobre o mundo.

Através do conceito de *ética discursiva* é possível inferir, usando como a abordagem a *racionalidade comunicativa*, que os yanomamĩ, enquanto sujeitos capazes de falar e de situar no mundo criam, através de suas ações comunicativas, um contexto de vida socialmente reconhecido, produzindo nesta vida social objetos simbólicos que organizam o conhecimento

sobre diversas formas. Sobre a forma de expressões imediatas produzem *atos de fala*, atividades com fins a alcançar metas e ações cooperativas; concretizam essas expressões imediatas produzindo por sua vez as tradições, os grafismos, os objetos de cultura material e, agora também, textos (com a introdução da escrita). E, finalmente, na forma de configurações produzem, diretamente ou indiretamente, as instituições e demais sistemas sociais, morais e culturais.

Percebemos então que, ao longo desta pesquisa, a *racionalidade comunicativa* nos ofereceu um quadro teórico significativo, pois, apoiando-se no conceito de *mundo da vida*⁶⁸ como pano de fundo para a análise antropológica, permitiu-nos compreender que os yanomami, enquanto sujeitos capazes de falar e de agir, produzem ações que os possibilitam de se entenderem reciprocamente sobre algo no mundo. Em síntese, o narrador, ao orientar o mito para o entendimento, cria através de sua ação um contexto de vida social-cultural, incluindo-se aí, questões ligadas a moral e ao estético, reconhecido e partindo daí produzem estruturas de conhecimento sobre a forma de objetos simbólicos, que por sua vez emergem na configuração do *ethos* yanomami.

Sobre as implicações dessa forma de analisar os mitos indígenas aplicando uma teoria de cunho filosófico ao contexto indígena, de pensamento não ocidental, provavelmente teríamos sido negligentes se não considerássemos fatores particulares como, por exemplo, a questão pragmática que norteia a teoria da racionalidade comunicativa, além de ser também o solo da *ética discursiva*. O queremos apontar é que a *racionalidade comunicativa* possibilita-nos, enquanto teoria pragmática, pensar o mito na sua dimensão pragmática e discursiva. Entretanto, a teoria da *racionalidade comunicativa* não possui um espaço significativo no meio antropológico, pois requer um olhar mais aguçado e precisa levar em consideração com

⁶⁸ “Podemos imaginar os componentes do mundo da vida, a saber, os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas de personalidade, como se fossem condensações e sedimentações dos processos de entendimento, da coordenação da ação e da socialização, os quais passam traves do agir comunicativo”. (HABERMAS, 1990, p. 96).

quem é possível dialogar. A família Yanomami é um grupo marcado pela fala, não somente por ser de uma cultura sumamente oral, mas porque a fala assume um papel importante no processo de socialização dos membros do *xapono*. Provavelmente, em outro contexto étnico essa análise não seria possível. A *ética discursiva* perderia então o seu vigor e a *racionalidade comunicativa* perderia a sua força analítica, daí que é preciso olhar para as teorias com as quais trabalhamos e perceber seus limites, não significando por outro lado, a sua ineficácia.

O que intencionamos mostrar é que a razão comunicativa amplia o conceito de racionalidade, como a conhecemos, para além dos aspectos estritamente instrumentais. Ela envolve esferas de ação do universo social e pessoal, movendo a possibilidade de discussão e entendimento para questões que dizem respeito à interação simbólica entre os sujeitos (os quais incluímos os Yanomami de Xitipapiwei), como também, as de caráter ético-moral.

Compreendemos então que levar a racionalidade comunicativa para dentro da antropologia significa permitir que questões aparentemente desvinculadas de uma abordagem argumentativa racional passem a fazer parte do contexto antropológico. Pois se a razão comunicativa, que é configurada por categorias como a da intersubjetividade, por meio da relação entre subjetividades mediatizada linguisticamente, então é possível concluir que o *ethos* pode ser lido a partir desta relação, uma vez que se constitui através normas, ou em outras palavras, por maneiras coletivas de agir, pensar e sentir, de acordo com variados tipos de regras sócio-culturais (imperativos morais, leis, costumes, etiquetas afins e tantas outras). Se para Habermas, a razão comunicativa é a categoria que estrutura o sistema social humano, possibilitando a integração social, então poderemos pensar através deste viés o *ethos yanomami*, uma vez que este emerge das interações sociais (lembrando que a comunicação é uma forma de ação social).

Por fim, não se trata de naturalizar a teoria de Habermas simplesmente pelo fato dela ter relações com a comunicação, com o pretexto de que, se se tratando de comunicação então

tudo é analisável por esta perspectiva pragmática. O que pretendemos demonstrar é que com um pouco de esforço é possível pensar temas antropológicos, como os mitos, partindo de outro viés que possam facilitar a compreensão de outras formas de vida cultural e social e partir daí estabelecer comparações. Apesar de bater sempre na mesma tecla, a da *racionalidade comunicativa*, não é nela que discorremos e menos ainda sobre o mito em si (diferente da visão Levis-traussean de que “os mitos se pensam por si mesmos”), mas sim tratamos, ou procuramos tratar, o *ethos*, enquanto ética discursiva, que norteia as relações sociais dos yanomami de xitipapiwei. Assim, percebemos ao longo da análise que os interlocutores yanomami tomam para si três perspectivas básicas da ação social: uma objetivante (*ao estabelecer uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, o ato de fala está ao mesmo tempo numa relação objetiva com o mundo. Habermas, 2004 p, 09*), uma normativa e outra expressiva já que o *wãno* projeta a moral dentro de dois planos paralelos; um externo que ocorre no mundo real dos yanomami e outro no mundo ideal do *wãno*. As representações do ideal são materializadas e problematizadas nos *wãno*, mas tem suas conseqüências no plano real. Assim, os yanomami ao se comunicarem, tendo em vista a *ética comunicativa*, fazem a transição da ação social para o discurso, passando a adotar uma atitude reflexiva e, à luz da razão, os prós e contra apresentados durante a explanação do mito. Concluimos então que do ponto de vista de práticas comunicativas malsucedidas e certezas de ações abaladas, as argumentações têm uma espécie de função reparadora. Como diria Habermas, os sujeitos capazes de falar e agir julgam as ações e conflitos relevantes com relação a um universo a ser realizado. Determinar, por fim, quais são as ações e conflitos relevantes para os yanomami é uma estrada que ainda há muito a ser percorrida, mas que já a iniciamos.

REFERÊNCIA

- ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. *Saúde Yanomami: um manual etno-lingüístico*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1997.
- ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de Doctorat, Université de Paris X - Nanterre. 1985.
- _____. Terra Yanomami e Florestas Nacionais no projeto Calha Norte: uma expropiação "ecológica". *Aconteceu Especial*, 18: 166-169. São Paulo: CEDI. 1991.
- ALVES, Marco Antônio Sousa. *Racionalidade e argumentação em Habermas. Kínesis*, Vol. I, n. 2, Outubro-180 2009, p. 179-195.
- ARAÚJO DE OLIVEIRA, Manfredo. Ética e éticas. *Revista de educação AEC*. Brasília, n. 130, p. 8-19, ano 33 – jan/mar. 2004. ISSN 0104-0537.
- _____. *Reviravolta Lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2. ed. Loyola, 2001. Coleção Filosofia.
- ARRUDA, José Nilton Conserva de. Sociedade emancipada e/ou sociedade disciplinada: Foucault e Habermas. *Studium Revista de Filosofia*. Ano 5 – Nº 10. 2002. p. 77-91.
- BARAZAL, Neusa Romero. *Yanomami: Um povo em Luta pelos Direitos Humanos*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.
- BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boudaries. The Organization of cultura difference*. Boston: Litle, Brown and Company. 1969.
- _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, 2000.
- BÉKSTA, Casimiro. *Primeiras Letras para o Povo Kohoroxitari-yanomami*. Manaus- AM, 1985.
- BRIGGS, Charles L. *The meaning of nonsense, the poetic of embodiment, and the production of power in warao healing*, p.185; (in. *The Performance of Healing*);
- BRITO, Maria Edna de. *Etno alfabetização yanomama: da comunicação oral à escrita*. Fundo Canadá / Embaixada do Canadá, 1996. 129p.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Justiça, solidariedade e reciprocidade: Habermas e a Antropologia. *Série Antropologia* 149. Brasília, 1993.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Eu, suas identidades e o Mundo Moral. *Anuário Antropológico*. n. 99. Tempos Brasileiros. 2002. pp.11-25.
- CHAGNON, N.A. *Yanomamki warfare: social organization and marriage alliance*, Unpublished, PhD thesis, University of Michigan. 1996.
- CHAGNON, N.A. *Yanomamo the Fierce People, Natural history*, vol. LXXVI, n. 7, 1967.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

DANTAS, Lêda. *Educação e Projeto emancipatório em Jürgen Habermas*. Artigo. s/d. Ed. 34, 2000.

EQUIPE EDUCATIVA DA ESCUELA INTERCULTURAL BILIGUE YANOMAMI. *Yoahiwë: texto de leitura -I*. [Sl.:s.n], 1993.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FORTES, M; EVANS-PRITCHARD, E. E. orgs. *Sistema políticos africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian. 1981. [1940].

FRANCIA, Giorgio. *Una finestra sull'Amazzonia: gli indios yanomami*. Bologna: Stampa Graphital Litigrafia snc, 1990. 163p.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas* LTC: Rio de Janeiro, 1989.

_____. *O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIACCARIA, Bartolomeu. *Ensaio: Pedagogia Xavante e aprofundamentos antropológicos*. Campo Grande – MS; [s.n], 1990. 143p.

HABERMAS, Jürgen. *Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. V. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1996.

_____. *Verdade e Justificação: Ensaio filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo-SP: Ed. Loyola/humanística, 2004.

JUNQUEIRA, Carmem. *Antropologia Indígena*, São Paulo: EDUC, 1999.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao nordeste do Brasil*. Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

_____. *Vom Roraima zum Orinoco*. Bd IV, Sprachen. Stuttgart.

LARAIA, Roque de Barros. *Ética e Antropologia - Algumas Questões*. *Série Antropologia*, 157. Brasília/1994.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo:

LEACH, Paul. Repensando a antropologia. In: *Repensando a antropologia*. Ed Perspectiva, 2001.

LEVINSON, S. C. (1983). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press (Tradução pela Martins Fontes, 2007).

LEVI-STRAUSS, Claude. – *O Pensamento Selvagem*: Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

———. *Mito e significado*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

LIZOT, Jacques. *Diccionario enciclopédico de La Lengua Yānomāmi*. Vicariato Apostolico de Puerto Ayacucho. 2004.

LOUKOTICA, Cestmir. *Klassifikation der südamerikanischen sprachen*. Zeitschr, für ethnol. Bd. 74, 1944.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido restrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

———. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCONDES, Danilo. Desfazendo mitos sobre a pragmática. *ALCEU* - v.1 - n.1, p. 38 a 46 - jul/dez 2000.

MENDOZA, Zoila. S., *Shaping society through dance: mestizo ritual performance in the Peruvian Andes*, 2000.

MENEZES, Anderson de Alencar, 1973. *Habermas: com Frankfurt e Além de Frankfurt*. Anderson de Alencar Menezes. Instituto Salesiano de Filosofia. – Recife: Faculdade Salesiana do Nordeste, 2006.

MIGLIAZZA, Ernesto. Grupos Linguisticos do território Federal de Roraima, *Ata do Simpósio sobre o Biota Amazônica*, Vol. 2:153-173. Rio de Janeiro, 1967.

———. *Yanomama Grammar and Intelligibility* (Phd. Dissertacion). Bloomington, Ind: Indiana University, 1972.

MINDLIN, Betty. *O fogo e as chamas dos mitos*; Estudos Avançados. Estud. av. vol.16 no.44 São Paulo Jan./Apr. 2002.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987.

OTTONI, Paulo Roberto. *Visão performativa da linguagem*. Campinas, SP: editora da UNICAMP, 1998.

RAMOS, Alcida Rita 1990. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo/ Brasília: Marco Zero/UnB.

PEIRANO, Mariza G.S. *A análise antropológica de rituais*. Serie antropologia, 270. Brasília, 2000.

PEIRANO, Mariza G.S. A favor da etnografia. *Serie antropologia*, 130. Brasília, 1992.

———. Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. *Serie Antropologia*, 398. Brasília, 2006.

PEREIRA, Rosane da Conceição. *Artigo - Consciência moral e agir comunicativo*. s/d.

RAMIREZ, Henri. *Iniciação à Língua Yanomama: Dialetos do Médio Rio Catrimani e de Xitei*. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1993.

- RAMIREZ, Henri. *Hapa të pë rë kuonowei: mitologia yanomami*. Manaus, AM. edição: Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia. 1993. 237p.
- RAMIREZ, Henri. *Le parle des Xamatautëri*. Thèse de Doctorat. Aix-en-Provence: Université d'Aix-en-Provence, 1994.
- ROUANET, Sergio Paulo. *Ética e Antropologia*. Estudos Avançados, 4(10). Copenhague, 1990. p. 111-150.
- ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE GREAT BRITAIN AND IRELAND. *Guia prático de antropologia: preparado por uma comissão do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda: tradução de Octávio Mendes Cajado*. 2ed. São Paulo. Cultrix [1973].
- SCHECHNER, Richard. "Performance studies: a broad spectrum" in *TDR* 32: 3: 4-6, 1988.
- SCHECHNER, Richard. *O que é Performance*. Tradução Dandara. s/d.
- SILVA, Alcionilio Brüzzi Alves da. *As civilizações indígenas do Uauapés – observações antropológicas, etnográficas e sociológicas / 2.ed – Lãs, 1977*.
- SILVA, Rubens Alves da. *Entre "arte" e "ciência": a noção de performance e drama no campo das ciências sociais*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 35-65, jul./dez. 2005
- STEFANI, Giancarlo. *Yauti na canoa do tempo: um estudo de fábulas do jabutí na tradição tupi*. Ed. Massangana, 2000.
- THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. Rio de Janeiro, *RAP*, v. 40, n. 1, p. 27-55, jan./fev. 2006.
- TOMASELLO, Michel. *Origens Culturais da aquisição do conhecimento humano*. Tradução de Cláudia B. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Tradução Grupo de doutorando do curso de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul. Revisão e organização Emildo Stein e Ronai Emildo Stein e Ronai Rocha. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- UNIÃO PELA VIDA: ação conjunta da Sociedade e dos Salesianos. *Quero viver*. Manaus-AM, 1996. 62p.
- VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo. Loyola, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca, Recebido para publicação em 15 de março de 2007. *NOVOS ESTUDOS / CEBRAP*. 77, março 2007. pp. 91-126.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2002.
- VOEGELIN, C.F; F.M. VOEGELIN. Languages of the World: Native America (2), *Anthropological Linguistics* 7 (7). 1965.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Os Pensadores: Wittgenstein*. Investigações Filosóficas. São Paulo: Abril Cultural, 1975.