Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil)

Maria Inês Smiljanic

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/jsa/2763>

DOI: 10.4000/jsa.2763

ISSN: 1957-7842

Editora

Société des américanistes

Edição impressa

Data de publicação: 1 Janeiro 2002

Paginação: 137-158

ISSN: 0037-9174

Refêrencia eletrónica

Maria Inês Smiljanic, « Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil) », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 88 | 2002, mis en ligne le 05 janvier 2007, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/2763> ; DOI : 10.4000/jsa.2763

OS ENVIADOS DE DOM BOSCO ENTRE OS MASIRIPIWËITERI. O IMPACTO MISSIONÁRIO SOBRE O SISTEMA SOCIAL E CULTURAL DOS YANOMAMI OCIDENTAIS (AMAZONAS, BRASIL) ¹

Maria Inês SMILJANIC

Este artigo apresenta algumas reflexões sobre os efeitos da ação missionária salesiana sobre os Yanomami de Maturacá (Amazonas, Brasil). Ao alterarem o padrão de assentamento dos Masiripiwëiteri, sedentarizados durante décadas numa mesma localidade, progressivamente aumentada por membros de comunidades vizinhas, os missionários induziram a inversão da dinâmica centrífuga de reprodução social do grupo. Este fato levou os Masiripiwëiteri a se defrontarem com o problema de terem transformado em co-residentes pessoas habitualmente consideradas inimigos potenciais e de terem de reelaborar, conseqüentemente, seu sistema de acusação de feitiçaria. A introdução do enterro cristão também provocou uma mudança drástica no sistema funerário Yanomami tradicional, levando a confusão dos espaços reservados aos vivos e mortos, colocando em risco esta oposição ontológica fundamental e confrontando os Masiripiwëiteri a um problema de reconstrução cosmológica insolúvel.

PALAVRAS CHAVE : Yanomami, Brasil, Amazonas, Maturacá, missionários salesianos, cosmologia, ritos funerários, escatologia, contato interétnico.

Les envoyés de Don Bosco chez les Masiripiwëiteri. L'impact missionnaire sur le système social et culturel des Yanomami occidentaux (État d'Amazonas, Brésil)

Cet article propose quelques réflexions sur les effets de l'action missionnaire des salésiens sur les Yanomami de Maturacá (État d'Amazonas, Brésil). En modifiant le modèle résidentiel des Masiripiwëiteri, en les sédentarisant pendant des décennies au sein d'une localité unique progressivement augmentée de membres de communautés voisines, les missionnaires ont induit une inversion de la dynamique centrifuge de reproduction sociale du groupe. Dans ce contexte, les Masiripiwëiteri ont été confrontés au problème de transformer en co-résidents des personnes habituellement considérées comme des ennemis potentiels et de recomposer en conséquence leur système d'accusations de sorcellerie. L'introduction de l'enterrement chrétien a également provoqué un changement drastique du système funéraire traditionnel yanomami, provoquant une confusion des espaces réservés aux vivants et aux morts qui met en péril cette opposition

* Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Sergipe, Brasil. E-mail : mines.s@terra.com.br

ontologique fondamentale, et confrontant les Masiripiwëiteri à un problème de reconstruction cosmologique insoluble.

MOTS CLÉS : Yanomami, Brésil, Amazonas, Maturacá, missionnaires catholiques salésiens, cosmologie, rites funéraires, eschatologie, contact interethnique.

Don Bosco's messengers among the Masiripiwëiteri. Missionary impact on the social and cultural system of the western Yanomami (state of Amazonas, Brazil)

This article describes the effects of Salesian missionary activities upon the Yanomami Indians who live in the Maturacá region in the Brazilian state of Amazonas. After decades of sedentarization, the missionaries altered the settlement pattern of the Masiripiwëiteri community, and encouraged the influx of newcomers from neighboring communities. In this way they inverted the group's traditional reproduction dynamics. The Masiripiwëiteri were thus faced with the problem of having to transform potential enemies into co-residents which in turn meant they had to reshape their system of sorcery accusations. The replacement of cremation with burial also led to a drastic change in the Yanomami traditional funerary practices, causing the blurring of the spaces set up for the living and the dead, hence jeopardizing this fundamental opposition besides putting the Masiripiwëiteri in the position of having to resolve an insoluble problem of cosmological reconstruction.

KEY WORDS : Yanomami, Brazil, Amazonas, Maturacá, Salesians, cosmology, mortuary rites, eschatology, interethnic relations.

INTRODUÇÃO²

« Oh ! Como Dom Bosco, do Céu, terá contemplado e abençoado aquele seu filho intrépido, que, desprezando todo perigo, se embrenhara no coração da floresta, procurando os índios mais abandonados e miseráveis, para amansá-los e torná-los filhos de Deus e da Pátria ! »

(Giacone 1949, p. 79)

A Ordem Salesiana foi fundada por Dom Bosco em 1869 em Turim, Itália. Segundo Santos (1983), Dom Bosco teria se dedicado desde o início de seu trabalho à evangelização e educação de crianças e jovens pobres, expulsos do meio rural e sujeitos à miséria nas grandes cidades da Itália que iniciava sua Revolução Industrial. O principal objetivo do trabalho de D. Bosco era dar a estes jovens uma profissão e, desta forma, integrá-los à sociedade. Portanto, grande parte do trabalho da Ordem Salesiana esteve voltado para a educação desde a sua fundação. Ao transporem esse trabalho para os povos indígenas, por desígnio de D. Bosco, que teria tido sonhos e visões de um trabalho a ser realizado em terras distantes, os missionários tomaram os indígenas por crianças desamparadas e consideraram ser sua missão educar esses povos com o objetivo de integrá-los ao estado nacional.

O trabalho salesiano entre grupos indígenas no Brasil iniciou-se no final do século XIX, após o governador do estado do Mato Grosso, Dom Manoel Murtinho,

ter doado terras para que a Ordem fundasse uma colônia entre os Bororo ³. Em 1915, D. Balzola, que dirigia a colônia salesiana entre os Bororo desde 1895, foi transferido para São Gabriel da Cachoeira para ajudar na implementação do trabalho da Ordem nessa região ⁴. Assim, a conformidade das práticas missionárias salesianas, entre os diferentes povos indígenas, foi estimulada pelo trânsito constante de missionários entre as diferentes regiões onde atuavam e pela vasta literatura produzida por eles.

Durante quase um século, a ação salesiana teve por objetivo explícito a « aculturação » indígena ⁵. Com essa finalidade buscou concentrar essas populações em determinados centros, transformar gradualmente as moradias coletivas em individuais, estabelecer espaços domesticados para manifestação ritual e socializar as crianças indígenas em internatos ⁶. Estas ações eram conjugadas, visando destruir a vida social e cultural desses povos, considerada profana pelos missionários ⁷.

Os salesianos começaram a atuar entre os Yanomamí da região do rio Cauaburis, afluente do Rio Negro, em meados da década de 1950 ⁸. Desde então, os missionários passaram a adotar entre os Yanomamí práticas civilizatórias semelhantes às adotadas em outros grupos indígenas. Em um primeiro momento, os salesianos construíram uma missão às margens do canal de Maturacá e convenceram os Yanomamí a mudarem-se para lá ; depois, incentivaram a transformação da grande casa comunal em casas individuais e, por fim, arrancaram várias crianças de suas famílias, levando-as para internatos onde permaneceram até atingirem a maturidade.

Entretanto, como não poderia deixar de ser, a peculiaridade cultural de cada grupo indígena imprimiu uma tonalidade própria ao quadro resultante da presença salesiana, pois, como afirma Sahlins (1990), um evento histórico é sempre a atualização de um sistema simbólico, sendo a síntese criativa de um conjunto conceitual e um acontecimento. Assim, apesar da conformidade das práticas adotadas pelos salesianos em Maturacá com as adotadas em outras áreas indígenas, a ação missionária desencadeou entre os Yanomamí uma situação singular, levando a reestruturação e redefinição de categorias espaciais, sociais e escatológicas do grupo. Vejamos então o quadro resultante do encontro entre os Yanomamí e os salesianos, dos primeiros registros sobre a migração do grupo para a região do Cauaburis à sedentarização em torno da missão ; do grupo local ao sistema de articulação inter-comunitário ; do sistema ritual funerário ao destino post-mortem.

DO RIO DEMITI AO CANAL DE MATURACÁ : O CONTATO COM A FRENTE MISSIONÁRIA E O FIM DO PROCESSO DE EXPANSÃO

Alguns habitantes das comunidades de Maturacá, Ariabu e Nazaré se autodenominam Masiripiwëiteri, nome de uma comunidade onde residiram, nas cabeceiras do Cauaburis. Eles são conhecidos na literatura sobre os Yanomamí como Kohoroxiteri, Kôhôrôxithari ou Kohoroxiwëthari e se tornaram famosos por terem participado do ataque a uma família cabocla na região do rio Demiti, seguido do seqüestro de Helena Valero, que se casou com homens Yanomamí e viveu entre eles por mais de 20 anos (Valero 1984). Os Yanomamí dessas comunidades afirmam que Kohoroxiteri é um nome utilizado por outros grupos para denominá-los, portanto, utilizarei preferencialmente o termo Masiripiwëiteri para me referir a este grupo de pessoas, dando preferência a forma como eles se autodenominam.

Segundo Cocco (1972), os Masiripiwëiteri e os Karawëtari foram os primeiros Yanomamĩ a cruzar o Orinoco e migrar para a região de Mavaca em decorrência de brigas com os Xamatari, outro subgrupo Yanomamĩ. Os Masiripiwëiteri e os Karawëtari teriam chegado às cabeceiras do Cauaburis e Maraiúá, aproximadamente, em 1920. Giacone (1949, p. 121) refere-se a eles como os *Macu do Cauaburis* e relata ataques a balateiros no alto Cauaburis, em 1925. Pelas referências citadas, podemos considerar que, na década de 1920, o território utilizado pelos Masiripiwëiteri estendia-se até o rio Demiti.

Ferguson (1995) afirma que os Masiripiwëiteri migraram para o Brasil em busca de bens manufaturados dos quais se tornaram dependentes em decorrência de contatos anteriormente estabelecidos com balateiros na Venezuela. Não encontrei registros sobre esses contatos. Segundo um dos Masiripiwëiteri entrevistados, os brancos foram vistos pela primeira vez às margens do Cauaburis, ao voltarem de uma caçada na região da Serra do Padre⁹. Apesar de relatarem que, ocasionalmente, perambulavam por antigos acampamentos de regionais em busca de panelas, facas e outros objetos de metal abandonados e de terem, algumas vezes, se dirigido aos pontos onde se encontravam os marcos da fronteira Brasil-Venezuela para se apossarem das placas de metal que transformavam em facas e outras ferramentas cortantes, os Yanomamĩ negam que estas movimentações tenham sido ocasionadas simplesmente pelo interesse por objetos manufaturados. Os Masiripiwëiteri afirmam que se movimentavam periodicamente com mulheres e crianças para roças localizadas na região do rio Demiti, seguindo o hábito de plantio de novas roças e abandono de antigas após um determinado período de tempo.

Parece-me, portanto, que nas duas primeiras décadas do século xx, são pequenas as mudanças no padrão de assentamento dos Masiripiwëiteri decorrentes do contato com segmentos da sociedade nacional. Como em outras regiões da área Yanomamĩ, num primeiro momento, a sociedade nacional propiciou um processo de expansão territorial, ao dizimar a maior parte dos povos indígenas que ocupavam as áreas circunvizinhas, deixando o território livre para os Yanomamĩ. Num segundo momento, entre os anos 1920 e 1940, os Yanomamĩ começaram a se confrontar cada vez mais com a população regional, que também avançava sobre aqueles territórios, instaurando confrontos armados e um aumento de doenças infecto-contagiosas¹⁰.

Na década de 1940, ocorreram as primeiras tentativas de pacificação dos grupos Yanomamĩ da região do Cauaburis pelo Serviço de Proteção do Índio (SPI)¹¹ mas, segundo Giacone (1949, p. 122), os Yanomamĩ evitaram os contatos, recusando os objetos deixados pelos sertanistas. Eduardo Galvão (1979), que esteve na região do alto Rio Negro nos anos 1951 e 1954-1955, noticiou a existência de grupos Yanomamĩ entre o Maraiúá e o Cauaburis e assinalou a construção de um barracão, na foz do Iá, por um missionário salesiano, com o objetivo de atrair os grupos dessa região. A informação, provavelmente recolhida em sua viagem de 1951, referia-se às primeiras tentativas do padre salesiano Antônio Góis de estabelecer contato com os Yanomamĩ do Cauaburis. Foi apenas em 1952, quando uma expedição comandada pelo Pe. Antônio Góis encontrou um grupo de jovens caçadores nas proximidades do canal de Maturacá, que os Masiripiwëiteri passaram a ter relações amistosas e regulares com membros da sociedade regional (Cocco 1972, pp. 95-96).

Dois anos após este primeiro encontro, o Pe. Góis fundava a Missão Nossa Senhora de Lourdes, às margens do canal de Maturacá, dando início ao processo de sedentarização dos grupos Yanomamĩ da região do Cauaburis. Depois do estabelecimento da missão, por dois anos, os Yanomamĩ fizeram visitas constantes ao local, período durante o qual construíram uma nova moradia e roças. Em 1956, os Masiripiwẽiteri abandonaram a maloca no sopé do Pico da Neblina e mudaram-se para as proximidades da missão, onde se encontram até hoje. Atualmente, existem no canal de Maturacá duas grandes aldeias : Maturacá e Ariabu, divididas pelo rio, e algumas casas dispersas. No local está concentrada uma população de cerca de 800 pessoas.

Na época de sua fundação, o prédio da missão foi erguido à margem esquerda do canal de Maturacá. Após um incêndio que o destruiu, um outro prédio foi construído num ponto mais próximo à aldeia de Ariabu. É uma construção gigantesca de madeira, coberta de zinco e dividida em quatro partes : a residência dos padres, a cantina, a igreja e a escola. Na cantina um irmão leigo vende artigos variados : alimentos, roupas, sapatos, carnes salgadas, etc. A igreja é um vasto salão, com bancos de madeira e um altar ao centro com uma pintura representando a conversão dos Yanomamĩ ; sua porta está voltada para um pátio amplo onde ocorre a maior parte das atividades festivas que envolvem um grupo maior que a comunidade local : geralmente atividades religiosas católicas, escolares e associativas. Próximo à igreja estão as instalações da escola : um pequeno escritório, a sala dos professores e, na lateral, em posição simétrica à igreja, as salas de aulas.

Em 1989, foram concluídas as construções para abrigar o 5º Pelotão de Fronteira em Maturacá. As instalações do 5º PEF consistem em um conjunto de casas de madeira — alojamentos individuais e familiares, farmácia, posto médico, comércio — circundado por uma grande cerca de arame, tendo logo na entrada uma pista de pouso pavimentada. Segundo o comandante do Pelotão, ali residem cerca de 45 pessoas entre soldados e familiares. O PEF localiza-se próximo a Ariabu, sendo que uma estrada de terra que parte do quartel corta o círculo da aldeia ao meio, permitindo que se chegue de trator até o campo de futebol, localizado em frente à missão.

Nas proximidades da aldeia de Maturacá está o posto da Funai e um posto de atendimento médico construído pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e que, durante o período em que estive em área, era ocupado pela ONG francesa Instituto pelo Desenvolvimento Sanitário em Meio Tropical (IDS), responsável pelo atendimento médico-ocidental na região ¹². Ambos estão situados às margens do canal de Maturacá, sobre os restos de piso do antigo prédio da missão.

Após quase cinco décadas de permanência nas imediações da missão, o tamanho das aldeias de Ariabu e Maturacá destoa do padrão de assentamento encontrado na maior parte da área Yanomamĩ. Os Yanomamĩ vivem geralmente em casas coletivas, redondas, que denominam de *xapono*, sendo que cada comunidade local possui cerca de 50 pessoas. Estas comunidades, apesar dos vínculos sociais que ligam umas as outras, se definem ideologicamente como grupos autônomos. Quando um grupo local se expande demograficamente, acaba por se cindir em novos grupos, que se afastam gradualmente do grupo originário. Embora a instalação de missões, postos e pelotões venha acarretando mudanças neste padrão, levando a uma polarização das trocas matrimoniais em direção as comunidades próximas a estes centros e propiciando uma

FIG. 1 — Esquema das aldeias de Maturacá, Ariabu e adjacências
O impacto demográfico sobre a organização do grupo local.

maior concentração populacional nestes pólos de atração, Maturacá é a localidade com maior concentração populacional.

Fontes escritas e orais sugerem que esta concentração se deve, em parte, à incorporação sistemática de outras comunidades Yanomamĩ pelos Masiripiwẽiteri¹³. Documentos produzidos pela missão, pela Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY)¹⁴ e pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) mencionam a existência de algumas comunidades vizinhas à Maturacá que deixaram de existir. Assim, em 1957, o Pe. Salesiano Franz Knobloch relata a existência de quatro aldeias na região do Cauaburis e afluentes : os Masiripiwẽiteri, próximo ao canal de Maturacá ; os Wawanawẽiteri, próximos ao rio Maiá ; os Amarokamapuiteri e os Herowẽiteri, a noroeste do Maiá (CCPY 1982, p. 102). Um relatório da Funai de 1975 também registra a existência de várias aldeias dispersas pela região : « São cerca de 400 índios wáikás¹⁵ que vivem nas proximidades da Missão, em diversas aldeias, cujas principais se denominam Serra do Padre, Corrego Jordão, Corrego Tucano e Pico da Neblina » (AHCG 1975a). Em 1977, um outro documento relata a presença na missão de dois grupos Yanomamĩ : os Maisiripiwẽiteri e os Wariwiteri (AHCG 1977b).

Segundo relatos coletados em campo, alguns Wawanawẽiteri também se mudaram para junto dos Masiripiwẽiteri, atraídos pela missão¹⁶. Estas pessoas permanecem até hoje nas aldeias de Maturacá e Ariabu, apesar da aldeia Wawanawẽiteri no Maiá ainda existir e apresentar um grande contingente populacional¹⁷. Não obtive informações sobre o destino dos Amarokamapuiteri¹⁸. Quanto à comunidade dos Herowẽiteri, segundo Knobloch (1975) e informações que coletei em campo, extinguiu-se e uma parte de seus habitantes foi incorporada pelos Masiripiwẽiteri em 1969¹⁹.

Além das evidências contidas nos relatos e documentos, a própria progressão numérica da população local constitui uma evidência da incorporação de outras comunidades. A primeira informação censitária de que dispomos é de 1956. Naquele ano, a população local foi calculada em 150 pessoas, um número já alto para o padrão de assentamento Yanomamĩ. Projetando um crescimento de 3,5 % ao ano²⁰, teríamos em 1961 uma população de, aproximadamente, 178 pessoas. Entretanto, a população já era de 220 pessoas, o que equivale a um crescimento anual de, aproximadamente, 8,5 %. Atualmente, após a instalação de um serviço de atendimento médico-ocidental regular, a taxa de crescimento em 1999 foi de 3,19 % (Istria 1999). Desta forma, mesmo sem levarmos em conta o relato e conhecimento de epidemias durante as primeiras décadas próximo à missão, um crescimento anual de 8,5 % é totalmente irregular²¹.

Ano	População	Fonte
1956	150	CCPY 1982
1961	220	CCPY 1982
1969	287	CCPY 1982
1978	381	AHCG 1978 ²²
1980	500	CCPY 1982
1985	517	AHCG 1986
1998	794	Istria/IDS 1999

FIG. 2. População Yanomamĩ da região de Maturacá (1956-1999)²³.

Este processo paulatino de incorporação de outras comunidades não levou apenas a mudanças demográficas, ele acabou também por se refletir na organização do grupo local. Os primeiros moradores da região de Maturacá passaram a ser designados pelo termo *periomĩ*, que é, provavelmente, derivado da raiz do verbo *peri*, *pěri* que podemos traduzir por morar, habitar ²⁴.

As populações vizinhas, que foram incorporadas ao grupo local, passaram a ser designadas pelo termo *kasiteri*. O étimo da palavra *kasiteri* é *kasi*, que designa os lábios de uma pessoa e, por extensão, as bordas de um vasilhame e as margens de um rio. O termo, acrescido da terminação *teri*, designa o povo de uma comunidade. Migliazza (1967, p. 160), ao listar os grupos Yanomamĩ da região do rio Ajarani, localiza, numa das margens do rio, um grupo que ele identifica como *kasteri*, que, segundo ele, pode ser traduzido como « moradores da beira ». Albert (comunicação pessoal) afirmou ter conhecimento do uso da expressão no mesmo sentido. Assim, ao que tudo indica, o termo *kasiteri*, derivado de *kasi* (lábios), que era utilizado de forma genérica para designar pessoas que viviam às margens dos rios, ganhou um novo significado, por meio de mais um deslizamento semântico, provocado por uma mudança de referencial. O termo, que antes tinha uma conotação espacial, passou a ter uma conotação social, referindo-se a um grupo de pessoas que passou a viver em torno de um núcleo central, formado pelos Masiripiwěiteri. Neste caso, podemos traduzir *kasiteri* por povos das bordas e, por extensão sociológica, aqueles que são periféricos.

Os *periomĩ* passaram a intermediar as relações entre os missionários e os demais grupos e indivíduos que eram incorporados e/ou que se aproximavam da missão. No contexto interétnico, o termo *periomĩ* foi traduzido como chefe. Em decorrência dos sentidos que a noção ocidental de chefe carrega, os *periomĩ* mais velhos passaram a ser vistos como mandatários legítimos de todos aqueles ali reunidos. Este fato reforçou, no cotidiano dessas comunidades, o privilégio desse grupo de pessoas na intermediação das relações com os membros da sociedade nacional.

« Ser *periomĩ* » tornou-se um atributo que passa de geração a geração, segundo eles, por linha agnática. Por esse mecanismo de transmissão, os Yanomamĩ de Maturacá formalizaram uma relação de posse sobre « os seus brancos » que também está presente em outros subgrupos localizados nas imediações de postos de atração, garantindo uma relação privilegiada com os representantes da sociedade nacional. Assim, o termo *periomĩ* também tem passado por mudanças, sendo que novos valores têm sido acrescidos ao seu significante. O que surge em um primeiro momento como um dispositivo classificatório para diferenciar os primeiros moradores do local torna-se um direito político passado através das gerações. Esse direito tem garantido a esse grupo de pessoas o acesso privilegiado aos bens ocidentais ²⁵. Com a emergência de conflitos entre os *periomĩ*, as cisões internas entre o grupo sedentarizado levaram ao surgimento de facções. Estas facções reproduzem a mesma distinção estabelecida entre os moradores da aldeia, sendo formados por um grupo de *periomĩ*, em torno do qual se aglutinam pessoas designadas por *kasiteri*.

Desta forma, a circulação de pessoas entre as diferentes comunidades foi interrompida e o seu sentido foi invertido. Os grupos vizinhos foram englobados pela comunidade local em um processo de retração da expansão territorial que acompanha a reprodução social entre os Yanomami. Ao mesmo tempo, os grupos que deveriam se

FIG. 3. — Grupos Yanomami que habitam a região do rio Cauaburis e afluentes.

afastar do local de origem, fundando novas comunidades, permaneceram unidos, o que levou à formação de facções no interior da comunidade²⁶. Como veremos, esta mudança trouxe, necessariamente, mudanças na organização espacial do grupo local.

DA MALOCA À ALDEIA : A REESTRUTURAÇÃO ESPACIAL DA COMUNIDADE LOCAL

Nos primeiros anos de permanência próximo à missão, os Masiripiwëiteri construíram uma única maloca²⁷, onde hoje há um campo cercado para o pastoreio de gado²⁸. Com o crescimento desordenado e o surgimento de inúmeros conflitos, a maloca cindiu-se em duas, Ariabu e Maturacá, na década de 1970. Nestas duas novas aldeias, as grandes malocas deram lugar a casas individuais. A aldeia de Ariabu conservou a forma circular e o pátio central, construindo, entretanto, uma casa comunitária que reproduzia parcialmente as características da maloca, onde passaram a ser realizados os rituais xamânicos.

A aldeia de Maturacá, por sua vez, abandonou a forma circular, construindo uma aldeia formada por uma rua com casas individuais dispostas lado a lado. Um documento produzido pela CCPY relata que o Pe. Pedro Durante²⁹, residente na Missão naquela época, mantinha uma ferrenha campanha contra a habitação coletiva : « Padre Pedro Duranti considerava o sistema Yanomami de coabitação ofensivo e promíscuo. Encorajou-os, portanto, a abandonar esses 'hábitos imorais' e a adotar o uso de moradias individuais. » (CCPY 1982, p. 104). O relatório de uma comissão da FUNAI que esteve na região de Maturacá em 1975 registra essa mudança : « Ao lado da missão foi construída uma grande aldeia com casas separadas por uma parede, à moda civilizada. A missão está sendo reconstruída com maiores instalações » (AHCG 1975a)³⁰.

Um mapa produzido pela comissão da FUNAI de 1975 (AHCG 1975a) mostra a disposição da nova aldeia de Maturacá que é descrita no relatório da CCPY. A construção aboliu a praça central e o grande *xapono*, que era referência espacial para os ritos Yanomami, e estabeleceu um espaço para a realização dos rituais funerários. É exatamente nesse local que estava o centro comunitário e, logo atrás dele, o cemitério da aldeia quando ali estive em 1999. O desenho de 1975 registrou um importante momento da transição gradual que iria culminar no final da década com a substituição da cremação das crianças e jovens pelo enterro cristão. Com o fim do espaço coletivo, parte das reuniões comunitárias foram transferidas para o espaço da missão.

DAS MUDANÇAS NA ORGANIZAÇÃO ESPACIAL DO GRUPO LOCAL AOS RITUAIS FUNERÁRIOS

Os Yanomami têm o costume de cremar os cadáveres em uma grande pira, feita de gravetos e lenha. Os ossos calcinados são cuidadosamente recolhidos e pilados e, uma vez pulverizados, guardados em recipientes próprios, geralmente feitos com um tipo cabaça, que tem a boca vedada com cera de abelha. Estes recipientes são divididos entre parentes do morto que se tornam responsáveis por organizar festas que envolvem tantos os membros da comunidade local como os moradores de comunidades vizinhas com quem mantêm relações de troca. As cerimônias em homenagem a um morto podem durar vários dias e se repetem por anos, até que toda a cinza seja consumida no mingau de banana ou noutro alimento líquido, que é servido no final da festa, antes da distribuição da carne moqueada, fruto de caçada coletiva realizada antes do cerimonial.

Os rituais funerários Yanomami também foram objeto de intervenção direta por parte dos missionários salesianos³¹. Segundo relata Knobloch, as primeiras tentati-

vas de introduzir o enterro cristão em Maturacá datam da década de 1960³². Mas, assim que o ritual foi posto em prática pelos missionários, os Yanomamĩ reagiram, desenterrando o corpo, realizando a cremação e deixando claro aos missionários que eram contrários a essa prática. Foi logo após a mudança na organização espacial da maloca que os salesianos conseguiram pela primeira vez evitar a cremação de um cadáver. Durante a permanência de Pe. Carlos³³ na missão, morreu o filho de um casal Masiripiwẽiteri da aldeia de Maturacá. Esse casal, que havia crescido em internatos salesianos, concordou com o enterro do filho. Desde então, tornou-se um hábito nas aldeias dessa região o enterro dos corpos das crianças e jovens em cemitérios próximos às aldeias. Apenas as pessoas mais velhas e influentes são cremadas e as cinzas guardadas para que sejam realizados os rituais funerários³⁴.

O arrefecimento das práticas funerárias tradicionais veio a ser mais um fator que contribuiu para que as aldeias do local se fechassem para as demais comunidades Yanomamĩ. As festas em homenagem aos mortos sempre foram um importante fator de agregação dos diferentes grupos aliados, sendo um motivo importante para a visita de pessoas de uma localidade a outra. Com o fim da reciprocidade intercomunitária, inerente ao ritual, os deslocamentos e contatos com os outros grupos que não foram incorporados tornam-se cada vez mais esporádicos. Esta retração das relações intercomunitárias é descrita no relatório da CCPY (1982, p. 108): « No passado, as comunidades da região do Maturacá freqüentavam grupos da Venezuela e mantinham relações socioeconômicas freqüentes com os Wawanawetheri. Atualmente, somente alguns homens mantêm esses contatos (no Rio Maiá), e as mulheres não mais os acompanham. Padre Carlos explica que 'não há mais necessidade dos índios fazerem essas longas viagens' ».

A transformação gradual do circuito de trocas e das relações intercomunitárias veio a atingir também os grupos circundantes, que se viram privados de importantes parceiros. Um homem Herowẽteri relatou que seu grupo desfrutava de um lugar privilegiado no sistema de trocas intercomunitárias, detendo o monopólio da produção e comércio de panelas de barro na região, por ter o controle dos pontos de coleta de argila que mantinha sob a vigilância de homens armados³⁵. Dentre os motivos citados pelos Herowẽteri para o esfacelamento do grupo e a sua dispersão está o fim da rede de trocas. O grupo acabou sendo incorporado pelos Masiripiwẽiteri, Wawanawẽtari, Pukimapiwẽiteri e Pohoroapihiwẽiteri, grupos com os quais mantinha relações de troca.

Assim, gradualmente, as comunidades de Maturacá incorporaram boa parte das outras com as quais estabeleciam trocas. Esta incorporação levou os Masiripiwẽiteri a se defrontarem com um problema novo. As trocas, entre os Yanomamĩ, envolvem não apenas os bens (*matohipẽ*) mas também os componentes materiais e imateriais que formam a pessoa e que podem ser consumidos pela ação agressiva de outros Yanomamĩ. Albert (1985) demonstra que, entre os Yanomam, essa troca predatória de atributos corporais é expressa através de uma teoria etiológica que atribui, de forma gradativa, poderes maléficos às demais comunidades, de acordo com a distância social e geográfica em que se encontram.

Entre os Yanomamĩ de Maturacá, apesar da diferença lingüística, encontramos o mesmo conjunto de crenças, embora este modelo tenha passado por algumas modificações. Os Yanomamĩ descrevem uma feitiçaria amorosa, de baixa letalidade, que

pode ser praticada por grupos próximos, que se visitam (*hama tēpē*) e que, ocasionalmente, realizam trocas matrimoniais ; uma feitiçaria guerreira, praticada por inimigos de outras comunidades (*ōka*) que viajam pelas diferentes regiões, realizando ataques noturnos com substâncias letais, e a caça de duplos animais ³⁶ (*norexi*), exercida por Yanomamĩ de comunidades distantes e desconhecidas.

Ao incorporarem as comunidades vizinhas, os Masiripĩwēiteri incorporaram pessoas às quais imputavam a prática de feitiçaria e tiveram que se confrontar com o problema de terem transformado em co-residentes pessoas que poderiam causar-lhes malefícios, o que é inusitado entre os Yanomamĩ. Como consequência, surgiram acusações de feitiçaria e de xamanismo agressivo dentro da própria comunidade. A possibilidade de feitiçaria por parte dos co-residentes é evidenciada no discurso corrente sobre a cremação dos cadáveres, que ainda ocorre por ocasião da morte de homens velhos e influentes. Segundo os Yanomamĩ de Maturacá, se a fumaça liberada com a incineração do corpo voltar para o centro da aldeia, estará comprovado que o responsável por aquela morte foi um xamã residente na comunidade, pois, segundo eles, a fumaça da pessoa cremada sempre segue em direção à localidade onde moram os responsáveis por sua morte, sendo possível vê-la descer ao longe, sobre o grupo responsável.

Essa redefinição do caráter das relações intracomunitárias foi lenta e progressiva. Várias pessoas afirmam que houve um tempo em que os homens realizavam expedições noturnas de feitiçaria guerreira dentro de suas próprias comunidades, agindo como *ōka*. Essas pessoas acabaram sendo identificadas e castigadas. Afirmam que hoje isto não ocorre mais. Entretanto, indivíduos do grupo dos *periomĩ* disseram-me que apenas eles estavam (e estão) sujeitos ao ataque de *ōka*. Da mesma forma, os *kasiteri* acusam pessoas classificadas como *periomĩ*, de facções distintas da sua, da prática de feitiçaria e xamanismo agressivo. As formas de agressão descritas são as mesmas anteriormente utilizadas : o uso de substâncias venenosas na comida, o roubo e consumo do centro vital da pessoa, etc.

O espaço comunitário passou, portanto, a conter elementos que eram encontrados apenas no nível mais inclusivo do conjunto multicomunitário. As relações intercomunitárias parecem, assim, ter passado por um processo de condensação, transformando as relações entre *kasiteri* e *periomĩ* e entre as diferentes facções em equivalentes ao que antes era o conjunto multicomunitário. O perigo da proximidade física de grupos que anteriormente ficavam a alguns dias de caminhada reforçou a divisão da casa comunitária em casas individuais que são sempre mantidas fechadas e protegidas durante a noite. Desta forma, o padrão atual de moradia, além de ser produto da campanha missionária, reflete o constante perigo de ataques por parte de vizinhos imediatos.

DO CONJUNTO MULTI-COMUNITÁRIO À SOCIEDADE NACIONAL : A REDEFINIÇÃO DO SISTEMA DE TROCAS

Aos poucos, os Yanomamĩ de Maturacá passaram a realizar trocas com membros da sociedade nacional. Estas trocas, entretanto, não substituem o antigo sistema, pois os brancos não são vistos como parceiros em todas as esferas : não são considerados bons genros, pois abandonam as mulheres Yanomamĩ e não cuidam de seus filhos ; não retribuem a dádiva cedendo uma irmã a outro homem e, embora possam ser

convidados para os rituais funerários, não exercem nenhum papel no desempenho das obrigações que essas cerimônias acarretam. Mesmo assim, a extensão do sistema de trocas à « sociedade nacional » levou ao surgimento de acusações de feitiçaria e ataques noturnos por parte de representantes da sociedade envolvente.

Sahlins (1981, p. 38) já havia observado que o comércio nem sempre implica no mesmo conjunto de obrigações, servindo muitas vezes para separar as partes envolvidas, evidenciando como, apesar de complementares, elas se opõem. Assim, como o sistema de trocas Yanomamí envolve a circulação dos atributos materiais e imateriais que formam a pessoa, a extensão do sistema de trocas à sociedade nacional levou também à extensão da dimensão negativa que essas trocas expressam, ou seja, a predação.

Os Yanomamí da região de Maturacá relatam a ocorrência de ataques por uma nova categoria de *ôka*. São os *napë ôka*³⁷, descritos como caboclos que habitam as margens do Rio Negro e que tomam o chá de uma planta desconhecida dos Yanomamí para se transformarem em animais. Geralmente tomam a forma de pássaros e sobrevoam as aldeias ao anoitecer em busca de vítimas. Esses feiticeiros são facilmente diferenciáveis dos pássaros comuns por emitirem um chilro agudo e solitário. Atacam as pessoas de forma direta — jogando dardos venenosos e letais em suas vítimas — e de forma indireta — colocando veneno na comida das pessoas. Afirmam que os *napë ôka* sempre ficam à espreita dos *periomí* e de suas famílias e atacam pessoas consideradas *kasiteri* apenas por engano ou quando não conseguem atingir seu alvo.

Embora essas mudanças tenham levado à incorporação de novos agentes agressores, elas não minaram o sistema de classificação das relações intercomunitárias e das trocas que ela implica. Entretanto, uma dimensão temporal foi acrescida à classificação sócio-política das demais comunidades. Os povos que vivem em comunidades distantes passaram a ser englobados, juntamente com os antepassados dos Masiripiwëteri, pela categoria *xomayaiwë*. Uma expressão cujo significado sugere a junção de duas categorias distintas: inimigos potenciais de outros grupos Yanomamí e antigos co-residentes mortos, associação que se tornará mais clara após discutirmos as mudanças referentes às representações que envolvem o destino *post-mortem* das pessoas, assunto que trato a seguir.

AS MUDANÇAS NOS RITUAIS FUNERÁRIOS E O DESTINO POST-MORTEM DA PESSOA

Postas as mudanças no padrão de assentamento, no espaço e no sistema de trocas intercomunitário, resta, antes de concluirmos, retomar alguns aspectos referentes a estas mudanças nas representações relativas ao destino *post-mortem*.

Após a morte, o *pore*, um dos componentes metafísicos que formam a pessoa Yanomamí³⁸ e que tem uma aparência similar à aparência física da pessoa em vida, deixa o corpo e segue viagem para o mundo dos mortos. Ele dirige-se para as bordas da terra, onde o céu quase toca a terra, e sobe pelas costas do céu, até a aldeia dos mortos que se localiza neste nível celeste, logo acima do local onde aquela pessoa morou em vida.

Antes da introdução do enterro cristão, salvo raras exceções, os corpos eram então cremados numa grande pira funerária. Atualmente, apenas os corpos dos homens velhos e influentes são cremados. A fumaça liberada pela cremação é considerada

particularmente perigosa pelos Yanomamĩ, podendo causar doenças, motivo pelo qual, na manhã seguinte à cremação, todos devem se banhar ³⁹. Os ossos calcinados são então pulverizados e guardados em cabaças, lacradas com cera de abelha. Estes recipientes contendo as cinzas do morto são distribuídos entre seus parentes que tornam-se responsáveis por organizarem as festas nas quais as cinzas e os demais pertences do morto serão pouco a pouco consumidos.

A não realização dos rituais funerários condena a pessoa a vagar pela floresta eternamente na forma de « fantasma » (*pore*). Assim, existe uma localidade próxima à região do igarapé Tucano, no sopé do Pico da Neblina, onde dizem ser possível encontrar os « fantasmas » do filho e da esposa de um antigo *periomĩ* de Maturacá. A esposa do *periomĩ*, enfraquecida por uma epidemia, caiu no rio ao atravessá-lo, levando consigo a criança que carregava na tipóia e por mais que tenham procurado, seus corpos jamais foram encontrados para serem cremados. Da mesma forma, algumas pessoas afirmam que numa localidade do rio Cauaburis, onde estão enterrados os corpos de alguns garimpeiros, é possível ver seus *pore* andando errantes.

Vagar sob a forma de *pore* é também o destino daqueles que cometem incesto ou são avaros em vida. Para os Yanomamĩ, as duas atitudes são similares pois, conforme me disseram, a crença dos brancos de que os filhos de um homem com sua própria filha nascem defeituosos é mentirosa e o único motivo para condenar tal relação é o fato de este homem ser avaro com a filha, isto é, reter para si uma mulher que deveria ser dada a outro homem. O motivo alegado pelos Yanomamĩ é que os corpos dos homens avaros não queimam completamente. Quando alguém encontra na floresta o *pore* (fantasma) de uma dessas pessoas, pode ver claramente na sua face o sinal do fogo com que seus parentes tentaram cremá-lo. Seus corpos são, portanto, similares aos daqueles que não receberam o tratamento funerário adequado. Mas, diferentemente dos *pore* das pessoas que, por alguma razão, não foram cremadas, o *pore* dos homens avaros pode deixar de existir ao entrar no corpo de um animal de caça, morto e consumido pelos Yanomamĩ vivos ⁴⁰.

Além disso, os corpos enterrados também podem exercer efeitos deletérios sobre os vivos. Uma das histórias contadas pelos Masiripiwẽiteri, sobre a introdução da tuberculose entre eles, atribui o primeiro caso da doença a um homem Yanomamĩ que teria tido contato com um cadáver, ao cair numa cova, no cemitério de Santa Izabel, cidade próxima ao local onde o rio Cauaburis deságua no Rio Negro.

Imbuídos dessas analogias, os Yanomamĩ especulam sobre o destino das pessoas batizadas que são enterradas. Assim, na região do Cauaburis, apesar dos Yanomamĩ afirmarem que o *pore* das pessoas batizadas não segue para a aldeia dos mortos, indo para a aldeia de Jesus, ao invés de ficar vagando sem destino como os demais *pore*, a permanência dos ossos dos cadáveres que não foram cremados parece tornar-se para eles uma presença incomoda.

Como observam Clastres e Lizot (1978, p. 105), entre outros, os ritos funerários Yanomamĩ visam apagar todo traço do morto sobre a terra, consumindo pouco a pouco as cinzas e destruindo os bens do morto. Os bens, *matohipẽ*, entre os Yanomamĩ são objetos feitos para serem trocados e circular, podendo assim alcançar, rapidamente, comunidades desconhecidas por seus primeiros donos ⁴¹. Estes objetos sempre carregam a marca daqueles que os possuíram e, principalmente, daqueles que os confeccionaram. Esta marca é designada pelo termo *kano* ⁴². Os objetos manufatura-

dos, que da mesma forma são denominados *matohipẽ*, também carregam a marca de seus usuários, pois o manejo e o conseqüente desgaste de um objeto é uma lembrança daqueles que o possuíram.

Uma vez que o objetivo da destruição dos bens do morto é apagar os traços de sua existência na terra, não é de se estranhar que, com a permanência dos ossos pelo enterro dos cadáveres, os bens das pessoas mortas tenham passado a ser redistribuídos dentro da própria comunidade. Desta maneira, impede-se que a lembrança dessas pessoas seja destruída, passando a circular indefinidamente entre os vivos. Os pertencentes do morto parecem estar condenados ao mesmo destino dos *pore* dos incestuosos e avaros. Isto nada mais é do que uma conseqüência do destino escatológico interrompido de seus próprios donos.

A permanência dos ossos, dos bens dos mortos e da lembrança de sua existência leva-nos a uma outra questão de ordem cosmológica: a possibilidade do fim do mundo dos vivos pela volta dos fantasmas que habitam o primeiro nível celeste⁴³. Esta possibilidade é expressa de diversas formas: em relatos de pessoas que encontram fantasmas perdidos pela floresta, em narrativas míticas que falam do retorno dos mortos, na prática xamânica que garante que o céu não desabe em decorrência do peso dos mortos, etc.

Para os Yanomamĩ, apesar da disjunção vertical entre o mundo dos vivos e dos mortos, eles estão ligados por um caminho que é percorrido pelos componentes imateriais da pessoa depois da morte⁴⁴. Como afirmei anteriormente, é nos confins da terra, onde a abóbada celeste desce até quase tocar o chão, que eles, os fantasmas dos mortos (*pore*), sobem, pelas costas do céu, até a aldeia dos mortos. Assim, os ritos funerários garantem não apenas que os fantasmas possam seguir seu caminho, mas também que os dois mundos permaneçam separados pois, enquanto os traços do falecido perdurarem, o *pore* do morto pode ainda manifestar-se no mundo dos vivos⁴⁵.

Hoje, surgem relatos sobre a presença de fantasmas não apenas na floresta, mas também nas aldeias. Em Maturacá, por exemplo, era constante a preocupação de uma senhora cega que vivia amedrontada pela presença dos *pore* de mortos, que ela havia conhecido em vida, rondando sua casa noite a fora. Seus parentes tomavam constantemente medidas para afugentá-los, como jogar água benta pela casa.

Diante destes paralelos, não é de estranhar que os Yanomamĩ receiem pelo destino dos mortos, batizados em vida, que são enterrados. Recentemente, na aldeia de Nazaré, a morte do filho de um *periomĩ* trouxe a retomada dos rituais funerários. Os pais da criança, cheios de dúvida em relação à morada de Jesus, após inúmeras discussões, decidiram que seria melhor garantir ao filho um local na aldeia dos mortos. Os pais desenterraram a criança e cremaram o corpo, ato que foi seguido por todos aqueles que tinham parentes enterrados no cemitério da aldeia.

CONCLUSÃO

Este artigo coloca em evidência as mudanças engendradas nas categorias espaciais, políticas, sociais e escatológicas dos Masiripiwẽiteri pelo confronto entre alguns princípios da cosmologia do grupo e princípios cristãos da Ordem Salesiana. Além disso, demonstra que as reavaliações funcionais destas categorias podem esbarrar em

limites impostos pela lógica simbólica inerente à reprodução social Yanomamĩ.

Como vimos, o fato de a região do rio Cauaburis ter sido objeto da ação missionária salesiana confere-lhe uma certa peculiaridade. A política sistemática de alteração do espaço comunitário e intercomunitário, a prática de internatos e o combate às práticas funerárias tradicionais acabaram levando a uma reordenação de todo o sistema de trocas em escala que não observamos em nenhuma outra parte da área Yanomamĩ.

Para os Yanomamĩ, a troca — concebida como um fluxo contínuo de bens, substâncias e pessoas — vincula as diferentes comunidades Yanomamĩ umas as outras e o mundo dos vivos ao mundo dos mortos. Entretanto, as comunidades Yanomamĩ se definem ideologicamente como mônadas, que se contrapõem ao mundo externo. Os rituais funerários reforçam esta concepção, marcando a dissociação entre vivos e mortos e estabelecendo a descontinuidade no fluxo de trocas, que se iniciou com o advento da vida do indivíduo, agora morto.

Esta concepção de uma sociedade auto-contida que se contrapõe a uma alteridade que deve ser incessantemente expulsa para fora de seus limites, encontra expressão nos mitos, na reprodução dos grupos sociais e no padrão de assentamento Yanomamĩ. Estas esferas estão de tal forma imbricadas que a alteração gradual do padrão de assentamento levou a um processo de reversão do movimento centrífugo de reprodução social Yanomamĩ. Os inimigos e os mortos, que antes se localizavam em espaços distintos, passaram a partilhar o mesmo espaço que os co-residentes e os vivos.

A categoria *xomayaiwě*, ao referir-se tanto aos grupos desconhecidos, inimigos em potencial, como aos mortos, denota esta confusão inerente às mudanças no sistema ritual dos Masiripiwẽiteri e demonstra que inimigos e mortos são alteridades distintas porém « estruturalmente » intercambiáveis na medida em que permitem definir « nós », aliados e vivos, em oposição aos « outros », inimigos e mortos.

Como ressaltou Carneiro da Cunha (1978) em sua análise do sistema funerário Krahó, a oposição « vivos » e « mortos » parece ser um « operador classificatório primário », que encontra consonância nas categorias espaciais « dentro » e « fora ». Assim, entre os Masiripiwẽiteri, o processo de reavaliação histórica da articulação de suas categorias sociais e ontológicas acabou encontrando seu limite na necessidade lógica, imposta por seu sistema cultural, em estabelecer, constantemente, a ruptura entre o mundo interno e externo cujos extremos são representados pelas categorias vivos e mortos.

Como vimos, o arrefecimento das práticas funerárias levou à intromissão dos mortos no mundo dos vivos. O mundo retraiu-se a ponto de tornar-se um cosmos condensado onde todas as categorias de seres competem por ocuparem o mesmo espaço, o que suscita forte reação por parte dos Yanomamĩ pois a presença dos mortos entre os vivos é prenúncio do fim da sociedade, fato que pode ser considerado uma metáfora mítica da *im-possibilidade* histórica da transformação do universo social Yanomamĩ pela ação civilizatória salesiana.*

* Manuscrit reçu en avril 2002, accepté pour publication en juin 2002.

NOTAS

1. Agradeço os comentários feitos por Bruce Albert, Alcida Rita Ramos, Júlio Cezar Melatti e pelos pareceristas anônimos do *JSA* às antigas versões deste texto. Uma versão deste trabalho foi apresentada na 23ª Reunião Brasileira de Antropologia, no fórum « Missões Cristãs em Área Indígena », coordenado por Marta Amoroso e Paula Monteiro.

2. Entre dezembro de 1999 e julho de 2000, estive na região do alto Rio Negro onde prestei assessoria antropológica ao « Projeto de Saúde Yanomami », financiado pelo convênio 0386/99, firmado entre o Instituto pelo Desenvolvimento Sanitário em Meio Tropical (IDS) e a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Embora minha assessoria tenha sido concluída em junho, permaneci na região até julho, organizando uma viagem fluvial à região do Toototobi, para visitar o subgrupo onde realizei pesquisa de campo entre janeiro de 1997 e maio de 1998.

3. Ver Novaes (1999, p. 345).

4. Santos (1983) e Alagna (1987).

5. Ver Novaes (1993), Cabalzar (1999) e Menezes (1999).

6. Segundo Santos (1983), o primeiro internato salesiano foi fundado em São Gabriel da Cachoeira em 1914, sendo seguido pelo de Barcelos (1916), Taracua (1925), Yawareté (1928), Pari-Cachoeira (1942), Tapuruquara (1946), Içana (1955), Cauaburis (1967). Ver também Novaes (1993 e 1999) e Cabalzar (1999).

7. Veja, por exemplo, o depoimento de João Marchesi, missionário salesiano que trabalhou entre os grupos Tukano e Maku da região do Rio Negro na Amazônia brasileira desde o final da década de 1910. Segundo ele : « [...] A grande maloca é muito perigosa, seja do ponto de vista moral ou sanitário. Devemos começar a solapar o costume de viver na maloca através da instrução dos mais jovens no internato gratuito : este é o primeiro passo para agir sobre o genitor. Monsenhor Giordano conhecia muito bem a maloca em sua dança orgiástica que dura dias e noites seguidas... » (*apud* Santos 1983, p. 45).

8. A população Yanomami é de aproximadamente 25 000 pessoas, sendo que 15 000 vivem na Venezuela e 10 000 no Brasil. Ocupam uma área de cerca de 20 000 000 hectares, entre as coordenadas 0 e 5 graus norte e 61 e 67 graus oeste, sendo que no Brasil foi demarcada uma área de 9 664 975 hectares em 1992. Constituem uma família lingüística isolada composta por, pelo menos, quatro línguas diferentes : Yanomami, Yanomam, Sanumá e Yanam, cuja diferenciação mais antiga dataria de 7 séculos (Migliazza 1972). As comunidades aqui citadas são falantes da língua Yanomami.

9. Caçavam em um sítio que era conhecido naquela época por ter muitos mutuns. Hoje, os Yanomami referem-se ao local como *Paruri kē nowaha wa tē praanorē yai mai wēhē hamē* (no local onde dizem que não existem mais mutuns para matar). Trata-se de uma localidade às margens do Cauaburis onde um grupo de pessoas Masiripiwēiteri tem uma roça e que é denominada, em português, Sítio Aliança.

10. Sobre este processo, ver Albert 1985, pp. 64-66 e 1992.

11. Órgão do governo brasileiro, criado em 1910, que foi responsável pela implementação da política indigenista até 1966, quando foi extinto e substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1967.

12. Entre 1995 e 2000, o atendimento médico-ocidental na região do Cauaburis e afluentes e na região do Paduari era realizado pelo IDS. A partir de 2001, esse atendimento teve continuidade pela ONG brasileira — Instituto Brasileiro pelo Desenvolvimento Sanitário (IBDS) — criada por funcionários do IDS.

13. Early & Peters (2000) também registraram a incorporação de membros de comunidades vizinhas por comunidades próximas ao posto missionário entre os Yanomami do rio Mucajai.

14. Em 1981, uma equipe da CCPY visitou as aldeias do rio Cauaburis e afluentes para realizar uma vacinação de sarampo. As informações contidas no relatório da CCPY de 1982, aqui citado, foram recolhidas no local, durante essa visita.

15. O termo Waiká, utilizado aqui, provavelmente, para designar a família lingüística, significa na língua Yanomami « guerreiro », « bravo », e é encontrado nos documentos produzidos pelo SPI na época dos primeiros contatos com os Yanomami, para se referir aos grupos da região do Catrimani.

16. O mesmo Pe. Góis iria fundar em 1961 a missão Sagrada Família de Marauaiá entre os Karawētari, que seria abandonada após a sua morte em 1976. No ano de 1978, os irmãos Laudato assumem essa missão (Laudato 1998, p. 47). Por aproximadamente uma década, Maturacá foi o principal centro da ação missionária salesiana na área Yanomami e o único na região do rio Cauaburis. As demais aldeias recebiam visitas periódicas de missionários, sendo que em 1999 os Yanomami me informaram que um grupo de irmãos, responsáveis por uma escola na comunidade do Maiá, planejava manter residência permanente na localidade.

17. Giuseppe Gravello, baseado em depoimentos recolhidos entre os Wawanawëteri, também confirma que, antes do estabelecimento da missão, a comunidade dos Wawanawëteri era bem mais numerosa, sendo que parte de seus habitantes passou a morar com os Masiripiwëteri (AHCG 1978).

18. Talvez seja o grupo Karawëteri que, segundo Chagnon, teria abandonado uma roça denominada Amarokoböwei, para viver com outros Yanomami (Chagnon 1974, p. 62).

19. De acordo com um censo que realizei no primeiro semestre de 2000, na região de Maturacá vivem 21 pessoas que se identificam como Herowëteri. Os demais membros dessa comunidade seguiram para Maiá, Pukima e Pohoroapihiwëteri. Além de terem incorporado grupos mais extensos, os Masiripiwëteri também incorporaram indivíduos de comunidades dispersas por epidemias e guerras.

20. Esta é a taxa média de crescimento anual nas áreas onde o atendimento médico-ocidental conseguiu reverter a mortalidade, decorrente da introdução de novas moléstias (Francisco & Oliveira 1997, p. 19).

21. Em junho de 1975, por exemplo, as comunidades de Maturacá foram atingidas por uma epidemia de sarampo (AHCG 1975b).

22. Giuseppe Gravello computa em seu censo 362 pessoas (Ariabu : 156 pessoas e Maturacá : 206), mantendo separadas 19 pessoas que classifica como isoladas (não residentes nas duas aldeias). Estas pessoas residiam na missão, estando entre elas a família do Yanomami que trabalhava na época como prático para a missão. Desta forma, acrescentei estas pessoas ao censo por residirem no local. Naquela época, a aldeia de Nazaré, na foz do Iá, já contava com 38 pessoas, algumas delas oriundas de Ariabu (AHCG 1978).

23. O Arquivo Histórico Clara Galvão contém alguns censos realizados pelos salesianos. Entretanto, esses censos trazem a população total das regiões de Maturacá e Maiá. Knobloch também apresenta dados censitários em seus textos (1970 e 1975), mas suas informações são imprecisas, trazendo, por exemplo, um contingente populacional distinto para o mesmo período. Assim, afirma que, em 1964, a população de Maturacá era de 250 pessoas, para em seguida afirmar que era de 222 pessoas (1970, pp. 185 e 198).

24. Em Yanomam *pîrî*. Para tradução do termo *pîrî* em Yanomami, ver Lizot 1975. A única referência que encontrei na literatura sobre este termo foi num documento da FUNAI de 1978, referente aos grupos da região do Cauaburis. Não encontrei termo similar em outras regiões.

25. Apenas um homem designado como *kasiteri*, oriundo da comunidade de Maiá e que foi criado pelos missionários, conseguiu romper o fluxo privilegiado de bens em direção aos *periomî*.

26. Em cinco décadas apenas, o grupo de pessoas, anteriormente citado, abandonou a região de Maturacá para fundar a aldeia de Nazaré.

27. Bioeca (1971, p. 362) reproduz uma foto da casa coletiva dos Masiripiwëteri tirada por Luigi Cocco em Maturacá.

28. Trata-se de um gado cedido pela FUNAI à comunidade de Ariabu e que foi apropriado pelo homem Yanomami da região de Maiá, criado pelos salesianos.

29. Os anos 70 parecem ter sido os mais marcantes. Em 1971, o Padre Luís Stefani afoga-se no canal de Maturacá sendo substituído pelo Pe. Teixeira, um missionário fanático que teve inúmeros conflitos com os Yanomami. Em um documento da FUNAI, o chefe de posto da região do Cauaburis relata um clima de grande descontentamento dos Yanomami em relação à missão (A.H.C.G 1973).

30. Dom Miguel Alagna (1987), bispo de São Gabriel da Cachoeira de 1967 até o final da década de 1980, também citou em uma entrevista concedida a John Barham, jornalista da *Time Magazine*, a transformação da aldeia circular em casas individuais como uma consequência da presença salesiana : « A primeira vez que eu cheguei no meio dos Yanomami, Maturacá, eles viviam em forma de círculo, tudo ao redor, são várias... a aldeia é grande. Então, como tinham ido os salesianos lá já não viviam em forma de círculo, mas cada um tinha a sua casa » (p. 5).

31. A igreja católica só permitiu a cremação dos mortos em 1964, por um Decreto do Santo Ofício, assinado pelo cardeal Alfredo Ottaviani (Knobloch 1970, p. 156).

32. « *Un problematica simile si offerse riguardo alla sepoltura dei morti. Furono gli stessi Indi a pregare padre Schneider di seppellire i loro morti. Ma quando, qualche mese più tardi, riesumarono i resti mortali per cremarli, i missionari si rifiutarono di intraprendere nuove inumazioni* » (Knobloch 1975, pp. 156-157).

33. Padre Carlos assumiu a missão de Maturacá em 1978.

34. Nestes casos, o corpo pode ser enterrado momentaneamente para depois ser cremado. Como foi o caso da cremação de um grande xamã, que morreu quando alguns de seus filhos encontravam-se longe da aldeia.

35. Lizot também relata a centralidade dos pontos de produção de cerâmica nas trocas inter-comunitárias : « ... los sitios donde la arcilla era buena se convertían en centros de difusión : la cerámica, como objeto elaborado por los hombres, entraba naturalmente en el circuito de los intercambios socio-políticos » (1988b, p. 496).

36. Trata-se de um alter-ego animal que cada Yanomami possui e que tem uma existência paralela ao indivíduo, nascendo e morrendo no mesmo momento que ele.

37. *Napë*, entre os Yanomam e os Yanomami, é um termo polissêmico que pode designar tanto os inimigos, Yanomami ou não, quanto os brancos. Entre os Sanumá, que possuem uma história de contato distinta, o termo *nabi* designa os Maiongong (grupo Caribe), sendo os brancos designados pelo termo *setenabi* (Ramos 1990).

38. Para os Yanomami, a pessoa é formada pelo corpo biológico (*pei kē sí*), por quatro componentes imateriais (*pei puhí*, pensamento consciente ; *pei no uhutupë*, espécie de imagem que reproduz a forma de seu dono ; *pore*, espécie de fantasma que manifesta-se em vida nos momentos de inconsciência e que depois da morte deixa o corpo da pessoa ; *pei mixi akë*, sopro vital que cessa no momento da morte) e por um alter ego animal (*pei norexí*) que nasce e morre no mesmo momento que a pessoa, vivendo em uma terra distante daquela habitada por sua contraparte humana.

39. Clastres e Lizot (1978, p. 110) relatam que entre os grupos Yanomami que habitam na Venezuela, o banho só é observado por ocasião da morte de crianças. Entre os Masiripiwëiteri o banho está associado à cremação e continua ocorrendo apesar das crianças serem enterradas.

40. Essa informação foi coletada após a realização de uma festa para consumo das cinzas de um xamã morto e foi a explicação dada para uma forte diarreia que acometeu todos os que consumiram a carne de uma anta. Albert (1985, p. 643) relata que os Yanomam interpretam diarreias e dores de garganta que ocorrem após o consumo de carne nos rituais funerários, como sendo decorrente da contaminação da comida do ritual funerário pela saliva do morto, que volta sob a forma espectral para visitar os vivos. A explicação dada pelos Yanomami de Maturacá me parece ser uma variação sobre o mesmo tema.

41. Para uma análise mais detalhada da circulação de bens entre os Yanomam, ver Albert 1993, pp. 360-362.

42. *Kano* corresponde ao termo *ono* entre os Yanomam e é toda marca deixada por uma pessoa, animal ou fenômeno da natureza. A marca da picada de um pernilongo é *ukuxipë kano* ; o lixo de uma pessoa, *kano sí*.

43. Este é um tema recorrente na mitologia dos diferentes subgrupos Yanomami. Ver Wilbert & Simoneau 1990.

44. Considero aqui apenas a disposição espacial da sociedade dos vivos em relação à sociedade dos mortos. As representações de ambas nos levam a outras oposições e continuidades que não serão tratadas aqui. Para maiores informações sobre as representações que cercam a sociedade dos mortos entre os Yanomam, ver Albert 1985, pp. 622-672.

45. Albert (1985, p. 639) também relata que os Yanomam consideram que enquanto as cinzas do morto não forem completamente consumidas, o *pore*, nostálgico, pode manifestar-se entre os vivos de forma agressiva.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, B., 1985. — *Temps du sang, temps des cendres : représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est*, tese apresentada para obtenção do título de doutor na universidade de Paris x.
- , 1992. — « A fumaça do metal : história e representação do contato entre os Yanomami », *Anuário Antropológico*, 89, pp. 151-189.
- , 1993. — « L'Or cannibale et la chute du ciel : une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil) », *L'Homme*, 126-128, avr.-déc., xxxiii (2-4), pp. 349-378.
- , 2002. — « Cosmologias do Contato no Norte Amazônico », in : B. Albert & A. R. Ramos (eds.), *Pacificando os Brancos. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*, EDUNESP, São Paulo, pp. 9-21.
- ALBERT, B. e G. GOMEZ, 1997. — *Saúde Yanomami : um manual etnolingüístico*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

- BIOCCA, E., 1971. — *Yanoáma : the narrative of a white girl kidnapped by Amazonian Indians*, E.P. Dutton & Co., New York.
- CABALZAR, A., 1999. — « O templo profanado : missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka », in : R. M. Wright (ed.), *Transformando os Deuses : Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Editora da Unicamp, Campinas, pp. 363-396.
- CARNEIRO DA CUNHA, M., 1978. — *Os mortos e os Outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Índios Krahô*, Editora Hucitec, São Paulo.
- CCPY, 1982. — *Relatório Yanomami 82 : Situação de Contato e Saúde-Recomendações para criação e Estruturação do Parque Indígena*, Mimeo.
- CHAGNON, N. A., 1968. — *Yanomamö : the fierce people*, Holt, Rinehart & Winston, New York.
- , 1974. — *Studying the Yanomamö*, Holt, Rinehart & Winston, New York.
- CLASTRES, H. & J. LIZOT, 1978. — « La Part du feu. Rites et discours de la mort chez les Yanomamí », *Libre*, n° 3, pp. 103-133.
- COCCO, L., 1972. — *Iyëwei-teri : quinze años entre los Yanomamos*, Escuela Técnica Popular Don Bosco, Caracas.
- EARLY, J. D. & J. F. PETERS, 2000. — *The Xilixana Yanomami of the Amazon : History, Social Structure, and Population Dynamics*, University Press of Florida.
- FERGUSON, R. B., 1995. — *Yanomami Warfare : a political history*, School of American Research Press.
- FRANCISCO, D. A. & C. ESTEVES DE OLIVEIRA, 1997. — *Relatório de Atividades de Saúde na Área Yanomami 1996*, CCPY-Comissão Pró-Yanomami, Boa Vista, Mimeo.
- GALVÃO, E., 1979. — *Encontro de Sociedades : índios e brancos no Brasil*, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- GIACONE, A., 1949. — *Os Tucanos e outras tribus do rio Uaupés, afluente do Negro-Amazonas : notas etnográficas e folclóricas de um missionário salesiano*, Imprensa Oficial do Estado, São Paulo.
- ISTRIA, J., 1999. — *Programa de Saúde para a Área Yanomami : Rio Negro-Estado do Amazonas 1999-2000*, Mimeo.
- KNOBLOCH, F., 1970. — « The Aharaibu Indians : a " White " Tribe in the Amazon », *The Mankind Quarterly*, vol. x, n° 4, April-June.
- , 1975. — « Lungo il Cauaboris (Storia di una missione) », *Estratto da « Salesianum »*, anno xxxvii, n° 1, pp. 131-158.
- LAUDATO, L., 1998. — *Yanomami Pey Këyo*, Editora Universa, Brasília.
- LIZOT, J., 1975. — *Diccionario Yanomamí-Español*, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, División de Publicaciones, Caracas.
- , 1988a. — *O Círculo dos Fogos : feitos e ditos dos índios Yanomamí*, Martins Fontes, São Paulo.
- , 1988b. — « Los Yanomami », in : W. Coppens, (gral. ed.), *Los Aborígenes de Venezuela*, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monte Avila Editores, Caracas, pp. 479-583.
- MENEZES, C., 1999. — « Missionários e guerreiros : o apostolado salesiano entre os Xavante », in : R. M. Wright (ed.), *Transformando os Deuses : Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Editora da Unicamp, Campinas, pp. 309-341.
- MIGLIAZZA, E., 1972. — *Yanomama Grammar and Intelligibility*, tese de doutorado, universidade de Indiana.

- NOVAES, S. C., 1993. — *Jogo de Espelhos : imagens da representação de si através dos outros*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- , 1999. — « A érica salvacionista e as artimanhas de resistência : as Missões Salesianas e os Bororo de Mato Grosso », in : R. M. Wright (ed.), *Transformando os Deuses : Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Editora da Unicamp, Campinas, pp. 343-359.
- RAMOS, A. R., 1990. — *Memórias Sanumá : espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*, Editora Universidade de Brasília, Brasília, Editora Marco Zero, São Paulo.
- RIVIÈRE, P., 1984. — *Individual and Society in Guiana*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass.
- SAHLINS, M., 1974. — *Stone Age Economics*, Tavistock, London.
- , 1981. — *Historical Metaphors and Mythical Realities*, The University of Michigan Press.
- , 1990. — *Ilhas de História*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.
- , 2001 [1995]. — *Como Pensam os « Nativos » : sobre o Capitão Cook, por exemplo*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- SANTOS, A. M. DE S., 1983. — *Etnia e urbanização no Alto Rio Negro : São Gabriel da Cachoeira-AM*, dissertação de mestrado em antropologia social apresentada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SMILJANIC, M. I., 1999. — *O Corpo Cósmico : o xamanismo entre os Yanomami do Alto Toototobi*, tese apresentada para a obtenção do título de doutor em antropologia social na Universidade de Brasília.
- , 2001. — *Relatório de Assessoria Antropológica IDS-FUNASA. Convênio 0386/99*, Mimeo.
- VALERO, H., 1984. — *Yo Soy Napëyoma : relato de una mujer raptada por los indígenas Yanomami*, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monografía n° 35, Caracas.
- VILAÇA, A. M. N., 1996. — *Quem somos nós. Questões da alteridade no encontro dos Wari com os Brancos*, tese apresentada ao PPGAS do Museu Nacional para obtenção do título de doutor em antropologia social.
- , 1999. — « Cristãos sem fé : alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova) », in : R. M. Wright (ed.), *Transformando os Deuses : Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Editora da Unicamp, Campinas, pp. 131-154.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 1986. — « Sociedades Minimalistas : a Propósito de um livro de Peter Rivière », *Anuário Antropológico*, 85, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, pp. 265-282.
- WILBERT, J. & K. SIMONEAU (eds), 1990. — *Folk Literature of the Yanomami Indians*, UCLA Latin American Studies, v. 73, UCLA Latin American Center Publications, Los Angeles.

Outras fontes :

AHCG, Arquivo histórico Clara Galvão — FUNAI

1973. — Ref. Proc. n° FUNAI/BSB/1751/73.

1975a. — Relatório-Seminário FUNAI/Missões Religiosas. Grupo Rio Negro (Março).

1975b. — Relatório do Sertanista Francisco Bezerra de Lima ao Sub-Coordenador da COAMA/MAO. Assunto : Campo de Pousa da Missão Maturacá (Julho).

1975c. — Prelazia do Rio Negro-Tema : Educação no Rio Negro-Seminário FUNAI/Missões Religiosas (Março).

- 1977a. — Prelazia do Rio Negro-Relação Nominal dos Missionários Agrupados de Acordo com as Localidades em que Trabalham.
- 1977b. — Levantamento de Dados Referentes às Áreas de Atuação de Missões Religiosas nas Regiões dos Rios Içana, Negro e Waupés (Amazonas). FUNAI/AGESP.
1978. — Relatório do Auxiliar de Encarregado de Frente de Atração Giuseppe Graverio Dando Conta do Trabalho Realizado na Aldeia Maiá, aos Meses de Junho e Julho/78.
1986. — Relatório de Vacinação BCG e Sabin : População Yanomami. Maria Gorete Gonçalves Selau. São Gabriel da Cachoeira (SESAU). Janeiro/1986.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA)

- ALAGNA, M., 1987. — « Entrevista de D. Miguel Alagna, Bispo da Prelazia do Alto Rio Negro, ao jornalista da TIME John Barham, sobre o trabalho desenvolvido na Prelazia do Alto Rio Negro desde sua chegada na região em 1967 », Mimeo, 25 p.